DICTIONNAIRE

DE LA BIBLE

TOME TROISIÈME

G-K

OUVRAGES DE F. VIGOUROUX

Manuel biblique, ou Cours d'Écriture Sainte, à l'usage des Séminaires, avec cartes et illustrations. Ancien Testament. 11e édition. 2 vol. in-12 . . . . 7 »

Manual biblico, ó Curso de Sagrada Escritura, traducido al castellano bajo la dirección de D. Vicente Calatayud y Bonmatí. Antiguo Testamento. 2 vol. in-8°. Alicante.

Manuale biblico, o Corso di Sacra Scrittura. Vecchio Testamento. Versione italiana sull'ottava edizione francese. 2e édition. 2 vol. in-12. S. Pier d'Arena. Libreria Salesiana.

Le Même, traduction russe, par W. Woronzoff. 2 vol. in-8°. Moscou.

La Bible et les découvertes modernes en Palestine, en Égypte et en Assyrie, avec cent soixante cartes, plans et illustrations d'après les monuments, par M. l'abbé Douillard. 6e édition. 4 vol. in-12 . . . . 16 »

Die Bibel und die neueren Entdeckungen in Palaestina, in Aegypten und in Assyrien, von F. Vigouroux. Autorisirte Uebersetzung von Joh. Ibach, Pfarrer von Villmar. 4 vol. in-8°. Mayence, Franz Kirchheim.

Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes, avec des illustrations d'après les monuments, par M. l'abbé Douillard. 2e édition. In-12. . . . . 4 »

Mélanges bibliques. La Cosmogonie mosaïque d'après les Pères de l'Église, suivie d'études relatives à l'Ancien et au Nouveau Testament (Les inventeurs de l'explication naturelle des miracles : Eichhorn et Paulus. — Les inscriptions et les mines du Sinaï. — Les Héthéens de la Bible. — Le Livre des Proverbes et la fourmi. — Susanne : caractère véridique de son histoire. — Les Samaritains au temps de Jésus-Christ. — La Bible et la critique, réponse aux *Souvenirs d'enfance et de jeunesse* de M. Renan), avec des illustrations par M. l'abbé Douillard. 2e édition. In-12 . . . . 4 »

Les Livres Saints et la critique rationaliste, histoire et réfutation des objections des incrédules contre les Saintes Écritures, avec des illustrations d'après les monuments par M. l'abbé Douillard. 5e édition. 5 vol. in-12 . . . . 20 »
Édition in-8° . . . . 35 »

Les tomes I et II contenant la première partie (histoire), et les tomes III, IV et V contenant la seconde partie (réfutation), se vendent séparément.

La Sainte Bible selon la Vulgate, traduite en français par l'abbé Glaire. 3e édition, avec introduction, notes complémentaires et appendices par F. Vigouroux. 4 vol. in-8° . . . . 26 »
Le *Nouveau Testament* se vend séparément. 4e édition. In-8° . . . . 6 »

Carte de la Palestine, pour l'étude de l'Ancien et du Nouveau Testament. 1 feuille de $0^m,47$ de haut sur $0^m,39$ de large, imprimée en quatre couleurs. 6e édition . . . . 1 »
Achetée avec le *Manuel biblique* . . . . » 50

EN COURS DE PUBLICATION

La Sainte Bible polyglotte, contenant le texte hébreu, le texte grec, la Vulgate latine et la version française de M. Glaire, avec les différences de l'hébreu et de la Vulgate, des introductions, des notes, des cartes et des illustrations. Grand in-8° raisin. Trois volumes ont paru. Le volume . . . 7 »

Les caractères hiéroglyphiques, cunéiformes, coptes, arabes, syriaques et arméniens employés dans ce volume ont été prêtés par l'Imprimerie Nationale.

DICTIONNAIRE
DE LA BIBLE

CONTENANT

TOUS LES NOMS DE PERSONNES, DE LIEUX, DE PLANTES, D'ANIMAUX
MENTIONNÉS DANS LES SAINTES ÉCRITURES
LES QUESTIONS THÉOLOGIQUES, ARCHÉOLOGIQUES, SCIENTIFIQUES, CRITIQUES
RELATIVES A L'ANCIEN ET AU NOUVEAU TESTAMENT
ET DES NOTICES SUR LES COMMENTATEURS ANCIENS ET MODERNES

PUBLIÉ PAR

F. VIGOUROUX

PRÊTRE DE SAINT-SULPICE

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

TOME TROISIÈME

CONTENANT 321 ILLUSTRATIONS

G-K



PARIS
LETOUZEY ET ANÉ, ÉDITEURS
17, RUE DU VIEUX-COLOMBIER

1903

Imprimatur

Parisiis, die 27 Januarii 1903.

✝ Franciscus, Card. RICHARD,
Arch. Par.

TRANSCRIPTION DES CARACTÈRES HÉBREUX EN CARACTÈRES LATINS

Aleph	א	ʼ (esprit doux)	Mem	ם, מ	*m*	Kamets	ָ	*â*
Beth	ב	*b*	Nun	ן, נ	*n*	Patach	ַ	*a*
Ghimel	ג	*g* (doit se prononcer toujours dur)	Samech	ס	*s*	Tséré	ֵ	*ê*
			Aïn	ע	ʻ (esprit dur)	Ségol	ֶ	*é*
Daleth	ד	*d*	Pé	פ	*p*	Chirek gadol	ִי	*î*
Hé	ה	*h*	Phé	ף, פ	*f*	Chirek qaton	ִ	*i*
Vav	ו	*v*	Tsadé	ץ, צ	*ṣ* (*ts*)	Cholem	ֹ	*ô*
Zaïn	ז	*z*	Qoph	ק	*q*	Kamets katouph	ָ	*o*
Heth	ח	*ḥ* (aspiration forte)	Resch	ר	*r*	Schoureq	וּ	*û* (*ou* long)
Teth	ט	*t*	Sin	שׂ	*s*	Kibbouts	ֻ	*u* (*ou* bref)
Iod	י	*y* (consonne), *i*	Schin	שׁ	*š* (*ch*, comme dans *cheval*)	Scheva mobile	ְ	*e*
Caph	ך, כ	*k*				Chateph patach	ֲ	*ă*
Lamed	ל	*l*				Chateph ségol	ֱ	*ĕ*
			Thav	ת	*t*	Chateph kamets	ֳ	*ŏ*

TRANSCRIPTION DES CARACTÈRES ARABES EN CARACTÈRES LATINS

ORDRE	NOM	FORME — ISOLÉES	INITIALES	MÉDIALES	FINALES	TRANSCRIPTION	PRONONCIATION
1	Élif . . .	ا	ا	ـا	ـا	ʼ	esprit doux.
2	Ba. . . .	ب	بـ	ـبـ	ـب	*b*	b.
3	Ta. . . .	ت	تـ	ـتـ	ـت	*t*	t.
4	Ṯa. . . .	ث	ثـ	ـثـ	ـث	*th* ou *ṯ*	*th* anglais dur, le θ grec.
5	Djim. . .	ج	جـ	ـجـ	ـج	*dj*	g italien de *giorno*. En Égypte et dans quelques parties de l'Arabie, comme *g* dans *garçon*.
6	Ḥa. . . .	ح	حـ	ـحـ	ـح	*ḥ*	aspiration forte.
7	Ḫa. . . .	خ	خـ	ـخـ	ـخ	*ḫ* ou *kh*	aspiration gutturale, *j* espagnol, *ch* allemand.
8	Dal . . .	د	د	ـد	ـد	*d*	d.
9	Ḏal . . .	ذ	ذ	ـذ	ـذ	*ḏ*	*th* anglais doux, le δ grec.
10	Ra. . . .	ر	ر	ـر	ـر ر	*r*	r.
11	Za. . . .	ز	ز	ـز	ـز ز	*z*	z,
12	Sin . . .	س	سـ	ـسـ	ـس	*s*	s dur.
13	Schin . .	ش	شـ	ـشـ	ـش	*sch* ou *š*	ch, dans *cheval*.
14	Ṣâd . . .	ص	صـ	ـصـ	ـص	*ṣ*	s emphatique, prononcée avec la partie antérieure de la langue placée contre le palais.
15	Ḍâd . . .	ض	ضـ	ـضـ	ـض	*ḍ*	d emphatique.
16	Ṭâ. . . .	ط	طـ	ـطـ	ـط	*ṭ*	t emphatique.
17	Ẓâ. . . .	ظ	ظـ	ـظـ	ـظ	*ẓ*	z emphatique.
18	ʻAïn . . .	ع	عـ	ـعـ	ـع	ʻ	esprit rude : ע hébreu, son guttural.
19	Ghaïn . .	غ	غـ	ـغـ	ـغ	*gh* ou *ġ*	r grasseyé.
20	Fa. . . .	ف	فـ	ـفـ	ـف	*f*	f.
21	Qoph . .	ق	قـ	ـقـ	ـق	*q*	k explosif et très guttural.
22	Kaph . .	ك ک ك	كـ	ـكـ	ـك	*k*	k.
23	Lâm. . .	ل	لـ	ـلـ	ـل	*l*	l.
24	Mim. . .	م	مـ	ـمـ	ـم	*m*	m.
25	Noun . .	ن	نـ	ـنـ	ـن	*n*	n.
26	Ha . . .	ه	هـ	ـهـ ـهـ	ـه	*h*	aspiration légère.
27	Ouaou. .	و	و	ـو	ـو	*u*	ou français, *w* anglais.
28	Ya. . . .	ى	يـ	ـيـ	ـى	*y*, *i*	i, y.

VOYELLES

Fatha . .	َ	a, é	avec *élif*, = â.
Kesra . .	ِ	i, é	avec *ya*, = î.
Dhamma.	ُ	ou, o	avec *ouaou*, = oû.

LISTE DES COLLABORATEURS

DU TOME TROISIÈME

MM.

APOLLINAIRE (le R. P.), de l'ordre des Capucins.

AUTORE (le R. P.), de l'ordre des Chartreux.

BATIFFOL Pierre (Mgr), prélat de la maison de Sa Sainteté, docteur en théologie et ès lettres, recteur de l'Institut catholique de Toulouse.

BELLAMY Julien Marie, ancien professeur d'Écriture Sainte au grand séminaire de Vannes.

BEURLIER Émile, docteur ès lettres, curé de Notre-Dame d'Auteuil, à Paris.

BLIARD Pierre, bibliographe, à Paris.

BROISE (René de la) docteur ès lettres, ancien professeur à l'Institut catholique de Paris.

DURAND (le R. P.), de la Compagnie de Jésus, à Cantorbéry (Angleterre).

ERMONI V., prêtre de la Mission, docteur en théologie, professeur d'Écriture Sainte au séminaire de Saint-Lazare, Paris.

GATT, curé de Gaza (Palestine).

HEIDET Louis, ancien secrétaire du patriarche latin de Jérusalem, ancien professeur à l'École des Études bibliques de Jérusalem.

HEURTEBIZE (le R. P. dom Benjamin), bénédictin de la Congrégation de France, île de Wight.

HY Félix, professeur de botanique à la Faculté catholique d'Angers.

JACQUIER E., docteur en théologie, professeur d'Écriture Sainte aux Facultés catholiques de Lyon.

LE CAMUS Émile (Mgr), docteur en théologie, évêque de la Rochelle.

LEGENDRE Alphonse (Mgr), docteur en théologie, professeur d'Ecriture Sainte et d'archéologie biblique, doyen de la Faculté catholique d'Angers.

LESÈTRE Henri, curé de Saint-Étienne-du-Mont, Paris.

LEVESQUE Eugène, prêtre de Saint-Sulpice, professeur d'Ecriture Sainte au séminaire de Saint-Sulpice, à Paris.

MANGENOT Eugène, professeur d'Écriture Sainte au grand séminaire de Nancy.

MM.

MARTIN François, professeur d'assyrien à l'Institut catholique de Paris.

MÉLY (F. de), à Paris.

MICHELS (R. P. E.), de l'ordre de Saint-François, professeur à Metz.

MINOCCHI Salvatore, prêtre, professeur à Florence.

MISKGIAN Jean, supérieur du Collège arménien à Szamos-Ujvàr (Hongrie).

NAU François, professeur à l'Institut catholique de Paris.

PALIS Eugène, aumônier, à Béziers.

PANNIER Eugène, professeur d'archéologie et de langues orientales à la Faculté catholique de Lille.

PARISOT (le R. P. dom Jean), bénédictin de la Congrégation de France, à Ligugé.

PHILIPPE Élie, supérieur du grand séminaire de Langres.

PLAINE (le R. P. dom François), bénédictin de la Congrégation de France, à Silos (Espagne).

PRAT Ferdinand, ancien professeur d'Écriture Sainte, à Rome.

REGNIER Adolphe, bibliothécaire à l'Institut de France, à Paris.

RENARD Paul, docteur en théologie, ancien professeur d'Écriture Sainte, supérieur du grand séminaire de Chartres.

REY Octave, du clergé de Paris.

RUPERTO MARIA DE MANREZA (le R. P.), capucin, secrétaire du Cardinal Vivès, à Rome.

SEDLÁCEK Jaroslaus, professeur à Prague.

SOMMERVOGEL (le R. P. Carlos), de la Compagnie de Jésus, à Paris.

TOUZARD, prêtre de Saint-Sulpice, professeur d'Écriture Sainte au séminaire de Saint-Sulpice, à Paris.

VAN DEN GHEYN (le R. P. Joseph), de la Compagnie de Jésus, bollandiste, conservateur des Manuscrits de la Bibliothèque royale, à Bruxelles.

VITEAU (M. l'abbé J.), à Paris.

DICTIONNAIRE

DE LA BIBLE

G

G, troisième lettre de l'alphabet hébreu. Voir Ghimel.

GAAB Johann Friedrich, théologien protestant allemand, né à Goppingen (Wurtemberg) le 10 octobre 1761, mort à Tubingue le 2 mars 1832. Nommé professeur extraordinaire à Tubingue en 1792, il y devint professeur ordinaire en 1798 et bibliothécaire en 1814. Promu en 1822 surintendant général, il garda cette charge jusqu'à sa mort. On a de lui : *Beiträge zur Erklärung der 1. 2. und 3. Bücher Mosis*, in-8°, Tubingue, 1776; *Observationes ad historiam judaicam*, in-8°, Tubingue, 1787; *Dogmengeschichte der alten griechischen Kirche*, in-8°, Iéna, 1790; *Das Buch Hiob*, in-8°, Tubingue, 1809; *Erklärung schwerer Stellen Jeremias*, in-8°, Tubingue, 1824; *Handbuch zum philologischen Verstehen der apocryphen Schriften der Alten Testaments*, in-8°, Tubingue, 1818-1819, etc.

GAAL (hébreu : *Ga'al;* Septante : Γαάλ), fils d'Obed, aventurier, qui, avec ses frères, porta secours aux Sichémites en révolte contre Abimélech. Jud., IX, 26. Durant la fête où les habitants de la ville offraient les prémices de la vendange à Baal leur dieu, Gaal les affermit dans leurs desseins de rébellion et chercha à se faire mettre à leur tête. Zébul, lieutenant d'Abimélech à Sichem, avertit son maître, en lui indiquant les moyens de saisir l'aventurier. Abimélech vint avec une armée et défit le fils d'Obed qui était sorti de la ville pour le combattre. Gaal voulut se réfugier dans Sichem, mais Zébul l'en empêcha. La suite du récit ne dit pas ce qu'il devint. Jud., IX, 26-41. Josèphe, *Ant. jud.*, V, VII, 3, 4, qui raconte les mêmes faits, l'appelle Γαάλης.

E. Levesque.

GAAS (hébreu : *Gâ'as*), nom d'une montagne et d'un torrent de Palestine.

1. **GAAS** (Septante : *Codex Vaticanus*, Γαλαάδ; *Codex Alexandrinus*, Γαάς, Jos., XXIV, 30; Γαάς, Jud., II, 9), montagne au nord de laquelle se trouvait le tombeau de Josué. Jos., XXIV, 30; Jud., II, 9. Elle fait partie du massif central de la Palestine ou des « monts d'Éphraïm », et n'est mentionnée dans l'Écriture que pour déterminer la position de Thamnathsaré. Cependant comme cette dernière ville est le point le plus important, c'est de son identification que dépend celle de la colline en question. M. V. Guérin, *Samarie*, t. II, p. 98, qui croyait avoir retrouvé le tombeau de Josué près de *Khirbet Tibnéh*, à sept heures et demie environ au nord-nord-ouest de Jérusalem, assimilait la montagne de Gaas à une colline assez haute située en face de ce village, au sud, et sur les flancs septentrionaux de laquelle on voit encore un certain nombre d'excavations sépulcrales. Cette opinion, reçue presque unanimement jusqu'ici, a été ébranlée par des recherches plus récentes. Le P. Séjourné pense que le successeur de Moïse fut enterré plus haut, au centre d'une vaste nécropole qui se trouve à une heure environ à l'ouest-ouest-sud de *Kéfil-Harés*, entre les deux villages de Serta et de Berukin, à l'endroit appelé *Khirbet el Fakhâkhir*. Voir la carte d'Éphraïm, col. 1876. Dans ce cas, Gaas serait la montagne située en face du *Khirbet* au sud et qui, au témoignage formel des indigènes, porte le nom de *Djébel el-Ghassânéh*. Le village qui en occupe le centre s'appelle *Deir el-Ghassânéh*. Mais quelle relation y a-t-il entre l'arabe الغسانة, *El-Ghassânéh*, et l'hébreu געש, *Gâ'as?* En retranchant la terminaison *ânéh*, ajoutée par les Arabes, on peut voir dans *Ghass* une contraction de *Gâ'as*. Le changement du ג, *ghimel*, en غ, *ghaïn* (*r* grasseyé), s'appuie sur des principes sérieux de philologie. Cf. G. Kampffmeyer, *Alte Namen im heutigen Palästina und Syrien*, dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, Leipzig, t. XV, 1892, p. 17. D'un autre côté, la gutturale ע, *aïn*, s'est en quelque sorte confondue avec le *ghimel* dans l'unique lettre *ghaïn*. C'est une des raisons qu'invoque le P. Séjourné pour identifier Thamnathsaré avec *Harès* ou *Kefil Harès*. Cf. *Revue biblique*, Paris, 1893, p. 608-626. Voir Thamnathsaré.

A. Legendre.

2. **GAAS** (Septante : omis dans le *Codex Vaticanus; Codex Alexandrinus*, Ναχαλέας, union et contraction des deux mots hébreux *nahălê Gâ'as*, II Reg., XXIII, 30; Γαας, I Par., XI, 32), torrent mentionné deux fois dans l'Écriture, à propos d'un des héros (*gibbôrim*) de David, appelé Heddaï, II Reg., XXIII, 30, et Huraï, I Par., XI, 32, dont il indique la patrie. Le mot *nahălê*, au pluriel état construit, signifie donc ici « les vallées » plutôt que « le torrent ». C'est l'équivalent de l'arabe *ouadi*, qui s'applique aussi bien au torrent qu'à la vallée dans laquelle il coule. L'ouadi Gaas devait ainsi prendre naissance ou passer au pied de la montagne du même nom. Si l'on suit l'opinion de V. Guérin, ce sera l'un des torrents qui partent des environs de *Khirbet Tibnéh*. D'après le P. Séjourné, ce serait plutôt celui qui, partant du pied du *Djébel El-Ghassânéh*, sort des montagnes à gauche

de Medjdel Yaba, traverse la plaine, et va se joindre aux eaux de Ras el-Aïn pour former le *Nahr el-Audjéh.* Cf. *Revue biblique,* Paris, 1893, p. 621. Déjà Mgr Mislin, *Les Saints Lieux,* Paris, 1876, t. II, p. 137, avait donné le *Nahr Ugéh* (*el-Audjéh*), qui se jette dans la mer à une lieue au nord de Jaffa, comme étant le torrent de Gaas de l'Écriture, et comme formant la limite entre la Samarie et la Judée. Voir GAAS 1. A. LEGENDRE.

GABA (hébreu : *Géba'*; omis dans les Septante), ville de Palestine, mentionnée entre Machmas et Rama. Is., x, 29. Voir GABAA 2.

GABAA (hébreu : *Géba'*, *Gâba'*, *Gib'âh;* Septante : Γαβαά, Γαβαέ, Γαβεέ), nom de plusieurs villes de Palestine. L'hébreu *Géba'*, *Gib'âh,* indique « la colline », ainsi distinguée de « la montagne », *har;* c'est le rapport du *tell* arabe avec le *djébel.* Aussi, dans les Septante, trouve-t-on plus d'une fois βουνός, là où la Vulgate a mis Gabaa. Ce mot a été appliqué comme nom propre à plusieurs des sommets arrondis qui dominent les hauts plateaux de Juda, principalement dans les environs de Jérusalem. Cf. Stanley, *Sinai and Palestine,* Londres, 1866, p. 497.

1. **GABAA** (hébreu : *Gib'âh;* Septante : Γαβαά), ville de la tribu de Juda. Jos., xv, 57. Elle fait partie du troisième groupe de « la montagne », où elle est citée entre Accaïn et Thamna. L'ensemble des villes qui composent ce groupe en fixe parfaitement la position au sud d'Hébron : Maon (*Khirbet Ma'în*), Carmel (*El-Kurmul*), Ziph (*Tell ez-Zif*), Jota (*Yatta*), Accain (*Kirbet Yaqîn*). Voir la carte de la tribu de Juda. On ne trouve dans ce district aucun nom qui réponde à celui de Gabaa; mais plus haut, au sud-ouest de Bethléhem, on rencontre un village, *Djébâ'a,* qui reproduit exactement la dénomination hébraïque. Situé sur le sommet d'une éminence, il ne renferme guère qu'une centaine d'habitants; mais il contient plusieurs maisons qui paraissent fort anciennes. Quelques cavernes artificielles, deux citernes et un tombeau creusé dans le roc appartiennent sans conteste, d'après V. Guérin, *Judée,* t. III, p. 382, à la cité judaïque, peut-être même chananéenne, dont le village actuel occupe l'emplacement et dont il a conservé le nom. Pour le savant auteur, en effet, *Djéba'a* paraît être l'antique cité de Juda dont nous parlons. Telle est aussi l'opinion de Robinson, *Biblical researches in Palestine,* Londres, 1856, t. II, p. 6, 16, et des explorateurs anglais, *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1881-1883, t. III, p. 25; G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament,* Londres, 1889, p. 70. D'après Robinson et le *Survey,* la même localité représenterait aussi la *Gabatha,* d'Eusèbe et de saint Jérôme, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 128, 246, donnée comme étant à douze milles (près de dix-sept kilomètres) d'Eleuthéropolis (aujourd'hui *Beit-Djibrîn*) et comme renfermant le tombeau du prophète Habacuc. Cette dernière identification est admissible; mais nous doutons fort de la première. Malgré le rapprochement onomastique, d'une incontestable exactitude, entre *Djeba'a* et *Gib'âh,* il manque ici un point d'appui très important, le groupement méthodique suivi par Josué dans la description géographique des tribus, facile à saisir surtout dans la tribu de Juda. Voir JUDA. Le premier livre des Paralipomènes, II, 49, attribue à Sué la fondation ou la principauté de Gabaa (hébreu : *Gib'â';* Septante : *Codex Vaticanus,* Γαιβάλ; *Codex Alexandrinus,* Γαιβαά). A. LEGENDRE.

2. **GABAA** (hébreu : *Gâba'*, Jos., XVIII, 24; I Reg., XIV, 5; I Esd., II, 26; II Esd., VII, 30; XI, 31; *Géba'*, Jos., XXI, 17; I Reg., XIII, 3; II Reg., V, 25; IV Reg., XXIII, 8; I Par., VI, 60; VIII, 6; II Par., XVI, 6; II Esd., XII, 29; Is., X, 29; Zach., XIV, 10; Septante : Γαβαά, Jos., XVIII, 24; I Esd., II, 26; II Esd., VII, 30; XI, 31; Γαβαέ, I Reg., XIV, 5; II Par., XVI, 6; Γαβαί, I Par., VI, 60; Γαβεέ, I Par., VIII, 6; Γαβέ, Zach., XIV, 10; *Codex Vaticanus,* Γάβεθ; *Codex Alexandrinus,* Γαβέε, Jos., XXI, 17; *Cod. Vat.* Γαιβάλ, *Cod. Alex.,* Γαβαά, IV Reg., XXIII, 8; Γαβαων, II Reg., V, 25; βουνός, I Reg., XIII, 3; Vulgate : *Gabaa,* I Reg., XIII, 3; XIV, 5; II Reg., V, 25; IV Reg., XXIII, 8; I Par., VIII, 6; II Par., XVI, 6; *Gabaé,* Jos., XXI, 17; *Gaba,* Is., X, 29; *Gabée,* Jos., XVIII, 24; I Par., VI, 60; *Geba,* II Esd., VII, 30; XI, 31; XII, 29; *collis,* Zach., XIV, 10), ville de la tribu de Benjamin, mentionnée entre Ophni (probablement *Djifnéh*) et Gabaon (*El-Djib*). Jos., XVIII, 24. Elle fut, avec ses faubourgs, attribuée aux prêtres en même temps que Gabaon, Anathoth (*'Anâta*) et Almath ou Almon (*Khirbet 'Almît*). Jos., XXI, 17-18; I Par., VI, 60. Elle est citée avec Rama (*Er-Râm*) et Machmas (*Mukhmas*). I Esd., II, 26; II Esd., VII, 30; XI, 31. Le récit de I Reg., XIV, 4, 5, nous montre qu'elle était au sud de Machmas; c'est ce qui ressort également du tableau idéal dans lequel Isaïe, X, 28-32, contemple la marche des Assyriens contre Jérusalem. Laissant, pour être plus libres, leurs bagages à Machmas, ceux-ci « passent le défilé » (d'après l'hébreu), c'est-à-dire l'ouadi *es-Suéïnit,* gorge profonde et abrupte, creusée entre les rochers au sud de Machmas; puis ils se disent : « Que Géba soit notre quartier pour la nuit! » s'encourageant ainsi, au milieu de ces difficultés, par la perspective du repos qui les attend dans la belle et fertile Djéba', au sud-ouest. A la nouvelle de l'approche des ennemis, les villes situées sur leur passage sont saisies d'effroi, Rama, Gabaath de Saül, etc. Tous ces détails réunis fixent d'une façon certaine la position de Gabaa au village actuel de *Djéba',* au nord-nord-est de Jérusalem. Voir BENJAMIN 4, tribu et carte, t. I, col. 1589. Aux indications précises fournies par l'Écriture se joint ici l'exacte identité des noms : גֶּבַע, *Géba'*, جبع, *Djéba'*. Sur le changement du ג, *ghimel,* en ج, *djim,* cf. G. Kampffmeyer, *Alte Namen im heutigen Palästina und Syrien,* dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* Leipzig, t. XV, 1892, p. 18; t. XVI, 1893, p. 28.

Le village de Djéba' couronne la montagne sur les flancs rocheux de laquelle serpente un sentier très raide, pratiqué, sur plusieurs points, en escalier, et qui monte de l'ouadi Souéïnit. Il compte actuellement à peine deux cents âmes. « Beaucoup de maisons sont renversées; une trentaine seulement sont maintenant debout. Sur le point culminant du plateau où elles s'élèvent, on observe un petit fort ou *bordj,* dont les assises inférieures sont, sinon antiques, du moins composées de pierres de taille qui le sont. Çà et là des citernes et des caveaux creusés dans le roc datent évidemment de l'antiquité. Il en est de même d'un mur d'enceinte en gros blocs rectangulaires, dont quelques vestiges sont encore reconnaissables. » V. Guérin, *Judée,* t. III, p. 68. Cf. *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1881-1883, t. III, p. 9, 94.

La position de Gabaa lui donna une importance qui fait tout le fond de son histoire dans les quelques passages où elle est citée. A l'époque des luttes entre Saül et les Philistins, ceux-ci, qui avaient pénétré jusqu'au cœur du pays, avaient, pour le maintenir dans la soumission, établi une garnison à Gabaa. Par un heureux coup de main, qui fut le signal de la guerre d'indépendance, Jonathas la repoussa. I Reg., XIII, 3. David, lui aussi, battit un jour les Philistins et les poursuivit depuis Gabaa jusqu'à Gézer (*Tell Djézer*). II Reg., V, 25. (Les Septante ont mis ici *Gabaon,* de même que la Vulgate dans le passage parallèle de I Par., XIV, 16.) Après le schisme, cette ville semble avoir marqué la frontière septentrionale du royaume de Juda. Il est dit, en effet,

IV Reg., XXIII, 8, que le roi Josias détruisit et profana tous les hauts lieux « depuis Gabaa jusqu'à Bersabée ». L'ouadi Souéïnit, qui court au nord de Djéba', est, en réalité, une ligne de démarcation profonde, bien propre à séparer jadis, de ce côté, les deux royaumes de Juda et d'Israël. — Gabaa fut réhabitée au retour de la captivité, avec Rama, sa voisine. I Esd., II, 26; II Esd., VII, 30; XI, 31; XII, 29. — Le prophète Zacharie, XIV, 10, déterminant les limites du pays dont il vient de prédire la transformation, cite *Géba'* au nord et Remmon au sud. (Au lieu de dire avec la Vulgate : « Depuis la colline,... » il faut lire avec l'hébreu et le grec : « depuis *Géba'* jusqu'à *Rimmôn.* ») Cette Gabaa est probablement distincte de Gabaa de Benjamin; elle l'est certainement de Gabaa de Saül. Voir GABAA 4, 5. A. LEGENDRE.

3. **GABAA** (hébreu : *Gib'âh,* Jud., XIX, 12, 14, 16; XX, 4, 9, 13, 14, 15, 19, 21, 25, 29, 43; une fois *Géba',* Jud., XX, 10; et *Gaba',* Jud., XX, 34; Septante : Γαβαά), ville de la tribu de Benjamin, comme l'indique, outre le contexte, l'expression deux fois répétée : *hag-Gib'âh ăšér le-Binyâmîn ;* Septante : ἡ Γαβαὰ, ἥ ἐστιν ἐν τῷ Βενιαμίν ; Vulgate : *Gabaa, quæ est in tribu Benjamin,* Jud., XIX, 14; Γαβαὰ τῆς Βενιαμίν ; *Gabaa Benjamin,* Jud., XX, 4. On trouve aussi *Géba' Binyamîn ;* Γαβαὰ Βενιαμίν ; *Gabaa Benjamin.* Jud., XX, 10. Elle est tristement célèbre par l'indigne outrage que plusieurs de ses habitants firent subir à la femme du lévite d'Éphraïm, crime qui attira l'extermination de la cité et de la tribu. Jud., XIX, XX. C'était une « ville », *'ir,* Jud., XIX, 15, avec une « place publique », *rehôb,* ỳ. 15, 20, et pouvant fournir une troupe d'élite de sept cents hommes. XX, 15, 16. La précision des détails donnés par le récit nous permet d'en déterminer la position. Le lévite, accompagné de sa femme et d'un serviteur, quitte Bethléhem dans la soirée, Jud., XIX, 9, prenant, pour s'en retourner chez lui, la direction du nord. Au moment où les trois voyageurs arrivent près de Jébus ou Jérusalem, le jour commence à baisser. ỳ. 11. Le trajet n'a dû guère durer que deux heures. Cependant, pour n'être pas surpris par la nuit dans des chemins peu sûrs, le serviteur dit à son maître : « Allons, je vous prie, à la ville des Jébuséens, et demeurons-y. » Celui-ci refuse de demander asile à « la cité d'une nation étrangère », et répond : « Je passerai jusqu'à Gabaa, et, quand je serai arrivé là, nous y séjournerons, ou du moins dans la ville de Rama. » ỳ. 12, 13. Continuant leur chemin, ils se trouvent au coucher du soleil près de Gabaa. ỳ. 14. Le temps du crépuscule est très court en Orient; force leur est donc de s'arrêter. C'est pendant cette nuit, où ils reçoivent l'hospitalité chez un Éphraïmite, que les habitants de la ville commettent leur crime infâme. ỳ. 15-25. D'après cette première partie du récit, nous savons ainsi que Gabaa se trouvait au nord de Jérusalem et au sud de Rama, sur la route de Silo, c'est-à-dire celle qui va de la ville sainte à Naplouse. Elle ne devait pas être très éloignée de Jébus, puisque la chute du jour ne permettait plus un long trajet.



1. — Djéba. D'après une photographie de M. L. Heidet.

On sait quel cri d'horreur souleva dans tout Israël un pareil forfait. La guerre fut vite décidée, et, comme les Benjamites refusaient de livrer les coupables, elle eut lieu entre les tribus alliées d'Israël et celle de Benjamin. Le théâtre fut la ville ainsi que les environs de Gabaa. Deux fois vaincus, les assiégeants livrèrent une bataille décisive. Après avoir dressé des embuscades autour de la place, ils simulèrent la fuite, se partageant en deux corps, dont l'un se dirigeait vers Béthel, au nord, et l'autre vers Gabaa, *Gib'âṭâh bas-sâdéh,* d'après l'hébreu ; Γαβαά ἐν ἀγρῷ, d'après les Septante. Jud., XX, 31. Qu'indique cette « Gabaa dans la campagne »? On ne sait au juste. Pour les uns, il s'agit des districts ruraux de la ville assiégée; pour les autres, de *Géba',* aujourd'hui *Djéba',* au nord-est de *Tell el-Foul.* Voir GABAA 2. Le plan des confédérés était de faire sortir l'ennemi et de l'entraîner loin de la cité qu'ils voulaient prendre. Pendant ce temps, l'embuscade y pénétrerait et y mettrait tout à feu et à sang. C'est ce qui arriva. « Tous les enfants d'Israël, se levant donc du lieu où ils étaient, se mirent en bataille à l'endroit appelé Baal-Thamar. Les embuscades dressées autour de la ville commencèrent aussi à paraître peu à peu, et à s'avancer du côté de la ville qui regarde l'occident. » XX, 33, 34.

L'hébreu porte ici : L'embuscade s'élança, *mim-Ma'ărêh-Gâba'* ; Septante : Μαρααγαβέ. Ce passage obscur a été différemment rendu par les versions et diversement interprété par les commentateurs. Le *Codex Alexandrinus*, ἀπὸ δυσμῶν τῆς Γαβαά, est d'accord avec la Vulgate, qui fait venir « de l'occident » les troupes embusquées. La manière la plus simple, en effet, d'entendre le texte, est probablement de voir la ville attaquée à l'ouest et au sud, les deux côtés pour lesquels les assiégés craignaient le moins, puisqu'ils croyaient tout Israël enfui vers le nord et peut-être vers l'est. Cf. F. de Hummelauer, *Comment. in lib. Judicum*, Paris, 1888, p. 334. Pressés rudement, les Benjamites finirent par succomber et s'enfuirent en prenant le chemin du désert, c'est-à-dire vers l'est. Jud., xx, 35-43. — Cette seconde partie du récit ne nous apporte aucune lumière, sinon que Gabaa se trouvait près de Baal-Thamar, et, suivant l'interprétation qu'on peut donner à Jud., xx, 31, au carrefour de deux routes, *mesillôt*, l'une se dirigeant au nord, l'autre probablement à l'est.



2. — Tell el-Foûl. D'après une photographie.

De tous les renseignements fournis par l'Écriture, il ne ressort que deux points bien déterminés, entre lesquels il faut chercher Gabaa : Jérusalem, au sud, et, au nord, Rama, aujourd'hui *Er-Râm*, à environ dix kilomètres plus loin. Voir la carte de Benjamin, t. i, col. 1588. L'ouadi *Samri* ou *Zamri*, à l'est de Tell el-Foûl, rappelle peut-être Baal-Thamar. Voir Baalthamar, t. i, col. 1342. Josèphe, *Ant. jud.*, V, ii, 8, rapportant l'histoire du lévite, nous dit que celui-ci, en passant devant Jébus, ne voulut pas séjourner dans une ville chananéenne, et préféra parcourir *vingt stades* (3 kilomètres 700 mètres) de plus pour s'arrêter dans une ville d'Israélites ; ce que faisant, il vint à Gabaa de la tribu de Benjamin. Cette distance conduit à peine à *Scha'fât*, village situé sur un plateau élevé, d'où l'on découvre parfaitement les coupoles et les minarets de Jérusalem. « Il y avait une ville où est ce village ; les citernes antiques et d'autres restes le disent assez : elle était la première que devait trouver le lévite sur sa route. » L. Heidet, *Maspha et les villes de Benjamin, Gabaa, Gabaon et Béroth*, dans la *Revue biblique*, Paris, 1894, p. 337. D'après l'auteur de cet article, Scha'fât ne peut représenter que Gabaa. Il est cependant un autre passage du même historien juif qu'on peut rapprocher de celui-ci. Parlant, *Bell. jud.*, V, ii, 1, de la marche de Titus sur Jérusalem, il nous apprend qu'il s'avança à travers la Samarie jusqu'à Gophna (aujourd'hui *Djifnéh*). « Là, dit-il, il campa une nuit, et le matin continua sa marche ; ayant fait une étape d'une journée, il établit son camp dans le lieu appelé des Juifs en leur langue la vallée des Épines, près d'un village appelé Γαβαθσαούλη, *Gabath-Saül* (ce qui veut dire « la hauteur de Saül »), éloigné (διέχων) de Jérusalem d'environ *trente stades*. » Dans le texte grec, il est clair que le mot διέχων, « éloigné, » ne se rapporte pas au village de Gabath-Saül, puisque κώμη est du féminin, mais à Titus ou à son camp. C'est donc, en réalité, la vallée des Épines qui est distante de trente stades, ou cinq kilomètres 548 mètres. Ce chiffre, d'après M. Heidet lui-même, *Revue biblique*, p. 337, *note*, « nous conduit... à l'ouadi *ed-Dumm*, « vallée des Doumm, » arbuste épineux, peut-être celui que Josèphe désigne sous le nom générique de Ἄκανθα. » Or, l'ouadi en question est un peu au-dessus de *Tell el-Fûl*, localité avec laquelle on identifie généralement notre Gabaa. On peut donc croire que le bourg indiqué par l'historien comme voisin du camp est celui-ci, plutôt

que Scha'fât, situé plus bas ; on ne comprendrait guère, en effet, qu'il eût choisi comme point de repère le site le plus éloigné. Mais comment concilier les deux passages, et quel chiffre faut-il préférer ? On répond que, dans le premier, les vingt stades peuvent bien n'avoir qu'une valeur approximative : « Marchons encore *une vingtaine de stades,* dit le lévite, et nous rencontrerons une ville habitée par des gens de notre nation. » Cette explication est d'autant plus plausible que nous voyons, dans le même paragraphe de Josèphe, *Ant. jud.*, V, II, 8, quelques lignes au-dessus, combien les chiffres manquent d'exactitude ou tout au moins ont une certaine élasticité, puisqu'il place Bethléhem à *trente* stades de Jérusalem, alors qu'il aurait dû dire *quarante* (sept kimètres 398 mètres). Ensuite, à la distance précise de 3 700 mètres, on ne trouve sur la route même suivie par le lévite aucune ruine de ville qui puisse répondre à celle de Gabaa ; tandis que, un peu plus loin, à une demi-heure environ au sud de Rama, où il n'eut pas le temps de parvenir, à cause de la nuit qui l'avait surpris en chemin, s'élève une colline répondant parfaitement aux données de l'Écriture et à celles de Josèphe. Elle s'appelle *Tell el-Fûl* ou « la colline des fèves » (fig. 2).

Cette hauteur, par son élévation et sa forme conique, justifie très bien la dénomination de *gib'âh.* Elle est actuellement cultivée d'étage en étage. Sur la plate-forme supérieure, on remarque les restes d'une tour rectangulaire mesurant approximativement dix-huit mètres de long sur seize de large. Les fondations en ont été sondées par le lieutenant Warren, au mois de mai 1868, jusqu'à une assez grande profondeur : elles consistent en moellons peu réguliers cimentés seulement avec de la terre. Quant à la tour proprement dite, elle devait être bâtie avec des blocs plus considérables, dont quelques-uns sont encore en place. Au centre avait été construit une sorte de puits carré, aboutissant, dans sa partie inférieure, à une grande pierre percée d'un orifice circulaire et placée au-dessus d'une cavité peu considérable. Autour régnaient un chemin de ronde et une enceinte, aujourd'hui en grande partie démolie ; elle était construite avec des blocs assez mal équarris ; les vides étaient remplis avec des blocailles. Au nord et au bas de cette colline, s'étendent, le long de la route conduisant de Jérusalem à Naplouse, pendant l'espace de plusieurs centaines de mètres, des ruines assez indistinctes, au milieu desquelles on remarque quelques gros blocs et des citernes creusées dans le roc. Ces ruines appartiennent à la même localité antique, dont la colline était l'acropole naturelle, que l'art avait ensuite fortifiée. Cf. V. Guérin, *Samarie,* t. I, p. 188 ; *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1881-1883, t. III, p. 158.

On appuie encore l'identification de Gabaa avec Tell el-Foûl sur un passage de saint Jérôme, racontant le pèlerinage de sainte Paule en Palestine. Il nous la montre se rendant d'Emmaüs par Béthoron à Jérusalem, laissant *à droite* Aïalon et Gabaon, puis « s'arrêtant quelque temps dans la ville de Gabaa, détruite jusqu'aux fondements », entrant enfin dans Jérusalem. Cf. S. Jérôme, *Epist.* CVIII, t. XXII, col. 883. La seule conclusion certaine à tirer de ce texte, c'est que Gabaa est distincte de Gabaon et qu'elle se trouvait au nord et non loin de Jérusalem. Mais il est difficile d'y voir un argument pour ou contre Tell el-Foûl, de même que pour Scha'fât. Il n'est pas moins impossible de confondre la ville dont nous parlons avec *Géba',* actuellement *Djéba',* trop éloignée pour que le lévite eût pu l'atteindre dans le court intervalle qui s'écoula entre le moment où il passa devant Jérusalem et celui où le soleil disparut complètement à l'horizon.

C'est en 1843 qu'un savant allemand, M. Gross, dans les *Theolog. Studien und Kritiken,* 1843, p. 1082, cherchant Gabaa au sud de Rama, émit la conjecture qu'elle pouvait être à Tell el-Foûl. Depuis, Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* Londres, 1856, t. I, p. 577-579, s'appuyant sur les textes de Josèphe et de saint Jérôme que nous avons rapportés, a mis cette hypothèse plus en lumière, en sorte que la plupart des voyageurs et des exégètes l'ont acceptée. Telle est en particulier l'opinion de Stanley, *Sinai and Palestine,* Londres, 1866, p. 213 ; W. M. Thomson, *The Land and the Book,* Londres, 1881, t. I, p. 436, 437 ; V. Guérin, *Samarie,* t. I, p. 188-197 ; Mühlau, dans Riehm, *Handwörterbuch des Biblischen Altertums,* Leipzig, 1884, t. I, p. 511 ; Fillion, *La Sainte Bible,* Paris, 1899, t. II, p. 182 ; F. de Hummelauer, *Comment. in lib. Judicum,* Paris, 1888, p. 315, etc. — On identifie généralement Gabaa du livre des Juges avec Gabaa de Saül, mais est-elle identique à Gabaa de Benjamin ? Voir GABAA 4. A. LEGENDRE.

4. GABAA DE BENJAMIN (hébreu : *Gib'at Binyâmin,* I Reg., XIII, 2, 15 ; XIV, 16 ; *Gib'at benê Binyâmin,* II Reg., XXIII, 29 ; *Géba Binyâmin,* I Reg., XIII, 16 ; III Reg., XV, 22 ; *Gib'âh,* I Reg., XIV, 2 ; Septante : Γαβεὲ τοῦ Βενιαμείν, I Reg., XIII, 2 ; Γαβαὰ Βενιαμειν, I Reg., XIII, 15 ; Γαβεὲ Βενιαμείν, I Reg., XIII, 16 ; XIV, 16 ; Γαβαὲθ υἱὸς Βενιαμείν, II Reg., XXIII, 29 ; βουνὸς Βενιαμείν, III Reg., XV, 22 ; βουνός, I Reg., XIV, 2 ; Vulgate : *Gabaa Benjamin,* I Reg., XIII, 2, 15, 16 ; XIV, 16 ; IV Reg., XV, 22 ; *Gabaath filiorum Benjamin,* II Reg., XXIII, 29 ; *Gabaa,* I Reg., XIV, 2), ville de la tribu de Benjamin qu'on identifie ou avec Gabaa de Jud., XIX, XX, ou avec Gabaa de Jos., XVIII, 24, aujourd'hui *Djéba'.* Voir GABAA 2 et 3. Disons tout de suite que la *Gabaa Benjamin* de Jud., XX, 10, se rapporte incontestablement à la première, comme le prouve le contexte. Mais la question devient difficile lorsqu'on examine le récit du premier livre des Rois, XIII, XIV, dans lequel apparaît plus pleinement la forme « Gabaa de Benjamin ». Il est nécessaire de déterminer les points essentiels de ces luttes entre Saül et les Philistins. Nous trouvons d'abord Saül établi, avec un corps de deux mille hommes, à Machmas, aujourd'hui *Mukhmas,* et sur la montagne de Béthel (*Beitin*), c'est-à-dire dans le district élevé et accidenté qui s'étend entre ces deux localités. Voir la carte de BENJAMIN, t. I, col. 1588. Un second corps de mille hommes, commandé par Jonathas, fils aîné du roi, se tient à Gabaa de Benjamin, au sud. I Reg., XIII, 2. Les Philistins, qui ont çà et là placé des garnisons à travers le pays hébreu, pour le maintenir dans la soumission, ont entre autres à Gabaa (hébreu : *Géba'*) un poste que Jonathas enlève dans un heureux coup de main. I Reg., XIII, 3. Il faut remarquer ici qu'au ỳ. 3, le texte original donne, non plus *Gib'âh,* comme au ỳ. 2, mais *Géba',* nom courant de la ville sacerdotale mentionnée dans Josué, XVIII, 24, et ailleurs (Voir GABAA 2) et située entre Tell el-Foûl et Moukhmas. On peut, il est vrai, objecter que Gabaa de Jud., XIX, XX, est également appelée *Géba',* Jud., XX, 10. Mais on peut répondre aussi qu'alors elle est déterminée par le mot *Binyâmîn.* Puis, s'il s'agit de la même place, pourquoi lui donner deux dénominations différentes à dix mots d'intervalles ? Là du reste n'est pas la plus grande difficulté. — La victoire de Jonathas est le signal d'une guerre d'indépendance. Saül fait un appel aux armes, et le peuple se rassemble à Galgala. Les Philistins, de leur côté, se préparent à la lutte, et viennent prendre position à Machmas, que le roi a abandonné pour se rendre à Galgala. I Reg., XIII, 5. Les Israélites effrayés, resserrés entre le Jourdain et les montagnes, se cachent dans les cavernes ou s'enfuient dans le pays de Gad et de Galaad. Ceux mêmes qui demeurent avec Saül tremblent derrière lui. Après l'holocauste indûment offert en l'absence de Samuel, le prince désobéissant vient, avec Jonathas et une petite troupe de six cents hommes, à Gabaa de Benjamin, hébreu : *Géba' Binyâmin,* ỳ. 16, comme Jud.,

xx, 10. On peut donc retrouver ici le premier poste de Jonathas, ℣. 2, ou Tell el-Foûl. Avant d'en venir aux mains, les Philistins organisent le pillage, en envoyant trois bandes de maraudeurs, l'une vers le nord, l'autre vers l'ouest, la dernière vers l'est; mais ils n'osent s'avancer vers le sud, où Saül et les siens sont retranchés dans une forte position. ℣. 17, 18.

Telle est, à la fin du chapitre XIII, la situation respective des deux armées; mais, au ℣. 23, l'hébreu nous montre les Philistins faisant un pas en avant : « Le poste des Philistins sortit vers la passe de Mikmas, » c'est-à-dire vers l'ouadi *Es-Suéïnit*, ravin profond dont les parois s'élèvent comme des murs, et qui forme un immense fossé entre Moukhmas et Djéba'. Il semble que Saül s'est avancé de son côté. « Cependant Saül se tenait à l'extrémité de Gabaa (hébreu : *Gib'âh*), sous le grenadier qui était à Magron (Septante : Μαγδών). » I Reg., XIV, 2. « L'extrémité de Gabaa » peut représenter ici le nord ou le nord-est du territoire de *Gib'âh*. C'est alors que Jonathas tente et accomplit un second exploit. Ne pouvant supporter l'inaction en face de l'ennemi, il dit à son écuyer : « Viens, et passons jusqu'à ce poste des Philistins, qui est au delà de ce lieu, » c'est-à-dire au delà de l'ouadi Souéïnit. I Reg., XIV, 1. Franchissant tous deux, à l'insu du roi, les ravins et la vallée principale, où se dressent, comme des dents, deux collines isolées, l'une du côté de Machmas, l'autre du côté de Gabaa (hébreu : *Gaba'*), ils montent, grimpant avec les mains et les pieds le long des rochers, et tuent vingt hommes du poste. ℣. 4, 5, 13, 14. Le gros de l'armée philistine croit à une attaque de toutes les forces israélites et s'enfuit épouvanté. ℣. 15. Remarquons ici comment, aux ℣. 2, 5, est nettement marquée la distinction entre les deux Gabaa, l'une appelée *Gib'âh*, ℣. 2, et l'autre *Géba'* ou *Gâba'*, à cause de la pause, la dernière désignant certainement *Djéba'*. « Or, continue le texte sacré, les sentinelles de Saül, qui étaient à Gabaa de Benjamin (hébreu : *Gib'at Binyâmîn*), regardèrent, et voici une multitude abattue ou fuyant çà et là... Et pendant que Saül parlait au prêtre, le tumulte qui était dans le camp des Philistins allait en s'étendant et en augmentant... Et Saül jeta un cri, ainsi que tout le peuple qui était avec lui, et ils vinrent jusqu'au lieu du combat. » ℣. 16, 19, 20. Il est clair que les sentinelles israélites ne pouvaient être à Tell el-Foûl. Bien que la colline soit très élevée, sa distance de Machmas ne permet pas de voir jusque-là, encore moins d'entendre le bruit qui s'y fait. Il s'agit donc ici de « l'extrémité du territoire de Gabaa », ℣. 2, c'est-à-dire des hauteurs assez rapprochées de Djéba'. Nous savons bien que, dans ce même ℣. 2, les Septante ont pris le mot *hag-gib'âh* pour un nom commun, « la colline; » en sorte que le sens peut être : « Saül se tenait à l'extrémité de la colline; » mais cette manière de lire ne tranche la question ni dans un sens ni dans l'autre. Il n'en reste pas moins établi : 1° que *Géba'* tout seul s'applique toujours à *Djéba*, jamais à *Tell el-Fûl*, en admettant l'identification proposée; 2° que *Géba' Binyâmîn* se rapporte certainement dans un endroit, Jud., XX, 10, à Tell el-Foûl et non à Djéba', et que, dans l'autre, I Reg., XIII, 16, rien n'oblige à changer la signification; 3° que le texte sacré semble bien nettement distinguer *Géba'* de *Gib'at Binyâmîn*. I Reg., XIII, 2, 3; XIV, 2, 5. — Reste un passage du troisième livre des Rois, XV, 22, dans lequel nous voyons Asa rebâtir ou fortifier Gabaa de Benjamin avec les matériaux arrachés à Rama (*Er-Râm*). Le texte hébreu porte ici *Géba' Binyamin*, mais le récit parallèle de II Par., XVI, 6, donne *Géba'*, Septante : Γαβαέ. Il y a donc lieu d'hésiter. D'ailleurs Djéba' et Tell el-Foûl sont deux points rapprochés d'Er-Râm et occupent une position stratégique importante, le premier commandant le large fossé d'*Es-Suéïnit* et pouvant barrer le passage à l'ennemi dans le cas où celui-ci, pour éviter les obstacles de la voie ordinaire, tenterait de se frayer un chemin vers l'est; le second défendant la grande route de Jérusalem à Naplouse. Les textes que nous venons d'expliquer ont leur obscurité, que nous sommes loin de méconnaître. L'identification de Gabaa de Benjamin avec Gabaa de Jud., XIX, XX, est plus généralement acceptée. Quelques auteurs cependant préfèrent l'assimilation avec Gabaa-Djéba'. Voir entre autres F. de Hummelauer, *Comment. in libros Samuelis*, Paris, 1886, p. 143. A. LEGENDRE.

5. **GABAA DE SAÜL** (hébreu : *Gib'âtâh*, avec *hé* local, I Reg., X, 26; *Gib'âh*, I Reg., XXII, 6; XXIII, 19; XXVI, 1; *Gib'at Šâ'ûl*, I Reg., XI, 4; XV, 34; II Reg., XXI, 6; Is., X, 29; Septante : Γαβαά; *Codex Alexandrinus*, Γαβααθά, I Reg., X, 26; Γαβαά πρὸς Σαοὺλ, I Reg., XI, 4; Γαβαά, I Reg., XV, 34; Γαβαὼν Σαοὺλ, II Reg., XXI, 6; πολὶς Σαοὺλ, Is., X, 29; βουνός, I Reg., XXII, 6; XXIII, 19; XXVI, 1; Vulgate : *Gabaa*, I Reg., X, 26; XV, 34; XXII, 6; XXIII, 19; XXVI, 1; *Gabaa Saul*, II Reg., XXI, 6; *Gabaa Saulis*, I Reg., XI, 4; *Gabaath Saulis*, Is., X, 29), ville mentionnée comme la demeure de Saül, après qu'il fut élu roi. I Reg., X, 26; XXII, 6. C'est là que vinrent le trouver les envoyés de Jabès Galaad pour solliciter son appui, I Reg., XI, 4; là qu'il retourna après la sentence de réprobation portée contre lui par Samuel, I Reg., XV, 34; là que les habitants de Ziph vinrent lui découvrir la retraite de David. I Reg., XXIII, 19; XXVI, 1. Les Gabaonites demandèrent un jour à David qu'on leur livrât sept des enfants de Saül pour les crucifier dans cette ville. II Reg., XXI, 6. Cette Gabaa est parfaitement distincte de celle que l'hébreu appelle *Géba'* ou *Gâba'*. Jos., XVIII, 24, etc. Voir GABAA 2. Isaïe, en effet, X, 28-32, décrivant la marche des Assyriens contre Jérusalem, nous les montre passant à Machmas (*Mukhmas*), puis à Gaba (*Djéba'*) au sud, portant l'épouvante à Rama (*Er-Râm*), faisant fuir les habitants de Gabaath de Saül. Cette ville était donc au sud de Rama, ce qui la fait identifier avec la Gabaa de Jud., XIX, XX, la Gabaa de Benjamin, suivant bon nombre d'auteurs. Josèphe, du reste, *Bell. jud.*, V, II, 1, mentionne une Γαβαθσαοὺλη à trente stades de Jérusalem, ce qui correspond au village actuel de *Tell el-Fûl*. Voir GABAA 3. — Conder assimile à tort la cité de Saül avec Géba' ou *Djéba'*, qui aurait été la capitale d'un district représenté par le nom féminin *gib'âh*. Cf. *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, Londres, 1877, p. 104-105; 1881, p. 89. A. LEGENDRE.

6. **GABAA** (hébreu : *bag-gib'âh*, I Reg., VII, 1; II Reg., VI, 3, 4; Septante : ἐν τῷ βουνῷ, I Reg., VII, 1; II Reg., VI, 3), lieu où se trouvait la maison d'Abinadab, dans laquelle fut transportée l'arche d'alliance, lorsqu'on l'amena de Bethsamès à Cariathiarim. I Reg., VII, 1, et où David vint la prendre pour l'emmener à Jérusalem. II Reg., VI, 3, 4. La Vulgate a traduit le mot *gib'âh* par le nom propre *Gabaa;* les Septante y ont vu plus justement le nom commun, ἐν τῷ βουνῷ, « sur la colline. » Il désigne, en effet, la partie haute de la ville, où était la demeure d'Abinadab, à moins que l'on ne fasse de Gabaa un quartier spécial, comprenant le point culminant de la cité. Ce qu'il y a de certain, c'est que les habitants de Cariathiarim ne transportèrent pas ailleurs l'objet sacré qui leur était confié. Voir t. II, CARIATH, col. 268; CARIATHIARIM, col. 273. A. LEGENDRE.

7. **GABAA** (*Codex Vaticanus*, Γαιβαί; *Codex Alexandrinus*, Γαιβᾶ; *Codex Sinaiticus*, Γαιβὰν), pays dans lequel vint Holopherne après avoir « traversé la Syrie de Sobal, toute l'Apamée et toute la Mésopotamie ». Judith, III, 14. La Vulgate, qui donne ce détail, place la « terre de Gabaa » dans l'Idumée, où elle est complètement inconnue. Ce district n'est du reste mentionné

nulle part ailleurs. Le grec porte : « Et il vint devant Esdrelon, près de Dothaïa, qui est en face de la grande Scie de la Judée, et il campa entre Gaba et Scythopolis. » Judith, III, 9, 10. Esdrelon est la plaine bien connue, qui coupe la Palestine aux deux tiers de sa longueur; Dothaïa est Dothaïn, aujourd'hui *Tell Dôthân,* au sud du Sâhel 'Arrabéh; Scythopolis n'est autre que Béisan, l'ancienne Bethsan. Dans ces conditions, Gabaa peut donc avoir pour représentant le village actuel de *Djéba',* au sud de Tell Dothân, sur la route de Sébastiyéh ou Samarie à Djénin. Bâti sur le flanc d'une colline, ce bourg florissant est entouré de beaux bouquets d'oliviers. C'est apparemment un site antique, avec des grottes sépulcrales taillées dans le roc, à l'est. Cf. *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1881-1883, t. II, p. 155, 185; G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament,* Londres, 1889, p. 67. A. LEGENDRE.

8. **GABAA HACHILA** (hébreu : *Gib'at ha-Ḥăkîlâh :* Septante : ἐν τῷ βουνῷ τῷ Ἐχελά). I Reg., XXVI, 3. Il s'agit ici de « la colline d'Hachila », comme la Vulgate a mieux traduit. I Reg., XXIII, 19. Voir HACHILA.

GABAATH (hébreu : *Gib'at,* état construit de *Gib'âh*), nom de plusieurs villes de Palestine.

1. **GABAATH** (Septante : *Codex Vaticanus,* Γαβαωθιαρείμ; *Codex Alexandrinus,* Γαβαὰθ καὶ πόλις Ἰαρίμ), ville de la tribu de Benjamin. Jos., XVIII, 28. Elle fait partie du dernier groupe et doit être cherchée dans les environs de Jérusalem; mais son identification donne lieu à plusieurs difficultés. Comme *Gib'at* en hébreu est à l'état construit et n'est pas distingué par la conjonction *et* du mot suivant, *Qiryat* (Cariath), on a supposé que les deux noms ne désignaient qu'une seule ville, *Gib'at Qiryat.* Cf. R. J. Schwarz, *Das heilige Land,* 1852, p. 98, 102. Mais il faut remarquer que les plus anciennes versions ont admis la conjonction : nous la trouvons dans le manuscrit alexandrin des Septante, dans la Vulgate et dans la Peschito, qui porte : *et Gebeath et Quriathin.* Ajoutons que le *vav* manque plus d'une fois, dans certaines énumérations, entre des villes certainement distinctes, comme Adullam et Socho, Jos., XV, 35; Accaïn et Gabaa, Jos., XV, 57. Il est juste enfin de dire que le mot *Qiryat* étant lui-même à l'état construit suppose un complément; voilà pourquoi on a conjecturé que la lecture primitive pouvait être *Qiryat Ye'ârîm,* « la ville des forêts, » Cariathiarim. On peut, il est vrai, même dans ce cas-là, regarder *Gib'at* comme un quartier spécial ou un faubourg de Cariathiarim, celui où fut transportée l'arche d'alliance, I Reg., VII, 1 (voir GABAA 6), en sorte que *Gib'at-Qiryat* signifierait *Gabaa de Cariath[iarim].* Mais d'abord il n'est pas sûr que Gabaa de I Reg., VII, 1; II Reg., VI, 3, 4, soit un nom propre; il est plus probable même qu'il faut, avec les Septante, le prendre pour le nom commun « colline », βουνός. Ensuite il paraît singulier qu'on ait fait passer la frontière de Juda et de Benjamin juste entre la ville et son faubourg, bien que celle-ci soit sur la limite extrême des deux tribus et puisse à la rigueur avoir appartenu à l'une et à l'autre. Voir pour plus de détails ce que nous avons dit à propos de CARIATH, t. II, col. 268.

Nous sommes ici dans les conjectures. Il est permis toutefois de suivre l'autorité des anciennes versions et de prendre Gabaath pour une ville distincte. Mais dans ce cas où la placer? Faut-il l'identifier avec Gabaa de Benjamin ou Gabaa de Saül, qu'on croit généralement retrouver à *Tell el-Foul,* au nord de Jérusalem? Voir GABAA 3, 4, 5. Le voisinage de la ville sainte fait pencher M. V. Guérin, *Samarie,* t. I, p. 191, vers cette opinion. On peut néanmoins se demander pourquoi alors, dans l'énumération de Josué, XVIII, 21-28, la cité en question n'est pas mentionnée avant Jébus, dans le même groupe que Gabaon, Rama et Mesphé. Voir BENJAMIN 4, t. I, col. 1589. La place qu'elle occupe ici semble la mettre plutôt à l'ouest de Jérusalem, du côté de Cariathiarim (*Qariet el-'Enab*). Les explorateurs anglais l'assimilent à *Djibî'a,* localité située à près de cinq kilomètres au nord de cette dernière. Cf. *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1881-1883, t. III, p. 43; G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament,* Londres, 1889, p. 70. L'ordre d'énumération conduirait plus exactement à *Khirbet el-Djubéi'ah,* à gauche de la route qui va de Jérusalem à *Qariet el-'Énab,* et près de *Qastal.* A. LEGENDRE.

2. **GABAATH DE PHINÉES** (hébreu : *Gib'at Pineḥâs ;* Septante : *Codex Vaticanus,* Γαβαὰρ Φεινεές; *Codex Alexandrinus,* Γαβαὰθ Φινεές), lieu de la sépulture d'Éléazar, fils d'Aaron. Jos., XXIV, 33. Il se trouvait dans la montagne d'Éphraïm, sur un terrain donné à Phinées. Josèphe, *Ant. jud.,* V, I, 29, place « le monument et le tombeau » du grand-prêtre « dans la ville de Gabatha ». Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 128, 246, appellent la ville de Phinées *Gabiath,* Γαβαάς, et l'assignent à la tribu de Benjamin. Saint Jérôme, *Epist.* CVIII, t. XXII, col. 888, rapporte que sainte Paule, montant de la vallée du Jourdain vers Béthel et Naplouse, vénéra sur la montagne d'Éphraïm les tombeaux de Josué et d'Éléazar, situés, l'un à Thamnath-Saré au nord du mont Gaas, l'autre à Gabaa de Phinées. V. Guérin, *Samarie,* t. II, p. 106-109, s'est appuyé sur ce passage pour identifier Gabaath avec *Djibî'a,* au nord-ouest de Djifnéh. Voir la carte de la tribu d'ÉPHRAÏM, col. 1876. Ce village, en effet, n'est qu'à quelques kilomètres de *Khirbet Tibnéh,* où le savant explorateur croit avoir retrouvé le tombeau de Josué. Voir THAMNATHSARÉ. Les deux monuments vénérés par l'illustre Romaine se répondaient ainsi en quelque sorte sur deux hauteurs voisines, au milieu du massif d'Éphraïm. Le nom arabe, tel que l'écrit V. Guérin, جبيعة, *Djibî'a,* peut représenter l'hébreu גבעה, *Gib'âh.* Il y a difficulté cependant pour l'orthographe. Cf. G. Kampffmeyer, *Alte Namen im heutigen Palästina,* dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* t. XVI, 1893, p. 28-31. Djibî'a ne renferme actuellement qu'un fort petit nombre d'habitants; on y remarque une dizaine de citernes et un *birket* ou réservoir antique, creusé dans le roc, qui mesure treize pas de long sur autant de large. A cinq minutes à l'est, et sur le même plateau élevé dont ce village occupe la partie occidentale, s'étendent, au milieu d'un petit bois de vieux oliviers ou de hautes broussailles, des ruines appelées *Khirbet Seid.* A côté de maisons renversées, qui paraissent avoir été bâties avec des pierres assez régulièrement taillées et de dimension moyenne, on observe les vestiges encore reconnaissables d'une ancienne église chrétienne. Plusieurs tronçons de colonnes séparés de leurs bases et de leurs chapiteaux sont gisants sur le sol. — La tradition juive place le tombeau d'Éléazar plus haut, à *'Auertah,* au sud de Naplouse, sur les bords du *Sahel Makhnah.* Telle est celle des rabbins dont les écrits et témoignages ont été recueillis par E. Carmoly, *Itinéraires de la Terre Sainte,* in-8°, Bruxelles, 1847, p. 186, 212, 386, 445. Tel est aussi le sentiment de R. J. Schwarz, *Das heilige Land,* 1852, p. 118, 355. Des auteurs modernes ont accepté cette opinion. Cf. *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1881-1883, t. II, p. 288; Conder, *Handbook to the Bible,* Londres, 1887, p. 256, 412. D'autre part, on a contesté, ces derniers temps, l'emplacement du tombeau de Josué à *Khirbet Tibnéh,* et l'on

a cru le reconnaître plus loin vers le nord, entre les deux villages de *Serta* et de *Berukin*, à l'endroit appelé *Khirbet el-Fakhâkhir*. On ajoute que l'indication tirée du voyage de sainte Paule est vague, et que le rapprochement entre les deux sépulcres, inspiré par le texte de la Bible, n'en exige pas le voisinage. Cf. P. Séjourné, *Thimnath-Serach et Thimnath-Hérès*, dans la *Revue biblique*, Paris, 1893, p. 625. — Des fouilles pourraient seules nous donner ici une solution.

A. Legendre.

3. **GABAATH DES FILS DE BENJAMIN**. II Reg., XXIII, 29; I Par., XI, 31. Voir Gabaa 4.

4. **GABAATH DE SAÜL**. Is., X, 29. Voir Gabaa 5.

I. Situation. — Les villes avec lesquelles elle est mentionnée nous permettent de fixer, au moins d'une façon générale, son emplacement. La confédération dont elle était le centre comprenait : Cariathiarim, aujourd'hui *Qariet el-Enab*, au nord-ouest de Jérusalem, Caphira ou Caphara, actuellement *Kefiréh*, au nord de la première, et Béroth ou *El-Biréh*, sur la route de la ville sainte à Naplouse. Voir la carte de la tribu de Benjamin, col. 1588. Dans l'énumération des localités appartenant à la tribu, Jos., XVIII, 25, elle est citée avant Rama, *Er-Râm*, qui se trouve entre Jérusalem et *El-Biréh*. C'est donc dans la partie occidentale de Benjamin, et dans le rayon déterminé par ces différents points qu'il faut la chercher. Or, à l'ouest d'*Er-Râm*, existe un



3. — El-Djib. D'après une photographie de M. Roinard.

GABAÉ. Jos., XXI, 17. Voir Gabaa 2.

GABAEL (Septante : Γαβαήλ; *Codex Alexandrinus* : Γαμαήλ), ancêtre de Tobie d'après le texte des Septante. Tob., I, 1. Selon le *Codex Vaticanus*, ce Gabaël est dit simplement de la race d'Asiel, tandis que, d'après le *Codex Sinaiticus*, il est dit, de plus, fils de Raphaël, lequel l'était de Raguël. La Vulgate omet complètement cette généalogie.

GABAON (hébreu : *Gib'ôn*, « qui appartient à une colline ; » Septante : Γαβαών), ville de Palestine, primitivement habitée par les Hévéens. Jos., XI, 19. C'était « une grande cité, une des cités royales, » Jos., X, 2, de laquelle dépendaient Caphira, Béroth et Cariathiarim. Jos., IX, 17. A l'arrivée des Hébreux, elle surprit par ruse la bonne foi de Josué, et échappa ainsi à l'extermination. Jos., IX. Elle fut assignée à la tribu de Benjamin, Jos., XVIII, 25, et donnée aux enfants d'Aaron. Jos., XXI, 17.

village dont le nom rappelle, bien qu'imparfaitement, la forme hébraïque, et dans lequel on a généralement, pour ne pas dire unanimement, jusqu'à nos jours reconnu Gabaon. C'est *El-Djib* (fig. 3). Les données traditionnelles sont malheureusement peu précises et prêtent matière à difficultés. Josèphe, *Bell. jud.*, II, XIX, 1, place le bourg (κώμη) de Γαβαώ à cinquante stades (9 kilomètres 247 mètres) de Jérusalem ; mais dans ses *Antiquités judaïques*, VII, XI, 7, il n'indique que quarante stades (7 kilomètres 398 mètres). En réalité, l'intervalle compris entre les deux endroits est d'environ dix kilomètres. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra*, Gœttingue, 1870, p. 127, 243, parlant de Gabaon, « métropole et cité royale des Hévéens, » disent qu'il y avait encore de leur temps « un bourg ainsi appelé près de Béthel, du côté de l'occident à quatre milles environ (près de six kilomètres), et voisin de Rama ». Cette dernière condition est parfaitement remplie par *El-Djib*, qui se trouve d'ailleurs au sud-sud-ouest de *Beitin*, l'ancienne Béthel, mais à onze kilomètres au lieu de

six. Les mêmes auteurs, à propos de Béroth, *Onomastica*, p. 103, 233, semblent, si l'on prend à la lettre et physiquement l'expression « sous Gabaon », placer cette dernière à moins de sept milles (dix kilomètres) de Jérusalem sur la route de Nicopolis, *'Amoas,* suivant Eusèbe, de Néapolis, *Naplouse,* suivant saint Jérôme. Nous avons exposé, à l'article Béroth 2, t. i, col. 1621, les difficultés qui naissent de ces textes et les réponses qu'on y peut faire.

C'est principalement sur l'autorité de cette assertion, concernant directement Béroth, indirectement Gabaon, qu'une opinion récente place la première de ces localités à *El-Djîb*, et la seconde à *Nébi-Samuïl.* Cf. L. Heidet, *Maspha et les villes de Benjamin,* dans la *Revue biblique,* Paris, 1894, p. 321-356. Depuis plusieurs siècles on désigne par le nom du « prophète Samuel », *Nébi Samuïl,* la mosquée bâtie au sommet de la plus haute colline (895 mètres) des environs de Jérusalem ; le sanctuaire a communiqué son nom au petit village arabe qui s'est formé autour et à la montagne elle-même. Du haut du minaret le regard embrasse un vaste horizon, d'un côté vers la Méditerranée, de l'autre vers le Jourdain. De nombreux débris du passé, une piscine, des tombeaux taillés dans le roc, attestent l'existence d'une antique cité. El-Djîb, situé à une petite distance au nord, est un bourg de cinq cents habitants, couronnant une belle colline, moins élevée (710 mètres), aux gradins à la fois naturels et artificiels. Plusieurs maisons, intérieurement voûtées, paraissent fort anciennes. Quelques citernes, creusées dans le roc, doivent remonter à une époque assez reculée. Tous les palestinologues, s'appuyant sur le nom et les données générales de l'Écriture indiquées plus haut, reconnaissent là Gabaon.

Quelles seraient donc les raisons de préférer Nébi-Samouïl ? Outre le témoignage d'Eusèbe et de saint Jérôme, on apporte celui de saint Épiphane, *Adv. hær.*, XLVI, 5, t. xli, col. 844, qui, parlant des points les plus élevés aux alentours de Jérusalem, cite le mont des Oliviers, puis ajoute : « A huit milles, est Gabaon, le plus élevé de tous. » Mais on convient que la distance ne s'applique pas exactement à Nébi-Samouïl. — Ensuite, dans l'Itinéraire de sainte Paule, nous voyons la pieuse pèlerine montant d'Emmaüs par Béthoron à Jérusalem, et « apercevant à droite Aïalon et Gabaon » (cf. saint Jérôme, *Epist.* cviii, t. xxii, col. 883), ce qui suppose que cette dernière ville n'était pas sur l'ancien chemin de Béthoron à Jérusalem, détail vrai pour Nébi-Samouïl, mais non pour El-Djîb. En réalité, El-Djîb est à une petite distance de la route en question, qui laisse le village un peu à droite. — Les quarante stades de Josèphe, *Ant. jud.*, VII, xi, 7, conviennent à Nébi-Samouïl. Oui, mais les cinquante de *Bell. jud.*, II, xix, 1, conviennent mieux à El-Djîb. C'est une autorité qui se neutralise, et qu'il vaut mieux laisser de côté. — La Bible enfin, III Reg., iii, 4, appelle Gabaon « le haut lieu le plus grand », *hab-bâmâh hag-gedôlâh;* les Septante ont traduit : αὕτη [Γαβαὼν] ὑψηλοτάτη καὶ μεγάλη, « Gabaon était la plus élevée et la plus grande, » paraphrasant ainsi, croit-on, le mot *gedôlâh*, pour qu'on ne le prenne point dans le sens purement moral. Il y a pour nous ici une mauvaise traduction ; il fallait littéralement : αὕτη τὸ ὑψηλὸν τὸ μέγα, « Gabaon était le haut lieu le plus grand, » c'est-à-dire le plus important. On sait que le *bâmâh* ou les *bâmôt*, τὰ ὑψηλά, désignent les collines ou les « hauts lieux » sur lesquels en offrait des sacrifices. Or, parmi ceux qui étaient consacrés à Jéhovah, « le plus grand, » non au point de vue physique, mais au point de vue moral, était Gabaon. Si l'arche d'alliance était à ce moment sur le mont Sion, l'ancien tabernacle et l'autel des holocaustes étaient *hab-bâmâh aser be-Gib'ôn,* « sur le haut lieu qui était à Gabaon. » I Par., xvi, 39; II Par., i, 3, 4. C'est pour cela que cet endroit était réputé le plus grand des lieux de sacrifice et que Salomon s'y rendit. On ne comprendrait guère, du reste, que le roi l'eût choisi de préférence uniquement en raison des 150 ou 200 mètres qui l'élèvent au-dessus des collines environnantes. C'est cette grandeur morale qu'y voient généralement les commentateurs et qui ressort le plus naturellement du contexte.

Ajoutons maintenant en faveur d'El-Djîb deux considérations tirées de l'histoire. Les rois amorrhéens vaincus par Josué sous les murs de Gabaon s'enfuient du côté de l'ouest, « par le chemin qui monte vers Béthoron. » Jos., x, 10. Cette marche s'explique très bien avec El-Djîb qui se trouve sur la voie en question ; tandis que, pour Nébi-Samouïl, il semble que les ennemis devaient plutôt se précipiter par la route de Biddou et de Qoubéibéh. Le même fait se reproduit plus tard sous Cestius Gallus, qui, laissant le siège de Jérusalem pour battre en retraite, gagne avec peine son camp de Gabaon, puis, après deux jours de perplexités, s'avance vers Béthoron, ayant abandonné tout ce qui pouvait le retarder. C'est d'ailleurs le chemin qu'il avait suivi pour venir attaquer la ville sainte. Cf. Josèphe, *Ant. jud.,* VII, xi, 7; *Bell. jud.*, II, xix, 1.

Nous ne faisons pas difficulté d'avouer que le nom actuel الجيب, *El-Djîb,* ne représente qu'à demi l'hébreu גִּבְעוֹן, *Gib'ôn*. On peut s'étonner surtout de la chute de la gutturale, ע, *âïn*, alors que جبع, *Djeba'*, a gardé celle de גֶּבַע, *Géba'*. Voir Gabaa 2. Il arrive parfois cependant qu'une gutturale, à la fin des mots, disparaît, compensée seulement par une voyelle longue, ainsi : *Gilbo'a* est devenu *Djelbûn; Yânôah, Yânûn; Neftôah, Liftâ.* Cf. G. Kampffmeyer, *Alte Namen im heutigen Palästina,* dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* t. xv, 1892, p. 26, 71. *El-Djîb* peut donc être regardé comme une forme abrégée de Gabaon; il la reproduit assez bien pour ne céder que devant des témoignages historiques incontestables qu'il nous faut attendre encore. On avouera, en tous cas, que ce mot rappelle mieux Gabaon que Béroth. — On trouve sur les listes égyptiennes de Karnak, peu après *Bierôtu*, la Béroth de Benjamin (nº 109), le nom de , *Gabâu* (nº 114). A. Mariette, *Les listes géographiques des pylônes de Karnak,* Leipzig, 1875, p. 43, y voit Gabaa de Juda; mais M. Maspero, *Sur les noms géographiques de la liste de Thoutmès III, qu'on peut rapporter à la Judée,* extrait des *Transactions of the Victoria Institute,* 1888, p. 19, y reconnaît plutôt « Gib'âh, aujourd'hui El-Djib ». Le savant auteur a sans doute voulu dire *Gib'ôn,* puisque le combat entre les gens de Joab et d'Abner, qu'il mentionne, eut lieu, non auprès de *Gabaa,* mais de *Gabaon.* Cf. II Reg., ii, 12, 13. C'est ainsi que, pour lui, le nº 112 de la liste, *Khalokatu,* est identique à ce *Hélqat hassurîm,* ou « champ des vaillants », d'après la Vulgate, où se passa l'épisode en question. Cf. II Reg., ii, 16. Il partage l'opinion de M. Tyrwhitt Drake, dans le *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* Londres, 1873, p. 101, qui pense que l'ouadi *el-Askar,* « la vallée des soldats, » au nord du village d'El-Djib, représente cet endroit, et est une traduction ou une réminiscence du nom hébreu. Dans ce cas, le mot qui précède immédiatement Gabaon, c'est-à-dire *'En-ganâmu,* serait la source d'El-Djîb.

Il y a, en effet, une source abondante appelée *'Aïn el-Djîb,* à une faible distance à l'est du village, au pied d'un monticule actuellement cultivé et couvert de superbes oliviers et de grenadiers, autrefois compris dans l'enceinte de l'antique cité. Elle est renfermée dans une grotte oblongue, qui a été régularisée et agrandie par la main de l'homme. On y descend par plusieurs degrés; l'eau est fraîche et limpide. Avec plusieurs autres, qu'on voit autour de la ville, elle représente bien « les eaux

abondantes » dont parle Jérémie, XLI, 12. A cent mètres de là, est un vieux réservoir, piscine ou *birket*, de forme rectangulaire, mesurant vingt-quatre pas de long sur quatorze de large. Construit avec des pierres d'un appareil moyen, du moins dans la partie qui subsiste encore, il est à présent aux trois quarts comblé (fig. 4). La vallée que domine la petite montagne d'El-Djib est plantée d'oliviers, de figuiers et de grenadiers; ailleurs, elle est ensemencée de blé et d'orge. Les steppes qui s'étendent vers l'est sont ce que l'Écriture appelle « le désert de Gabaon (*midbār Gib'ôn*) ». II Reg., II, 24. Voir DÉSERT, t. II, col. 1287. Cf. V. Guérin, *Judée*, t. I, p. 385; Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, Londres, 1856, t. I, p. 455; *Survey of Western Palestine, Memoirs*, Londres, 1881-1883, t. III, p. 94-100.

II. HISTOIRE. — 1° L'histoire des Gabaonites commence par un acte de ruse audacieuse. L'arrivée des Hébreux dans la Terre Promise avait effrayé tous les habitants du pays, qui se liguèrent contre eux. Ceux de Gabaon, apprenant ce que Josué avait fait aux villes de Jéricho et d'Haï, et craignant de subir le même sort, usèrent d'adresse pour obtenir la paix sans combat. Prenant avec eux des vivres, comme des hommes qui entreprennent un très long voyage, ils mirent de vieux sacs sur leurs ânes, avec des outres de peau toutes rompues et recousues. Couverts de vieux habits, ils portaient aux pieds des souliers rapiécés. C'est dans cet état qu'ils se présentèrent à Josué, qui était alors à Galgala, dans la plaine du Jourdain, et lui dirent qu'ils venaient d'une contrée très éloignée, dans le désir de faire la paix. Poussant jusqu'au bout la finesse, ils firent l'éloge de Jéhovah, au nom duquel ils prétendaient être venus, et dont ils connaissaient les merveilles antérieures. Voyez, ajoutent-ils, ces pains que nous avons pris tout chauds en partant; les voilà maintenant tout secs et tombant en morceaux. Les Israélites se laissèrent tromper et, sans consulter le Seigneur, firent alliance avec eux, promettant de leur sauver la vie. Mais, trois jours plus tard, apprenant que ces gens demeuraient dans le voisinage, ils vinrent dans les villes de la confédération c'est-à-dire Gabaon, Caphira, Béroth et Cariathiarim. Fidèles à leurs serments, ils en épargnèrent les habitants, mais les obligèrent à couper du bois et à porter de l'eau pour le service de tout le peuple, et les divers besoins de la maison de Dieu. Les Gabaonites et leurs alliés acceptèrent volontiers ce rôle de serviteurs. Cependant les rois amorrhéens du sud, ayant appris la défection de Gabaon, qui était une grande ville,



4. — Ancienne piscine de Gabaon. D'après une photographie de M. Roinard. La piscine est à droite, marquée par les personnages qui sont à ses quatre extrémités.

et dont les gens de guerre étaient très vaillants, résolurent de châtier la cité coupable de trahison et d'enlever par là-même une très forte position aux Hébreux. Ils vinrent donc l'assiéger. Les amis de Josué implorèrent son secours. Celui-ci, montant de Galgala, arriva, par une marche forcée, dans une seule nuit, et, tombant à l'improviste sur les assiégeants, les mit en déroute. Après leur avoir infligé une grande défaite sous les murs de Gabaon, il les poursuivit par la montée de Bethoron. C'est dans cette mémorable journée qu'il arrêta le soleil. Cf. Jos., IX, X, 1-15. Voir BÉTHORON 1, *Histoire*, t. I, col. 1702. — 2° Gabaon fut également le théâtre d'une lutte acharnée entre les partisans de David et ceux d'Isboseth. Abner et Joab, avec leurs troupes, s'y rencontrèrent près de la piscine de la ville, probablement celle dont nous avons parlé plus haut. Le premier proposa de s'en remettre aux chances d'un combat singulier. Le second acceptant, douze champions de chaque côté entrèrent en lice, et leur ardeur fut telle qu' « ils se passèrent tous l'épée au travers du corps, et tombèrent morts tous ensemble; et ce lieu s'appela le Champ des vaillants à Gabaon ». La

mêlée devint alors générale, Abner fut battu et mis en fuite. Cf. II Reg., II, 12-17. — 3° C'est aussi « près de la grande pierre qui est à Gabaon », probablement quelque rocher isolé, bien connu, que, plus tard, le même Joab tua traîtreusement Amasa. II, Reg., XX, 8-10. — 4° Lorsque David ramena l'arche d'alliance à Jérusalem, le tabernacle resta à Gabaon. Sadoc et les autres prêtres y offraient sur l'autel le sacrifice quotidien. I Par., XVI, 39, 40; XXI, 29. C'est là que Salomon vint, au début de son règne, offrir mille victimes en holocauste au Seigneur, qui lui apparut en songe et lui demanda ce qu'il désirait. Le roi sollicita la sagesse comme le don le plus précieux; il la reçut avec les richesses et la gloire qu'il n'avait point demandées. III Reg., III, 4-15; IX, 2; II Par., I, 3-13. — 5° Isaïe, XXVIII, 21, voulant montrer comment Jéhovah délivrera son peuple menacé par Sennachérib, rappelle la victoire miraculeuse de Josué « dans la vallée de Gabaon ». — 6° C'est « auprès des grandes eaux qui sont à Gabaon », que Johanan, fils de Carée, et ses guerriers rencontrèrent Ismahel, fils de Nathanias, le meurtrier de Godolias, et qui, n'osant lutter contre des forces supérieures, s'enfuit chez les enfants d'Ammon. Jer., XLI, 12, 16. — 7° Après la captivité, les Gabaonites travaillèrent à la reconstruction des murs de Jérusalem. II Esd., III, 7. Quatre-vingt-quinze revinrent avec Zorobabel. II Esd., VII, 25.

A. LEGENDRE.

GABAONITE (hébreu : *Gibe'ônî, yosbê Gibe'ôn*, etc.; Septante : Γαβαωνίτης; Vulgate : *Gabaonita*), habitant de Gabaon ou originaire de cette ville. Le nom ethnique, *Gibe'ônî*, ne se lit en hébreu que dans le chapitre XXI de II Samuel, où il est question des Gabaonites qu'avait fait massacrer Saül, et I Par., XII, 4. Partout ailleurs les Gabaonites sont désignés par une périphrase. Jos., IX, 3; X, 6, etc. — Plusieurs personnages sont nommés comme Gabaonites dans les Écritures : « Hananie, fils d'Azur, prophète de Gabaon, » Jer., XXVIII, 1; Sémaias, I Par., XII, 4; Meltias, II Esd., III, 7; Jadon Méronathite, II Esd., III, 7. — Sur Jéhiel, qui peut être regardé comme le fondateur de Gabaon, voir ABIGABAON, t. I, col. 47, et JÉHIEL.

GABATHON (hébreu : *Gibbetôn*; Septante : Γεθεδάν), ville de la tribu de Dan, Jos., XXI, 23, appelée ailleurs Gebbéthon. Voir GEBBÉTHON.

GABBATHA (Γαββαθᾶ), mot araméen, probablement גבתא (cf. hébreu גב, *gab*, « dos »), qui signifie « lieu élevé », d'après l'explication la plus commune. C'est l'endroit où siégeait Ponce Pilate, en dehors du Prétoire, lorsque Jésus-Christ fut amené devant son tribunal. Il portait en grec le nom de *Lithostrotos*, « pavé en pierres, mosaïque. » Joa., XIX, 13. Voir LITHOSTROTOS. Cf. Frz. Delitzsch, *Horæ hebraicæ*, dans la *Zeitschrift für die lutherische Theologie*, 1876, p. 605; P. Schanz, *Commentar über das Evang. des Johannes*, Abth. II, Tubingue, 1885, p. 552.

GABÉE (hébreu : *Gâba'*, Jos., XVIII, 24; *Géba'*, I Par., VI, 60; Septante : Γαβαά, Jos., XVIII, 24; Γαβαί, I Par., VI, 60), ville de la tribu de Benjamin. Jos., XVIII, 24; I Par., VI, 60. Voir GABAA 2.

GABÉLUS (Septante : Γαβαῆλος; *Codex Sinaiticus* : Γαβαήλ; Vulgate : *Gabelus*) était, d'après la Vulgate, Tob., I, 17, un pauvre Israélite de Ragès en Médie auquel Tobie avait prêté sur un reçu dix talents d'argent. Selon les Septante, I, 14, Gabélus, qu'on ne fait pas indigent, est dit frère de Gabrias et la somme remise est à simple titre de dépôt. Au jour de l'épreuve, Tobie avertit son fils de ce prêt (Vulgate, Tob., IV, 21), ou de ce dépôt (Septante, Tob., IV, 1, 20). L'ange Raphaël, qui se donne pour Azarias et s'offre pour conduire le jeune Tobie, dit connaître parfaitement Gabélus et être même demeuré chez lui à Ragès. Tob., V, 8 (Septante : 6). Après son mariage avec Sara, le jeune Tobie prie le prétendu Azarias d'aller seul à Ragès réclamer l'argent qui lui était dû : celui-ci fait le voyage, rend à Gabélus son reçu et reprend la somme prêtée. Gabélus sur son invitation vient à Ecbatane chez Raguel et à la vue du fils de son ami, il se jette dans ses bras avec larmes et bénit le Seigneur. Tob., IX, 1, 8. — Pendant ce temps, le vieux Tobie s'inquiétait de ne point voir revenir son fils; anxieux il se demandait quelle pouvait bien être la cause de ce retard. Gabélus serait-il mort? pensait-il, et personne n'a-t-il pu lui rendre l'argent? Tob., X, 2.

E. LEVESQUE.

GABER (hébreu : *Gébér*, homme; Septante : Γαβέρ), fils d'Uri, intendant de Salomon pour la province de Galaad et de Basan au delà du Jourdain. III Reg., IV, 19. Les Septante le font fils d'Adaï et le placent, d'après le *Codex Vaticanus*, dans la terre de Gad; mais le *Codex Alexandrinus* a, comme l'hébreu, *Galaad*. — Sur le Gaber de III Reg., IV, 13, dans les Septante, υἱὸς Ναβέρ (pour Γάβερ), « fils de Gaber. » Voir BENGABER, t. I, col. 1585.

E. LEVESQUE.

GABIM (hébreu : *hag-Gêbîm*, avec l'article; Septante : Γιββείρ), ville mentionnée une seule fois dans l'Écriture. Is., X, 31. Le prophète, décrivant dans un tableau idéal la marche triomphale des Assyriens contre Jérusalem, la trace du nord au sud par Aïath, l'antique Aï, Magron, Machmas (aujourd'hui *Mukhmas*), Gaba (*Djéba'*), Rama (*Er-Râm*), Gabaath de Saül (*Tell el-Fûl*). Voir la carte de BENJAMIN, t. I, col. 1588. Puis, s'étant adressé à Anathoth (*'Anâta*), il ajoute (d'après l'hébreu) :

Madmênah s'enfuit;
Les habitants de Gabîm se sauvent.
Encore un jour de halte à Nob,
Et il agite sa main vers la montagne de Sion,
Vers la colline de Jérusalem.

Tout ce que nous pouvons savoir d'après ce texte, c'est que Gabim était assez rapprochée de la ville sainte. Aussi Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra*, Gœttingue, 1870, p. 130, 248, ont-ils tort d'identifier « Gébin, Γηβείν, dont parle Isaïe, avec le village de Géba, à cinq milles (plus de sept kilomètres) de Gophna (*Djifnéh*) en allant vers Naplouse ». Le bourg de *Djibia* qu'on trouve dans cette direction ne saurait convenir à l'itinéraire tracé par Isaïe. Aussi fausse est l'opinion de R. J. Schwarz, *Das heilige Land*, Francfort-sur-le-Main, 1852, p. 101, qui assimile cette localité à Gob, II Reg., XXI, 18, ou Gazer, I Par., XX, 4, à l'ouest de Jérusalem. On a voulu également la chercher au sud-est de *Djéba'*. Cf. *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, Londres, 1877, p. 57, 58; 1880, p. 108. Saint Jérôme, *Comment. in Is.*, t. XXIV, col. 142, interprète *Gébîm* par « collines ». Le nom, qui se rencontre IV Reg., III, 16, signifie plutôt « fosses, citernes »; mais la ville qui le portait autrefois est inconnue.

A. LEGENDRE.

GABRIAS (Septante : Γαβρίας; *Codex Sinaiticus* : Γαβρεί), frère de Gabélus, d'après le texte de Tob., I, 14, dans les Septante; mais selon Tob., IV, 20, dans la même version, il est donné comme son père : Γαβαήλω τῷ τοῦ Γαβρεια. Il doit y avoir là quelque erreur de copiste ou de traducteur; le nom même est altéré dans d'autres versions, comme dans l'ancienne Italique qui a : *Gabelo fratri meo filio Gabahel*. Tob., I, 14; IV, 20.

GABRIEL (hébreu : *Gabri'êl*; Septante : Γαβριήλ; Vulgate : *Gabriel*), l'un des trois anges nommés dans la Sainte Écriture. — 1° Gabriel apparaît deux fois à Daniel dans ses visions, une première fois pour lui expliquer le symbole du bélier et du bouc, qui figurent les empires des Mèdes et des Grecs, Dan., VIII, 16, et une

seconde fois pour lui révéler la prophétie des soixante-dix semaines. Dan., IX, 21. — Le nom donné à l'ange, formé de *gébér*, « homme fort, » et de *'êl*, « Dieu, » signifie « homme » ou « héros de Dieu ». Il ne s'agit pourtant pas ici d'un homme, mais d'un être supérieur qui se montre avec une apparence d'homme, Dan., VIII, 15, obéit à un autre être mystérieux, ỷ. 16, relève le prophète tombé à terre, ỷ. 18, et a des ailes qui lui permettent de voler rapidement. IX, 21. Il se peut que Daniel ait vu l'ange sous la figure d'un homme ailé, analogue à ceux qui se voyaient sur les palais de Babylone, voir t. I, col. 1155; t. II, col. 666, et symbolisaient par leur mâle attitude la force du *gébér*, et par leurs ailes leur agilité surhumaine. C'est sous des images analogues qu'Ézéchiel avait vu d'autres esprits célestes. Voir CHÉRUBINS, t. II, col. 662. Gabriel est certainement un ange au service de Dieu, puisqu'il fait des révélations et formule des prophéties qui ne peuvent venir que de Dieu. — 2° Gabriel apparaît de nouveau, avec une forme sensible, au prêtre Zacharie pour lui annoncer la naissance de Jean-Baptiste. Il énonce lui-même son nom et déclare qu' « il se tient devant Dieu ». Luc., I, 19, qu'il est par conséquent, comme Raphaël, « l'un des sept anges qui se tiennent devant Dieu, » Tob., XII, 15; Apoc., VIII, 2, pour être prêts à accomplir ses ordres en qualité de hauts dignitaires célestes. De là le nom d'archange décerné à Gabriel. — 3° Enfin, le même ange est choisi pour porter à Marie le message de l'incarnation et il commence par la saluer avec un souverain respect. Luc., I, 28. Dans ces deux dernières apparitions, la forme dont l'ange est revêtu n'est pas décrite; il est dit seulement qu'il se tint debout. Luc., I, 11. Quand il entre chez Marie ou qu'il la quitte, Luc., I, 28, 38, rien ne marque qu'il se serve d'ailes, comme dans l'apparition à Daniel. Gabriel est appelé l'ange de l'incarnation à cause de la triple mission qu'il a reçue pour annoncer à Daniel l'époque de l'accomplissement du mystère, à Zacharie la naissance du précurseur et à Marie celle du Messie. C'est le messager des bonnes nouvelles : il réconforte Daniel, Dan., VIII, 18, il annonce la haute mission de saint Jean-Baptiste, Luc., I, 13-17, et le salut que le fils de Marie apportera au monde. Luc., I, 31-32. — Les légendes juives racontent que Gabriel fut un des anges qui ensevelirent Moïse (*Targum* sur Deut., XXXIV, 16) et qu'il détruisit l'armée de Sennachérib (*Targum* sur II Par., XXXII, 21). — Mahomet, qui connaissait le rôle de Gabriel dans les Écritures, prétendit recevoir par son intermédiaire les chapitres du Coran, IX, 1; XX, 7, etc. Gabriel figure aussi dans le livre d'Hénoch, comme un des grands archanges. A. Lods, *Le livre d'Hénoch*, in-8°, Paris, 1894, p. 44, 53, 85, etc.

H. LESÊTRE.

GAD (hébreu : *Gâd;* Septante : Γάδ), nom d'un patriarche, d'une tribu d'Israël, d'une vallée et d'une divinité.

1. GAD, septième fils de Jacob, le premier que lui donna Zelpha, servante de Lia, né, comme Aser son frère, en Mésopotamie. Gen., XXX, 11; XXXV, 26. Pour l'origine de son nom, voir GAD 3. Il occupe l'avant-dernier rang dans l'énumération des enfants du patriarche. Exod., I, 4; I Par., II, 2. Il eut sept fils, Gen., XLVI, 16, qui donnèrent naissance à autant de familles. Num., XXVI, 15-18. C'est tout ce que nous savons sur sa personne. Les autres passages de l'Écriture où se trouve son nom, la prophétie de Jacob, Gen., XLIX, 19, et la bénédiction de Moïse, Deut., XXXIII, 20, se rapportent à la tribu. Voir GAD 2.

A. LEGENDRE.

2. GAD, prophète, ami de David, qui est appelé tantôt « le voyant, » *hâ-ḥôzéh*, I Par., XXIX, 29, tantôt « l'inspiré » ou prophète, *han-nâbî*, I Reg., XXII, 5; II Reg., XXIV, 11, ou plus spécialement, comme son titre officiel, le « voyant du roi ». II Reg., XXIV, 11; I Par., XXI, 9; II Par., XXIX, 25; II Par., XXIX, 29. La première fois que nous le voyons paraître, c'est lorsque David se retire au pays de Moab devant la persécution de Saül et pourvoit à la sûreté de son père et de sa mère en les établissant à Maspha sous la protection du roi de Moab. I Reg., XXII, 5. Le prophète Gad, envoyé peut-être par Samuel, vint trouver David et lui conseilla de rentrer dans la terre de Juda. Quand plus tard David, par un sentiment d'orgueil, fit faire le dénombrement du peuple, Gad vint le lui reprocher au nom du Seigneur et le menacer d'un châtiment : seulement il lui laissa le choix entre une famine de sept ans, une guerre malheureuse de trois mois, ou une peste de trois jours. Le roi choisit le fléau du Seigneur, la peste. II Reg., XXIV, 11-15; I Par., XXI, 9-14. La peste sévit donc à Jérusalem et dans le royaume; mais le Seigneur, touché de compassion pour le peuple et de l'humble repentir du roi, arrêta l'ange exterminateur et fit prescrire à David, par le prophète Gad, de lui élever un autel dans l'aire d'Ornan. II Reg., XXIV, 16-19; I Par., XXI, 15-19. — Quand Ézéchias rétablit la musique sacrée dans le temple, II Par., XXIX, 25, telle que David l'avait organisée, il est rappelé que cette organisation s'était faite d'après les avis des prophètes Gad et Nathan. — La fin du premier livre des Paralipomènes, XXIX, 29, signalant les sources de l'histoire de David, mentionne le livre de Gad le voyant, *Dibrê Gâd hâ-ḥôzéh.*

E. LEVESQUE.

3. GAD (hébreu : *hag-Gad,* avec l'article; Septante : δαιμόνιον; dans plusieurs manuscrits : Τύχη; Vulgate : *Fortuna*), nom d'une divinité.

I. CE QU'ÉTAIT LE DIEU GAD. — Ce nom se rattache à la racine *gâdad*, « couper, déterminer, » comme Μοῖρα, « Parque, » de μείρομαι. Il signifie donc la destinée, le sort, mais pris en bonne part et marquant par conséquent le bonheur. *Gad* fut employé d'abord dans un sens appellatif, comme substantif commun. On le personnifia ensuite et l'on en fit une divinité, Frd. Baethgen, *Beiträge zur semitische Religionsgeschichte,* 1888, p. 77; mais, dans cette dernière signification, *Gad* est précédé de l'article : *hag-Gad*. Is., LXV, 11. Les deux sens sont comme mêlés et réunis dans des formules de serment usitées dans les siècles qui précédèrent et suivirent immédiatement la naissance de Notre-Seigneur. On jurait alors par la fortune, *gaddâ*, du roi, comme on lit dans les Actes des martyrs; *Act. martyr.*, édit. Assemani, t. I, p. 217; P. Smith, *Thesaurus syriacus*, t. I, col. 649; par la τύχη de Séleucus ou par celle de l'empereur, etc. G. Hoffmann, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft,* t. XXXII, 1878, p. 742.

On a assimilé autrefois le dieu Gad à des planètes diverses; aujourd'hui on s'accorde assez communément à y voir la planète Jupiter, mais cette identification ne doit pas être primitive. Gesenius, *Commentar über Jesaia,* t. II, p. 285-286; Movers, *Die Phönizier,* t. I, p. 174 (lui-même identifie Gad avec la planète Vénus, *ibid.*, p. 636, à cause de Gad-Astoret mentionné dans la 3e inscription de Carthage, *ibid.*, p. 650); Winer, *Biblisches Realwörterbuch,* 3e édit., t. I, p. 283; D. Chwolson, *Die Ssabier,* 2 in-8°, Saint-Pétersbourg, 1856, t. II, p. 226; C. Siegfried, *Gad-Meni,* dans les *Jahrbücher fur protestantische Theologie,* 1875, p. 360; P. Smith, *Thesaurus syriacus,* t. I, col. 649. Cette planète était considérée par les Arabes comme portant bonheur.

Les Grecs et les Romains transformèrent Gad en une divinité femelle : Τύχη, *Fortuna,* et la déesse devint, comme le dieu, la personnification de l'heureuse chance, de la prospérité et des succès. On la représente avec des attributs divers, une corne d'abondance et un gouvernail, comme dans la statue du musée du Vatican (*Braccio nuovo,* n° 86), etc. Voir W. H. Roscher, *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie,* t. I, 1884-1890, col. 1503-1558. Plutarque raconte, *De for-*

tit. rom., 4, qu'en entrant à Rome, cette déesse enleva ses ailes et sa chaussure et jeta loin d'elle le globe qu'elle portait afin de marquer qu'elle résiderait désormais d'une manière permanente dans la ville éternelle. La *Fortuna* différait à plusieurs égards du *Gad* araméen, mais ces deux divinités avaient de commun leur trait le plus caractéristique, celui de porter bonheur, c'est pourquoi saint Jérôme a traduit avec raison *Gad* par *Fortuna*. Is., LXV, 11.

II. LE DIEU GAD DANS L'ANCIEN TESTAMENT. — 1° Isaïe, LXV, 11, reprochant aux impies d'abandonner le vrai Dieu, les interpelle en disant : « Vous qui dressez une table pour Gad et remplissez une coupe pour Meni » (texte hébreu). Meni personnifiait le destin comme Gad. Voir MENI. Gad était une divinité chananéenne et araméenne. Elle ne figure point dans le panthéon chaldéo-assyrien. — 2° Dès une haute antiquité, elle avait été honorée dans le pays de Chanaan, comme le prouvent les dénominations géographiques de « Baalgad », t. I, col. 1336; Jos., XI, 17; XII, 7; XIII, 5, et de Magdal-Gad. Jos., XV, 37. — 3° Une des familles juives qui retournèrent de Babylone en Palestine avec Zorobabel s'appelait *Benê-'Azgâd*. I Esd., II, 12; II Esd., VII, 17. *'Azgâd* peut signifier : « Gad est force ou secours. » Ce nom est cependant susceptible de recevoir d'autres interprétations. D'autres noms propres hébreux où l'on a cru retrouver le nom de Gad. Num., XIII, 12; I Mach., II, 2, etc., sont encore plus douteux, à l'exception de celui du fils de Jacob, qui mérite d'être examiné à part. — 4° Un certain nombre de commentateurs (voir J. Selden, *De Diis Syris*, in-12, Londres, 1617, I, 1, p. 2-15), veulent retrouver le dieu Gad dans le nom d'un des fils de Jacob; ils appuient leur opinion sur le texte même de la Genèse, XXX, 11 : « Zelpha, servante de Lia, enfanta un fils à Jacob, et Lia dit : בגד, *ba-gad*, et elle l'appela du nom de Gad. » La Vulgate traduit *ba-gad* par *feliciter*, « heureusement, » et les Septante, dans un sens analogue, par ἐν τύχῃ. Mais parmi les anciens Juifs, plusieurs ont décomposé le mot *ba-gad* en בא גד, *bâ' Gad*, « Gad est venu, » et l'ont ainsi expliqué בא מזל טוב, *bâ' mazal tôb*, « la Bonne Fortune est venue, » c'est-à-dire un astre propice ou un démon favorable. D'après les Massorètes, *ba-gad* est en effet une des quinze locutions de la Bible hébraïque qui s'écrivent en un seul mot, mais qui doivent être décomposées en deux, de manière à lire ici *bâ' Gad*. Cette opinion est ancienne, car, dans le Targum d'Onkelos, ce que dit Lia est interprété en chaldéen par *'ata' Gad*, « Gad est venu. » Jonathas ben-Uzziel paraphrase ainsi : *'ata' Mazala' toba'*, « Mazala (la Bonne Fortune) est venue. » Le Targum de Jérusalem s'accorde avec ces interprétations : *'ata' Geda' toba'*, « le bon Gad est venu. » Cette explication rabbinique du nom du fils de Jacob n'est-elle pas plus ingénieuse que solide? S'il est difficile d'en prouver la fausseté, il est aussi difficile d'en établir l'exactitude. Lia, originaire du pays d'Aram, pouvait connaître le dieu Gad et même lui rendre un culte, comme le dit saint Augustin, *Quæst. in Heptat.*, I, 91, t. XXXIV, col. 571, mais cela n'est point démontré.

III. CULTE RENDU A GAD-TYCHÉ. — Le culte de Gad fut très répandu en Syrie. Pausanias, VI, 2, 4. Il s'y maintint fort longtemps, comme le prouvent les inscriptions recueillies dans le pays. Baethgen, *Beiträge*, p. 77-78. Les *Acta martyrum Orient.*, édit. Assemani, t. II, p. 124; cf. P. Smith, *Thesaurus syriacus*, t. I, 1879, col. 650, mentionnent un *bêt Gado'*, ou temple de la Fortune, à Samosate (voir aussi Jacques de Sarug, *Homélie*, trad. P. Martin, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. XXIX, 1875, p. 138); les monuments épigraphiques parlent de ses prêtresses, Le Bas et Waddington, *Voyage archéologique, Inscriptions*, t. III, 1870, 2413 *g*, comme de ses temples, Τύχης ἱερόν, *ibid.*, 2176 (Batanée); Τυχαῖον, *ibid.*, 2413 *f*; 2512, 2514, et de sa statue ou représentation appelée : ἡ Τυχέα, *ibid.*, 2413 *h*. La même divinité apparaît sur les monnaies de plusieurs villes, à Laodicée, à Édraï (fig. 5), etc., F. de Saulcy, *Numismatique de la Terre Sainte*, in-4°, Paris, 1874, p. 4-5; 373-374; pl. XXIII, 1-3; et de plusieurs empereurs, par exemple d'Élagabale. H. Cohen, *Description historique des monnaies frappées sous l'empire romain*, 2e édit., 8 in-8°, Paris, 1880-1892, t. IV, p. 328, n° 46; cf. t. VIII, p. 385. Sur une inscription bilingue de Palmyre, Gad est nommé comme le dieu protecteur de la tribu des Benê-Theima. De Vogüé, *Inscriptions sémitiques*, in-4°, Paris, 1868-1877, n° 3. Cf. J. H. Mordtmann, *Gad-Tyche*, dans la *Zeitschrift der deutsch. morgenl. Gesellschaft*, t. XXXI, 1877, p. 99-101. Plusieurs noms propres palmyréniens, גד, גדיא, גדילת, גדעתא, גדרצו, de même que phéniciens, גדא, גדי, גדנם, גדנעם, גדנעמת, גדתת, etc., renferment comme élément essentiel l'appellation de Gad. G. Kerber, *Hebräische Eigennamen*, 1897, p. 68.

Son culte se perpétua longtemps en Syrie. Isaac d'Antioche, *Opera*, XXXV, édit. Bickell, 2 in-8°, Giessen, 1873-1877, t. II, p. 210, 211, raconte que, à son époque, on dressait encore des tables sur les toits des maisons au dieu Gad, et le Talmud mentionne aussi ces offrandes. P. Scholz, *Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern*, in-8°, Ratisbonne, 1877, p. 410. Du temps de saint Porphyre, évêque de Gaza, qui fut martyrisé en 421 de notre ère, il y avait encore dans cette



5. — Gad-Tyché sur une monnaie d'Édraï.
Monnaie de Lucille, frappée à Édraï. ΑΥΓΟΥCΤΑ|ΛΟΥ-ΚΙΛΛΑ. Buste de Lucille, à droite. — ℟. ΤΥΧΗ ΑΔΡ|ΑΗΝΩΝ. Buste, à droite, tourelé, de la Τύχη d'Édraï.

ville un *Tychéon* ou temple de la Fortune. *Acta sanctorum*, februarii t. III, p. 655, n° 64. Voir F. Vigouroux, *Le dieu Gad et son culte en Orient*, dans le *Bulletin de l'Institut catholique de Paris*, juillet 1899, p. 324-334.

On honorait le dieu Gad en dressant pour lui une table et en lui offrant des libations, en faisant pour lui ce que les Latins appelèrent *lectisternia*. Voir S. Jérôme, *In Is.*, LXV, 11, t. XXIV, col. 639. Aux IVe et Ve siècles de notre ère, les Juifs avaient encore, dans une partie de leur maison, un lit préparé pour Gad. Voir Chwolson, *Die Ssabier*, t. II, p. 226. Un auteur arabe, En Nedîm, dans le *Fihrist*, l. IX, c. V, § 8, ouvrage composé en l'an 987 de notre ère, nous a laissé une curieuse description de la manière dont les Sabéens honoraient encore de son temps le dieu de la Fortune. « Au second Tischri (novembre), à partir du 21 de ce mois, dit-il, ils jeûnent neuf jours. Le dernier jour (de ce mois), le 29, est consacré en l'honneur du dieu Rab el-Bacht (le dieu de la Fortune ou du Bonheur). Chaque nuit (des jours de fête), ils émiettent du pain tendre, ils le mélangent avec de l'orge, de la paille, de l'encens et du myrte frais; ils versent de l'huile dessus, remuent le tout ensemble et le répandent dans leurs demeures en disant : Voyageurs nocturnes de la Fortune! vous avez ici du pain pour vos chiens, de l'orge et de la litière pour vos bêtes, de l'huile pour vos lampes et du myrte pour vos couronnes. Entrez en paix et sortez en paix et laissez pour nous et pour nos enfants une bonne récompense. » Voir le texte et la traduction publiés par Chwolson, dans *Die Ssabier*, t. II, p. 32.

F. VIGOUROUX.

4. **GAD**, une des douze tribus d'Israël.

I. Géographie. — La tribu de Gad occupait, *au delà*, c'est-à-dire à l'est du Jourdain, Num., xxxii, 32; Jos., xiii, 8, dans le pays de Galaad, Num., xxxii, 29; Deut., iii, 12, 16, le territoire compris entre Ruben au sud, et Manassé au nord. Elle avait partagé avec la première le royaume de Séhon, roi des Amorrhéens, dont elle posséda la partie septentrionale. Num., xxxii, 33; Jos., xiii, 8-10, 21, 27. Voir la carte.

I. Limites. — Ses limites précises sont ainsi décrites par Josué, xiii, 24-28 : « Moïse donna aussi à la tribu de Gad, aux enfants de Gad selon leurs familles [la terre dont voici la division] : Leurs possessions étaient Jazer, toutes les villes de Galaad (ou plutôt la moitié de la province, comme on le dit ailleurs, Deut., iii, 12; Jos., xiii, 31) et la moitié de la terre des enfants d'Ammon jusqu'à Aroër, qui est en face de Rabba; depuis Hésébon jusqu'à *Râmat-ham-mişpéh* (Vulgate : Ramoth, Masphé) et Bétonim, et depuis Mahanaïm jusqu'à la frontière de *Lidbir* (Vulgate : Dabir). Dans la vallée [ils possédaient] Bétharan, et Bethnemra, et Socoth, et Saphon, le reste du royaume de Séhon, roi d'Hésébon; le Jourdain [formait] la limite jusqu'à l'extrémité de la mer de Cénéreth, au delà du Jourdain vers l'orient. Tel est l'héritage des enfants de Gad selon leurs familles, [avec] leurs villes et leurs villages. » La frontière est nettement tracée de deux côtés. Au sud, elle comprend une ligne droite allant du Jourdain vers l'est et passant au-dessus d'*Hesbân*. Cette ville représente, en effet, l'ancienne Hésébon, qui terminait au nord le territoire de Ruben, Jos., xiii, 17, et marquait au sud, nous venons de le voir, la limite de Gad. Il faut dire cependant que cette ligne de démarcation est ici un peu flottante, comme ailleurs du reste, par exemple entre Dan et Juda. Ainsi Hésébon, bien qu'attribuée à Ruben, Jos., xiii, 17, est néanmoins comptée parmi les villes lévitiques de Gad. Jos., xxi, 37; I Par., vi, 80, 81. Peut-être lui fut-elle réellement donnée plus tard, ou bien faut-il tenir compte d'une certaine indécision entre les villes frontières. Nous savons, d'autre part, que la tribu voisine possédait de ce même côté Bethjésimoth, aujourd'hui *Khirbet Suéiméh*, Jos., xiii, 20, Asédoth, *Ayun Muça*, Jos., xiii, 20, et Éléalé, *El-'Al*. Num., xxxii, 37. A l'ouest, le Jourdain constituait la limite naturelle. Deut., iii, 17; Jos., xiii, 27. Gad possédait ainsi toute la plaine ou l'Arabah depuis l'extrémité méridionale du lac de Génésareth jusque près de la mer Morte. Deut., iii, 17; Jos., xiii, 27. Cependant la partie montagneuse qui lui appartenait n'allait pas si haut vers le nord. Le texte sacré, en effet, lui assigne, dans un passage, Deut., iii, 16, comme frontière septentrionale, le torrent de Jaboc, c'est-à-dire le *Nahr ez-Zerqa*, qui séparait autrefois les deux royaumes amorrhéens et devait séparer de même Gad de Manassé oriental. Mais ailleurs, Jos., xiii, 26, 30, la limite entre les deux tribus est fixée par Mahanaïm (Vulgate : Manaïm). Cette localité se trouvait au nord du Jaboc. Cf. Gen., xxxii, 2, 22. Malheureusement son emplacement exact n'est pas connu. Plusieurs auteurs ont cru la retrouver sous un nom qui la rappelle assez bien, *Mahnéh*, à une certaine distance au nord du *Nahr ez-Zerqa*. Voir Mahanaïm. Si l'on adopte cette opinion, il faut donc reculer jusque-là la frontière de Gad. L'expression de Josué, xiii, 26 : « Depuis Mahanaïm jusqu'à la frontière de *Lidbir*, » ne nous apporte aucune lumière. Voir Dabir 3, t. ii, col. 1200; Lodabar. De même en est-il pour celle qui indique la ligne de démarcation du côté de l'est : « Jusqu'à Aroër, qui est en face de Rabba. » Jos., xiii, 25. Rabba est bien l'ancienne Rabbath-Ammon, aujourd'hui *Ammân*; mais l'Aroër mentionnée ici est inconnue. Voir Aroer 2, t. i, col. 1024. Nous devons croire cependant que le territoire de Gad ne dépassait pas la capitale des Ammonites, puisque cette tribu n'avait reçu que « la moitié de la terre des fils d'Ammon ». Jos., xiii, 25. Nous marquons en pointillé sur la carte une limite fictive, mais assez probable. Voir Ammon 4, t. i, col. 489, et fig. 119. Il faut remarquer néanmoins que plus tard elle s'agrandit assez considérablement et s'étendit « dans la terre de Basan jusqu'à Selcha », aujourd'hui *Salkhad*, au sud du Djébel Hauran, à l'extrême limite des possessions israélites. Cf. I Par., v, 11, 16.

II. Villes principales. — Les villes attribuées à Gad par Josué, xiii, 25, sont les suivantes :

1. **Jaser** (hébreu : *Ya'zêr;* Septante : Ἰαζήρ) ou **Jazer**, Num., xxxii, 1, 3. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra*, Gœttingue, 1870, p. 131, 264, la placent à dix milles (près de quinze kilomètres) à l'ouest de Philadelphie, c'est-à-dire Rabbath Ammon ou *Ammân*, et à quinze milles (vingt-deux kilomètres) d'Hésébon ou *Hesbân*. On a proposé de la reconnaître dans *Beit Zer'ah*, à cinq kilomètres environ au nord-est d'*Hesbân*, à seize kilomètres au sud-ouest d'*Ammân*. Cf. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament*, Londres, 1889, p. 97. *Khirbet Sâr* ou *Sir*, à l'ouest d'Amman, répondent bien mieux aux indications de l'*Onomasticon*.

2. **Ramoth-Masphé** (hébreu : *Râmat ham-mispéh;* Septante : Ἀραβὼθ κατὰ τὴν Μασσηφά). Plusieurs identifications sont proposées ici, suivant qu'on sépare ou qu'on unit les deux mots. Une opinion assez commune est en faveur d'*Es-Salt;* mais elle n'a rien de certain. On trouve ailleurs Ramoth en Galaad (hébreu : *Ra'môṭ bag-Gil'âd;* Septante : Ἀρημὼθ ἐν τῇ Γαλαάδ; Ῥαμὼθ ἐν τῇ Γαλαάδ) comme cité lévitique et ville de refuge. Jos., xx, 8; xxi, 38; I Par., vi, 80.

3. **Bétonim** (hébreu : *Betônîm;* Septante : Βοτανεί; *Codex Alexandrinus*, Βοτανίν), généralement reconnue aujourd'hui dans *Batânah* ou *Batnéh*, à quelque distance au sud-ouest d'*Es-Salt*. Cf. Van de Velde, *Memoir to accompany the Map of the Holy Land*, Gotha, 1858, p. 298. Voir t. i, col. 1764.

4. **Manaïm** (hébreu : *Maḥanaîm;* Septante : Μαάν), citée ailleurs comme ville de refuge et donnée aux enfants de Lévi. Jos., xxi, 38; I Par., vi, 80. C'est peut-être *Mahnéh* ou *Miḥnéh*. Cf. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places*, p. 120; F. Buhl, *Geographie des Alten Palästina*, 1896, p. 257.

5. **Bétharan** (hébreu : *Bêṭ hârâm;* Septante : *Codex Alexandrinus*, Βηθαράμ), aujourd'hui *Tell er-Ramêh*, au nord-est de l'embouchure du Jourdain dans la mer Morte. Voir t. i, col. 1664.

6. **Béthnemra** (hébreu : *Bêt Nimrâh;* Septante : Βαιθαναβρά), voisine de Bétharan, avec laquelle elle est toujours citée (cf. Num., xxxii, 36), se retrouve actuellement sous le nom à peine changé de *Tell Nimrin*, au nord de *Tell er-Raméh*. Voir t. i, col. 1697.

7. **Socoth** (hébreu : *Sukkôṭ;* Septante : Σοκχωθὰ). On propose de l'identifier avec *Tell Dar'ala*, au-dessus du *Nahr ez-Zerqa*. Cf. G. Armstrong, *Names and places*, p. 170. C'est problématique.

8. **Saphon** (hébreu : *Ṣâfôn;* Septante : Σαφάν). C'est l'*Amatho* du Talmud (cf. A. Neubauer, *La géographie du Talmud*, Paris, 1868, p. 249), l'Ἀμαθοῦς de Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, xiii, 5, etc. Les uns la placent à *El-Hamméh*, sur les bords du *Schériat el-Menâdiréh* ou Yarmouk, au sud-est du lac de Tibériade. Cf. *Names and places*, p. 180. D'autres la cherchent à *Tell Amatéh*, près de l'embouchure de l'*ouadi Radjib* dans le Jourdain. Cf. F. Buhl, *Geographie*, p. 259.

A cette liste il faut ajouter, d'après celle des Nombres, xxxii, 34-36 :

9. **Jegbaa** (hébreu : *Yogbehâh;* Septante : ὕψωσαν αὐτάς) paraît bien identifiée avec *El-Djubéihât*, au nord-ouest d'Amman.

Faut-il ajouter également *Étroth* et *Sophan*, qui précèdent Jazer et Jegbaa, Num., xxxii, 35? L'hébreu porte : *'Atroṭ Sôfân*. Il y a là une obscurité dont on ne

Letouzey et Ané - Paris

TRIBU DE GAD

Les noms d'après la Vulgate sont écrits en caractères droits rouges. Les noms bibliques qui se trouvent sur les monuments égyptiens et assyriens sont en caractères penchés bleus; ceux qui ne sont pas bibliques en caractères droits bleus.

Échelle

0 1 2 3 4 5 10 Kilom.

Lac de Génésareth

Tabariyeh

Bilâd es-Soueït

Ez-Zoumleh

Djebel Kafkafa

Djebel Adjloun

Djebel Djil'ad

El-Ghôr

Jourdain

Jaboc

Dj. Zerqa

Amman

Hesbân

Mer Morte

33°30' E. de Paris

32°

L. Thuillier del.

Imp. Dufrenoy

peut guère sortir. Voir Étroth, col. 2041. Ce qui nous paraît certain, c'est que les autres villes « rebâties par les fils de Gad », comme Dibon (aujourd'hui *Dhibân*), Ataroth (*Attârus*), et Aroër (*Arâ 'ir*), Num., xxxii, 34, n'appartinrent pas à la tribu, mais firent partie du territoire de Ruben. Les enfants de Gad et de Ruben, après avoir réclamé et obtenu la part de leur héritage à l'est du Jourdain, réparèrent et fortifièrent indistinctement les antiques cités. Le pays, resté un certain temps indivis, fut plus tard partagé, avec les limites que nous avons indiquées.

III. Description. — La tribu de Gad occupait ainsi, *au delà* du Jourdain, un territoire composé de deux parties distinctes, la plaine et la montagne. La première comprenait l'étroite vallée qui suit le fleuve presque dans toute sa longueur depuis le lac de Tibériade jusqu'à la la mer Morte. C'est une bande de terre profondément encaissée entre les fourrés qui bordent la rive gauche et la ligne parallèle des montagnes de l'est. Coupée dans le sens transversal par les nombreux ouadis qui descendent de ces hauteurs, elle s'enfonce de plus en plus au-dessous du niveau de la Méditerranée à mesure qu'elle avance vers le sud. Bien abritée, chauffée par un soleil ardent, et d'un autre côté rafraîchie par de nombreux cours d'eau, elle était d'une grande fertilité. Voir Ghôr, Jourdain. De cette vallée, on monte à la zone montagneuse par des étages successifs. Dans son ensemble, cette seconde partie forme un massif qui domine le *Ghôr* de plus de douze cents mètres, tandis que, vers l'est, il constitue un rebord de collines à peine élevé de deux cents mètres. C'est à peu près la moitié des anciens monts de Galaad, le nord de ce que l'on appelle aujourd'hui le *Belqâ*, le sud de l'*Adjlûn*. De nombreux ravins et torrents coupent cette chaîne. De l'*ouadi Hesbân* ou *Nahr ez-Zerqa*, on peut distinguer aux environs d'*Ammân* et de *Djubéihât* comme un centre d'où ils partent en sens inverse, les uns vers l'ouest ou le sud-ouest, les autres vers le sud, d'autres vers l'est, d'autres enfin vers le nord. Ceux de la direction orientale et septentrionale sont les affluents du Jaboc, dont le cours très long et très singulier contourne le plateau montueux en le coupant profondément. Ce torrent reçoit aussi une partie des eaux qui descendent du *Djébel Adjlûn*, et tombe dans le Jourdain près de l'ancien pont de *Dâmiyéh*, en face de *Qurn Sartabéh*. Il est bordé sur presque tout son parcours de massifs de roseaux et de lauriers roses, dont les fleurs lui donnent au printemps un riant aspect. Cependant la gorge sauvage au milieu de laquelle il roule contraste avec la beauté du plateau. Tout ce pays, en effet, offre l'aspect d'un vrai bocage, dont les bosquets gracieusement groupés sont séparés par des champs cultivés. C'est une heureuse variété de terre arable, de pâturages et de belles forêts. Cf. L. Oliphant, *The Land of Gilead*, in-8°, Edimbourg et Londres, 1880, p. 197-223. A l'exception du Thabor, dont les bois sont bien diminués, des taillis du Carmel, et des fourrés de Banias, la Palestine occidentale ne présente rien qui puisse lui être comparé. Au lieu des contrées dénudées et brûlées que le voyageur traverse de l'autre côté du Jourdain, il trouve là, avec les clairs ruisseaux qui descendent des montagnes, des forêts de chênes et de térébinthes, auxquels se mêlent le sycomore, le hêtre et le figuier sauvage, des pentes escarpées couvertes de feuillage, des vallées verdoyantes. Au printemps, c'est presque partout un tapis de fleurs, anémones, cyclamens, asphodèles, etc. Cf. C. R. Conder, *Heth and Moab*, in-8°, Londres, 1889, p. 192. L'ensemble du plateau est dominé par des sommets qui dépassent mille mètres. Citons seulement, au nord, le *Djébel Hakart* (1085 mètres), et, au centre, le *Djébel Osach* (1096 mètres). Du haut de ce dernier, qui est le pic le plus élevé de la chaîne de Galaad, une vue magnifique s'étend sur le massif palestinien, la vallée du Jourdain, le *Djébel Adjlûn*, jusqu'au cône de l'Hermon. Au pied de cette montagne, vers le sud, se trouve la ville la plus importante, chef-lieu du district, *Es-Salt*. On rencontre en plusieurs endroits des vestiges de l'antiquité préhistorique, dolmens et autres, et des ruines très intéressantes, comme à *Araq el-Émir*, l'ancienne *Tyrus*, à *Djérasch* ou *Gérasa*, *Khirbet Fahîl* ou *Pella*. Voir Galaad. On comprend, d'après ce simple aspect que nous donnons de la contrée, qu'elle ait excité l'envie des fils de Gad, riches en troupeaux. Num., xxxii, 1, 4. Aujourd'hui encore, c'est la ressource des Bédouins, alors qu'il n'y a plus un brin d'herbe ailleurs.

II. Histoire. — Au moment où Jacob descendait en Égypte, les sept fils de Gad formaient le noyau de la tribu. Gen., xlvi, 16. Lors du premier recensement fait au Sinaï, elle avait pour chef Éliasaph, fils de Duel, Num., i, 4; ii, 14; x, 20, et elle comptait 45 650 hommes en état de porter les armes. Num., i, 24. Elle avait sa place au sud du tabernacle avec Ruben et Siméon. Num., ii, 14. D'après l'ordre prescrit pour les marches et les campements, elle offrit à l'autel, par les mains de son prince, les mêmes dons que les autres tribus. Num., vii, 42. Parmi les explorateurs du pays de Chanaan, celui qui la représentait était Guël, fils de Machir. Num., xiii, 16. Au second dénombrement, dans les plaines de Moab, elle ne comptait plus que 40 500 hommes; c'était donc une perte de 5 150. Num., xxvi, 15-18. Après la conquête du territoire situé à l'est du Jourdain, Gad et Ruben, qui avaient pendant de longues années campé l'un près de l'autre et désiraient ne pas se séparer, demandèrent, comme part d'héritage, les terres de Jazer et de Galaad, propres à nourrir leurs nombreux troupeaux. A prendre leur requête à la lettre, on peut croire qu'ils désiraient s'installer immédiatement dans le district convoité, dont ils énuméraient complaisamment les villes, et qu'ils n'avaient nul souci de participer à la conquête de la Palestine. Num., xxxii, 1-5. Cet égoïsme et ce manque de patriotisme blessèrent vivement Moïse, qui leur fit de graves représentations. Alors les suppliants, rachetant leur faiblesse par une décision courageuse, promirent de marcher les premiers au combat, après avoir mis leurs troupeaux dans des parcs bien clos et leurs familles dans des villes fortes, sans doute celles qui avaient été conquises sur les Amorrhéens. Num., xxxii, 6-27. Moïse prit acte de cette promesse, annulant la donation au cas où elle ne serait pas tenue. Après un engagement renouvelé pour la troisième fois, les deux tribus furent installées dans le pays qu'elles avaient demandé, et commencèrent par rebâtir certaines villes des plus importantes. Num., xxxii, 28-36; xxxiv, 14. Lorsque les Hébreux, entrés dans la Terre Promise, prononcèrent dans la vallée de Sichem les bénédictions et les malédictions, elles se trouvèrent côte à côte sur le mont Hébal pour les malédictions. Deut., xxvii, 13. Accomplissant, en effet, fidèlement leur promesse, elles avaient marché en tête des enfants d'Israël, Jos., iv, 12, et leurs possessions au delà du Jourdain furent confirmées. Jos., xiii, 24-28; xviii, 7. Gad fournit comme villes lévitiques : Ramoth-Galaad, Manaïm, Hésébon et Jaser. Jos., xxi, 37; I Par., vi, 80, 81. Les guerriers transjordaniens furent licenciés avec honneur par Josué, qui leur rappela en même temps leurs principaux devoirs, recommandation utile, parce qu'ils s'en allaient assez loin du centre religieux. Jos., xxii, 1-6. — Arrivés sur la rive droite du Jourdain, ils y érigèrent un autel d'une grandeur considérable. Ce fait causa dans les autres tribus cisjordaniennes une vive surexcitation : elles l'interprêtèrent comme un acte de rébellion contre la loi divine, comme une véritable apostasie. Assemblées à Silo, elles envoyèrent une ambassade en Galaad. Les délégués protestèrent contre ce qu'ils regardaient comme un grave attentat aux droits de Dieu, attentat qui risquait d'amener sur le reste du

peuple de cruelles représailles. Les accusés protestèrent énergiquement de la pureté de leurs intentions, et expliquèrent leur conduite en disant que, loin de vouloir se séparer de Jéhovah et de leurs frères, ils n'avaient songé au contraire qu'à revendiquer et assurer pour l'avenir leur union étroite avec Dieu et le reste d'Israël. L'incident fut donc conclu pacifiquement, et « les enfants de Ruben et les enfants de Gad appelèrent l'autel qu'ils avaient bâti : Témoin entre nous que Jéhovah est Dieu ». Jos., XXII, 7-34. — Lorsque David était caché dans le désert, à Odollam ou à Engaddi (cf. I Reg., XXII, 1, 4; XXIV, 1-2), des hommes de Gad, très forts et excellents guerriers, vinrent lui offrir leur concours. I Par., XII, 8-15. — La tribu fournit aussi son contingent pour l'élection royale de David à Hébron. I Par., XII, 37. — Vers la fin du règne de Jéhu, elle succomba, comme les autres tribus transjordaniennes, sous une invasion victorieuse d'Hazaël, roi de Syrie. IV Reg., X, 32, 33. — Elle prit part avec elles à une expédition contre les Agaréniens, I Par., V, 18, 19, et avec elles fut emmenée en captivité par les Assyriens. I Par., V, 26. — Lorsqu'elle fut ainsi déportée, les Ammonites, ses voisins, s'emparèrent de son territoire et de ses villes, crime que Dieu leur reprocha vivement et ne laissa pas impuni. Jer., XLIX, 1. — Dans le nouveau partage de la Terre Sainte, d'après Ézéchiel, Gad occupe la dernière place au sud. Ezech., XLVIII, 27, 28. Dans sa reconstitution idéale de la cité sainte, le même prophète, XLVIII, 34, met à l'ouest « la porte de Gad », avec celles d'Aser et de Nephthali. — Enfin saint Jean, Apoc., VII, 5, cite Gad entre Ruben et Aser.

III. CARACTÈRE. — L'esprit guerrier de Gad, son rôle dans la conquête de la Terre Promise, sa vaillante activité contre des voisins envahissants, une bravoure mêlée de fierté, tous ces caractères sont marqués, bien que d'une manière générale et parfois obscure, dans la prophétie de Jacob et la bénédiction de Moïse. La première, Gen., XLIX, 19, renferme une suite très remarquable de jeux de mots sur Gad :

> *Gâd gedûd yegûdennû*
> *Vehû' yagûd 'âqéb.*
> Gad, la foule [des ennemis, sous ses pieds] le foule,
> Mais lui, [à son tour,] sous son talon les foulera.

On sait que l'est du Jourdain fut longtemps opprimé par les Ammonites, mais que Jephté fut un puissant libérateur. Jud., X, 8, 17; XI, 4-33. La bénédiction de Moïse n'est pas moins expressive. Deut., XXXIII, 20, 21.

> Béni soit celui [Jéhovah] qui met Gad au large!
> Comme le lion il est couché,
> Il déchire l'épaule et la tête [de sa proie].
> Il a vu [choisi] pour lui les premiers [du pays],
> Car là était réservée la part du chef.
> Il marche à la tête du peuple,
> Exécute les justices de Jéhovah.
> Et ses arrêts à l'égard d'Israël.

Gad est donc le lion oriental, comme Juda est le lion occidental. Gen., XLIX, 9. Il a su se tailler une belle part dans « les prémices » du pays conquis, c'est-à-dire l'est du Jourdain, faisant bonne garde contre les tribus arabes, qui voulaient envahir le territoire d'Israël. Il a vaillamment marché à la tête du peuple pour la conquête de Chanaan. Ses qualités guerrières sont parfaitement exprimées dans ces paroles : « De Gad accoururent auprès de David, lorsqu'il était caché dans le désert, des hommes forts et d'excellents guerriers, maniant le bouclier et la lance, ayant un visage de lion, agiles comme les chèvres des montagnes... Le moindre pouvait résister à cent, le plus vaillant à mille. » I Par., XII, 8, 14. Les exploits de ces héros gadites sont rappelés, I Par., XII, 15, par une simple et rapide allusion à un fait qui était resté dans toutes les mémoires : « Ce sont eux qui traversèrent le Jourdain au premier mois (*abîb* ou *nisan*, mars ou avril), lorsqu'il a coutume de déborder sur ses rives (à la suite des pluies printanières et à la fonte des neiges de l'Hermon); ils mirent en fuite tous ceux qui demeuraient dans les vallées tant à l'orient qu'à l'occident. » Les tribus transjordaniennes étaient d'ailleurs renommées pour leur valeur guerrière, cf. I Par., V, 18, que dut exciter et développer le voisinage des Arabes pillards. Voir JEPHTÉ. A. LEGENDRE.

5. **GAD (VALLÉE DE)** (hébreu : *han-nahal hag-Gâd;* Septante : ἡ φάραγξ Γαδ), vallée mentionnée à propos d'Aroër, ville située au delà du Jourdain. II Reg., XXIV, 5. Le texte présente ici certaines difficultés qu'on trouvera expliquées à l'article AROER 2, t. I, col. 1025.

GADDEL (hébreu : *Giddel;* Septante : Κεδέδ; *Codex Alexandrinus :* Γεδδήλ), chef d'une famille de Nathinéens dont les membres revinrent de la captivité avec Zorobabel. I Esdr., II, 47. Dans la liste parallèle de II Esdr., VII, 49, il est appelé Geddel par la Vulgate.

GADDI, nom patronymique et nom d'un Israélite.

1. **GADDI** (hébreu : *Gaddi;* Septante : Γαδδί), fils de Susi, de la tribu de Manassé, fut un des douze espions qui furent envoyés par Moïse pour explorer la terre de Chanaan. Num., XIII, 12 (hébreu, 11).

2. **GADDI** (hébreu : *hag-Gâdi;* Septante : ὁ Γεδδί), nom dont la Vulgate, I Par., XII, 8, semble faire un nom de lieu, alors que c'est un mot ethnique désignant les hommes de la tribu de Gad. Il s'agit des guerriers qui vinrent offrir leur concours à David, réfugié dans le désert. Voir GAD 4 et GADI 1. A. LEGENDRE.

GADDIS (Septante : Γαδδίς), surnom de Jean, un des frères de Judas Machabée. I Mach., II, 2. Γαδδίς paraît être avec une terminaison grecque (cf. accusatif Γαδδὶν dans Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, I, 2) le nom hébreu *Gaddi,* גדי, « fortuné. »

GADER (hébreu : *Gédér,* « mur; » Septante : Γαδέρ), ville de Palestine, dont le roi fut vaincu par Josué au moment de la conquête. Jos., XII, 13. Elle se trouvait dans la partie méridionale, comme le prouvent évidemment les autres cités au milieu desquelles elle est mentionnée, Gazer, Dabir, Herma, Héred. Elle paraît identique à une localité de la tribu de Juda appelée, I Par., II, 51, Bethgader (hébreu : *Bêt-Gâdêr*, « maison de la muraille »). Voir t. I, col. 1685. On l'identifie tantôt avec Gédor (hébreu : *Gedôr*), de la même tribu, Jos., XV, 58, aujourd'hui *Djédur,* à l'ouest de la route qui conduit de Bethléhem à Hébron, à peu près à égale distance des deux; tantôt avec Gédéra (hébreu : *hag-Gedêrâh*), située dans la Séphélah, Jos., XV, 36 (voir GÉDÉRA); parfois même avec Gidéroth (hébreu : *Gedêrôt*), dans la même plaine, et appartenant également à Juda. Jos., XV, 41. Faute de renseignements, le choix est difficile, sinon impossible à faire. A. LEGENDRE.

GADÉROTH (hébreu : *hag-Gedêrôt,* au pluriel et avec l'article, « les parcs à brebis; » Septante : *Codex Vaticanus,* Γαληρώ; *Codex Alexandrinus,* Γαδηρώθ), ville de Palestine, située dans la Séphélah et prise par les Philistins sous le règne d'Achaz. II Par., XXVIII, 18. Elle est appelée Gideroth, dans la Vulgate, Jos., XV, 41; mais le nom hébreu est le même, *Gedêrôt,* sans l'article; Septante : Γεδδώρ. Dans ce dernier passage, elle est mentionnée parmi les villes du second groupe de « la plaine », après Églon (*Khirbet 'Adjlân*), Chebbon (*El-Qubéibéh*), Léhéman (*Khirbet el-Lam*) et Cethlis (inconnue). Voir la carte de la tribu de JUDA. Elle est distincte de Gédéra (hébreu : *hag-Gedêrâh*) et de Gédérothaïm (hébreu :

Gedêrôtâim), qui faisaient partie du premier groupe. Jos., xv, 36. On a voulu l'identifier avec *Qatrah*, village situé au sud-est de *Yebna*. Cf. *Survey of Western Palestine, Memoirs*, Londres, 1881-1883, t. II, p. 410; R. von Riess, *Bibel-Atlas*, 2e édit., 1887, p. 12. Mais c'est plus bas, croyons-nous, qu'il faut chercher l'emplacement de Gadéroth. A. LEGENDRE.

GADÉROTHITE (hébreu : *hag-gedêrâtî;* Septante : ὁ Γαδαραθιειείμ; Vulgate : *Gaderothites*), natif de Gader, de Gador ou de Gédéra. Parmi les Benjamites qui abandonnèrent le parti de Saül et se joignirent à David, le texte sacré nomme « Jézabad le Gadérothite ». I Par., XII, 4. Il est difficile de déterminer où était située la ville dont Jézabad était originaire. Elle devait être dans la tribu de Benjamin. Cf. I Par., XII, 2. Or les villes nommées dans l'Écriture Gader, Gédéra, Gadéroth, Gédor (excepté probablement Gédor de I Par., XII, 7, qui devait être en Benjamin) étaient de la tribu de Juda. *Gedêrâh*, signifiant en hébreu « parc de troupeaux », était d'ailleurs un nom de lieu assez commun en Palestine. Quelques-uns pensent que Jézabad était originaire du village actuel de Djédiréh près d'*El-Djib* (Gabaon). *Palestine Exploration Fund, Memoirs*, t. III, p. 9-10.

GADGAD (hébreu : *Hôr hag-Gidgâd*, « la caverne de Gidgad, » Num., XXXIII, 32; *hag-Gudgôdâh*, avec *hé* local, Deut., x, 7; Septante : τὸ ὄρος Γαδγάδ, « la montagne de Gadgad, » Num., XXXIII, 32, 33; Γαδγαδ, Deut., x, 7; Vulgate : *mons Gadgad*, Num., XXXIII, 32; *Gadgad*, Deut., x, 7), une des stations des Israélites dans leur marche vers le pays de Chanaan. Num., XXXIII, 32; Deut., x, 7. Elle est placée après Benéjaacan, Num., XXXIII, 32; après Moséra, Deut., x, 6, 7. Voir MOSÉROTH, MOSÉRA. Les Septante et la Vulgate en ont fait une « montagne », en lisant הַר, *har*, au lieu de חֹר, *Hôr*. Il règne une très grande obscurité dans toutes les stations mentionnées à partir du Sinaï. Tout ce que nous savons, c'est que Gadgad n'est séparée que par deux campements. Jétébatha et Hébrona, d'Asiongaber, ville située à la pointe septentrionale du golfe Élanitique. Num., XXXIII, 32-35. Il est probable qu'elle se trouvait au-dessus, non loin de l'ouadi Arabah. Les voyageurs signalent dans ces parages, à l'ouest, une vallée appelée ouadi *el-Ghudhâghidh*, qui rejoint, dans la direction du sud-ouest au nord-est, l'ouadi *el-Djerâfêh*. Cf. Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, Londres, 1856, t. I, p. 181, et la carte. On pourrait voir un certain rapprochement entre l'hébreu גִּדְגָּד, *Gidgâd*, גֻּדְגֹּדָה, *Gudgôdâh*, et l'arabe الغضاغض, *El-Ghudhâghid;* mais il n'est pas sans difficultés, et il est bon de n'y pas trop insister, bien que les données scripturaires puissent plus ou moins appuyer la convenance topographique. A. LEGENDRE.

GADI, nom ethnique et nom d'un Israélite.

1. **GADI** (hébreu : *hag-Gâdi;* Septante : *Codex Vaticanus*, υἱὸς Γαλααδδεί; *Codex Alexandrinus*, υἱὸς Γαδδί), donné dans la Vulgate, *de Gadi*, comme la patrie de Bonni, un des vaillants guerriers de David, signifie en réalité Gadite, c'est-à-dire descendant de Gad. II Reg., XXIII, 36. A. LEGENDRE.

2. **GADI** (hébreu : *Gâdi;* Septante : Γαδδεί; *Codex Alexandrinus*, Γεδδεί), père de Manahem, roi d'Israël. IV Reg., xv, 14, 17.

GADITE (hébreu : *hag-gâdî*, Deut., III, 12, 16; IV, 43; Jos., XXII, 1, 9, etc.; Septante : ὁ Γάδ, ὁ Γαδδί, οἱ υἱοὶ Γάδ; Vulgate : *Gaditæ*, Jos., I, 12; XII, 6; XXII, 1; I Par., XII, 8 (voir GADDI 2), XXVI, 32), descendant de Gad. Voir GAD 1, col. 23. — Un Gadite, nommé Bonni, est mentionné II Reg., XXIII, 36. Voir GADI 1 et BONNI 1, t. I, col. 1846. — Nous apprenons, I Par., XI, 8, 14, que des Gadites, guerriers vaillants, allèrent se joindre à David dans le désert, quand il fuyait Saül. La Vulgate a traduit inexactement, I Par., XII, 8, *de Gaddi*, comme si c'était un nom de lieu, au lieu de traduire *Gaditæ*. Voir GADDI 2, col. 32.

GADOR (hébreu : *Gedôr;* Septante : Γέραρα), ville mentionnée une seule fois dans l'Écriture à propos des migrations de la tribu de Siméon. I Par., IV, 39. Les Siméonites, resserrés entre les Philistins et Juda, cherchèrent, comme les Danites, à étendre leurs possessions. « Ils partirent donc, dit le texte sacré, pour entrer dans Gador jusqu'à l'orient de la vallée, et chercher des pâturages pour leurs troupeaux. Ils en trouvèrent de fertiles et d'excellents, et une terre très spacieuse, paisible et fertile, où s'étaient établis des gens de la postérité de Cham. Ces hommes... vinrent donc sous le règne d'Ézéchias, roi de Juda; ils renversèrent leurs tentes, et tuèrent ceux qui y habitaient (d'après l'hébreu, les *Me'ûnim*), et ils en sont demeurés jusqu'à présent les maîtres, s'y étant établis à leur place, à cause des pâturages très gras qu'ils y trouvèrent. » I Par., IV, 39-41. Rien dans ce récit ne nous permet de déterminer la position de Gador. Il n'est pas probable cependant qu'elle soit identique à Gédor de Juda, Jos., xv, 58, aujourd'hui *Khirbet Djédur*, à l'ouest de la route qui va de Bethléhem à Hébron. Outre que le site ne paraît guère convenir, il est peu croyable que les enfants de Siméon aient fait des conquêtes de ce côté. La mention des Méounites (*Me'ûnim*) ou habitants de Maon, ville située aux environs de Pétra, ferait supposer que l'expédition eut lieu dans la direction du sud-est, conjecture que pourrait appuyer le récit de la seconde expédition, I Par., IV, 42, si elle se rattachait à la première. Quelques historiens et critiques contemporains, entre autres H. Ewald, *Geschichte des Volkes Israel*, Gœttingue, 1864, t. I, p. 344, préfèrent la leçon des Septante, qui ont lu גְּרָר, *Gerâr*, au lieu de גְּדֹר, *Gedôr*. La confusion se comprend à cause de la ressemblance des lettres, et Gérare, au sud de Gaza, est bien connue dans la Bible pour ses pâturages. D'autres regardent ce changement comme peu vraisemblable et ce territoire comme peu conforme aux limites des possessions de la tribu de Siméon. Cf. C. F. Keil, *Chronik*, Leipzig, 1870, p. 72. A. LEGENDRE.

GAÉLIQUES (VERSIONS) DES SAINTES ÉCRITURES. — Le gaélique est une des deux branches du *celtique*. De même que l'autre branche, le *britonnique*, comprend trois grands rameaux distincts (breton armoricain, breton gallois et breton cornique), de même le gaélique se divise actuellement en deux grands rameaux, le gaélique d'Écosse et le gaélique d'Irlande, auxquels il faut ajouter le dialecte moins important de l'île du Man. L'histoire des versions gaéliques de la Bible peut se diviser en trois périodes, correspondant aux trois grandes phases de la langue et de la littérature des Gaëls : une période de formation, qui va du VIIIe siècle environ après Jésus-Christ jusqu'au XIe; une période de transition, qui s'étend du XIe au XVIe siècle environ; et la période moderne, qui va du XVIe siècle jusqu'à nos jours.

I. La période de formation, ou du *gaélique ancien*, ne contient pas de versions suivies proprement dites, mais un certain nombre de fragments épars, qui sont conservés, ordinairement sous forme de gloses plus ou moins étendues, dans divers manuscrits, principalement liturgiques ou bibliques. Voici les plus importants. — 1. Le plus ancien fragment connu de la littérature gaélique consiste dans les nombreuses gloses d'un commentaire latin sur les Psaumes qui se trouve à la bibliothèque Ambrosienne de Milan. Ce manuscrit est coté C. 301, et remonte au VIIIe siècle. Un certain nombre de

ces gloses ont été publiées par Zeuss et Ebel, *Grammatica celtica,* Berlin, 1853, p. 1063-1071; par Nigra, dans la *Revue celtique,* t. I, p. 60-84; et par M. Whitley Stokes, *Goidelica, old and early-middle-irish gloses, prose and verse,* Londres, 1872, 2e édit., p. 20-51. Depuis, une édition complète du manuscrit a été publiée par M. Ascoli, dans l'*Archivio glottologico italiano,* t. V, Rome et Turin, 1878-1889. — 2. La bibliothèque de l'Université de Turin contient un manuscrit du commencement du IXe siècle, écrit par un scribe irlandais, et qui renferme le texte latin d'un commentaire sur saint Marc, avec des gloses, les unes latines, les autres gaéliques. Ce document a été publié par Nigra, *Glossæ hibernicæ veteres codicis taurinensis,* Paris, 1869; par W. Stokes, *Goidelica,* Londres, 1872, p. 3-13; et par Zimmer, dans ses *Glossæ hibernicæ,* Berlin, 1881, p. 199-208. — 3. Les gloses gaéliques du manuscrit connu sous le nom de Psautier de saint Caimin, qui appartient aux franciscains de Dublin, ne remontent pas, comme le croient plusieurs savants irlandais, au VIIe ni même au VIIIe siècle, mais sont d'une époque plus tardive, le XIe siècle probablement. Voir la *Revue celtique,* janvier 1886, p. 96. — 4. *The old-irish glosses at Würsburg,* edited with a translation and glossarial index, by Whitley Stokes, Part II, *The glosses and translation,* Londres, 1887. Cette publication contient les gloses gaéliques, importantes et nombreuses, qui se trouvent dans un manuscrit de saint Paul, conservé à Wurzbourg, et qui paraît être du XIe ou Xe siècle; mais les gloses sont antérieures comme rédaction à cette date paléographique, et remontent au IXe ou même au VIIIe siècle. Elles ont été écrites, sous forme de commentaire des Épîtres, par un moine irlandais, qui semble avoir tiré son travail, du moins en grande partie, d'un ou de plusieurs commentaires latins plus anciens. Il avait certainement sous les yeux les œuvres de son compatriote Pélage, car il en cite quelques extraits latins. Tout porte à croire que le texte gaélique a d'ailleurs d'autres sources, dont la détermination précise éclaircirait sans doute bien des passages obscurs de la glose. Ajoutons que les gloses de Wurzbourg ont d'abord été publiées, du moins pour la plupart, dans la *Grammatica celtica* de Zeuss, Berlin, 1853; et, quelque temps après, par Zimmer, dans ses *Glossæ Hibernicæ,* Berlin, 1881; mais ces éditions sont incomplètes et contiennent beaucoup de mauvaises lectures. En outre, M. W. Stokes a reproduit, dans son édition, la plus grande partie du texte latin des Épîtres, tel que le donne le manuscrit de Wurzbourg, au lieu que M. Zimmer a seulement copié les passages de la Vulgate qui correspondent aux gloses gaéliques. L'édition de ce dernier ne contient d'ailleurs pas la traduction du texte gaélique, et ne peut dès lors servir qu'aux celtistes; tandis que M. Stokes a ajouté une traduction anglaise à sa publication. — 5. Un court fragment de gaélique ancien, l'Oraison dominicale, se trouve dans le *Leabhar Breac* (folio 124), manuscrit important de Dublin dont nous reparlerons tout à l'heure, et qui est du XIVe siècle. Mais le texte de l'Oraison dominicale est certainement antérieur de plusieurs siècles au manuscrit qui le contient, car on y trouve un exemple de pronom infixe, *ro-n soer,* « délivre-nous. » — 6. Un des livres liturgiques les plus anciens de l'Église d'Irlande, le *Liber Hymnorum,* contient aussi un grand nombre de formules et de traits bibliques. Le *Liber Hymnorum,* ou recueil d'hymnes latins et gaéliques, est conservé dans deux manuscrits, dont le plus important est de la fin du XIe siècle, mais a été exécuté lui-même sur un manuscrit plus ancien. La haute antiquité de ces textes résulte de ce fait, que les hymnes gaéliques n'étaient plus compris des Irlandais eux-mêmes au XIe siècle, comme on le voit par le grand nombre de gloses qui en expliquent ou cherchent à en expliquer les obscurités. D'ailleurs, la langue même de ces pièces liturgiques nous reporte, par ses archaïsmes, à la date des plus anciens morceaux gaéliques, ceux du VIIIe siècle. Les deux manuscrits du *Liber Hymnorum* sont à Dublin, au collège de la Trinité et chez les franciscains. Ils ont été publiés pour la première fois par le Dr Todd, *Book of Hymns of the ancient Irish church,* Dublin, fasc. I, 1855; fasc. II, 1869. La publication, qui était restée inachevée, a été heureusement complétée par une savante édition du même ouvrage, due aux soins de MM. Bernard et Atkinson, *The Irish Liber Hymnorum,* 2 in-8o, formant les tomes XIII et XIV de la collection Bradshaw, Dublin, 1897. L'édition comprend un index des citations bibliques, t. I, p. 211-213. La partie gaélique de ce recueil avait d'ailleurs été éditée au complet par M. W. Stokes dans ses *Goidelica,* 2e édit., Londres, 1872; et par Windisch, dans ses *Irische Texte,* Leipzig, 1880. Des 48 morceaux liturgiques que comprend le *Liber Hymnorum,* l'hymne de Colman est peut-être le plus biblique. Écrit dans le genre de ce qu'on a appelé plus tard des « pièces farcies », c'est-à-dire en un mélange de latin et de langue vulgaire, il contient une foule d'invocations bibliques, qui rappellent les prières analogues qu'on récite pour les agonisants. — 7. Un fragment d'un traité sur les Psaumes en gaélique ancien, a été publié par M. Kuno Meyer sous le titre de *Hibernica minora, being a Fragment of an old-irish Treatise on the Psalter,* Oxford, 1894. Ce volume fait partie des *Anecdota Oxoniensia, Texts, documents and extracts, mediæval and modern series,* part. VIII. Il a été publié d'après le manuscrit 512, Rawlison B, de la bibliothèque Bodléienne d'Oxford, qui est du XVe siècle, mais qui procède lui-même d'un texte original remontant au VIIIe siècle, d'après M. Kuno Meyer. Ce traité gaélique sur les Psaumes a une certaine importance, surtout par son antiquité. — 8. Sous le titre de *Hibernica,* M. W. Stokes a publié, dans la Revue de Kuhn, *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung,* t. XXXI, 232-255, un recueil de gloses et de divers textes gaéliques très courts, qu'il a tirés en grande partie de trois manuscrits bibliques, à savoir : un commentaire des Psaumes, manuscrit palatin 68 de la bibliothèque Vaticane, qui est du VIIIe siècle; un évangile de saint Matthieu, coté Mp. th. f. 61, à la bibliothèque de Wurzbourg, et qui est du VIIIe ou IXe siècle; un commentaire latin sur Job, qui forme le no 460 du fonds Laud dans la bibliothèque Bodléienne d'Oxford, et qui est du XIe ou XIIe siècle. — 9. Sans être absolument biblique, le *Félire Oengusso,* ou martyrologe d'Oengus le Culdée, doit être noté ici, parce qu'il contient, dans le prologue et surtout l'épilogue, une foule de traits et d'invocations bibliques. Le *Félire,* qui est écrit sous forme de poème, est conservé dans des manuscrits du XIVe siècle; mais le texte est de beaucoup plus ancien, et remonte certainement au Xe ou même au IXe siècle. Voir la *Revue celtique,* août 1881, p. 99. Il a été publié par M. W. Stokes, d'abord dans les *Transactions of the Royal Irish Academy,* Dublin, 1876; puis, en volume détaché, sous le titre : *The Calendar of Oengus, text, translation, glossarial index, and notes,* Londres, 1880. — 10. Le *Livre d'Armagh,* manuscrit du IXe siècle, qui appartient au collège de la Trinité de Dublin, contient un certain nombre de gloses et notes gaéliques relatives au Nouveau Testament. Elles ont été publiées par le P. Hogan, dans son ouvrage : *Documenta de sancto Patritio Hibernorum apostolo, ex libro Armachano;* Pars IIa, Dublin, 1890. Quelques-unes d'entre elles avaient déjà été éditées par M. W. Stokes, dans son article *Hibernica,* paru dans la *Revue de Kuhn, loc. cit.* M. Stokes a donné également une description savante et détaillée du *Livre d'Armagh* dans l'ouvrage *The tripartite life of Patrick, with other documents relating to that saint,* Londres, 1887. Voir l'Introduction, p. XC-XCIX. — 11. Notons encore de courts fragments dans le *Traité sur la Messe,* qui se

trouve à la fin du *Missel de Stowe*, manuscrit liturgique datant en partie du VIIIe siècle, et en partie du Xe. Voir Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1889, p. 148. Ce Missel a été publié par Warren, *The Liturgy and ritual of the Celtic church*, Oxford, 1881, p. 207-248. M. W. Stokes a édité et étudié à part les passages gaéliques du livre, *The Irish passages in the Stowe Missal*, Calcutta, 1881. — 12. Enfin à Cambridge, dans la bibliothèque de Saint-John's College, il existe un psautier latin manuscrit du Xe siècle, qui contient des gloses gaéliques. Elles ont été publiées, d'abord par M. W. Stokes, *Goidelica*, 2e édit., p. 58-60; puis par Zimmer, *Glossæ Hibernicæ*, p. 209-211.

II. La période du *gaélique moyen*, ou période de transition, qui va du XIe siècle, environ, jusqu'au XVIe, ne contient pas davantage de versions bibliques proprement dites; mais elle est cependant plus riche que la période précédente, comme littérature biblique générale. Il serait d'ailleurs difficile, à l'heure actuelle, de donner la liste complète des morceaux bibliques, attendu qu'un grand nombre sont encore en manuscrit et ont été jusqu'ici peu ou point étudiés. Voici seulement les principaux par ordre chronologique. — 1. Entre le XIe et le XIVe siècle, il y a peu de chose. Notons cependant, dans le *British Museum*, le manuscrit 1802 du fonds Harléien, petit in-4o de 156 feuillets, écrit à Armagh, l'an 1139, par le scribe irlandais Maelbrigte hua Maelunaig, et qui contient d'abord le texte latin des quatre évangiles, apparenté de très près à la Vulgate, avec quelques gloses gaéliques; puis surtout quatre poèmes gaéliques : le premier, sur les Mages; le second, sur le Christ et ses apôtres; le troisième, sur leur mort; le quatrième, en vers mnémoniques, sur la guerre qui éclata entre la tribu de Benjamin et les autres enfants d'Israël. Notons encore la *Vision d'Adamnan* dans le *Leabhar na huidhre* (Livre de la vache brune), manuscrit du XIIe siècle, à la bibliothèque de l'Académie royale d'Irlande, à Dublin. La *Vision d'Adamnan* est un morceau religieux, rempli de formules bibliques sur le ciel et l'enfer. Cette pièce a été publiée par M. W. Stokes, Simla, 1870, et par M. Windisch, dans les *Irische Texte*, Leipzig, 1880. Le même manuscrit contient quelques sermons et homélies, dont une, entre autres, sur le jugement dernier, donne à peu près tous les passages de l'Évangile ayant trait au jugement, avec des textes de saint Paul et de l'Apocalypse. Cette homélie a été publiée, pour la première fois, dans la *Revue celtique*, t. IV, p. 245-255, par M. W. Stokes. — 2. Au XIVe siècle, on trouve une histoire d'Israël dans un manuscrit volumineux et important, le *Leabhar Breac* (livre tacheté), à la bibliothèque de l'Académie royale d'Irlande, aujourd'hui cote 23, P. 16, et auparavant 40.6 de l'ancien fonds de l'Académie. Ce manuscrit, qui est une compilation de morceaux bibliques et religieux, a été publié sous le titre suivant : *Leabhar Breac, the « Speckled Book », otherwise styled Leabhar mor Duna Doighre, the « great Book of Dun Doighre », a collection of pieces in Irish and Latin, compiled from ancient sources about the close of the fourteenth century : now for the first time published from the original manuscript in the library of the Royal Irish Academy*, part. I, Dublin, 1872; part. II, Dublin, 1875. Cette publication est un fac-simile lithographique exécuté sous la direction de M. Gilbert, qui contient, outre l'histoire d'Israël, p. 113-132, une histoire abrégée du Nouveau Testament, p. 132-150; et, çà et là, des sermons, des homélies, des Passions remplis de textes bibliques. La Passion de Jésus-Christ, qui est à la page 160, n'est pas autre chose qu'une traduction de l'Évangile apocryphe de Nicodème. Au reste, il est difficile de dire sur quel texte ces passages bibliques ont été directement traduits. Les savants qui ont étudié le *Leabhar Breac*, n'ont pas, jusqu'ici, porté suffisamment leur attention sur ce point. M. W. Stokes semble croire à une traduction faite sur la version latine antéhiéronymienne. *Revue celtique*, t. II, p. 382. Peut-être, d'ailleurs, selon plusieurs celtistes, ces différents passages ne seraient-ils que des fragments d'une version gaélique plus ancienne de la Bible. En attendant une étude d'ensemble sur cette question, on consultera avec fruit le travail que M. R. Atkinson a récemment consacré aux Passions et aux homélies du *Leabhar Breac*, sous ce titre : *The Passions and the Homilies from Leabhar Breac; text, translation and glossary*, Londres, 1887. Ce volume contient la reproduction des textes gaéliques, p. 41-275; la traduction anglaise de ces textes, p. 277-514; un glossaire gaélique-anglais, p. 515-910. Voir dans la *Revue celtique*, janvier 1888, p. 127-132, une appréciation de cet ouvrage par M. d'Arbois de Jubainville. Dans la même *Revue*, t. II, p. 381-383, M. W. Stokes donne une liste, d'ailleurs incomplète, des homélies du *Leabhar Breac*. D'autres textes de ce manuscrit qui contiennent des légendes relatives à l'enfance de Jésus-Christ, sont imités ou traduits des évangiles apocryphes. Ils ont été publiés par le P. Hogan, avec une traduction anglaise, dans le t. VI des *Todd Lectures series*, sous le titre de *Homilies and legends from Leabhar Breac*, Londres, 1895. — 3. Après le *Leabhar Breac*, le manuscrit biblique le plus important du XIVe siècle est le *Leabhar Buide Lecain*, « livre jaune de Lecan, » que possède la bibliothèque du collège de la Trinité, à Dublin. Il est coté H. 2.16, et a 958 colonnes. On y trouve un résumé de l'histoire de l'Ancien Testament, p. 62 et suiv., 284 et suiv., ainsi que la Passion du Christ, simple traduction de l'évangile apocryphe de Nicodème, p. 141 et suiv., comme celle du *Leabhar Breac*. Voir, pour l'analyse du manuscrit, O'Curry, *Lectures on the manuscript materials of ancient Irish History*, Londres, 1861, p. 190-192. — 4. Au XIVe siècle appartient encore le manuscrit 23. P. 12, autrefois 41.6, dans l'ancien fonds de l'Académie royale d'Irlande, à Dublin. Il est connu sous le nom de *Livre de Ballymote*, et contient aussi, avec quelques variantes de rédaction, l'histoire d'Israël, qui se trouve dans le *Leabhar Breac*. — 5. Au XIVe siècle également, remonte le manuscrit que possède la bibliothèque de l'Université de Rennes. C'est un in-quarto de 125 feuillets. La première partie contient divers morceaux religieux plus ou moins bibliques, et notamment une homélie qui commence par un récit de la création et des premiers temps du monde, traduit librement de la Genèse; un recueil de sentences sur la patience, tirées de saint Jacques, saint Paul, Job, les Nombres, l'Ecclésiaste, le Lévitique, le Deutéronome et Isaïe; un recueil de sentences sur la charité, tirées des mêmes auteurs; enfin un autre recueil de sentences sur les peines de l'enfer, tirées d'Isaïe, de l'Ecclésiaste, de saint Matthieu, saint Luc et les Actes des Apôtres. Voir, dans la *Revue celtique*, janvier 1894, une analyse détaillée de ce manuscrit, par G. Dottin. — 6. Parmi les manuscrits du XVe siècle, les principaux sont : le no 23. P. 3, autrefois Hodge and Smith 142, à la bibliothèque de l'Académie royale d'Irlande, à Dublin, qui contient une Vie de Jésus-Christ et une Vie de la Sainte Vierge; le manuscrit coté V, par Gilbert, dans l'ouvrage où il a catalogué les manuscrits du couvent des franciscaines de Dublin, *Fourth report of the royal Commission on historical manuscripts*, Dublin, 1874; on y trouve une Vie de Jésus-Christ. Un manuscrit plus important est le no 1 du fonds celtique de la Bibliothèque Nationale, à Paris, qui a été décrit par Todd dans les *Proceedings of the Royal Irish Academy*, Dublin, 1846, t. III, p. 223-229. Il contient, dans la première partie, fol. 1-8, sous le titre : *Stair claindi Israël*, une histoire abrégée du peuple juif, qui commence par ces mots : « Voici la détermination, le récit et le commencement de l'histoire du second âge du monde. » Ce morceau, qui a été écrit en 1473, d'après une note du manuscrit,

est le même, avec quelques variantes, que celui du livre de Ballymote. La seconde et la quatrième partie, fol. 8-9 et 22-29, contiennent, sous le titre : *Enseignement du roi Salomon,* plusieurs passages de l'Ecclésiaste et de la Sagesse. Dans la cinquième partie, fol. 30-57, il y a plusieurs homélies sur des vies de saints, avec des passages bibliques, et surtout sous forme de Vie de Joseph d'Arimathie, une traduction de l'Évangile apocryphe de Nicodème, plus complète que celle qui a été publiée par Atkinson. La septième partie, fol. 74-117, contient également diverses homélies, avec des citations bibliques; la *Vision d'Adamnan,* dont nous avons parlé plus haut; et d'autres morceaux qui se trouvent pour la plupart dans Atkinson, *The Passion and the Homilies from Leabhar Breac,* Londres, 1887. Voir une analyse détaillée de ce manuscrit par M. d'Arbois de Jubainville, dans la *Revue celtique,* octobre 1890, p. 390-404.

III. La troisième période du gaélique, ou gaélique moderne, a ceci de particulier, qu'elle se divise en deux branches principales, dont chacune a sa littérature à part, et, par conséquent, des versions de la Bible qui sont distinctes. Dans les deux périodes précédentes, c'est l'Irlande qui était le point de départ du mouvement intellectuel gaélique, et c'est à elle que revient l'initiative de la littérature biblique dont nous avons résumé l'histoire. Mais, à partir du XVIe siècle, les troubles politiques et surtout religieux qui accompagnèrent l'établissement de la Réforme, dans les îles Britanniques, déterminèrent une scission parmi les populations de langue gaélique. Il y eut les Gaëls d'Irlande et les Gaëls de l'Écosse occidentale, ou *Highlanders* (habitants des hautes terres). C'est à la langue de ces derniers qu'on réserve ordinairement, dans l'histoire littéraire de la Grande-Bretagne, le nom de *gaélique* proprement dit. Le gaélique d'Irlande est plus communément appelé l'*irlandais.* Venant d'ailleurs de la même souche, les deux langues ont entre elles la plus étroite affinité.

1° *Gaélique d'Irlande.* — Un certain nombre de morceaux bibliques sont encore en manuscrit. Ainsi, par exemple, une Vie de Jésus-Christ, remontant au XVIe siècle, est signalée comme faisant partie de la collection Stowe, dans le catalogue publié par O'Conor sous le titre *Bibliotheca manuscripta Stowensis, a descriptive catalogue of the manuscripts in the Stowe library,* Buckingham, 1818. Cette collection est devenue, en 1849, la propriété de lord Ashburnham qui l'a cédée, croyons-nous, en 1883, au *British Museum.* Une autre Vie de Jésus-Christ, composée au XVIIe siècle, est contenue dans le manuscrit n° 28 de la bibliothèque des franciscains de Dublin. On signale également des parties bibliques dans les manuscrits 18.205 Additional, 137 Egerton, E. II. Cottonian Vespasian du *British Museum,* tous du XVIe siècle. Voir d'Arbois de Jubainville, *Essai d'un catalogue de la littérature épique de l'Irlande, précédé d'une étude sur les manuscrits en langue irlandaise conservés dans les îles Britanniques et sur le continent,* Paris, 1883.

La première version imprimée est celle du Nouveau Testament, à la fin du XVIe siècle. Elle fut entreprise, vers 1574, par John Kearney, trésorier de l'église Saint-Patrick à Dublin; Nicolas Walsh, plus tard évêque d'Ossory; et Néhémie Dovellan, qui devint archevêque de Tuam en 1595. Mais des difficultés de diverse nature les empêchèrent de terminer leur travail; et ce fut William O'Donnell, successeur de Dovellan sur le siège archiépiscopal de Tuam, qui mit la dernière main à cette traduction, avec l'aide de Mortogh O'Cionga, plus connu sous le nom de King. L'ouvrage fut imprimé en 1602, en caractères irlandais, et tiré à cinq cents exemplaires, in-fol., sous le titre suivant : *An Tiomna Nuad ar dtigearna agus ar slanuigteora Josa Criosd, air na tarruing go firinneach as an ngreigis ngdarac,* « Le Nouveau Testament de Notre-Seigneur et Sauveur Jésus-Christ, traduit exactement de l'original grec, » Dublin, 1603. C'est au même William O'Donnell qu'on doit la traduction irlandaise des parties bibliques du *Book of Common Prayer,* qui parut en 1608.

La version de l'Ancien Testament fut entreprise, quelques années après, par Bedell, un linguiste distingué, qui avait appris l'hébreu à Venise, sous la direction d'un rabbin très instruit, pendant qu'il était chapelain de sir Henry Wotton. Élevé en 1629 au siège épiscopal de Kilmore et Ardagh, Bedell, qui ne savait pas l'irlandais, se mit aussitôt à l'apprendre; et, peu après, il pouvait commencer son travail. Sur le conseil du primat d'Irlande, Jacques Usher, il s'était d'ailleurs assuré le concours de King, qui avait déjà collaboré à la traduction du Nouveau Testament, ainsi que du Rév. Denis O'Sheriden. Le travail fut mené assez vite, et il était à peu près terminé en 1640. On se disposait à l'imprimer, quand de sérieuses difficultés survinrent qui arrêtèrent la publication. L'exactitude de la traduction était contestée, et le travail de King spécialement attaqué. Bientôt le peuple s'en mêla, et une émeute força Bedell et sa famille à quitter le pays. Il mourut en 1641, chez son ami O'Sheriden, en lui confiant son manuscrit.

Les troubles politiques et religieux qui agitaient alors la Grande-Bretagne empêchèrent longtemps d'imprimer l'ouvrage. Ce fut seulement en 1680, lorsque la première édition du Nouveau Testament fut complètement épuisée, qu'on se décida à la réimprimer et à publier en même temps la version de Bedell. Un gentilhomme de Londres, Robert Boyle, avança les fonds nécessaires, et le Dr André Sall fut chargé de reviser le manuscrit, de concert avec le Dr Higgins, professeur au collège de la Trinité, à Dublin. Sall, étant venu à mourir en 1682, fut remplacé par Reilly, et le travail de revision fut continué sous la haute direction du Dr Marsh, qui devint ensuite primat d'Irlande. De cette manière, la version de Bedell parut enfin en 1686, sous ce titre : *Leabair an tsean Tiomna, air na dtarruing on teanguid ugdarac go gaidlig, tre curam agus saotar an doctur Bedel, roime easpog Cillemoire a n'Erin,* « Les livres de l'Ancien Testament traduits du texte original en gaélique, par les soins et le travail du Dr Bedel, jadis évêque de Kilmore, en Irlande, » in-4°, Londres, 1686. L'édition fut tirée à cinq cents exemplaires, dont deux cents étaient destinés aux Gaëls de l'Écosse occidentale. La version irlandaise de la Bible par Bedell et O'Donnell est restée depuis lors la plus populaire dans cette partie de l'Écosse. A la fin du XVIIIe siècle, en 1790, on publia une seconde édition de la Bible irlandaise; mais elle était en caractères romains ordinaires, et spécialement destinée aux *Highlanders* de l'Écosse. En 1799, le Dr Stokes fit faire un tirage à part de saint Luc et des Actes des Apôtres, suivi en 1806 d'une édition spéciale des quatre Évangiles et des Actes, avec une traduction anglaise en face du texte irlandais. La « Société biblique britannique et étrangère » publia également, à partir de 1809, plusieurs éditions complètes ou partielles, de la Bible irlandaise. Ces publications ne sont guère que la reproduction plus ou moins fidèle de la version de Bedell et O'Donnell. Notons encore la traduction de la Genèse et de l'Exode par Convellan, Londres, 1820; et par Mac Hale, devenu plus tard archevêque catholique de Tuam, Dublin, 1840.

2° *Gaélique d'Écosse.* — Le premier livre imprimé en gaélique écossais est le livre de prière intitulé *The Book of common order,* plus connu sous le titre *John Knox's Liturgy,* Édimbourg, 1567. C'est à la demande des Réformés d'Écosse, qui voulaient propager la doctrine de Knox, dans les endroits où le peuple ne comprenait ni l'anglais ni le latin, que cet ouvrage fut traduit en gaélique, par Jean Carswell, surintendant d'Argyll et des îles Hébrides pour l'Église presbytérienne. Ce

livre, qui contient une foule de sentences et de prières publiques, a été réimprimé à Édimbourg, en 1873, par Thomas Mac Lauchlan, un des celtistes les plus compétents de la Grande-Bretagne. C'est seulement en 1659 qu'on trouve la première version biblique proprement dite, sous ce titre : *An ceud chaogad do schalmaibh Dhaibhidh, ar a tarruing as an eabhra a meadar dhana ghaoidhile,* « Les 50 premiers Psaumes de David, traduits de l'hébreu en vers gaéliques. » Cette version, publiée à Glasgow, fut l'œuvre du synode d'Argyll, lequel ordonna de chanter ces Psaumes dans les églises et les familles où le gaélique était en usage. En 1684, parut à Édimbourg une nouvelle version des Psaumes, cette fois complète, sous ce titre : *Psalma Dhaibhidh a n'meadrachd, do reir an phrionik-chanamain,* « Les Psaumes de David en vers, d'après le texte original. » Cette traduction est de Robert Kirk, « ministre de l'évangile du Christ à Balguhidder. » On la désigne communément sous le nom de « Psautier de Kirk ». En 1694 fut terminée la version commencée par le synode d'Argyll. Elle est intitulée *Sailm Dhaibhidh a meadar dhana ghaodheilg, do reir na heabhra, agus na translasioin is fearr a mbèarla agus nladin,* Édimbourg, 1715, « Les Psaumes de David en vers gaéliques, d'après l'hébreu et les meilleures traductions faites en anglais et en latin. » Deux autres éditions de cet ouvrage parurent à Glasgow, en 1738 et 1751. Comme la traduction laissait à désirer sur certains points, le synode d'Argyll la fit reviser par Alexandre Macfarlane, ministre presbytérien de Kilmelfort et de Kilninver, Glasgow, 1753. A cette version revisée on ajouta çà et là, sous forme d'hymnes et de paraphrases, quarante-cinq morceaux bibliques en vers, choisis dans les différentes parties de l'Écriture. Le choix et la composition de ces différents morceaux fut l'œuvre d'une commission nommée par l'assemblée générale de l'Église presbytérienne. Macfarlane les traduisit d'ailleurs, comme le reste. Cet ouvrage eut de nombreuses éditions à Glasgow, à Perth, à Inverness, à Édimbourg. Quelques années après, en 1767, paraissait à Édimbourg la première version complète du Nouveau Testament, sous le titre suivant : *Tiomnadh nuadh ar Tighearna agus ar slanuighir Josa Criosd, eidir-theangaicht' o'n ghreugais chum gaidhlig albannaich, maille ri sedlannaibh aith-ghearra chum a chan'ain sin a leughadh,* « Le Nouveau Testament de notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ, traduit du grec en gaélique d'Écosse, avec une méthode pour lire facilement cette langue. » Cette version est l'œuvre de James Stewart, ministre presbytérien de Killin. Elle fut faite sur l'initiative et aux frais de la Société établie en Écosse pour la propagation de la religion réformée. En 1796, parut une seconde édition de cette version par Stewart, fils du précédent, qui revisa et modifia quelque peu l'œuvre de son père. Trois éditions successives parurent ensuite, également à Édimbourg, mais sans changement notable, en 1813, 1819 et 1821. Celles qui ont suivi, en assez grand nombre, jusqu'en 1860, soit à Édimbourg, soit à Londres, à Perth et à Inverness, n'ont guère fait que reproduire l'une ou l'autre de ces premières éditions. La plus ancienne version complète de l'Ancien Testament remonte à 1783, du moins pour la première partie, qui contient le Pentateuque. *Leabhraiche an Tseann Tiomnaidh air an tarruing o'n cheud chanain chum Gaelic albannaich, ann an ceithir earrannaibh,* « Les Livres de l'Ancien Testament traduits de la langue originale en gaélique d'Écosse, en quatre parties, » Édimbourg, 1783-1801. Cette version est l'œuvre de John Stuart, ministre presbytérien de Luss, à l'exception des Prophètes, qui furent traduits par John Smith, ministre de Campbeltown, Édimbourg, 1786. Elle parut à la demande et sous le patronage de la société qui est connue sous le nom de *Society for the Propagation of the Christian Knowledge through the Highlands and Islands of Scotland.* Une édition revisée de cette version fut publiée, à la demande de la même société, par Alexandre Stewart, ministre de Dingwall, en collaboration avec J. Stuart, ministre de Luss, Édimbourg, 1807. La même année, parut à Londres la première Bible gaélique complète, sous ce titre : *Leabhraichean an Tseann Tiomnadh agus an Tiomnadh Nuadh, air an tarruing o na ceud chamuineabh chum gaelic albanaich.* Cette version, qui fut faite pour la Société biblique de Londres, passe généralement pour une reproduction de celle d'Édimbourg, 1807, en ce qui concerne du moins l'Ancien Testament. Il y a pourtant quelques différences entre les deux, notamment pour les Prophètes, où l'éditeur, Daniel Dewar, a suivi la traduction de Smith, de préférence à celle d'Alexandre Stewart. En 1820, une nouvelle revision de la Bible fut décidée par l'assemblée générale de l'Église presbytérienne, et confiée aux deux ministres presbytériens John Stuart et Alexandre Stewart. Mais ceux-ci moururent tous deux l'année suivante, après avoir mené leur travail seulement jusqu'au premier livre des Rois. L'œuvre fut alors confiée à une commission dont les principaux membres étaient Heming, Anderson, Macleod, Graham, Irvine, John Stewart, Mac' Neil, Dewan. La version ainsi revisée parut à Édimbourg, en 1826. On fit aussi une édition spéciale des Psaumes « pour être chantés dans le service divin », selon la formule imprimée à la suite du titre, Édimbourg, 1826. Précédemment, le synode d'Argyll avait autorisé la publication d'une nouvelle traduction des psaumes par J. Smith, sous ce titre : *Sailm Dhaibhidh maille ri laoidhean o'n Scrioptur naomha, chum bhi air an sein ann an aora' Dhia,* « Les Psaumes de David, avec des hymnes tirées des saintes Écritures, pour être chantées dans le service divin, » Édimbourg, 1787. L'ouvrage contenait aussi cinquante hymnes bibliques, le Credo, l'Oraison dominicale et les dix commandements, en vers, avec des tons pour chanter les psaumes. La version de Smith a eu, depuis cette époque, de nombreuses éditions à Édimbourg, Glasgow et Inverness. L'une d'elles porte ces mots en sous-titre : *A new gaelic version of the Psalms of David, more adapted to christian worship and to the capacity of plain and illiterate persons,* Glasgow, 1801. — Une autre version des psaumes, assez répandue en Écosse, est celle de Thomas Ross, ministre presbytérien de Lochbroom, qui est intitulé : *Sailm Dhaibhidh ann an Dan Gaidhealach do reir na heabhra agus an eadartheangaichaidh a's fearr an laidin, an gaidhlig, 's an gaill-bheurla,* « Les Psaumes de David mis en vers gaéliques, d'après l'hébreu et les meilleures versions latines, gaéliques et anglaises, » Édimbourg, 1807. A cette traduction on joignit plus tard les hymnes et le psautier de Macfarlane, Inverness, 1818; Glasgow, 1830. Cette dernière édition, qui fut publiée par Francis Orr, est ordinairement désignée sous le nom de « Psautier de Ross ». — En 1800, parut à Édimbourg une version du Livre des Proverbes, sous ce titre : *Leabhar nan gnath-fhocal, air a thionndadh o'n cheud chanain chum gaelic albannaich.* C'est un extrait de la première version de l'Ancien Testament. En 1815, parut à Glasgow la traduction de l'évangile de saint Luc, à l'usage des écoles et des collèges. Le texte gaélique est accompagné de la version anglaise ordinaire, qui se trouve en regard. C'est également en vue des élèves et des étudiants écossais qu'on publia l'ouvrage suivant : *Earrannan do na Scriobtuiribh air an cur n'a cheile air son sgoilean,* « Morceaux choisis de la Bible, à l'usage des écoles, » Édimbourg, 1825. — La seconde moitié du XIXe siècle n'a guère vu paraître que des éditions revisées des traductions précédentes par différents ministres de l'église presbytérienne, entre autres Maclachlan, Clark, Neil et Dewar. Il n'y a à signaler qu'une version catholique du Nouveau Testament, sous ce titre : *Tiomnadh nuadh*

ar tighearna agus ar slanair Josa Criosta, air a thionndadh as an laidinn gu gaidhlig, « Le Nouveau Testament de notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ, traduit du latin en gaélique, » Aberdeen, 1875. Cette version, qui parut avec l'approbation des évêques d'Écosse, est l'œuvre du P. Mac-Eachain, et a été publiée par le P. Grant, nommé plus tard évêque d'Aberdeen, et par le P. Macintosh.

3º *Gaélique de l'île du Man.* — La version la plus importante de ce dialecte, et même, croyons-nous, la seule traduction complète de la Bible est intitulée : *Yn Chenn Conaant, as yn Conaant Noa,* « L'Ancien Testament et le Nouveau Testament, » Londres, 1819. Cette publication est l'œuvre de la Société biblique. Parmi les traductions partielles de la Bible, on peut signaler celle du Cantique des Cantiques qui a paru dans les *Celtic Hexapla,* in-folio de 63 feuillets, Londres, 1858. Des six versions parallèles que contient ce volume, la troisième est en mannois, la seconde en gaélique d'Écosse, et la première en gaélique d'Irlande. Voir Bretonnes (Versions), t. i, col. 1927. Une version mannoise partielle des épîtres et des évangiles lus à la Messe se trouve aussi dans les *Liherieu hag Avieleu, or the catholic epistles and gospels for the day up to Ascension... into the brehonec of Brittany, also in three other parallel columns a new version of the same into gaelic or manx or cernaweg,* by Christoll Terrien and Charles Waring Saxton, in-folio de 70 feuillets, Londres, Trübner, sans date.

Voir Eugène O'Curry, *Lectures on the manuscript materials of ancient Irish History,* Londres, 1861; *Dublin University Magazine,* Dublin, octobre 1867; John Reid, *Bibliotheca Scoto-Celtica, or an account of all the books which have been printed in the gaelic language,* in-8º, Glasgow, 1833. J. Bellamy.

GAGE (hébreu : *ḥăbôl* et *ḥăbôlâh,* de *ḥâbal,* « prendre en gage; » *'ăbôt,* de *'âbat,* « donner en gage; » *ărubbâh* et *'êrâbôn,* de *'ârab,* « donner en gage; » Septante : ἐνεχύρασμα, ἐνεχυρασμός, ἀῤῥαβών; Vulgate : *pignus, arrhabo*), objet d'une certaine valeur donné en garantie de l'exécution d'une promesse ou du paiement d'une dette.

I. À l'époque patriarcale. — Juda, prenant sa bru Thamar pour une femme de mauvaise vie, lui promet un chevreau de son troupeau, et, sur sa demande, lui donne en gage son cachet, son cordon et son bâton. Thamar représente ensuite ces gages pour se faire reconnaître et échapper au châtiment. Gen., xxxviii, 16-25.

II. Sous la loi mosaïque. — 1º *La législation.* — Diverses raisons pouvaient obliger certains Israélites à emprunter de l'argent. Il était recommandé de ne point se montrer dur à leur égard et de leur prêter ce dont ils avaient besoin. Deut., xv, 8. Mais il était en même temps défendu de réclamer un intérêt pour l'argent ainsi prêté. Exod., xxii, 25; Lev., xxv, 37; Deut., xxiii, 30. Pour que le prêteur se décidât à aliéner son argent durant un temps donné, il fallait donc au moins qu'il reçût de l'emprunteur une garantie. La loi avait prévu le cas, et elle autorisait le prêteur à se faire remettre un gage. En même temps, elle prenait des mesures pour défendre l'indigent contre les exigences exagérées du prêteur. Celui-ci n'avait pas le droit de pénétrer dans la maison de l'emprunteur pour y saisir ce qui était à sa convenance. Il devait se tenir à la porte, et c'est là que le gage lui était présenté. Deut., xxiv, 10, 11. On ne pouvait prendre en gage les objets de première nécessité, le vêtement de la veuve, Deut., xxiv, 17, les deux meules, ni même la meule de dessus, sans laquelle il devenait impossible de moudre le blé. Deut., xxiv, 6. Si l'emprunteur se trouvait dans un dénuement tel qu'il n'eût que son manteau pour s'abriter contre la fraîcheur des nuits, on devait le lui rendre le soir, sans doute pour le reprendre le lendemain matin. Exod., xxii, 25; Deut., xxiv, 12, 13. Ces quelques prescriptions indiquaient assez l'esprit de la loi et servaient de base pour résoudre les difficultés relatives aux emprunts sur gages. — 2º *La pratique.* — Les Juifs du temps de Néhémie engagent leurs champs, leurs vignes et leurs maisons pour avoir du blé dans un temps de disette. II Esdr., v, 3. Parfois, des hommes durs et malhonnêtes prenaient en gage les vêtements de leurs frères, sans motif suffisant, Job, xxii, 6, et en faisaient un scandaleux étalage. Am., ii, 8. Ils allaient même jusqu'à saisir le bœuf de la veuve, l'âne de l'orphelin, les ustensiles du pauvre. Job, xxiv, 3, 9. D'autres fois, bien que remboursés, ils ne rendaient pas le gage. Ezech., xviii, 12. La chose devint si commune à une époque, qu'Ézéchiel, xviii, 7, 16; xxxiii, 15, caractérise l'homme de bien en disant qu'il rend les gages au débiteur qui s'est acquitté. — On se portait caution, en fournissant un gage à la place de l'emprunteur ou en répondant pour lui. Les auteurs sacrés ne favorisent pas cet usage. Voir Dette, 3º et 4º, t. ii, col. 1394-1395.

III. Le gage spirituel. — Saint Paul dit à plusieurs reprises que le Saint-Esprit nous a été donné comme gage. II Cor., i, 22; v, 5; Eph., 1, 14. C'est un bien présent qui nous garantit la possession d'un bien futur, la gloire éternelle. Dans le même sens, l'Église appelle la sainte Eucharistie *futuræ gloriæ pignus,* en se référant aux paroles de la promesse. Joa., vi, 51, 54.

H. Lesêtre.

GAHAM (hébreu : *Gaḥam;* Septante : Γάαμ), fils de Nachor, le frère d'Abraham. C'est un des quatre enfants qu'il eut de Roma sa concubine ou épouse de second rang. Gen., xxii, 24. On n'est pas parvenu à retrouver les traces de la tribu dont Gaham fut le père.

GAHER (hébreu : *Gaḥar;* Septante : Γάελ et Γαδήλ; *Codex Alexandrinus,* Γαάρ), chef d'une famille de Nathinéens dont les membres revinrent de la captivité avec Zorobabel. I Esdr., ii, 47; II Esdr., vii, 49.

GAIUS (Γάϊος), nom, dans le texte grec du Nouveau Testament, de quatre chrétiens dont l'un, originaire de Corinthe, Rom., xvi, 23; I Cor., i, 15, est appelé Caïus par la Vulgate (voir t. ii, col. 47); elle a conservé pour les trois autres la forme grecque Gaïus.

1. GAIUS, Macédonien, compagnon de saint Paul, qui fut saisi par les Éphésiens, avec Aristarque, son compatriote, lorsque Démétrius souleva les habitants de cette ville contre l'apôtre des Gentils. Act., xix, 29. Plusieurs commentateurs l'ont confondu, mais sans raison suffisante, avec Caïus de Corinthe. On ne sait plus rien de son histoire.

2. GAIUS de Derbé, en Lycaonie, compagnon de saint Paul dans son dernier voyage à Jérusalem. Act., xx, 4. C'est le seul fait connu de sa vie.

3. GAIUS, chrétien d'Asie Mineure, selon toutes les probabilités. Saint Jean lui adressa sa troisième Épître, III Joa., 1, et il y fait l'éloge de son zèle et de sa charité à exercer les devoirs de l'hospitalité envers ses frères. Plusieurs l'ont identifié avec Gaïus de Derbé ou même avec Gaïus le Macédonien, mais comme cette identification ne repose que sur la similitude de nom, elle est peu probable, le nom de Gaïus ou Caïus étant très commun dans tout l'empire romain.

GALAAD (hébreu : *Gil'âd;* Septante : Γαλαάδ), nom de trois personnes, d'un monument élevé par Jacob, d'une ville, et d'une contrée montagneuse.

1. GALAAD, fils de Machir, lequel était fils de Manassé et petit-fils de Joseph. Il fut le père de la famille des

Galaadites. Num., xxvi, 29; I Par., ii, 21, 23; I Par., vii, 14. D'après Jos., xvii, 3, il était père de Hépher. Le livre des Nombres, xxvi, 30-33, et la liste de I Par., vii, 15-17, donnent avec des variantes tous ses enfants.

2. **GALAAD,** père de Jephté, qu'il eut, non de sa femme légitime, mais d'une prostituée. Jud., xi, 1, 2.

3. **GALAAD,** fils de Michaël et père de Jara de la tribu de Gad. Il était descendant de Buz dont les familles habitaient le centre du pays de Galaad. I Par., v, 14-16.

4. **GALAAD**, nom donné par Jacob au monument ou cippe élevé par lui, dans la montagne du même nom, à son retour de Haran.

1° *Histoire.* — Après vingt années de séjour au pays de sa mère, Jacob s'était déterminé à retourner dans la terre de Chanaan où il était né, prenant avec lui toute sa famille. Trois jours après, Laban, son beau-père, ayant appris cette fuite, se mit à sa poursuite et l'atteignit aux monts de Galaad. L'accord s'étant fait entre eux, Laban proposa un pacte et l'érection d'un monument qui en serait la preuve et le mémorial. Jacob accepta, et aussitôt il choisit un bloc de pierre et l'érigea en monument. Laban appela ce tas en araméen sa langue *Yegar Sâhădûta*, « monceau-témoin ; » Jacob le nomma Galaad (גַּלְעֵד, *gal'êd*) dont la signification en hébreu est la même. Gen., xxxi, 47. « Laban dit, continue le texte sacré : Ce monceau (גַּל, *gal*) est témoin (עֵד, *'êd*) aujourd'hui entre moi et toi. » Pour cela il fut appelé *Gal'êd* et encore *ham-Mispâh*, « l'observation, » parce qu'il avait ajouté : « Jéhovah observera (יִצֶף, *iṣéf*), lorsque nous nous serons séparés. Si tu maltraites mes filles et que tu prennes d'autres femmes à côté d'elles, personne [de nous] ne sera là, mais Dieu le verra et il sera témoin entre moi et toi. » Et Laban dit [encore] à Jacob : « Tu vois ce monceau (*gal*), tu vois ce monument, je les ai établis témoins (*'êd*) entre moi et toi. Témoin est ce monceau, témoin est ce monument que je ne les dépasserai pas pour aller vers toi et que tu ne les dépasseras pas pour venir vers moi dans des intentions mauvaises. Que le Dieu d'Abraham, que le Dieu de Nachor, que le Dieu de nos pères soit juge entre moi et toi. » Jacob fit serment sur l'honneur de son père Isaac; il égorgea des animaux sur ces montagnes et il invita ses parents à manger. Ils mangèrent et ils passèrent la nuit dans ces montagnes. Gen., xxxi, 51-55. Le traducteur de la Vulgate a laissé, sans les rendre, les mots du ỳ. 49 : *et encore ham-Mispâh parce qu'il avait dit*, qui suivent « il fut appelé Gal'êd ». Les Septante les ont traduits par cette phrase peu intelligible : καὶ ὅρασις ἣν εἶπεν, *et visio quam dixit*. Le Targum d'Onkélos traduit *ham-Mispâh* par *Sekkûtâ'*. La plupart des interprètes considèrent *Mispâh* comme un nom propre employé simultanément avec Galaad. Ce monument, selon Josèphe, avait la forme d'un autel. *Ant. jud.*, I, xix, 11. Il était sans doute de la nature de ces innombrables monuments qui se trouvent presque à chaque pas dans tout l'ancien pays de Galaad, et sont désignés sous le nom de *dolmens*, *menhirs* ou *cromlechs*. Il paraît être devenu, après l'occupation du pays par les Israélites, un but de pèlerinages et Jephté y alla prier le Seigneur. Jud., xi, 11. Des abus se mêlèrent ensuite à ce culte contre lesquels s'éleva avec force le prophète Osée, vi, 8; cf. v, 1 (hébreu).

2° *Situation.* — L'identité de la montagne de Galaad où Jacob éleva le monceau de pierres commémoratif du même nom, avec la montagne de Galaad occupant le territoire des tribus israélites transjordaniennes, ne peut être douteuse. La parenthèse du ỳ. 48 du même chapitre xxxi de la Genèse, indique qu'il s'agit des mêmes monts de Galaad appelés ultérieurement ainsi chez les Hébreux. Les autres passages du Pentateuque où Galaad est nommé, supposent la même identité. Ces montagnes sont celles appelées aujourd'hui le *Djébel 'Adjlûn* et le *Djébel es-Salt*, les premières au nord du *Zerqa'*, les secondes au sud.

La stèle de Jacob devait être située au nord du *Zerqa'*, l'ancien Jaboc. Jacob, venant du nord, ne l'avait pas encore franchi. Le targum arabe de R. Sa'adiâh traduit ordinairement Galaad par *Djérâs*, mais il semble avoir en vue la contrée de *Djérâs* en général et non un point particulier. Le verset cité du texte hébreu, 49, paraît identifier Galaad avec Maspha; peut-être ce dernier nom est-il celui qui fut donné au territoire où se trouvait le cippe et à la localité qui l'occupa. Plusieurs voyageurs modernes croient reconnaître Maspha dans *Sûf*, nom porté par un village distant de sept kilomètres au nord-ouest de *Djérâs*. Voir Armstrong, *Names and Places in the old Testament*, in-8°, Londres, 1887, p. 127. *Djérâš* et *Sûf* sont au nord du *Zerqa'*. Le campement de Jacob quand il éleva le monceau de Galaad était à l'est du lieu appelé ensuite Mahanaïm, car c'est après avoir quitté Galaad pour se diriger vers le Jaboc et le Jourdain qu'il arriva en cet endroit. Une ruine appelée aujourd'hui Maḥnéh, située à dix kilomètres au nord-ouest de Soûf, semble garder l'ancien nom de Mahanaïm et indiquer au moins la région où se trouvait ce lieu. Le chemin venant de la contrée de Damas et des plaines du Haurân, pour gagner la vallée du Jourdain, atteint les montagnes près de *Hoson*, dans le district de *'Adjlûn*, à vingt-deux kilomètres au nord de Soûf. De là, il prend la direction du sud-sud-ouest pour gagner *Maḥnéh* et *'Adjlûn*, en passant à dix kilomètres au nord de *Sûf* et à douze ou quinze de *Djérâs*. C'est la route qu'a dû suivre Jacob. C'est sur ce chemin, entre *Hoson* et *Maḥnéh*, et peut-être au point le plus rapproché de Soûf, que l'on doit, semble-t-il, chercher le lieu de campement de Jacob et celui du monceau de pierres qu'il y érigea. Ces pays ont été fort bouleversés et la tradition locale ne paraît pas avoir gardé le souvenir de ce monument. Voir Galaad 3 et 4, Mahanaïm, Maspha en Galaad et Mésopotamie.

L. Heidet.

5. **GALAAD**, ville de la contrée transjordanienne du même nom. — On lit, Jud., xii, 7, dans la Vulgate et les Septante : « Jephté le Galaadite jugea Israël six ans, puis mourut et fut enseveli à Galaad sa ville. » Le prophète Osée, vi, 8, qualifie « Galaad ville (*qiryat*) d'opérateurs d'iniquité, toute souillée de sang ». De ces deux passages un grand nombre de commentateurs concluent à l'existence d'une ville du nom de Galaad; plusieurs autres la nient. — 1° D'après les premiers, l'Écriture est claire et formelle. Le texte hébreu actuel porte, il est vrai, Jud., xii, 7 : *vay-yqqâber be'arê Gil'âd*, « il fut enseveli dans les villes de Galaad; » les massorètes ont à tort confondu ר avec י : la lecture ancienne devait être celle qui est attestée par les traductions : *be'îrô Gil'ad*, « dans sa ville Galaad. » Le passage d'Osée serait suffisant pour témoigner de l'existence d'une ville de ce nom. Eusèbe et saint Jérôme l'affirment également. Après avoir parlé des monts de Galaad, Eusèbe ajoute : « Il y a encore dans le mont Liban une ville [appelée] Galaad, située dans la même montagne [de Galaad]; elle fut enlevée aux Amorrhéens par Galaad, fils de Machir, fils de Manassé. *Onomasticon*, édit. Larsow et Parthey, Berlin, 1862, p. 140. La traduction de saint Jérôme est un peu différente : « Galaad... c'est de cette montagne que la ville qui y a été bâtie a pris son nom. » *De situ et nominibus loc. hebr.*, t. xxiii, col. 898. L'existence de Maspha de Galaad, en tant que ville, est du reste indubitable et l'identité de Maspha et de Galaad est indiquée Gen., xxxi, 49 (texte hébreu). Voir Galaad 2. Le nom de la ville de Galaad, selon plusieurs, serait sans relation avec le nom du monument élevé par Jacob; il lui aurait été donné par Galaad, fils de Machir, qui l'aurait fondé ou occupé le premier après la conquête; et il n'y

aurait pas à les chercher au même lieu. Ed. Castell, *Lexicon heptaglotton*, Londres, 1669, t. I, col. 562. — 2° D'autres interprètes nient que la Bible indique l'existence d'une ville appelée Galaad. D'après eux, le passage des Juges doit se traduire : « Jephté fut enseveli dans une des villes de Galaad, » ou « dans sa ville [qui est] en Galaad ». Galaad serait un génitif. La ville de Jephté, c'est Maspha, Jud., XI, 34; elle ne peut avoir été appelée en même temps Galaad.

Josèphe, *Ant. jud.*, V, VII, 12, traduisant textuellement le passage Jud., XII, 7, appelle la ville de Jephté, où il fut enseveli, Σεβέης, Sebée ou Sévée. Ce nom est sans doute celui usité de son temps, dérivant par corruption de Maspha. Dans le passage d'Osée, le mot *qiriat, civitas,* peut être employé comme collectif, pour toutes les villes de Galaad. Peut-être encore au lieu de Galaad faut-il lire *Galgala :* c'est la leçon donnée par Théodoret, *In Ose.*, t. XXXI, col. 1585. Le témoignage d'Eusèbe et de saint Jérôme sur ce point n'est pas celui d'une tradition locale; ils reproduisent seulement la lecture admise par eux des passages cités; ils ont pris à tort, Num., XXXII, 39, le nom de Galaad pour celui d'une ville, il y est question de tout le pays alors occupé par les Amorrhéens. Bonfrère, *In librum Jud.*, dans Migne, *Cursus Scripturæ sacræ*, t. VIII, col. 925, et dans *Onomasticon urbium et locorum Scripturæ sacræ*, édit. Jean Clerc, Amsterdam, 1707, p. 80, note 7; Math. Polus, *Synopsis criticorum*, Francfort-sur-le-Main, 1712, t. I, *In Genes.*, col. 1066; t. III, *In Ose.*, col. 1603.

Ces opinions ne sont pas inconciliables. Si les deux passages cités de la Bible permettent la controverse, l'existence d'une Maspha en Galaad est indéniable. Les versets comparés de Gen., XXXI, 49 (hébreu); Jud., XI, 11; Osée, V, 1 (hébreu), et VI, 8, à cause de la vénération religieuse qui y est constatée à l'égard de Maspha et de Galaad, autorisent à croire, bien qu'ils n'en donnent pas la certitude, Maspha de Jephté où il va prier, Maspha et Galaad d'Osée identiques à *Mispâh* de Gen., XXXI, 49. S'il s'agit de ce Maspha, il a pu être appelé à l'occasion Galaad, quoique ce ne fût pas son nom propre et ordinaire, parce que, sur son territoire, s'élevait le monument commémoratif appelé Galaad. Deux ruines conservent aujourd'hui ce même nom : le khirbet *Gil'âd,* situé à dix kilomètres au nord d'es-Salt et le khirbet *Gil'âd,* situé environ trois kilomètres plus au nord; toutes deux sont sur les collines qui s'abaissent peu à peu vers le Zerqa', du côté du sud. Elles ne peuvent avoir d'autre rapport avec le *Gal'êd-Mispâh* que le nom; le site de celui-ci doit, selon toute vraisemblance, se chercher au nord du Zerqa', l'ancien Jaboc. Aucun document n'empêcherait mais aucun n'autoriserait non plus d'identifier avec l'une ou l'autre de ces ruines le Galaad d'Osée et le Galaad-Mispah de Jephté. Il faut en dire autant des diverses localités avec lesquelles les géographes modernes identifient souvent Ramoth de Galaad et Ramoth-ham-Mispâh, selon eux identiques aussi à Maspha de Jephté et à Galaad d'Osée. Ce prophète ne donne aucune indication et celles du livre des Juges sont peu précises. Voir MASPHA, RAMOTH DE GALAAD et RAMOTH-MASPHÉ.

L. HEIDET.

6. **GALAAD**, contrée montagneuse du pays d'Israël, à l'est du Jourdain.

I. NOM. — Le pays de Galaad est cité environ cent fois dans la Bible; soixante-quinze ou seize fois il est désigné du seul nom de Galaad, *Gil'âd,* dix-huit fois ou dix-neuf par celui de « terre de Galaad », *'éréṣ Gil'âd,* six fois par celui de « mont » ou « monts de Galaad », *har hag-Gil'âd* ou *har Gil'âd,* sans article, dans les livres poétiques. Il se rencontre dans la plupart des livres de l'Ancien Testament et n'apparaît plus dans le Nouveau. Dans la version grecque et dans la latine de I Mach., deux fois exceptées, V, 9 et 55, où se trouve la forme hébraïque usitée dans les autres livres, la dénomination « terre de Galaad » est remplacée par la forme des noms de pays Γαλααδῖτις, *Galaaditis,* « Galaditide. » Josèphe emploie encore fréquemment la forme Γαλαδηνής, « Galadène. » L'ethnique *Gil'adi,* pluriel *Gil'adim,* IV Reg., XV, 25; *'anšê Gil'âd,* « hommes de Galaad, » Jud., XII, 4, 5; ou collectif *Gil'ad,* Jud., XII, 5, est rendu dans les versions par Γαλααδητής, *Galaaditis, Galaadita,* « Galaadite; » Josèphe fait usage aussi de Γαλαδηνός. Le pays de Galaad prit ce nom du monceau de pierre élevé par Jacob sur son territoire. Gen., XXXI, 48. Voir GALAAD 4. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, I, XIX, 11.

Le nom de Galaad dut être employé d'abord exclusivement par les fils de Jacob pour désigner d'une manière générale la région où se trouvait le monument élevé par leur père; Moïse en fit un usage constant et il fut universellement accepté par son peuple après la conquête. Le pays de Galaad était compris auparavant dans la désignation générale de « terre des Amorrhéens », et peut-être dans les dénominations spéciales de Basan ou d'Argob. Cf. Num., XXI, 31, 33; Deut., II, 24; III, 2, 8-16; Jos., XIII, 4, 10, 21; XXIV, 8; Jud., I, 36; X, 8; XI, 19, 21, 23; Amos, II, 9, 10. Voir BASAN et ARGOB. Le nom de Galaad, d'origine et usage israélites, ne paraît pas avoir été cependant complètement ignoré des étrangers. On croit l'avoir reconnu dans la forme mutilée *Gala...*, d'une inscription cunéiforme dans laquelle Théglathphalasar III raconte son expédition contre la Syrie et le royaume d'Israël (734). Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., Paris, 1896, t. III, p. 522-524. Sous la domination romaine, le nom de Galaad tomba dans l'oubli et le pays fut désigné de l'appellation commune « au delà du Jourdain », πέραν τοῦ Ἰορδάνου, *trans Jordanem.* Les Évangiles ne le désignent plus autrement. Cf. Matth., IV, 15, 25; Marc., III, 8; X, 1; Joa., I, 28; III, 26; X, 40. C'est la traduction littérale de l'expression *'êbêr hay-Yardên,* par laquelle la Bible indique souvent la même région, et qui est constamment employée comme nom propre dans les Talmuds et les écrivains juifs. Mischna, *Baba bathra,* III, 2; *ibid.*, *Kethuboth,* XIII, 9, etc. Cf. A. Neubauer, *Géographie du Talmud,* in-8o, Paris, 1868, p. 55. On a fait de là le mot Pérée. Voir PÉRÉE. Depuis la conquête arabe le nord de Galaad est connu sous le nom de *Djébel 'Adjlûn* et le sud sous celui de *Belqa'*. Si l'on entend parfois aujourd'hui le nom de *Djébel Djile'ad* chez les habitants de la contrée pour désigner les montagnes qui s'étendent au nord d'*es-Salt* jusqu'au *Zerqa'*, c'est de la bouche des chrétiens qui lisent la Bible; il est inconnu aux Bédouins et aux autres musulmans.

II. GÉOGRAPHIE. — 1° *Étendue.* — La région de Galaad est *au delà,* c'est-à-dire à l'est du Jourdain. Gen., XXXI; XXXII, 10; Jud., V, 17, etc. Elle est au nord de l'Arnon (*ouadi Môdjeb*), au nord d'Hésébon et avant d'atteindre Dan et le mont Hermon : les Israélites la conquirent avant de traverser le Jourdain et elle fait partie du territoire des tribus orientales d'Israël, compris entre l'Arnon au sud et l'Hermon au nord, le Jourdain à l'ouest et le désert habité par les Arabes nomades à l'est. Num., XXXII, 1, 29, 30, 39-40; Deut., II, 36; III, 10, 16; IV, 41, 49; XXXIV, 1; Jos., XII, 1, 2; XIII, 8, 11, 25, 31, 32; XXII, 9, 32; I Par., V, 9, 10, etc. La région de Galaad est bornée à l'ouest par le Jourdain, qui la sépare de la terre de Chanaan; au nord, à l'est et au sud elle ne paraît jamais avoir eu de frontières fixes et déterminées et son étendue a été des plus variables. Dans le principe, les fils de Jacob, sous le nom de Galaad, avaient sans doute entendu désigner d'une manière vague seulement le pays où leur père avait dressé le monument de pierre de Galaad : probablement la seule région appelée aujourd'hui « pays » ou « montagne de 'Adjloûn », comprise entre le *Šerî'at el-Menâdréh,* l'ancien Yarmouk au nord, le Zerqa' ou Jaboc au sud, la vallée du Jourdain à l'ouest et le *Hamad* ou désert au delà de *Djérâs* à l'est. C'est la moindre étendue qui ait jamais été attribuée à Galaad, mais c'en est néan-

moins la partie essentielle qui a donné son nom au reste du pays. Dans son extension la plus large, le pays de Galaad embrasse tout le territoire concédé, au delà du Jourdain, aux tribus de Ruben, de Gad et à la demi-tribu de Manassé, depuis l'Arnon au sud, jusqu'à Dan et au Hermon, au nord. Dans cette acception, les frontières du côté de l'orient et du nord-est, et, vers la fin du royaume d'Israël, les frontières du sud, ont souvent varié, s'avançant ou reculant, suivant les vicissitudes de la puissance d'Israël. Celles de l'est semblent s'être avancées jusqu'aux montagnes du Hauran et jusque dans le désert vers l'Euphrate. Plus d'une fois Galaad paraît avoir cette signification étendue dans la bouche de Moïse, Deut., III, 8, 16; XXXIV, 1; de même Josué, XII, 1-5; XXII, 9, 13, 15, 32; souvent aussi dans les autres livres de la Bible comme Jud., V, 17; X, 8, 17, 18; XI, 5, 8, 11; XII, 4; II Reg., II, 9; IV Reg., XV, 29; I Par., V, 9, 10; XXVII, 21; Judith, I, 8 (grec); Ezech., XLVII, 18; Amos, I, 3, 13; Abdias, 19; Zach., X, 10; I Mach., généralement. Fréquemment Galaad est distingué des pays de Basan, d'Argob et de Gaulon, faisant cependant eux aussi partie du territoire des tribus orientales; ou encore de la région du sud, depuis Hésébon à l'Arnon, qui avait jadis appartenu aux Moabites et rentra en leur possession dans la suite. Deut., I, 5; III, 10, 13-16; XXXIV, 1, 5, 6, 8; Jos., XII, 2, 4, 5; XIII, 11, 30, 32; IV Reg., X, 33; I Par., V, 16; Jer., XLVIII; Ezech., XXV, 9; Amos, II, 2. Dans cette condition le pays de Galaad est restreint entre le Yarmouk au nord, l'ouadi *Kefrein* ou peut-être l'ouadi *Hesbân* au sud et *Djérâs* à l'est. Il forme une sorte de quadrilatère d'une longueur à vol d'oiseau de près de cent kilomètres, et de trente-cinq de largeur. Chacune des deux parties de la contrée divisée par le Jaboc était appelée une « moitié de Galaad ». C'est Galaad proprement dit, le Galaad de toutes les époques de l'histoire, celui dont nous nous occuperons spécialement.

II. Description. — 1° *Montagnes.* — Ainsi limité, Galaad est un massif de montagnes compactes fermant à l'est la vallée du Jourdain, parallèlement aux montagnes de Judée et de Samarie qui la bordent du côté de l'ouest. Elles sont formées par les profonds ravins qui terminent ainsi le haut plateau du *Hamâd* ou désert de Syrie. Le calcaire se trouve partout; il est mêlé de basalte dans la partie la plus septentrionale. Du côté de l'ouest les montagnes de Galaad, dominant d'une hauteur de plus de douze cents mètres la vallée du Jourdain, avec leurs gorges nombreuses et profondes, présentent un aspect imposant; du côté de l'est, s'élevant à peine de deux cents mètres au-dessus du plateau, elles semblent de basses collines formant un rebord à la plaine. L'altitude moyenne des montagnes est de 900 mètres. Les sommets les plus élevés sont, au nord du Zerqa' le *Djébel Hakkart* dont l'altitude au-dessus de la Méditerranée est de 1 085 mètres; au sud le *Djébel Hôsa'* près de Salt, le plus élevé de tous, a 1 096 mètres (fig. 7). Ce sommet porte le nom du prophète Osée, Nébi *Hosa'*, du sanctuaire qui lui est consacré sur la montagne. Les musulmans et les chrétiens y viennent de loin en pèlerinage. Ils prétendent que c'est le lieu de sépulture du prophète. Un autre sommet non moins célèbre c'est le *Djébel Mâr Eliâs*, « le mont de saint Élie » (fig. 8). Sa hauteur dépasse 900 mètres. Il est situé au nord du Zerqa, à l'ouest de *Mahnéh* et à l'est d'*El-Estéb*, tenu pour l'ancienne Thesbé, patrie du prophète. La partie supérieure du mont est couverte de débris de constructions, parmi lesquelles on remarque des colonnes de marbre et des chapiteaux corinthiens, ce sont les restes d'un ancien monastère et d'une église dédiée à Élie, d'après les chrétiens de la contrée, qui chaque année, le jour de la fête du prophète, s'y rendent en foule pour y célébrer les saints mystères.

2° *Cours d'eaux.* — Ces montagnes sont découpées par d'innombrables vallées ou torrents dont les artères principales se rendent toutes en serpentant vers le Jourdain, auquel elles apportent le tribut d'eaux abondantes. Les plus remarquables sont, en descendant du nord au sud, le *Seri'at el-Menâdréh*, l'ouadi *'el-'Arab*, l'ouadi *Yâbis*, l'ouadi *'Adjloûn*, l'ouadi *Râdjib*, l'ouadi *Zerqa'*, l'ouadi *Ša'ib* et l'ouadi *Kefrein*. Le *Seri'at el-Menâdréh* est l'Yarmouk des Juifs et le Hiéromax des Grecs; ses eaux sont presque aussi abondantes que celles du Jourdain. Le *Zerqa'* est l'ancien Jaboc. Cette vallée, la plus profonde et aux berges les plus escarpées, divise Galaad en deux parties à peu près égales. Voir Jaboc. L'ouadi *Yâbis* est encore appelé par les indigènes ouadi *Mâr Eliâs*, « le torrent de saint Élie, » parce que c'est là, disent-ils, qu'il se cacha lorsqu'il fuyait la colère d'Achab. Cette tradition est mentionnée au XIV[e] siècle par le rabbin Estori ha-Parchi qui vivait à Beissân. *Caftor va-Férach*, édit. Luncz, in-12, Jérusalem, 1897, p. 311-312. La contrée qui s'étend sur le bord du Yâbis, au nord, est nommée le *Kora'* : Χοῤῥά, *Chorra*, c'est le nom donné par les Septante au torrent de Carith, usité chez les chrétiens du IV[e] siècle. Ces renseignements confirment l'identité de l'ouadi Yâbis avec le Carith. Voir Carith, t. II, col. 286-288.

3° *Flore et faune.* — Galaad avait jadis de vastes forêts de chênes, de térébinthes, d'autres arbres, et celle d'Éphraïm est connue par la mort tragique d'Absalom. II Reg., XVIII, 6, 9. Elles produisaient en abondance des résines diverses et des baumes précieux devenus célèbres dans le monde entier. Gen., XXXVII, 26; Jér., XIII, 22; XLVI, 11; voir Balanite, t. I, col. 1406-1409; Baumier, col. 1519-1521. Jérémie, XXII, 6-3, compare Galaad au Liban et semble indiquer parmi ses arbres la présence du cèdre. Les guerres qui ravagèrent le pays en ayant enlevé presque tous les habitants, les arbres envahirent tout. Ils avaient fini par recouvrir jusqu'aux ruines des anciennes villes et tout le pays de Galaad était devenu une immense forêt où croissaient le térébinthe, le lentisque, l'arbre de Judée appelé *qêqâb* par les Arabes, le pin, le platane, en quelques lieux l'olivier sauvage, mais où dominait le chêne. Dans les fourrés impénétrables vivaient le chacal, le renard, le chat-tigre, le loup, la hyène, la panthère et surtout des légions de sangliers qui n'ont pas entièrement disparu. Le fer et le feu, avec les Circassiens musulmans immigrés après la guerre turco-russe de 1878, sont entrés dans ces grands bois; il ne faudra pas de longues années pour rendre les monts de Galaad aussi dénudés et désolés que les monts de Judée. Galaad fut recherché par les Rubénites et les Gadites pour ses pâturages. Num., XXXII, 1, 4; cf. Michée, VII, 14. Aujourd'hui les Bédouins, alors qu'il n'y a plus un brin d'herbe ailleurs, viennent du fond du désert faire paître, à travers les districts de *Salt* et de *'Adjlûn*, leurs innombrables troupeaux de chèvres, de brebis, de bœufs et de chameaux. Salomon, Cant., IV, 1; VI, 4, comparait la chevelure de la bien-aimée aux troupeaux de chèvres montant de Galaad; les animaux, dans cette région, se font encore remarquer par la grandeur de leur taille, la beauté et la noblesse de leur port. Le sol de Galaad n'est guère moins pierreux que celui de la Judée; la terre végétale y est cependant assez abondante pour permettre à peu près partout la culture. Elle y est de couleur brunâtre et très fertile. Les terrains à pente douce ou presque plats se prêtant à la culture du blé, de l'orge ou des autres céréales, ne font pas défaut; mais tous semblent plus spécialement disposés pour la culture de la vigne. Les nombreux rochers taillés en pressoirs qui se trouvent en tout lieu, montrent qu'elle n'a pas été négligée par ses anciens habitants; les beaux vignobles des alentours de *Salt*, de *'Andjéra*, de *'Adjlûn* et d'autres endroits prouvent qu'elle pourrait être reprise avec succès. L'olivier, le figuier, le grenadier, l'amandier, le pêcher et l'abricotier, le prunier, le poirier, le pommier, l'oranger et le citronnier croissent dans les jardins et au bord des ruisseaux; leurs fruits ne sont

pas moins bons que ceux de Judée et de Samarie.

4° *Villes.* — Plusieurs villes de Galaad sont mentionnées dans les saints Livres. Ramoth de Galaad et Jabès de Galaad qui sont attribuées à cette contrée par leurs noms mêmes, sont fréquemment nommées. Maspha lui est assignée par l'ethnique « galaadite » donné à Jephté qui est originaire de cette ville, Jud., XI, 1; de même Mahanaïm, ville de Berzellaï le Galaadite, II Reg., XVII, 27, etc., de même encore Thesbé, patrie d'Élie le Galaadite. III Reg., XVII, 1. Jaser, Betonim, Jegbaa, Beth-Nimra, Aroër près de Rabbath, Socoth, Phanuel, Éphron, paraissent être de Galaad d'après le contexte biblique, clair pour celles-ci, moins clair pour quelques autres localités. Les villes de Gadara et Gérasa, qui, selon quelques interprètes, ont formé les noms ethniques de l'Évangile Gadaréniens et Géraséens, appartenaient à Galaad. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XIII, 5; cf. A. Neubauer, *Géographie du Talmud,* 1868, p. 250. Ces villes n'étaient pas les seules; sur la plupart des sommets de Galaad s'élevaient des cités et des bourgades; c'est ce que démontrent les ruines antiques que l'on trouve dans le pays de 'Adjloûn et dans le Belqa'.

III. Histoire. — 1° *Avant la captivité de Babylone.* — Dans les temps les plus reculés, on voit le pays de Galaad habité par la race des Raphaïm ou des « Géants ». Vaincus à Astaroth Carnaïm par Chodorlahomor dont ils avaient voulu secouer le joug, ils durent laisser le roi d'Élam et ses alliés parcourir la région pour se rendre à Sodome. Gen., XIV, 5. Ces populations étaient appelées les Émim par les Moabites et les Zuzim ou Zomzommin par les Ammonites. Les descendants de Lot s'emparèrent sur elles de toute la région qui devait former, au delà du Jaboc, la partie méridionale de Galaad; mais les Amorrhéens devenus maîtres du pays au nord du même fleuve, refoulèrent les Moabites au delà de l'Arnon et les Ammonites vers l'est, au delà de Jazer. Gen., XIV, 5 et Deut., II, 10-11, 20-21; III, 11-13; Num., XXI, 23-30. Ce peuple était en possession de toutes les montagnes de Galaad quand Jacob venant de Haran y arriva. Voir Galaad 2. Après s'être séparé de Laban, Jacob s'avançait peu à peu vers le sud-ouest et le Jourdain, lorsqu'il rencontra sur son chemin une troupe d'anges et appela ce lieu Mahanaïm, « les deux camps. » De là il envoya des messagers à son frère Ésaü. Jacob était encore en Galaad quand les envoyés vinrent lui annoncer l'approche de son frère avec quatre cents hommes. Jacob était arrivé sur le bord du Jaboc. Après avoir fait franchir cette rivière à sa famille, il soutint la lutte mystérieuse après laquelle il fut appelé par son antagoniste Israël. Jacob appela cet endroit Phanuel, « face de Dieu. » Peu après il était rejoint par Ésaü qui se réconcilia avec lui. Avant de passer le Jourdain et de rentrer en Chanaan, Jacob séjourna quelque temps encore en cette région, au bas des monts de Galaad; il appela le lieu de son campement Socoth, « les tentes. » Gen., XXII-XXIII. Dès cette époque lointaine, Galaad exerçait déjà le commerce avec ses produits; les marchands qui achetèrent Joseph venaient de Galaad avec leurs chameaux chargés de résines aromatiques qu'ils allaient vendre en Égypte. Gen., XXXVII, 25. — A l'arrivée de Moïse avec les enfants d'Israël, Séhon, roi des Amorrhéens, qui habitait Hésébon et régnait sur le sud de Galaad, voulut s'opposer au passage des Hébreux. Moïse le battit et s'empara de tout le territoire jusqu'au Jaboc. Les Gadites et les Rubénites l'ayant demandé pour leur part, Moïse le leur concéda, à la condition qu'ils assisteraient leurs frères dans la conquête de la terre de Chanaan. Ils laissèrent leurs femmes, leurs enfants et leurs troupeaux dans les villes préparées et fortifiées par eux, et ils passèrent le Jaboc avec le reste de l'armée. Le roi de Basan, Og, rejeton des Raphaïm, régnait sur le pays au nord du fleuve. Il s'avança contre les Israélites et les rencontra près d'Édréi. Il fut défait et toute la partie nord de Galaad devint ainsi la possession des Hébreux. Moïse la donna à Gad et à la famille de Machir, de la tribu de Manassé, qui avait particulièrement contribué à la conquête de la région. Num., XXI, 21-35; XXXII, 39-42; Deut., II, 26-37; III, 1-20; Jos., IV, 12; I Par., II, 21-22. — La conquête de Chanaan achevée, la propriété de Galaad et de toute la terre transjordanienne fut confirmée par Josué et



7. — Djébel Hosa, près d'Es-Salt. D'après une photographie de M. L. Heidet.

l'assemblée de Silo aux deux tribus de Gad et de Ruben et à la demi-tribu de Manassé. Gad reçut toute la région de Galaad au sud du Jaboc, jusqu'à Hésébon et Elealé et une part de la région septentrionale. Cette portion s'étendait d'est à ouest, de Mahanaïm au Jourdain et du sud au nord, du Jaboc au lac de Cinnéreth. Manassé eut le reste et le pays de Basan et d'Argob. Onze villes furent assignées aux lévites pour leur habitation dans la transjordane, dont trois de la tribu de Gad appartenaient au pays de Galaad proprement dit : c'étaient Ramoth, Mahanaïm et Jazer. Ramoth fut désignée en outre pour ville de refuge. Les lévites habitant Galaad appartenaient aux familles de Gerson et de Mérari. Josué, XIII, 8-32; XVII, 1-6; XX, 8; XXI, 7, 27, 36-37. Les habitants de Galaad séparés de leurs frères par le Jourdain négligèrent plus d'une fois d'aller les assister contre leurs ennemis. Débora leur reprocha leur indifférence pour n'avoir pas pris part à la guerre contre Jabin, roi d'Azor, et les Chananéens coalisés, Jud., V, 17 ; Gédéon châtia sévèrement les habitants de Socoth et de Phanuel, pour avoir refusé de fournir du pain à lui et à ses guerriers, alors qu'il poursuivait à travers le pays de Galaad les Madianites vaincus et en fuite, *Ibid.*, VIII, 6-9, 13-17; les habitants de Jabès furent exterminés pour n'avoir pas répondu à l'appel de l'assemblée de la nation et n'être pas venus prendre part à la guerre contre Benjamin. *Ibid.*, XXI, 8-11. D'après la lecture actuelle, Jud., VII, 3, il semblerait que Gédéon, avant d'attaquer les Madianites, fût campé dans les monts de Galaad, mais il faut lire en cet endroit Gelboé au lieu de Galaad : c'est de Gelboé en effet qu'il doit descendre pour se rendre à la fontaine de Harad. Voir HARAD. Plus d'une fois les Galaadites tombèrent dans l'idolâtrie comme leurs frères de l'autre rive du Jourdain, et comme eux ils subirent la domination étrangère et sa tyrannie. Deux juges originaires de Galaad, les défendirent et les délivrèrent : Jaïr et Jephté. Jaïr appartenait à Manassé. Il jugea son peuple vingt-deux ans et fut enseveli à Camon sa patrie. Jud., X, 3-6. Cf. Estori Parchi, *Caftor va-Phérach*, ch. 21, édit. Lunez, p. 311; G. Schumacher, *Northern 'Adjlûn*, in-8°, Londres, 1890, p. 137-138. — Les trente fils de Jaïr étaient chefs de trente villes appelées Havoth Jaïr dont une partie devait être aux alentours de Camon. — Jephté délivra Galaad du joug des Ammonites qui depuis dix-huit ans l'opprimaient durement. Les Galaadites donnèrent le signal de l'indépendance en rejetant toutes les divinités étrangères. Ils mirent à leur tête Jephté qui fut proclamé à Maspha chef de tout le peuple de Galaad et les délivra du joug de ses ennemis. Jud., X, 8-18; XI. Les Éphraïmites, se plaignant de n'avoir pas été appelés à prendre part à la guerre contre les Ammonites, passèrent le Jourdain et envahirent Galaad. Jephté appela à son aide tous les habitants de Galaad, battit les Éphraïmites et fit immoler les fuyards sur les bords du Jourdain dont il avait fait surveiller les gués. Jud., XII. Voir JEPHTÉ. Cinquante ans environ après la mort de Jephté, les Ammonites, conduits par Naas leur roi, envahirent de nouveau le pays de Galaad, passèrent le Jaboc et vinrent mettre le siège devant Jabès. Saül, qui venait d'être proclamé roi, franchit le Jourdain avec une immense armée, tomba sur le camp des Ammonites avant la fin de la nuit et les mit en complète déroute. I Reg., XI, 1-11. Peu de temps après, Galaad servit de refuge aux fuyards abandonnant la région à l'Occident du Jourdain devant l'invasion des Philistins. I Reg., XIII, 7. Il offrit quelque temps la sépulture aux ossements du roi Saül et de Jonathas son fils, ensevelis par les habitants de Jabès dans un bosquet voisin de leur ville, jusqu'au jour où David les fit prendre pour les ensevelir dans le tombeau des ancêtres de Saül. I Reg., XXXI, 8-13; II Reg., II, 4-7; XXI, 12-14. A la mort de Saül, le pays de Galaad se soumit à Isboseth son fils. II Reg., II, 9. Abner, chef de l'armée d'Isboseth, vaincu par Joab, chef de l'armée de David, chercha un asile en Galaad et vint à Mahanaïm. *Ibid.*, 29. David fuyant devant Absalom se retira aussi en Galaad et à Mahanaïm. Il fut généreusement accueilli par les Galaadites qui lui offrirent un lit, de la vaisselle et toutes sortes de provisions pour lui et ses hommes. II Reg., XVII, 22, 24, 27-29; XIX, 32. (La Vulgate dans ces passages traduit Mahanaïm par *Castra*.) Absalom



8. — Djébel Mâr-Élias. D'après une photographie de M. L. Heidet.

poursuivant son père, passa à son tour en Galaad. II Reg., XVII, 26. Le combat entre l'armée de David et l'armée du révolté se livra dans la forêt d'Éphraïm, au nord du Jaboc et non loin sans doute de la localité appelée aujourd'hui Fâra'. Voir Éphraïm (Forêt d'), t. II, col. 1880. L'armée d'Absalom fut vaincue et dispersée et Galaad devint le tombeau de son chef. II Reg., XVIII. Des délégués de Juda vinrent en Galaad prendre David pour le ramener en Judée. Le vieux Galaadite Berzellai qui avait assisté David de ses biens, l'accompagna jusqu'au Jourdain, mais ne voulut point quitter son pays. II Reg., XIX, 9-40. Le recensement exécuté par Joab, la quarantième année du règne de David, constata en Galaad deux mille sept chefs de groupes de famille de grande valeur; ils furent préposés au pays pour tout ce qui concernait le culte divin et le service du roi. II Reg., XXIV, 5-6; I Par., XXVI, 31-32. Jaddo, fils de Zacharie, était chargé de la demi-tribu de Manassé. I Par., XXVII, 21. Sous Salomon, les préfets de tribut en Galaad étaient Bengaber à Ramoth de Galaad et Ahinadab fils d'Addo à Mahanaïm; Gaber, fils d'Uri, avait sous lui le pays qui avait appartenu à Séhon et à Og (probablement la portion du royaume de ce dernier qui se trouvait au sud du Jaboc). III Reg., IV, 13-14. La gloire la plus pure de Galaad est d'avoir donné la naissance au prophète Élie et de l'avoir dérobé à la fureur d'Achab et de Jézabel. Peut-être est-il en droit de revendiquer encore le prophète Osée, comme le prétend une tradition actuelle.

Les Syriens, avec leur roi Bénadad II, envahirent Galaad au temps d'Achab, et s'emparèrent de Ramoth. Achab, voulant reprendre cette ville, s'avança en Galaad, accompagné par Josaphat, roi de Juda; mais il fut atteint d'une flèche dès le commencement du combat, mourut le même jour et son armée s'éloigna. III Reg., XXII, 1-36; II Par., XVIII. Joram, fils et deuxième successeur d'Achab, porta de nouveau la guerre en Galaad; il ne réussit pas mieux que son père; blessé comme lui d'une flèche, il se retira laissant Jéhu général des troupes continuer la lutte. Un disciple d'Élisée envoyé par le prophète vint à Jéhu, le sacra roi et le chargea, au nom du Seigneur, de venger les crimes commis par la maison d'Achab. L'expédition paraît avoir été abandonnée. IV Reg., VIII, 26-29; IX; II Par., XXII, 5-6. Tandis que Jéhu régnait sur Israël, Hazaël, successeur de Bénadad II, sur le trône de Damas, se jeta sur Galaad et le parcourut en tout sens, pillant, incendiant et commettant les plus affreuses atrocités. IV Reg., X, 32-33; XIII, 3. Cf. VIII, 10-12; Jos., *Ant. jud.*, IX, VIII, 1. Le prophète Amos, I, 3, 13, annonce des châtiments à Damas et aux Ammonites pour avoir écrasé Galaad sous les herses de fer et éventré les femmes enceintes. Sous les règnes de Joachaz, fils de Jéhu, et de Joas, frère et successeur de Joachaz, Galaad avait été délivré quelques instants, ainsi que le reste d'Israël, de la longue et dure tyrannie des Syriens. IV Reg., XIII, 4-5, 23-25. Jéroboam II, fils de Joas et son successeur, brisa le joug de Damas et l'assujettit elle-même. IV Reg., XIV, 26-28. Galaad eut encore quelques jours de prospérité. Le recensement opéré sous ce roi compte pour le pays transjordanien quarante-quatre mille sept cent soixante guerriers munis de boucliers, d'épées et d'arcs, parfaitement formés à la guerre. Aidés de leurs voisins, ils combattirent les Agaréens vivant à l'est de Galaad, leur tuèrent un grand nombre d'hommes, firent prisonniers cent mille autres et ramenèrent cinquante mille chameaux, deux cent cinquante mille brebis et deux mille ânes. Le peuple de Galaad était innombrable; il occupa le pays des Agaréens jusqu'à la captivité. II Par., V, 11-23.

Les Galaadites, quand éclata le schisme de Jéroboam Ier, avaient accepté le culte du veau d'or et s'étaient livrés à tous les désordres qu'il entraînait à sa suite; ils devaient subir le châtiment annoncé par les prophètes à Israël coupable et être emmenés en captivité. Ose., VI, 8; XII, 11. Cf. X, 6; IV Reg., XVII, 23. Sous le règne de Phacée, Théglathphalasar envahit le nord et l'est du royaume d'Israël et transporta les habitants de Galaad, avec ceux de la Galilée supérieure, en Assyrie (734). IV Reg., XV, 29. Les inscriptions cunéiformes font mention de l'événement et ajoutent que le roi assyrien institua ses généraux gouverneurs de ces provinces dépeuplées. *Western Asiatic Inscription,* t. III, p. 10, nº 2. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., 1896, t. III, p. 522-524. Treize ans plus tard, les restes des tribus de Gad, de Ruben et de Manassé oriental demeurés en Galaad furent déportés à Hala, à Habor et sur les rives du fleuve Gozan (721), avec les autres israélites faits captifs après la prise de Samarie. I Par., V, 26. Cf. IV Reg., XVII, 23.

Le pays de Galaad fut occupé alors par les Ammonites, les Moabites et probablement aussi par les Arabes ismaélites, iduméens ou madianites qui habitaient le désert à l'orient. Cf. Is., XV; Jer., XLVIII; XLIX, 1; Amos, I, 13. Ces populations s'unirent aux Syriens et à leurs voisins pour repousser les prétentions du roi d'Assyrie [Assurbanipal] leur demandant de s'assujettir à lui payer le tribut. Judith, grec, I, 8. (Dans la Vulgate on lit Cédar au lieu de Galaad.) Une armée conduite par Holopherne vint venger le roi d'Assyrie de ce refus. La terre de Moab et d'Ammon, dont Galaad formait la principale partie, est spécialement mentionnée parmi les pays qui furent dévastés et dont les habitants furent passés au fil de l'épée. Judith, I, 12. Les villes de la région du Jaboc, d'après la version Peschito, Judith, II, 14, furent détruites. La Vulgate lit Mambré pour Jaboc; le grec, II, 24, porte 'Αβρώνα. Les populations terrifiées députèrent des ambassadeurs au puissant monarque pour faire acte de la plus entière soumission. Cette démarche n'évita pas à leurs pays une nouvelle dévastation. Les villes furent détruites, les arbres coupés et les habitants enrôlés par force dans les troupes auxiliaires réunies pour marcher avec les troupes régulières contre la Samarie et la Judée. Les peuples occupant Galaad, Moabites, Ammonites, Iduméens, se trouvaient dans l'armée faisant le siège de Béthulie. Judith, III. Cf. Judith, Vulgate, V, 23; VII, 8; grec, VI, 1; VII, 8, 17-18. La concentration des forces eut lieu, d'après la Vulgate, Judith, II, 14-15, dans la terre de Gabaa, habitée par les Iduméens. Peut-être faudrait-il lire Galaad. Les habitants de Galaad, en apprenant la mort d'Holopherne, se joignirent aux Juifs et aux Galiléens pour poursuivre les soldats assyriens en fuite. Judith, XV, 5 (grec).

Plus d'une fois, pendant les invasions de Sennachérib et de Nabuchodonosor, les fugitifs juifs cherchèrent une retraite en Galaad; il y furent mal accueillis par les Ammonites et les Moabites possesseurs du pays. Les prophètes reprennent ceux-ci et leur annoncent qu'eux aussi seront expulsés à leur tour, que Galaad reverra ses anciens habitants, les fils d'Israël, et reprendra son antique splendeur. Jer., XLIX, 1-3; L, 19; Amos, I, 13-15; Abdias, 19; Zach., X, 10. Cf. Is., XVI; Ezech., XXV; Soph., II, 8-10.

2º *Depuis la captivité jusqu'à Jésus-Christ.* — De retour de Babylone, les Juifs ne tardèrent pas à s'établir dans le pays de Galaad. Hyrcan, fils de Joseph, neveu lui-même par sa mère du grand prêtre Onias, repoussé par ses frères parce qu'il était le plus jeune, alla se fixer au delà du Jourdain, dans la partie méridionale de Galaad. Là, non loin d'Hésébon, sur un rocher environné de profonds ravins, il s'éleva une puissante forteresse. De vastes constructions devaient servir à son habitation et à recevoir ses amis. Les murailles étaient ornées de représentions d'animaux gigantesques; des jardins arrosés par des eaux courantes faisaient l'agrément de ce séjour. Ce château fut appelé Tyr. Il est connu au-

jourd'hui sous le nom de *'Arâq-el-Émir,* « la roche du Prince, » et ses grandes ruines font encore l'admiration des visiteurs; elles sont à dix-sept kilomètres, nord-nord-est, de Hesbân. Dans cette situation, Hyrcan fut comme le roi de la contrée. Il faisait la guerre aux Arabes, leur tuait du monde et faisait de nombreux prisonniers. Il se maintint ainsi sept ans, jusqu'à l'avènement d'Antiochus IV Épiphane (175). Redoutant la puissance de ce prince et des représailles, il se donna la mort. Josèphe, *Ant. jud.,* XII, IV, 11. Cf. de Saulcy, *Voyage en Terre Sainte,* in-8°, Paris, 1865, p. 211-234. Les Juifs, établis dans les diverses localités de Galaad, y vécurent assez tranquilles jusqu'à la persécution d'Antiochus IV qui surexcita le fanatisme des Grecs et des Syriens. Ces païens maltraitèrent les Juifs. Juda Machabée passa en Galaad, au sud du Jaboc, pour les réprimer. Il trouva Timothée, chef des Ammonites, à la tête de forces puissantes. Il lui livra de nombreux combats, finit par le réduire, s'empara de Jazer (Vulgate : Gazer) et de tous les pays des alentours et retourna en Judée. Tous les peuples de Galaad se réunirent alors et décidèrent de massacrer tous les Juifs vivant parmi eux. Timothée était le chef du mouvement. Ils commencèrent à mettre leur dessein à exécution dans le pays de Tubin (grec : Τωβίου, probablement l'ancien pays de Tob, au nord du Jaboc). Plus de mille hommes y périrent; les femmes et les enfants furent réduits en esclavage et tous les biens pillés. Tous les autres Juifs du pays se réfugièrent dans la forteresse de Dathéman et écrivirent à Juda pour l'informer du péril extrême où ils se trouvaient. Juda et Jonathas son frère passèrent le Jourdain et s'avancèrent à trois journées de marche. Les Nabathéens leur racontèrent tout ce qu'avaient souffert leurs frères, leur firent connaître la situation critique des Juifs en Galaad et le dessein de leurs ennemis d'attaquer dès le lendemain les villes occupées par les Juifs et de s'emparer de toutes le même jour. Juda marcha toute la nuit avec sa troupe et sur le matin arriva à la forteresse ennemie. A sa vue, les ennemis, qui se préparaient à l'assaut, prennent la fuite. Juda les poursuit et en fait un grand carnage. De là, il se dirige sur Maspha, la prend, la brûle et en massacre tous ses habitants mâles. Il s'empare de même de la plupart des villes de Galaad. Timothée avait réuni une nouvelle et nombreuse armée composée d'Arabes mercenaires. Juda va à sa rencontre et le met en déroute. Voyant cependant que les Israélites n'étaient pas assez nombreux ni assez forts pour se défendre et se maintenir en Galaad en face de leurs adversaires, il les réunit tous avec leurs femmes et leurs enfants pour les emmener en Judée. Arrivé avec toute cette multitude à Éphron, les habitants de cette ville veulent l'empêcher de passer outre. Juda en fait immédiatement le siège, la prend d'assaut le lendemain matin, la rase, passe sur les cadavres de ses habitants et va franchir le Jourdain en face de Bethsan (164). I Mach., V, 1-52. Galaad retombe au pouvoir des Arabes et des Gréco-Syriens. — Alexandre Jannée, devenu roi de Judée (106-79), y fait plusieurs expéditions militaires et, malgré quelques échecs, finit par le réduire. Les habitants de Pella ayant refusé de se soumettre à la religion des Juifs, leur ville fut détruite. Josèphe, *Ant. jud.,* XIII, XV, 3-4; *Bell. jud.,* I, IV, 3. — Bientôt après les armées de Rome envahirent la contrée et Pompée passa par Pella pour aller assiéger Jérusalem (63). A son retour, il rendit l'indépendance aux villes soumises par Alexandre. Le nom de Galaad disparaît; il est remplacé par celui de Pérée. La Pérée unie à la Cœlésyrie est souvent confondue avec elle et elle est placée sous le gouvernement d'un préteur romain. *Ant. jud.,* XIV, III, 4; IV, 4; *Bell. jud.,* I, VI, 5; VII, 7. Gabinius y érigea deux tribunaux (συνέδρια) pour l'administration du pays, l'un à Gadara, l'autre à Amathonte. *Ant. jud.,* XIV, V, 4; *Bell. jud.,* I, VIII, 5. Les principales villes de la Pérée, Gérasa, Gadara, Pella, Abila, Dios, s'unirent aux villes des pays voisins de Gaulanitide, de Batanée, de Galilée et formèrent une sorte de confédération connue sous le nom de Décapole. Voir DÉCAPOLE, t. II, col. 1333-1336. Auguste joignit Gadara au royaume d'Hérode. *Ant. jud.,* XV, VII, 3. A la mort de ce prince, la province de Pérée, s'étendant de Pella à Machéronte, fit partie de la tétrarchie d'Hérode Antipas; mais Gadara, qui était une ville grecque, fut réuni à la Syrie (39). *Ant. jud.,* XVII, XI, 4; *Bell. jud.,* II, VI, 3.

3° *Depuis Jésus-Christ.* — Sous les Hérode, les Juifs se rétablirent en colonies en Décapole et en Pérée. Un grand nombre d'entre eux vinrent écouter les enseignements de Jésus. Math., IV, 25; Marc., III, 8. Le Seigneur se rendit plus d'une fois au milieu d'eux. Marc., VII, 31; X, 1. Jean avait baptisé Jésus dans cette partie de la Pérée qui appartenait à la Galaaditide largement entendue. Joa., I, 28; III, 26; X, 40. Machéronte, où Jean fut emprisonné et mis à mort par Hérode Antipas, était de la même contrée. Josèphe, *Ant. jud.,* XVII, V, 2. Lorsque ce prince eut été exilé dans les Gaules, la Pérée fut annexée au royaume d'Hérode Agrippa (39-44). *Ant. jud.,* XVIII, VII, 2; *Bell. jud.,* II, IX, 6. A sa mort, la région transjordanienne retomba sous la domination directe de Rome. *Ant. jud.,* XIX, IX, 2. Le massacre des Juifs à Césarée par les Syriens, sous le procurateur Florus, provoqua le soulèvement des Juifs de la Pérée; ils tuèrent une multitude de païens, à Gérasa, à Pella, à Philadelphie, à Hésébon et dans tout les pays des alentours. Les Syriens exercèrent des représailles (64). *Bell. jud.,* II, XVIII, 1-2. Les Juifs de Jérusalem organisant le pays, après la défaite de Cestius et des troupes romaines, nommèrent Manassé préfet de Pérée (65). *Bell. jud.,* II, XX, 4. Pella était la capitale de la toparchie formée dans cette région. *Bell. jud.,* III, III, 5. Vespasien, aussitôt arrivé pour réprimer la révolte de Judée, vint à Gadara, métropole de la Pérée, où il fut accueilli par une partie de ses habitants comme un libérateur. Il chargea son lieutenant Placide de soumettre le reste de la Pérée. *Bell. jud.,* IV, VII, 3-6. L'ancien pays de Galaad, pendant toute la durée de la guerre, donna l'hospitalité à la chrétienté de Jérusalem. Avertis par les prophéties de Jésus, les fidèles conduits par leur évêque Siméon, fils de Cléophas, s'étaient retirés à Pella où sans doute se trouvaient déjà d'autres disciples du Seigneur (67-70). Eusèbe, H. E., IV, 5, t. XX, col. 221-224; S. Épiphane, *Advers. hær.,* XXIX, t. XLI, col. 401; *De mens. et pond.,* XV, t. XLIII, col. 261. — La guerre finie, des colonies gréco-romaines s'élevèrent en tout lieu, *Umm-Keis* (Gadara), *Fahêl* (Pella), *Beit-Rās* (Capitolias), *Irbid* (Abila), *Djéras* (Gérasa) surtout, avec les ruines de leurs temples, de leurs théâtres, de leurs bains, de leurs palais et leurs immenses portiques, témoignent combien grande fut leur splendeur et le luxe de leur civilisation. De nombreuses voies de communication, dont on peut encore suivre les traces, les reliaient entre elles.

Le christianisme, qui n'avait point quitté le pays avec Siméon reconduisant son peuple à Jérusalem, s'y développa à la faveur de la liberté et de la protection qu'accordèrent aux chrétiens les empereurs de Byzance (325-636). Les noms de Gadara, Pella, Abila, Philadelphie ('Ammân), Esbus (Hésébon), Mâdâba, Livias et de plusieurs de leurs évêques, se lisent dans les actes des anciens conciles ou sur les listes des villes épiscopales du patriarcat de Jérusalem. Voir Le Quien, *Oriens christianus,* in-f°, Paris, 1740, t. III, p. 698-719; Ad. Reland, *Palæstina,* l. I, cap. XXXV, in-4°, Utrecht, 1714, p. 214-229. Pendant cette période, les souvenirs bibliques de l'antique terre de Galaad y attirèrent souvent les pèlerins. Sainte Sylvie, ou la pèlerine du IVe siècle désignée sous ce nom, après avoir visité Livias (l'ancienne Bétharan, aujourd'hui *Tell-Râméh*), centre du campement des Hébreux avant le

passage du Jourdain, après avoir gravi les pentes raides du Nébo, célèbre par la mort de Moïse, voulut voir le tombeau de Jephté, la ville où naquit Élie et le torrent où il se cacha, avant de se rendre au pays de Job, dans l'ancien territoire de Manassé oriental. Des monastères s'élevaient dans la plupart de ces lieux et des moines nombreux étaient venus de loin s'y enfermer pour méditer et prier. *Peregrinatio*, édit. Gamurrini, in-4°, Rome, 1887, p. 58-60. La grande victoire gagnée sur les bords du Yarmouk, non loin d'Umm-Keis, par les généraux de 'Omar sur les armées d'Héraclius, arracha ces pays à Byzance et les plaça sous le joug de l'Islam (636). Théophane, *Chronogr.*, A. M. 6126, t. CVIII, col. 692. — Les croisés y établirent leur domination éphémère (1100-1187); un immense château, semblable à celui de Kérak et assez bien conservé jusqu'à ce jour, fut élevé au sommet de la montagne, à deux kilomètres à l'ouest du village de 'Adjloun, pour surveiller et protéger la contrée au nord du Zerqa', au centre de laquelle il se trouve : il est appelé *Qala'at er-Rabbad*. Depuis le départ des croisés, il servit de résidence à un chef arabe qui se regardait comme le maître du pays. L'an 1632, 'Aly, fils de Fahr ed-Dîn, émir des Druzes, l'assiégea et s'en empara. Il y mit une forte garnison pour arrêter les courses des Arabes bédouins qui souvent infestaient la région et allaient même porter leurs ravages au delà du Jourdain. Sous cet émir, le pays de 'Adjloun, délivré de la tyrannie des pachas de Damas, continuait à jouir d'un régime de liberté et de justice : les cultivateurs et les chrétiens y vinrent nombreux pour l'habiter et le travailler. L'année suivante, une armée turque vint attaquer les soldats de l'émir; ils résistèrent jusqu'en 1637. Eug. Roger, *La Terre Sainte*, l. I, ch. XVIII, in-4°, Paris, 1646, p. 190-192. Les chrétiens se sont maintenus dans la plupart des villages du district de 'Adjloun, relevés alors; il y en a *'Adjlun*, à *'Aïn Djennéh*, à *'Andjéra*, à *Sûf*, à *Hoson*, à *'Ordjân*, à *Djedeita'* à *Kefr 'Abil*, à *Fâra'*, à *Kéfrendji* et en plusieurs autres lieux. Le patriarcat latin de Jérusalem a fondé, depuis quelques années, des missions et des écoles dans plusieurs de ces localités, au nord du Zerqa' et, au sud, à *Salt*, à *Feheis*, à *Er-Remenin*. La population musulmane a été augmentée, en 1878, par une immigration de Circassiens fuyant leur pays conquis par les Russes. Ils ont occupé les campagnes les plus fertiles de l'ancien Galaad et ont élevé des villages au milieu des ruines de 'Amman et de Djérâš, dans l'ouadi Sîr, non loin de Salt, près du Khirbet-Sâr, dont le nom rappelle peut-être l'ancien Jazer, et en plusieurs endroits du Haurân et du Djolân. L'antique pays de Galaad proprement dit est divisé actuellement en deux districts (*Qada'*), subdivisés eux-mêmes en divers cantons (*nâhîiet*) : le district de 'Adjloun, avec 'Irbid, une des Arbela de l'histoire, pour chef-lieu, comprend toute la partie au nord du Zerqa' jusqu'au Šeri'at el-Menâdréh ou Yarmouk; celui du Belqa', au sud, a Es-Salt pour chef-lieu : les deux dépendent du gouvernement général (*oualâiiet*) de Damas.

IV. BIBLIOGRAPHIE. — A. Reland, dans *Palæstina*, l. I, c. XXXII, *De partibus Terræ trans-Jordaniæ, Peræa*, etc., in-4°, Utrecht, 1714, p. 193-204; Seetzen, dans *Reisen dürch Syrien, Palästina*, in-8°, Berlin, 1854, p. 362-417; G. Schumacher, *Northern 'Adjlûn, within the Decapolis*, in-8°, Londres, 1890; Guy le Strange, *A ride through Adjlun and the Belka*, dans G. Schumacher, *Across the Jordan*, in-8°, Londres, 1889, p. 268-323; S. Merill, *East of the Jordan*, 2e édit., in-8°, New-York, 1883; Van Kasteren, *Bemerkungen über einige alte Ortschaften in Ost Jordanland*, dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina Vereins*, Leipzig, t. XIII, 1890, p. 205-219; F. Buhl, *Geographie des Alten Palästina*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 241-267.

L. HEIDET.

GALAADITE (hébreu : *Gil'âdî;* Septante : Γαλααδί, Γαλααδίτης; Vulgate : *Galaadita, Galaadites*), descendant de Galaad ou habitant du pays de ce nom. — 1° Les Galaadites en général sont mentionnés, Num., XXVI, 29; Jud., XI, 40; XII, 5; IV Reg., XV, 25. — 2° Le texte sacré parle de trois Galaadites en particulier : de Jaïr, Jud., X, 3; de Jephté, XI, 1; XII, 7; de Berzellaï, II Reg., XVII, 27; XIX, 31, 32; III Reg., II, 7; I Esd., II, 61; II Esd., VII, 63. Voir GALAAD 1.

GALAADITIDE (Septante : ἡ Γαλααδῖτις; Vulgate : *Galaaditis*), nom donné dans I Mach., V, 17, 20, 25, 27, 36, 45, et XIII, 22, au pays de Galaad. Voir GALAAD 3.

GALAL (hébreu : *Galâl;* Septante : Γαλαάλ), nom de deux lévites.

1. GALAL, lévite de la famille d'Asaph, I Par., IX, 15. du nombre de ceux qui habitèrent Jérusalem au temps de Néhémie. Il n'est pas nommé dans la liste parallèle. II Esdr., XI, 17.

2. GALAL, lévite, fils d'Idithun, et père de Samua, lequel l'était d'Abda. Ce dernier fut du nombre de ceux qui habitèrent Jérusalem au retour de la captivité, du temps de Néhémie. II Esdr., XI, 17. Dans la liste parallèle de I Par., IX, 16, ce Galal est nommé, mais les noms de Samua et d'Abda sont changés en Séméias et Obdia.

GALALAÏ (hébreu : *Gilălaï;* Septante : Γελώλ), un des fils des prêtres qui jouèrent des instruments prescrits par David, à la dédicace des murs de Jérusalem au temps de Néhémie. II Esdr., XII, 35 (hébr. 36).

GALATE (grec : Γαλάτης ; Vulgate, *Galata*), habitant de la Galatie (fig. 9). 1° Ce mot s'applique dans la Bible



— Berger galate. D'après K. Kannenberg, *Kleinasien*, p. 26.

aux Gaulois d'Asie et par extension aux habitants de la province romaine de Galatie. Il est question de Galates dans II Mach., VIII, 20. Judas, pour encourager ses

troupes, leur rappelle la bataille livrée contre les Galates en Babylonie. Les Macédoniens, c'est-à-dire l'armée du roi de Syrie, allaient être battus, quand les 6000 Juifs, qui servaient comme auxiliaires, remportèrent la victoire et défirent à eux seuls 120000 Galates, à l'aide du secours que leur donna le ciel. Le résultat de cette victoire fut pour les Juifs d'obtenir un grand nombre de faveurs de la part des rois de Syrie. La Sainte Écriture ne s'explique pas sur la nature du secours que le ciel donna aux Juifs. S'agit-il d'un orage, de grêle ou de tonnerre? Nous l'ignorons. La bataille à laquelle il est fait allusion ici fut livrée dans la guerre qu'Antiochus III le Grand fit à Molon, satrape rebelle de Médie, qui avait à sa solde des mercenaires galates, comme en avait Antiochus lui-même. Polybe, v, 53. Cf. G. Wernsdorf, *De republica Galatarum*, in-8°, Nuremberg, 1743, p. 137; Id., *Commentatio historico-critica de fide librorum Machabæorum*, in-4°, Vratislav, 1747, p. 97; C. F. Keil, *Commentar über die Bücher der Makkabäer*, in-8°, Leipzig, 1875, p. 361-362.

2° Les Galates sont encore nommés dans l'Épître qui leur est adressée. Gal., III, 1. « Galates insensés! leur écrit l'Apôtre, qui vous a fascinés au point de vous empêcher d'obéir à la vérité, vous aux yeux de qui Jésus-Christ a été peint comme crucifié? » Les Galates sont dépeints comme inconstants, se détournant promptement de celui qui les a appelés par la grâce de Jésus-Christ pour passer à un autre Évangile, et cela uniquement parce qu'il y a des gens qui les troublent et qui veulent renverser l'Évangile du Christ. Gal., I, 6-7. Ces adversaires de saint Paul et de l'Évangile étaient les Juifs et les judaïsants. Il y avait en effet un grand nombre de Juifs en Galatie. Josèphe, *Ant. jud.*, XVI, VI, 2. Voir GALATIE, GALATES (ÉPITRE AUX).

E. BEURLIER.

GALATES (ÉPITRE AUX). — *Titre et souscription.* — Les manuscrits onciaux les plus anciens, ℵ A B K et plusieurs minuscules, 3, 17, 37, 47, 80, 108, portent en tête de cette Épître : προς Γαλατας; d'autres ajoutent : επιστολη. Voir Tischendorf, *Novum Testamentum græce*, editio octava major, t. II, p. 627. Les manuscrits ℵ A B* C, 6, 17, 135 ont pour souscription : προς γαλατας; quelques codex y ajoutent απο ρωμης, απο εφεσου, δια τιτου, δια τιτου και λουκα, δια τυχικου. Pour les souscriptions plus développées, voir Tischendorf, *Nov. Test.*, t. II, p. 662.

I. DESTINATAIRES DE L'ÉPITRE. — Cette lettre est adressée « aux Églises de Galatie ». I, 3. Mais, ainsi qu'on l'a vu à l'article précédent, ce terme : Galatie, au temps de saint Paul, désignait ou le pays des Galates, ou la province romaine de Galatie. L'Épître peut donc avoir été écrite aux Galates proprement dits, que Paul aurait évangélisés pendant son second et son troisième voyage missionnaire, Act., XVI, 6; XVIII, 23, ou aux habitants de la province romaine de Galatie, c'est-à-dire aux Églises d'Antioche de Pisidie, d'Iconium, de Lystre et de Derbé, que Paul avait fondées, lors de son premier voyage missionnaire, Act., XIII, 14-XIV, 22, et qu'il visita ensuite à deux reprises. Act., XVI, 1-5; XVIII, 23. Les deux opinions ont pour elle des défenseurs et des arguments de valeur, au point qu'il est difficile de prononcer un verdict définitif.

Reste à déterminer si les Galates, à qui la lettre était adressée, étaient Juifs ou Gentils, ou s'il y avait des uns et des autres et dans quelle proportion ils étaient. Les Gentils ou les incirconcis étaient certainement en majorité. V, 2; VI, 12; IV, 8; III, 28, 29. En effet, toute l'argumentation de l'Épître tend à établir que les lecteurs ne doivent pas se faire circoncire, car ce n'est pas la circoncision qui justifie, mais la foi en Jésus-Christ. S'ils se font circoncire, le Christ ne leur servira de rien, V, 2; s'ils sont au Christ, ils deviendront postérité d'Abraham. III, 29. Cependant plusieurs textes prouvent qu'il y avait parmi les lecteurs des Juifs de naissance et des prosélytes. II, 15; III, 13, 23, 25, 28; IV, 3. En outre, les lecteurs de l'Épître devaient être très familiers avec l'Ancien Testament, et même habitués à la dialectique rabbinique; autrement Paul n'aurait pas cité aussi souvent les Livres saints et appuyé presque toute son argumentation doctrinale sur l'autorité de l'Écriture. Si nous exceptons l'Épître aux Romains il n'est aucune Épître de saint Paul, où l'on trouve une aussi forte proportion de citations de l'Ancien Testament. Donc les destinataires de cette Épître étaient en majorité des païens et pour la plupart probablement des prosélytes et une minorité de Juifs de naissance.

II. OCCASION ET BUT DE L'ÉPITRE. — L'Épître aux Galates est une lettre toute de circonstance; c'est donc en relevant les allusions qui y sont contenues, que nous pourrons retracer les rapports de Paul avec les Églises de Galatie et les circonstances qui ont donné naissance à cette lettre. Saint Paul avait évangélisé lui-même ces Églises, I, 8, 9, et cela, lorsqu'il souffrait de cette maladie, dont il parle aussi aux Corinthiens. II Cor., XII, 7. Malgré cet état, qui aurait pu faire de lui un objet de mépris et de dégoût, IV, 14, les Galates l'avaient reçu comme un ange de Dieu, comme Jésus-Christ. IV, 14. Il se souvient de leurs témoignages d'affection; ils se seraient arraché les yeux pour les lui donner. IV, 15. Aussi les appelle-t-il ses petits enfants; il souffre encore pour eux les douleurs de l'enfantement. IV, 19. Son ministère avait été fructueux, car les Galates avaient reçu le Saint-Esprit, III, 2; des églises avaient été fondées; des miracles avaient été faits parmi eux, III, 5; Dieu avait envoyé dans leurs cœurs l'Esprit de son fils, IV, 6; ils couraient bien. V, 7. Après la première évangélisation Paul fit aux Galates, au moins une seconde visite, Gal., IV, 13, si l'on restreint le sens de πρότερον, et déjà, peut-être, à ce moment s'aperçut-il que les sentiments des Galates étaient changés à son égard et que leur foi était chancelante, puisqu'il eut besoin de l'affermir, Act., XVI, 5; XVIII, 25, et que, dans sa lettre, il dit aux Galates : Comme nous l'avons dit précédemment et maintenant je le répète : si quelqu'un vous annonce un autre Évangile que celui que vous avez reçu qu'il soit anathème. I, 9. Il ne s'agit pas ici de ce que Paul vient de dire, car la répétition ne renforce pas la phrase précédente. Mais bientôt après Paul apprit que le mal avait fait des progrès nouveaux. Est-ce par une lettre ou par des délégués venus de ces Églises qu'il connut cet état? Nous ne pouvons le savoir, mais l'Apôtre paraît très bien informé et certain de la vérité des renseignements qu'il a, car il ne paraît pas mettre un seul instant en doute leur exactitude. Des gens, venus probablement d'Antioche, avaient enseigné aux Galates un Évangile différent de celui de Paul. I, 6-8. Qui étaient-ils? nous l'ignorons, car Paul en parle toujours à mots couverts et même assez dédaigneux; il les appelle τίνες. I, 7. C'étaient des chrétiens d'origine juive, IV, 29; I, 3; VI, 12-17, et il est probable qu'il y en avait plusieurs; cela ressort du pluriel employé à leur sujet, I, 7; IV, 17; V, 12; mais un d'entre eux prédominait et devait être un homme d'une autorité reconnue, car Paul dit de lui : Celui qui vous trouble, quel qu'il soit, en portera le jugement. V, 10.

La lettre de l'Apôtre nous indique très nettement par les réponses qu'il y fait la tactique de ses adversaires. Elle était dirigée contre son autorité apostolique et contre ses enseignements dogmatiques et moraux. — 1° On attaquait la vie apostolique de Paul et surtout son indépendance à l'égard des premiers Apôtres. Il n'avait eu à leur égard tout d'abord, c'est-à-dire après sa conversion, qu'une position subordonnée, I, 1, 16-20; c'est d'eux qu'il avait reçu son enseignement et même, au concile de Jérusalem, il avait dû le leur soumettre, II, 1-11; à Antioche, Pierre n'avait pas approuvé sa conduite avec

les Gentils, et s'était ostensiblement séparé de lui. II, 11-15. Il n'avait aucun mandat pour remplir une mission parmi les païens, II, 7-9; car il n'avait rien, ni personne qui attestât cette mission, sinon lui-même. La manière de vivre qu'il préconisait était contraire aux usages des Églises de Palestine et à la prédication des Apôtres. C'était pour plaire aux nouveaux convertis et obtenir de plus grands succès, I, 10, qu'il diminuait l'Évangile dans ses parties essentielles. Il sait d'ailleurs s'adapter aux circonstances, faire des concessions, I, 10; V, 11, et parler aux Juifs d'une tout autre manière. — 2° On attaquait surtout l'Évangile de Paul. La loi mosaïque avait été donnée aux hommes par Dieu comme un signe éternel d'alliance; par conséquent, si les Galates voulaient participer à cette alliance, être des chrétiens complets, des membres de la communauté chrétienne, avoir part au salut messianique, ils devaient se faire circoncire, V, 2; VI, 12, observer les jours et les fêtes des Juifs. IV, 10. Mais les adversaires de Paul n'insistaient pas sur les autres obligations, imposées par la loi mosaïque; ils n'avaient pas osé enseigner que le circoncis devait s'astreindre à toute la loi, V, 3, cette loi que les Juifs de naissance eux-mêmes n'observaient pas en entier. VI, 13. Ils rappelaient que les convertis du paganisme, en se faisant circoncire, participaient à tous les privilèges que les Juifs avaient obtenus du pouvoir civil, et qu'ainsi ils évitaient la persécution. V, 11. — 3° En proclamant la déchéance de la loi, Paul met en doute la valeur des promesses divines, enlève toutes les barrières qui restreignaient le péché, et la liberté chrétienne, qu'il proclame, est la licence, l'autorisation de se livrer à tous les vices.

L'attaque des judaïsants était habile, car leur doctrine paraissait avoir pour elle l'Ancien Testament, la pratique de Jésus-Christ lui-même, des premiers Apôtres et des Églises de Palestine; elle frappait au cœur même l'Évangile de l'Apôtre. Le salut est-il accordé à l'homme uniquement par la foi en Jésus-Christ ou a-t-il, pour condition nécessaire, l'observance de la loi mosaïque? Paul a nettement posé la question lorsqu'il dit aux Galates : Je vous déclare que, si vous vous faites circoncire, le Christ ne vous servira de rien. V, 2. La question était donc de savoir si la loi était une institution transitoire, actuellement dépassée, qui avait produit tous ses effets et qui maintenant était remplacée par une nouvelle alliance, dont Jésus-Christ était l'initiateur et la condition. La question était certes difficile à résoudre, et il est possible que les judaïsants aient été de bonne foi. L'on ne peut donc s'étonner que ces insinuations contre la personne de l'Apôtre, que ces attaques contre son autorité et ses enseignements aient troublé profondément les Galates et que leur foi ait été ébranlée. I, 6. Ils étaient fascinés, III. 1, et leur marche en avant fut arrêtée, V, 7; ils croyaient que Paul ne leur avait appris qu'un Évangile incomplet, que, n'étant pas un disciple immédiat du Seigneur, il ne savait pas tout. Ils étaient sur le point d'accepter un autre Évangile, I, 6, et de finir par les œuvres de la chair, après avoir si bien commencé par celles de l'esprit. III, 3. Déjà ils observent les jours et les mois, les temps et les années, IV, 10; ils veulent se placer entièrement sous la loi. IV, 21. Il ne semble pas cependant qu'ils se soient déjà fait circoncire, V, 2, ni que les adhérents du nouvel Évangile aient été encore bien nombreux, et que tout espoir de les ramener et de rétablir les Galates dans la foi en Jésus-Christ ait été perdu, car Paul, tour à tour, exprime son anxiété, IV, 20, et sa confiance, V, 10; il éprouve de nouveau pour eux les douleurs de l'enfantement, mais enfin il espère qu'ils obéiront à la vérité et qu'ils persévéreront comme lui. V, 10. Quel qu'eût été le succès de ses adversaires auprès de ses enfants tendrement chéris, Paul fut très inquiet, IV, 20, et il aurait voulu être auprès d'eux pour changer de langage et les exhorter plus vivement. IV, 20. Dans l'impossibilité où il est d'aller les visiter, il prend la plume et, au lieu de dicter sa lettre, comme il le faisait d'ordinaire, il écrit de sa propre main aux Galates, VI, 11, persuadé que ce témoignage de sollicitude les touchera et que sa propre écriture aura plus d'efficacité que celle d'un secrétaire. Personne ne s'interposera entre lui et ses chers Galates. Il est vrai que le sens de cette phrase, VI, 11, n'est pas très clair. Saint Paul a-t-il voulu dire : Vous voyez quelle grande lettre je vous ai écrite de ma propre main, ou bien : Voyez avec quelles grandes lettres je vous ai écrit de ma propre main. De plus, Paul veut-il parler ici de toute sa lettre ou bien appeler l'attention des Galates seulement sur les dernières phrases, VI, 11-18, qu'il aurait ajoutées lui-même? Ce petit problème, soulevé depuis longtemps, n'a pas été encore résolu. Cf. Cornely, *Comm. in Gal.*, p. 604.

En résumé, l'argumentation des adversaires de l'Apôtre pouvait être réduite à trois points : 1° L'Évangile de Paul n'était pas d'origine divine et son apostolat était secondaire. — 2° En détruisant la loi, il est en opposition avec Dieu lui-même, qui a établi celle-ci comme condition de son alliance avec l'homme. — 3° Il ouvre la porte à toutes les licences. Il est peu probable que les attaques des judaïsants aient revêtu cette forme logique, et c'est Paul lui-même qui leur a imprimé cette puissance de dialectique. Il suit donc ses adversaires dans toutes leurs attaques et leur répond en établissant : 1. l'origine divine de son Évangile et son indépendance à l'égard des autres apôtres; — 2. que la justification nous est accordée par la foi en Jésus-Christ crucifié et ressuscité, et non par la loi; que celle-ci n'a été qu'une alliance transitoire entre Dieu et l'homme; — 3. que la déchéance de la loi ne brise pas tout frein moral, car, désormais, la charité chrétienne sera la règle de nos actions. Telles sont les vérités que saint Paul établit dans sa lettre aux Galates.

III. Date et lieu de composition. — On ne sait ni la date exacte de l'Épître aux Galates, ni la place que celle-ci occupe dans l'ordre des autres Épîtres de saint Paul. Il existe sur ces deux points, ainsi que sur le lieu de composition, des opinions très diverses et cela dès les temps anciens. Marcion, d'après S. Épiphane, *Hær.*, XLII, 9, t. XLI, col. 708, place l'Épître aux Galates en tête des autres Épîtres de saint Paul. Victorin, vers 380 (Mai, *Script. vet. nova coll.*, III, 2, 1), rapporte que Paul écrivit cette épître, au temps où il prêchait à Éphèse, par conséquent pendant son troisième voyage missionnaire. Saint Jean Chrysostome, *In Rom. hom. I*, 1, t. LX, col. 393, conjecture qu'elle est plus ancienne que l'Épître aux Romains et qu'elle a dû être écrite vers la fin du troisième voyage de Paul. Théodoret, *Comm. in Ep. Pauli, Præf.*, t. LXXXII, col. 41 et 504; saint Jérôme, *In Gal.*, IV, 20, VI, 11, t. XXVI, col. 414 et 452; Euthalius, *Argum. in Epist. Pauli*, t. LXXXV, col. 760; Pseudo-Athanase, *Syn. S. Script.*, 62, t. XXVIII, col. 417; Œcuménius, *Comm. in Ep. Pauli*, t. CXVIII, col. 1089, pensent qu'elle fut écrite à Rome, pendant la première captivité de saint Paul. Les manuscrits, B[cor] KPL, 37, 47, 48, les deux versions syriaques, la version copte portent en souscription απο ρωμης. Cette opinion a encore de nos jours quelques représentants, Halmel, Kœhler, et cela à cause des passages, IV, 20; VI, 17, où l'on voit des allusions à la captivité de saint Paul, et de l'emploi qu'il fait des termes de droit romain. IV, 2; III, 20. Zahn, *Einl. in das N. T.*, t. I, p. 140-143, a montré que ces preuves étaient insuffisantes et qu'en particulier, si Paul avait été captif au moment où il écrivait, il l'aurait dit plus nettement, ainsi qu'il le fait dans les Épîtres, écrites certainement pendant sa captivité. De la diversité d'opinion sur les destinataires de l'Épître est née la divergence des hypothèses sur la date et le lieu de composition. Elle est, a-t-on dit, la première Épître de saint Paul (Marcion, Zahn); la dernière (Kœhler); elle a été écrite avant l'an 54 (Calvin, Michaëlis, Keil); peu de temps après la

conférence de Jérusalem (Cornely, Hausrath Pfleiderer); à Antioche (Renan, Ramsay); à Éphèse, pendant le troisième voyage missionnaire (Meyer, Reuss, Holtzmann, Lipsius); à Corinthe, après son séjour de trois ans à Éphèse (Bleek, Lightfoot); à Rome (saint Jérôme, Schrader). Établissons d'abord les faits auxquels doit satisfaire une solution du problème. L'Épître a dû être écrite après le concile de Jérusalem, puisque, de l'aveu de presque tous les critiques, le voyage à Jérusalem et les entretiens de Paul avec les chrétiens de cette ville et les apôtres, Gal., II, 1-10, doivent être identifiés avec le voyage de Paul, raconté au ch. XV des Actes. En outre, elle a été écrite après une seconde visite aux Églises de Galatie, car saint Paul dit à ses lecteurs : Vous savez que je vous ai pour la première fois annoncé l'Évangile à cause d'une infirmité de la chair, IV, 13; ce qui suppose que l'apôtre a visité ces Églises au moins une seconde fois. Il est vrai que πρότερον ne signifie pas nécessairement une première fois, mais peut être traduit par : auparavant, antérieurement. Cependant, qu'il y ait eu une seconde visite aux Églises de Galatie avant l'envoi de l'Épître, cela ressort assez nettement du ch. I, 8, 9 : « Mais quand nous-même, quand un ange du ciel annoncerait un autre Évangile que celui que nous vous avons prêché, qu'il soit anathème ! Comme nous l'avons dit précédemment et maintenant je le dis de nouveau : si quelqu'un vous annonce un autre Évangile que celui que vous avez reçu, qu'il soit anathème. » Il est impossible que ces mots, comme nous l'avons dit précédemment, se rapportent à ce qui vient d'être dit, que ce soit une simple répétition. Ils font allusion à une parole prononcée, lors d'une visite aux Églises évangélisées. Or, elles n'ont pu être dites lors de la première évangélisation, car, à cette époque, il n'y avait pas lieu de prémunir les convertis contre un autre Évangile qui leur aurait été prêché. En outre, la lettre fut écrite peu de temps après cette seconde visite, car saint Paul exprime aux Galates son étonnement de ce qu'ils se sont détournés aussi promptement de celui qui les a appelés par la grâce du Christ. I, 6. Le terme ταχέως est, il est vrai, assez vague, mais cependant ne permet pas de supposer un trop grand espace de temps entre la conversion des Galates et leur défection. A quel moment eut donc lieu cette seconde visite aux Églises de Galatie? Pour les uns la seconde visite est celle dont il est parlé au ch. XVI, 6, des Actes. L'évangélisation du pays est racontée aux ch. XIII et XIV. Paul aurait donc écrit sa lettre pendant son deuxième voyage missionnaire; à quel moment précis et en quel lieu, il est difficile de le dire exactement. Le P. Cornely, *Comm. in Gal.*, p. 368, pense qu'elle a pu être écrite à Troade, où Paul aurait appris par Luc les menées des judaïsants et les succès de leur prédication chez les Galates. L'Épître aux Galates aurait donc été la première en date des lettres de saint Paul. Cependant, pour rester en accord avec les Pères et les critiques catholiques, qui placent en première ligne les Épîtres aux Thessaloniciens, il suppose que l'Épître aux Galates a été écrite à Corinthe vers l'an 53. Il pense même que le porteur de la lettre fut Silas, le compagnon de saint Paul, pendant ce voyage. Chargé par les apôtres, Act., XV, 22, de porter à Antioche le décret de Jérusalem, il était mieux à même que personne de rétablir l'exactitude des faits, dénaturés par les judaïsants. La première épître de Pierre, V, 12, prouve que Silas ou Silvanus était bien connu des Églises de Galatie. Zahn, *Einleit.*, t. I, p. 140, pense aussi que l'Épître aux Galates a été écrite à Corinthe, probablement vers mars 53, mais avant les Épîtres aux Thessaloniciens, parce que dans la lettre aux Galates il n'est fait aucune mention de Silas et de Timothée, bien connus cependant des Galates; c'est donc qu'elle a été écrite avant que les deux missionnaires, qui s'étaient séparés de Paul à Bérée, Act., XVII, 15, ne l'eussent rejoint à Corinthe. Act., XVIII, 30. Pour d'autres critiques, l'évangélisation est racontée au ch. XVI, 6, des Actes et la seconde visite est mentionnée au ch. XVIII, 23. Ce serait donc à Éphèse, où Paul se rendit après avoir parcouru les hautes provinces de l'Asie, Act., XIX, 1, qu'il écrivit sa lettre aux Galates. A peu près à cette époque, en l'espace de deux ou trois ans, l'apôtre écrivit ses Épîtres aux Galates, aux Corinthiens et aux Romains. Or, il y a entre ces lettres, surtout celles aux Galates et aux Romains, des ressemblances indéniables, ressemblances d'idées et même très souvent d'expressions. Nous le montrerons bientôt d'une manière précise. Il faut donc placer l'Épître aux Galates, à peu près au même temps que les autres Épîtres aux Romains et aux Corinthiens, par conséquent à Éphèse, vers l'an 55-57, ou à Corinthe en 58. La conclusion n'est pas inattaquable. Elle peut avoir sa valeur pour les critiques, qui admettent chez l'apôtre un développement doctrinal et pensent que ses idées ont suivi le cours des événements, et que Paul n'avait pas de son Évangile une idée complète et définitive avant les controverses avec les judaïsants. C'est pour répondre à leurs attaques que l'apôtre aurait esquissé, d'abord dans sa lettre aux Galates, son système théologique et qu'il l'aurait développé ensuite dans l'Épître aux Romains. Dans la première lettre il avait établi la déchéance de la loi et montré la raison d'être de la loi mosaïque dans le plan divin; dans la deuxième, il développe dans son ensemble le plan de Dieu dans l'histoire de l'humanité et prouve que la loi mosaïque n'a été qu'un moment de cette histoire. Nous dirons plus loin quels sont les rapports entre les Épîtres aux Galates et aux Romains, et nous reconnaîtrons que la seconde peut être regardée comme un complément ou un développement de la première, mais cette constatation ne nous oblige pas du tout à croire que saint Paul n'a vu que peu à peu l'ensemble de sa doctrine. — Dans l'Épître aux Galates, épître de circonstance, il adapte ses enseignements à une situation donnée, et, par suite, traite une partie seulement de la question, celle qui était l'objet des attaques des judaïsants, tandis que, dans l'Épître aux Romains, il présente un exposé complet de son Évangile, destiné à préparer les chrétiens de Rome à le recevoir et à accepter sa doctrine. En outre, la situation de l'Église de Corinthe, telle qu'elle nous est présentée surtout dans la seconde Épître aux Corinthiens, offre des analogies frappantes avec celle des Églises de Galatie. Des deux côtés, ce sont les mêmes insinuations, les mêmes attaques contre l'autorité apostolique de Paul, les mêmes adversaires, des judaïsants. Les Épîtres aux Galates, aux Corinthiens et aux Romains ont donc certainement été écrites à peu près à la même époque, et à un moment où la situation était à peu près identique, mais il peut y avoir eu entre elles un intervalle de quelques années. Le contenu même de ces lettres le prouve. Dans les premières, la polémique est ardente, elle est personnelle; dans la dernière il semble qu'elle est apaisée. L'Épître aux Romains est une exposition large et tranquille d'une vérité désormais assurée. Il est donc possible que Paul ait écrit l'Épître aux Galates vers l'an 53, les Épîtres aux Corinthiens en 57 et l'Épître aux Romains en 58, à moins qu'on ne préfère rapprocher davantage l'Épître aux Galates des autres Épîtres et la placer en l'an 56-57.

IV. CANONICITÉ. — La canonicité de l'Épître aux Galates ressort de ce fait que, ainsi que nous allons le démontrer, elle a été très probablement connue des Pères apostoliques, qu'elle a été certainement employée par les Pères de l'Église, dès le milieu du IIe siècle, et qu'elle est cataloguée dans la plus ancienne liste d'écrits canoniques, le canon de Muratori, et dans les autres canons. Elle est dans les vieilles versions latines, syriaques, égyptiennes, et dans les plus anciens manuscrits, *Vaticanus, Sinaiticus, Alexandrinus*, etc.

V. Authenticité. — L'authenticité de l'Épître aux Galates aurait à peine besoin d'être établie, tellement elle ressort avec évidence des faits racontés dans la lettre et des doctrines qui y sont exposées. Aussi l'a-t-on, dès les temps les plus anciens, reconnue comme ayant été écrite par l'apôtre Paul. Si nous ne tenons pas compte des doutes émis par l'Anglais Evanson (1792), c'est en notre siècle surtout que des critiques ont nié l'authenticité de cette lettre.

Le premier en date fut Bruno Bauer, qui l'attaqua dans la première partie de sa *Kritik der paulinischen Briefe,* Berlin, 1852. Le point de départ était une réaction contre le système de Christian Baur, sur l'authenticité des quatre grandes Épitres et le rejet des autres Épitres et des Actes des Apôtres. Naber et Pierson, *Verisimilia, laceram conditionem N. T. exemplis illustraverunt et ab origine repetierunt,* Amsterdam, 1887; Loman, *Quæstiones Paulinæ,* Leyde, 1882; van Manen, *Bezwaren tegen de echtheit van Paulus brief aan de Galatiërs,* Th. Tijdsch, 1886; Völter, *Die Composition der paulinischen Hauptbriefe; I, Der Römer und Galater-Brief,* Tubingue, 1890; Scholten, *Bijdragen,* 1882, ont marché dans la même direction et attaqué les quatre grandes Épitres. Ils les ont remaniées, dépecées, mutilées, n'en ont même conservé que des fragments ou les ont déclarées entièrement supposées. Rudolf Steck, *Der Galaterbrief nach seiner Echtheit untersucht,* Berlin, 1888, a concentré ses efforts sur l'Épitre aux Galates. J. Friedrich (Mähliss), *Die Unechtheit des Galaterbriefes,* Halle, 1899, a résumé les objections des uns et des autres, surtout de Bauer et de Steck. Toutes leurs objections seront réfutées par l'établissement de l'authenticité par des preuves positives. Quelques mots suffiront ensuite pour résoudre celles de leurs difficultés, qui n'auront pas encore été éclaircies, principalement celles qui naissent des rapports entre l'Épitre aux Galates et les Actes des Apôtres.

1° *Preuves extrinsèques.* — Saint Irénée est le premier qui ait formellement attribué l'Épître aux Galates à saint Paul; mais des écrivains ecclésiastiques, plus anciens que lui, l'ont connue, car on trouve dans leurs écrits quelquefois des citations presque textuelles et souvent des passages qui la rappellent de près. — Les rapprochements avec l'Épitre de Clément Romain sont très vagues. Cf. I *Cor.*, ii, 1, t. i, col. 209, et Gal., iii, 16; I *Cor.*, 49, 6, t. i, col. 312 et Gal., i, 4; II *Cor.*, qui n'est pas de Clément Romain, mais remonte au milieu du iie siècle, l'auteur, ii, 1, t. i, col. 332, cite le passage d'Isaïe, liv, 1, comme le fait saint Paul, Gal., iv, 27, et l'interprète de la même façon. Tous deux reproduisent les Septante. Les autres comparaisons, ix, 7, t. i, col. 228, et Gal., iv, 10; xvii, 3, t. i, col. 244, et Gal., i, 14, sont très vagues. — On trouve dans les lettres authentiques d'Ignace martyr plusieurs coïncidences, mais on ne pourrait affirmer qu'elles prouvent une relation entre ces lettres et l'Épître aux Galates. Voir *Ephes.*, xvi, 1, t. v, col. 658 et Gal., v, 21; *Polyc.*, i, t. v, col. 720, et Gal., vi, 2; *Rom.*, vii, t. v, col. 693 et Gal., v, 24; vi, 14; *Philad.*, i, t. v, col. 697 et Gal., i, 1; *Rom.*, ii, t. v, col. 688 et Gal., i, 10, etc. — Les rapports avec l'Épître de saint Polycarpe paraissent plus nets; l'évêque de Smyrne emploie des membres de phrase, qu'il a dû lire dans l'Épître aux Galates. Ainsi v, 1, t. v, col. 1009 : εἰδότες οὖν ὅτι θεὸς οὐ μυκτηρίζεται. Cf. Gal., vi, 7. Cependant cette expression : on ne se moque pas de Dieu, peut être une expression proverbiale. Cette formule : courir en vain, qu'emploie saint Paul, ii, 2, se retrouve, ix, 2, t. v, col. 1013. Πεπεισμένους ὅτι οὗτοι πάντες οὐκ εἰς κενὸν ἔδραμον, ἀλλ' ἐν πίστει καὶ δικαιοσύνῃ. Cf. encore, iii, 2, t. v, col. 1008, et Gal., iv, 26; vi, 3, t. v, col. 1012, Gal., iv, 18; xii, 2, t. v, col. 1014, et Gal., i, 1. — Saint Justin a certainement connu cette Épître. Dans son dialogue avec Tryphon, xcv, il cite, t. vi, col. 701, le même passage du Deutéronome, xxvii, 26, que saint Paul, Gal., iii, 10, et xcvi, t. vi, col. 704, il cite encore un autre passage du Deutéronome, xxi, 23, de la même façon que saint Paul, Gal., iii, 13, et il s'en sert pour faire un raisonnement, analogue à celui de saint Paul. Il introduit le premier par une phrase, qui ressemble beaucoup à celle de Gal., iii, 10. Ce qui paraît décisif sur l'emprunt, fait par saint Justin à saint Paul, c'est que ces deux textes sont, mot pour mot, semblables à ceux de l'Épître aux Galates. Or, ici, Paul n'a reproduit ni les Septante que nous avons, ni le texte hébreu. — Athénagore dans son *Apologie,* xvi, t. vi, col. 921, parle comme saint Paul, iv, 9, des : τὰ πτωχὰ καὶ ἀσθενῆ στοιχεῖα, les éléments faibles et pauvres, expression très singulière et qu'il a dû emprunter à saint Paul. Ces textes, on le voit, à part un ou deux, sont peu probants. — Ceux des hérétiques le sont davantage. Lightfoot, *Ep. to the Gal.*, p. 61, dit que les Ophites ont fait un grand usage de cette lettre. On en trouve des citations textuelles dans leurs écrits. Ainsi ils auraient cité Gal., iv, 26; voir *Philosophumena,* v, 7, *Pat. gr.*, t. xvi, col. 3139; Gal., iv, 27, et *Philos.*, v, 8, col. 3150, etc. Les Valentiniens d'après Irénée, i, 3, 5, *Adv. Hær.*, t. vii, col. 478, s'en seraient servis aussi. Marcion l'avait placée dans son Canon en tête des Épitres de Paul. Voir les parties qui nous en restent dans Zahn, *Gesch. des N. T. Kanons,* p. 495-505. Celse parle de ces hommes qui disent : ἐμοὶ κόσμος ἐσταύρωται κἀγὼ τῷ κόσμῳ. Gal., vi, 14. C'est, dit Origène, la seule sentence que Celse ait empruntée à saint Paul. *Cont. Cels.*, v, 65, t. xi, col. 1288. L'auteur ébionite des Homélies clémentines, xvii, 19, t. ii, col. 401, met dans la bouche de saint Pierre un discours, où celui-ci reproche à Simon le Magicien, c'est-à-dire à Paul, de s'être opposé à lui, ἐναντίος ἀνθέστηκάς μοι, de l'avoir condamné, κατεγνωσμένον, paroles qui rappellent Gal., ii, 11. Il s'y trouve encore d'autres allusions à l'Épitre aux Galates. On pourrait trouver d'autres rapprochements dans Justin le gnostique, dans Tatien, les Actes de Paul et de Thècle, xl. Gal., ii, 8. Mais pour ce temps-là, deuxième moitié du iie siècle, nous avons les textes précis de saint Irénée : *Hær.*, v, 21, 1, t. vii, col. 1179, Voir aussi iii, 6, t. vii, col. 863. Au iiie siècle, Clément d'Alexandrie, *Strom.*, iii, 15, t. viii, col. 1200. Tertullien, *De præscript.*, c. vi, t. ii, col. 18, etc.

Preuves internes. — Ce témoignage de la tradition est fortement corroboré par l'étude de l'Épître elle-même. 1° Cette Épître rentre bien dans la suite des événements, que nous présentent pour cette époque les autres Épitres de Paul et les Actes des Apôtres, et l'on ne retrouve pas au iie siècle une situation historique, qui puisse l'expliquer; 2° les doctrines sont en accord avec celles qu'a enseignées saint Paul et 3° le style est identique à celui des lettres de l'apôtre. — 1° L'Épître aux Galates est une des premières Épitres de saint Paul, et, quelle que soit l'hypothèse que l'on adopte sur sa date ou ses destinataires, elle doit être placée à peu près au même temps que les Épîtres aux Corinthiens, quelques années après les discussions d'Antioche sur les conditions d'admission des païens dans la communauté chrétienne, après le concile de Jérusalem, où fut réglée la question et avant ou après la deuxième aux Corinthiens, où se discute encore l'autorité apostolique de Paul. Elle répond de tout point à ces diverses situations et n'a pu être écrite qu'à cette époque, car ces questions n'ont pas été posées de nouveau dans les temps postérieurs. L'Église chrétienne se rattachait étroitement au judaïsme par ses origines, ses doctrines et ses premiers prédicateurs. Une question se posa donc, dès les premiers jours où des incirconcis écoutèrent la parole apostolique. Devait-on les admettre dans la société chrétienne et à quelles conditions? Saint Pierre trancha la première question en baptisant le centurion Corneille et sa maison. Act., x. La deuxième question était plus délicate. Les chrétiens

avaient des assemblées, où ils mangeaient en commun. Act., II, 46; XX, 7. Or, le Juif et surtout le pharisien ne pouvaient, d'après leur coutume, participer à un repas, où se trouvaient des incirconcis. La conclusion était donc qu'il fallait circoncire les païens convertis. La discussion sur ce point, soulevée à Antioche, fut réglée par le concile de Jérusalem. Les incirconcis furent admis dans la société chrétienne sans être astreints à la circoncision et à l'observance de la loi mosaïque. Mais certains Juifs, surtout parmi les pharisiens, ne désarmèrent pas tout d'abord, et la question, de purement doctrinale, devint personnelle. Ils attaquèrent celui qui représentait cette doctrine de la déchéance de la loi, saint Paul, et le représentèrent comme un apôtre secondaire, un homme qui n'avait aucune autorité, sinon celle qu'il se donnait lui-même. Nous trouvons dans les Actes les faits qui trahissent cette hostilité contre saint Paul et dans la deuxième Épître aux Corinthiens, sinon déjà dans la première, nous voyons saint Paul défendre son autorité apostolique contre les judaïsants. Or, si nous examinons l'Épître aux Galates, nous constatons que son contenu répond à l'ensemble de ces faits et de ces doctrines. 1. Saint Paul établit son indépendance apostolique, en racontant à sa manière ce qui nous est connu par ailleurs; en y ajoutant des détails tout personnels, que nous ne connaissons pas par d'autres écrits, ce qu'un faussaire n'aurait pu faire; en procédant souvent par des allusions, que nous ne comprenons plus, et qui engendrent des difficultés inextricables pour nous, mais très intelligibles pour les lecteurs du temps. Or, à quelle autre époque, sinon du vivant de Paul, était-il nécessaire de démontrer son indépendance apostolique? et a-t-elle été discutée plus tard? Tout au contraire. Un grand nombre d'Églises réclamèrent saint Paul comme leur fondateur et bientôt il fut appelé l'apôtre par excellence et réuni à saint Pierre comme un des piliers de l'Église naissante. Si, dans le milieu du IIe siècle, une secte infime, issue du judéo-christianisme, les ébionites, attaqua saint Paul, ce ne fut pas comme apôtre qu'il fut pris à parti, mais comme menteur, imposteur; ce qui n'est pas du tout le cas des adversaires, dont il est parlé dans l'Épître aux Galates. — 2. Dans l'Épître aux Galates on voit que la controverse sur les observances légales, close en principe, renaît sous une forme atténuée; les Galates se sont laissé persuader que, pour faire partie de la vraie communauté chrétienne ou, tout au moins, pour atteindre à un plus haut degré de perfection, il fallait être circoncis, sinon, on restait dans un état inférieur. C'était bien la manière de voir de certains chrétiens primitifs de Jérusalem, telle qu'elle ressort du récit des Actes. Mais voit-on que, plus tard, c'est-à-dire après leur tentative auprès des chrétiens de Galatie, les Juifs convertis aient voulu imposer la circoncision? Ce fut leur dernier effort et peu après, à Corinthe, ils n'essayent plus de le faire; ils attaquent surtout l'autorité de Paul. A quoi donc aurait servi au IIe siècle la démonstration, que donne saint Paul, de l'inutilité de la circoncision pour le salut? C'était une question tranchée depuis longtemps. Aussi, aucun document de la fin du Ier ou du IIe siècle ne fait allusion à cette controverse, et l'on voit les païens convertis entrer de plain pied dans la communauté chrétienne. Les ébionites attaquèrent l'enseignement de saint Paul, mais n'essayèrent pas d'imposer la circoncision aux païens convertis. Le contenu de l'Épître aux Galates s'adapte donc bien aux circonstances historiques et doctrinales du temps de saint Paul et ne répond à aucune des situations historiques postérieures. Donc elle a été écrite par saint Paul, car on ne peut supposer qu'un contemporain ait pu avec succès prendre son nom. Comme confirmation, on pourrait trouver, en comparant cette Épître aux autres lettres de Paul ou aux Actes, des rapports de faits, qui ne s'expliquent pas, si l'auteur n'est pas l'Apôtre. Citons seulement les allusions, que fait Paul à des souffrances, qu'il a éprouvées en sa chair chez les Galates, IV, 11-16, souffrances, dont il parle aussi aux Corinthiens, II Cor., XII, 7, mais en les mêlant à des idées totalement différentes, ce qui exclut toute idée de copie. Citons encore ce qui est dit de saint Jacques, ch. I et II, et qui se trouve en parfaite conformité avec ce qu'en disent les Actes, ch. XV. On trouve, V, 19, une de ces énumérations de péchés et de vertus, qui leur sont opposées, très familières à saint Paul; Rom., I, 29; I Cor., VI, 9; II Cor., XII, 20; Eph., V, 3, 5, 9; Col., III, 5, 12, etc. — 2° Nous retrouvons dans l'Épître aux Galates les doctrines des autres Épîtres de saint Paul et principalement celles de l'Épître aux Romains. Les points de contact entre ces deux lettres sont très nombreux; ils le sont même tellement qu'on a pu soutenir que l'une est, en partie, empruntée à l'autre. Il faut donc reconnaître les rapports étroits qui existent entre elles, mais montrer que les arguments, tout en étant les mêmes, sont employés de telle façon, qu'ils prouvent l'identité d'auteur et non des emprunts, faits par un faussaire. Les idées, ainsi que la doctrine à établir, sont identiques, mais ni l'ordre dans lequel elles sont disposées, ni les termes qui les expriment ne sont les mêmes. Il y a rapprochement et non dépendance littéraire. Relevons d'abord les idées exprimées en termes assez rapprochés. On a signalé vingt-quatre ressemblances avec l'Épître aux Romains; Gal., III, 11; Rom., III, 20; Gal., III, 19; Rom., V, 20; Gal., III, 23; Rom., III, 18; Gal., III, 27; Rom., VI, 3, etc., quatorze avec la première Épître aux Corinthiens, Gal., I, 8, 9; I Cor., XVI, 22; Gal., III, 26; I Cor., XII, 13, etc., et onze avec la deuxième Épître aux Corinthiens. Gal., IV, 17; II Cor., XI, 2; Gal., X, 10; II Cor., II, 3, etc. Ce sont, pour la très grande majorité, des phrases, exprimant, il est vrai, la même idée, ce qui prouve l'identité d'auteur, mais en des termes différents, quoique très rapprochés, ce qui exclut la dépendance littéraire. Citons quelques exemples : Gal., I, 20 : ἅ δὲ γράφω ὑμῖν, ἰδοὺ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, ὅτι οὐ ψεύδομαι, et Rom., IX, 1 : ἀλήθειαν λέγω ἐν Χριστῷ, οὐ ψεύδομαι, et II Cor., XI, 31 : ὁ θεὸς... οἶδεν ὅτι οὐ ψεύδομαι. Ou encore : Gal., III, 27, ὅσοι εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε Χριστὸν ἐνεδύσασθε, et Rom., XIII, 14, ἐνδύσασθε τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν. Les rapprochements les plus textuels sont les suivants : Gal., IV, 30, ἀλλὰ τί λέγει ἡ γραφή, et Rom., IV, 3, τί γὰρ ἡ γραφὴ λέγει; Gal., I, 11, γνωρίζω δὲ ὑμῖν, ἀδελφοί, τὸ εὐαγγέλιον, τὸ εὐαγγελισθὲν ὑπ'ἐμοῦ, et I Cor., XV, 1, γνωρίζω δὲ ὑμῖν, ἀδελφοί, τὸ εὐαγγέλιον, ὃ εὐαγγελισάμην ὑμῖν; Gal., V, 9, μικρὰ ζύμη ὅλον τὸ φύραμα ζυμοῖ, et I Cor., V, 6, οὐκ οἴδατε ὅτι μικρὰ ζύμη ὅλον τὸ φύραμα ζυμοῖ. Cf. encore Gal., III, 6; Rom., IV, 3; Gal., III, 12; Rom., X, 5; Gal., V, 14; Rom., XIII, 9. Or, ces ressemblances textuelles, bien peu nombreuses, on le voit, ne prouvent pas du tout qu'un faussaire a copié les Épîtres de Paul pour écrire la lettre aux Galates. La première est une formule de citation, la troisième un proverbe et la deuxième une idée très générale, toutes formes, qu'on ne peut s'étonner de retrouver sous la plume de saint Paul à plusieurs reprises. Les autres textes mis en présence sont des citations de l'Ancien Testament. Un faussaire empruntant à saint Paul des passages en aussi grand nombre les aurait copiés plus textuellement et n'aurait pas su les varier ainsi par des formules différentes, quoique reproduisant la même idée. C'est l'Apôtre lui-même qui, ayant à exprimer des idées analogues, n'a pas craint de se répéter lui-même mais non servilement. Pourquoi d'ailleurs n'aurait-il pas agi ainsi dans ses différentes lettres lorsqu'on le voit suivre ce procédé dans le cours d'une même lettre? Cf. Rom., III, 17; IX, 4, etc. (consulter les références marginales de l'Épître aux Romains).

Si maintenant nous étudions la doctrine des deux épîtres dans son ensemble, nous constatons que, des deux côtés, il est établi que la circoncision est inutile

pour la justification; dans l'Épître aux Galates tout l'effort de l'Apôtre est donné pour établir cette proposition seule et l'argumentation est entièrement dirigée dans ce sens; dans l'Épître aux Romains, Paul expose, dans son ensemble, sa doctrine sur la justification, et l'inutilité de la circoncision pour le salut entre dans l'exposé général comme une partie. Toutes les idées et les preuves qui, dans l'Épître aux Galates, établissent l'inutilité de la circoncision se retrouvent dans l'Épître aux Romains, mais dans un ordre différent et avec une portée plus générale; elles sont introduites à leur place dans la démonstration du plan de Dieu dans l'histoire de l'humanité. Mises en face l'une de l'autre, il faut reconnaître que l'Épître aux Galates est une ébauche partielle, dont l'Épître aux Romains est le tableau définitif. Il suffit de suivre les principales idées pour s'en convaincre. Paul affirme dans la première que l'homme est incapable d'accomplir toutes les œuvres de la loi; or, il prouve dans les trois premiers chapitres de la seconde qu'en fait ni le Gentil ni le Juif n'ont observé la loi. L'homme n'est pas justifié par la loi, car le juste vivra par la foi, Gal., II, 11; Rom., I, 17; ce mode de justification est le plus ancien, puisque Abraham a été justifié par sa foi, avant d'être circoncis, Rom., IV, 11, et longtemps avant la promulgation de la loi. Gal., III, 6; IV, 3. La promesse est faite à Abraham et à sa postérité et cette postérité c'est le Christ et ceux qui croient en lui, Gal., II, 16, car Abraham n'a pas été le père des Juifs seulement, mais il a été le père de tous ceux qui croient sans être circoncis. Rom., IV, 11. Les conséquences morales de cette doctrine de la justification par la foi sont exposées rapidement dans l'Épître aux Galates, V, 13, tandis que, dans l'Épître aux Romains, Paul s'y arrête longuement et établit en détail ce que sera la vie du fidèle dans le Christ. Rom., VI, VII, VIII. Peut-on conclure de cette comparaison que l'épître abrégée est un résumé ou que l'épître la plus longue est un développement de l'autre? Non, car, bien que les doctrines de l'Épître aux Galates se retrouvent dans l'Épitre aux Romains, elles sont présentées d'une façon trop indépendante, elles s'enchaînent trop logiquement pour marcher à une conclusion très particulière, pour qu'on puisse les croire glanées, une à une, dans un autre exposé. Elles viennent du même fond, mais ne sont pas empruntées l'une à l'autre. On comprend très bien qu'un écrivain, ayant à exposer deux fois la même doctrine, se soit répété de cette façon, tantôt littérale, tantôt indépendante; tandis qu'on ne voit pas pourquoi un faussaire aurait reproduit les textes ici servilement, ici très largement. Il aurait été bien habile. Le plus simple est de croire que saint Paul a écrit les deux Épîtres.

3° *Style de l'Épître.* — Il est inutile de prouver dans le détail que le style de l'Épître aux Galates est bien celui de l'Apôtre dans les lettres, que tous reconnaissent comme authentiques. Le nier, c'est nier l'évidence et il suffit de lire attentivement une page de cette Épître et une page de l'Épître aux Romains, par exemple, pour être convaincu de l'identité d'écrivain. On relève des ἅπαξ λεγόμενα, mais toutes les Épîtres de saint Paul en ont et même en de plus fortes proportions que l'Épître aux Galates. On n'y trouve pas certaines figures de rhétorique qui sont fréquentes dans les Épîtres aux Corinthiens. Mais peut-on obliger l'Apôtre à employer toujours les mêmes formes de langage? En fait, il a usé à peu près de toutes les formes de rhétorique, les unes, plus souvent dans telle Épître, les autres dans telle autre Épître, mais que conclure de là? Rien, sinon que sa disposition d'esprit ou son sujet n'étaient pas le même. — De cette ressemblance de style avec l'Épître aux Romains, de ces mêmes expressions, de ces mêmes mots, employés dans les deux lettres, peut-on conclure à une imitation, exécutée par un faussaire? Ce serait supposer un faussaire trop habile et tel qu'il n'y en eut jamais. Le style de saint Paul est absolument inimitable, parce qu'il ne suit pas des règles fixes et déterminées. On peut imiter le style d'un écrivain, qui travaille à tête reposée, qui emploie toujours les mêmes procédés, mais comment imiter un style, tel que celui de Paul, un style dont les procédés varient avec les circonstances, qui change à chaque instant, tout en restant au fond le même, un style où souvent les règles de la grammaire sont violées, Paul se préoccupant seulement d'exprimer sa pensée et s'inquiétant peu de la forme? C'est d'ailleurs supposer à ce faussaire une préoccupation qui n'était pas du tout de son temps. Aux premiers siècles du christianisme il y a eu des livres pseudépigraphes, mais, dans aucun de ces écrits, on ne voit que l'auteur ait essayé d'imiter le style de l'auteur supposé.

4° *Rapports entre l'Épître aux Galates et les Actes des Apôtres.* — Toutes les divergences qu'on a relevées entre l'Épître aux Galates et les Actes, s'expliquent si l'on se place au point de vue particulier des deux écrivains. Saint Luc a écrit en historien et saint Paul en apologiste de sa conduite. Le premier raconte ce qui intéresse l'Église tout entière, ce qui importe à l'histoire de sa fondation et de son extension, il laisse de côté tous les faits personnels ou de détail; le second raconte seulement ce qui lui est personnel. Luc a voulu en faire un récit complet et objectif. Paul choisit parmi les faits ceux qui conviennent à sa thèse. Il n'a pas l'intention d'écrire une page d'histoire; il veut démontrer que son Évangile lui vient directement de Dieu, qu'il n'a reçu aucun enseignement humain, qu'il ne dépend pas des premiers Apôtres, qu'il est avec eux sur un pied d'égalité; pour démontrer cette indépendance apostolique il cite seulement les faits qui la prouvent, car il n'avait pas à faire un récit détaillé des événements, bien connus de ses lecteurs. D'ailleurs, si l'on prend une à une les divergences, elles s'expliquent à la condition de ne pas presser les termes, de leur donner, au contraire, un sens large et de tenir compte des exigences de la polémique. Les divergences entre Act., IX, 1-21, et Gal., I, 15, 16, s'expliquent facilement à la condition de suivre les principes d'exégèse que nous venons de rappeler. Entre Act., IX, 19-30, et Gal., I, 16-24, il y a deux divergences plus difficiles à concilier. 1° Paul dit qu'après sa conversion il se retira en Arabie et que c'est après trois ans seulement qu'il alla à Jérusalem, I, 17-18. Les Actes, IX, 23, ne parlent pas du voyage en Arabie et rapportent que Paul alla à Jérusalem, ὡς δὲ ἐπληροῦντο ἡμέραι ἱκαναί, « lorsque furent accomplis des jours nombreux; » ἱκανός a aussi ce sens, car la Vulgate le traduit toujours par *multus* et saint Luc l'emploie lorsqu'il ne connaît pas exactement le temps écoulé; il n'y a donc aucune contradiction réelle entre les deux récits. — 2° Saint Paul, Gal., I, 19, dit que, pendant son séjour à Jérusalem, il ne vit que Pierre et Jacques et qu'il était inconnu de visage aux Églises de Judée, tandis que les Actes, IX, 26-29, rapportent qu'à Jérusalem il essaya de se mettre en rapport avec les disciples, qui se défiaient de lui; Barnabé le conduisit aux Apôtres et, depuis lors, il allait et venait avec eux dans la ville et discutait avec les Gentils. — Les deux récits donnent aux faits une physionomie différente, mais non contradictoire. Saint Paul appuie principalement sur ce fait qu'il n'a vu que Pierre et Jacques parce qu'ils étaient les Apôtres les plus en vue et les seuls qui auraient pu lui imposer une doctrine; or, ils ne l'ont pas fait. Les rapports qu'il a pu avoir avec les autres n'avaient, à son point de vue, aucune importance; aussi n'en parle-t-il pas. — Les divergences entre Gal., II, 1-10, et Act., XV, 1-35, ne sont pas réelles, parce que Paul s'est placé dans son récit à un point de vue tout à fait personnel et les Actes, au contraire, ont donné l'ensemble des faits; les événements mentionnés sont, en définitive, les mêmes dans leur origine, dans leurs grandes lignes et dans leur résultat. Saint Paul ne

mentionne que ses rapports privés avec les Apôtres parce que cela seul importait à sa thèse, tandis que saint Luc raconte les faits publics, qui seuls intéressaient l'histoire. Paul fait cependant une allusion très claire à l'exposition qu'il a faite de sa prédication à toute la communauté, II, 1, 2. Ἀνέβην εἰς Ἱεροσόλυμα... καὶ ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθνεσιν, κατ' ἰδίαν τοῖς δοκοῦσιν : je montai à Jérusalem et je leur (à ceux de Jérusalem) exposai l'Évangile que j'annonce aux nations, et, en particulier, à ceux qui paraissent (aux plus considérés), car αὐτοῖς ne peut se rapporter ici aux Apôtres; il est commandé par Ἱερόσυλυμα; il y eut donc un exposé aux fidèles de Jérusalem et des conférences privées avec les Apôtres, τοῖς δοκοῦσιν. La seule difficulté véritable est dans l'affirmation de Paul que les Apôtres ne lui ont rien imposé, II, 6, tandis que d'après les Actes, XV, 28, 29, on a exigé des païens convertis l'observance de quatre préceptes. Saint Paul, il est vrai, ne parle pas de ces quatre défenses, mais il ne les exclut pas non plus, car les paroles que l'on cite ne s'y rapportent en aucune façon. Saint Paul dit, II, 6 : ἐμοὶ γὰρ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο. Quel est le sens exact de προσανέθεντο ? Faut-il traduire par « ils ne m'ont rien imposé » ou : « ils ne m'ont rien communiqué? » Le *contulerunt* de la Vulgate, entre les sens divers qu'il comporte, a ce dernier sens. C'est d'ailleurs la signification primitive de προσανέθεντο, qui veut dire : « communiquer de plus. »

V. Texte de l'Épitre. — Des vingt manuscrits onciaux qui contiennent les Épîtres de saint Paul, dix possèdent l'Épître aux Galates en entier, ℵ A B C D E F G K L P, trois F^a H N en ont des fragments; on la trouve aussi dans les cursifs qui, pour saint Paul, sont au nombre de 480, ainsi que dans 265 lectionnaires; nous ne pouvons dire si tous contiennent cette Épître. Voir Tischendorf, *Novum Testamentum græce*, t. III, *Prolegomena*, auctore C. R. Gregory, p. 418-435, 653-675, 778-791. Les manuscrits présentent un certain nombre de variantes; une douzaine seulement ont quelque importance. Voir Tischendorf, *Novum Testamentum græce*, t. II, p. 627-662; t. III, p. 1291-1292.

VI. Citations de l'Ancien Testament. — Il y a dix-neuf citations de l'Ancien Testament dans l'Épître aux Galates; neuf livres sont cités : la Genèse, six fois, XII, 3; XV, 6; XXII, 18; XXI, 10; XVII, 8; XXIV, 7; le Deutéronome, deux fois, XXVII, 26; XXI, 23; les Psaumes, trois fois pour le même texte, CXXII, 3; CXXIV, 5; CXXVII, 6; Isaïe, deux fois, XLIX, 1; LIV, 1; le Lévitique, deux fois, XVIII, 5; XIX, 8; Habacuc, une fois, II, 4, ainsi que l'Exode, XII, 40; Néhémie, IX, 29, et Ézéchiel, XX, 11. Huit citations, III, 6, 8, 10, 11, 12, 13; IV, 27, 30 sont textuelles ou presque textuelles et empruntées aux Septante; trois sont introduites par γέγραπται γάρ, III, 10; IV, 22, 27; une par τί λέγει ἡ γραφή, IV, 30, et une autre, III, 13, par ὅτι γέγραπται.

VII. Analyse de l'Épitre. — On peut distinguer le préambule, le corps de l'Épître et l'épilogue. Le corps de l'Épître se subdivise en trois parties : la première est l'apologie de l'apôtre; la seconde partie est dogmatique et expose l'Évangile de Paul, tandis que la troisième partie établit les conséquences morales, qui en découlent.

1° *Préambule*, I, 1-10. — Salutation de Paul, apôtre par la seule vocation divine, et des frères aux Églises de Galatie, I, 1, 2; actions de grâces et souhaits de paix de la part de Dieu et de Jésus-Christ qui nous a sauvés, 3-5. Étonnement de l'Apôtre en apprenant l'inconstance des Galates, 6; anathème à quiconque, fût-ce lui ou un ange, qui prêcherait un autre Évangile que celui qu'il leur a annoncé, 7-9; s'il parle ainsi, c'est qu'il veut plaire à Dieu et non aux hommes, 10.

Première partie. — Apologie de l'Apôtre, I, 11-II, 21. — I. Saint Paul établit son indépendance apostolique, I, 11-24; il déclare qu'il n'a pas reçu son Évangile d'un homme, mais de Jésus-Christ, I, 11, 12. Première preuve, sa conversion et sa vocation, I, 13-17; il a été d'abord juif zélé et persécuteur des chrétiens, 13, 14, jusqu'au jour où Dieu lui révéla son fils, 15, 16, et sans consulter personne ni monter à Jérusalem, il se retira en Arabie, puis vint à Damas, 17. Deuxième preuve, I, 18-24. Trois ans après, il visita Pierre et ne vit que lui et Jacques, 18-20; il vint ensuite en Syrie et en Cilicie, étant inconnu aux Églises de Judée, qui, cependant, ayant appris que l'ancien persécuteur prêchait la foi, glorifiaient Dieu à cause de lui, 21-24. — II. Saint Paul montre que sa doctrine a été reconnue conforme à celle des Apôtres, II, 1-21, par deux faits : 1° à la conférence de Jérusalem, II, 1-10 il a exposé à toute l'Église et aux Apôtres en particulier son Évangile, II, 1-2, et l'on n'obligea pas Tite à être circoncis, ℣. 3, malgré les faux frères qui voulaient entraver la liberté en Jésus-Christ, ℣. 4, et Paul ne leur a point cédé, ℣. 5; les apôtres, les plus considérés, n'ont rien ajouté à son Évangile, ℣. 6, mais, voyant que l'Évangile lui avait été confié pour les incirconcis comme à Pierre pour les circoncis, Jacques et Céphas et Jean lui donnèrent la main d'association, ℣. 7-9, lui demandant seulement de se souvenir des frères, ℣. 10 — 2° La controverse avec Pierre à Antioche prouve aussi son indépendance apostolique, II, 11-21. Paul en fait le récit; il a résisté en face à Pierre qui, tout d'abord, mangeait avec les païens, mais se retira, lorsque arrivèrent des émissaires de Jérusalem, ℣. 11-12; d'autres Juifs et Barnabé imitèrent son exemple, ℣. 13. Voyant cette conduite, qui n'était pas selon l'Évangile, Paul lui dit : Si toi, Juif, tu vis à la manière des païens, pourquoi obliges-tu les païens à judaïser? ℣. 14; nous, Juifs, sachant que l'on n'est pas justifié par les œuvres de la loi, mais par la foi, nous avons cru en Jésus-Christ pour être justifiés par la foi en lui, ℣. 15-16, de sorte que si, en cherchant à être justifiés par le Christ, nous sommes trouvés pécheurs, ce n'est pas que le Christ soit le ministre du péché; mais je suis transgresseur, si je rebâtis ce que j'ai détruit, ℣. 17-18; mais non, par la loi je suis mort à la loi; crucifié avec le Christ; c'est lui qui, étant mort pour moi, vit en moi, ℣. 19-20. Si la justice s'obtient par la loi, le Christ est mort en vain, ℣. 21.

Deuxième partie. — Partie dogmatique, III, 1-IV, 31. — I. Saint Paul prouve que la justification nous est accordée non par la loi, mais par la foi. — 1° Preuve d'expérience, III, 1-7. Qui donc a fasciné les Galates? ℣. 1. C'est par la foi et non par la loi qu'ils ont reçu l'Esprit; ils ont commencé par l'Esprit, finiront-ils par la chair? ℣. 2-4; serait-ce en vain qu'ils ont souffert? ℣. 5. — 2° Preuve d'Écriture, III, 8-IV, 20 — 1. Abraham fut justifié par la foi; tous ceux qui croient comme lui sont ses fils, ℣. 6-7. Dieu en disant que toutes les nations seront bénies en lui, annonçait que les païens seraient justifiés par la foi, ℣. 8; et ceux qui croient sont bénis avec Abraham le croyant, ℣. 9. Car, 2. la loi ne confère pas cette bénédiction; au contraire, elle prononce la malédiction sur ceux qui s'attachent aux œuvres de la loi, qu'il est impossible d'accomplir en entier, ℣. 10, et l'Écriture dit que le juste sera justifié par la foi, ℣. 11; car la loi ne parle pas de ce qu'il faut croire, mais de ce qu'il faut faire, ℣. 12. Mais le Christ nous a rachetés de la malédiction, lorsqu'il l'a prise sur lui, afin que la bénédiction d'Abraham parvînt aux païens, ℣. 13-14. — 3° *a*) Paul prouve que la loi n'a pas annulé la promesse faite à Abraham, II, 15-18; les contrats faits entre les hommes ne sont pas annulés, à plus forte raison ceux qui ont été faits entre Dieu et les hommes, ℣. 15; or, la promesse a été faite par Dieu à Abraham et à sa postérité, qui est dans le Christ, et la loi, venue quatre cents ans plus tard, ne peut annuler la promesse faite gratuitement à Abraham, ℣. 16-18. — *b*) Il établit la raison d'être de la loi et ses caractères, III, 19-IV, 7. La loi a été

ajoutée à la promesse pour faire ressortir les transgressions, mais elle est temporaire et n'a pas été donnée directement par Dieu, mais par les anges et transmise par un médiateur, ỳ. 19-20. La loi n'est pas contraire à la promesse; elle le serait, si elle pouvait justifier, car alors la justice viendrait de la loi, ỳ. 21; elle a enfermé tous les hommes sous le péché, elle a été notre garde et notre pédagogue pour nous amener au Christ, ỳ. 22-24. Les Galates ne sont plus sous ce pédadogue, étant fils de Dieu par Jésus-Christ, ỳ. 25-26; ils ont revêtu le Christ par le baptême et il n'y a plus aucune distinction de nationalité ou de religion; tous sont la postérité d'Abraham et les héritiers de la promesse, ỳ. 27-29. L'héritier, tant qu'il est enfant, est sous la tutelle; ainsi en était-il de nous, asservis sous la tutelle de la loi, IV, 1-3; mais Dieu a envoyé son fils pour racheter ceux qui étaient sous la loi et faire de nous ses enfants d'adoption, ỳ. 4-5; et par l'Esprit du Fils ils ne sont plus esclaves mais fils et héritiers, ỳ. 6-7. — II. Conclusions et exhortations, IV, 8-20. — 1° Comment donc, connaissant Dieu maintenant, retournez-vous à ces pauvres éléments auxquels vous voulez être encore asservis? ai-je donc travaillé en vain à votre égard? ỳ. 8-11. Soyons unis; rappelez-vous l'accueil que vous m'avez fait; vous m'avez reçu comme un ange de Dieu, vous m'étiez tout dévoué, ỳ. 12-16; d'autres sont zélés pour vous, mais afin de vous détacher de moi et de vous attirer à eux, ỳ. 17-18; mes petits enfants, je souffre de nouveau pour vous les douleurs de l'enfantement et je voudrais être au milieu de vous, ỳ. 19-20. — 2° Preuve de la déchéance de la loi par l'allégorie des deux fils d'Abraham, types des deux alliances, IV, 21-31. Paul demande aux Galates s'ils comprennent la loi. Abraham eut deux fils : l'un, fils de l'esclave et né selon la chair; l'autre, fils de la femme libre et né selon la promesse, ỳ. 21-23; ces deux mères représentent les deux alliances; l'une, Agar, esclave, représente l'alliance du Sinaï et la Jérusalem déchue et enfante des esclaves, ỳ. 24-26; l'autre, Sara, représente la Jérusalem d'en haut et, bien que stérile, a, suivant la promesse, enfanté de nombreux enfants, parmi lesquels nous sommes, ỳ. 27-28; comme Ismaël a persécuté Isaac, ainsi maintenant ceux qui sont nés selon la chair persécutent ceux qui sont nés selon l'esprit, mais l'esclave a été chassée, et seul le fils de la femme libre sera héritier. Et nous, nous sommes les enfants de la femme libre, ỳ. 29-31.

Partie morale, V, 1-VI, 10. — I. Conclusions pratiques, V, 1-25. — 1° Si les Galates se remettent sous le joug de la loi et s'ils se soumettent à la circoncision, le Christ leur devient inutile; ils doivent observer toute la loi et ils sont déchus de la grâce, V, 1-4; car, nous, c'est de la foi que nous attendons la justice, ỳ. 5; en Jésus-Christ, il ne sert de rien d'être circoncis ou non, il faut avoir la foi, agissant par la charité, ỳ. 6 — 2° Ce n'est pas Dieu qui a détourné les Galates de la voie où ils couraient si bien; celui qui les a troublés en portera le jugement, ỳ. 7-10; et si moi, je prêche encore la circoncision, pourquoi suis-je persécuté? ỳ. 11; que ceux qui vous troublent soient retranchés, ỳ. 12 — 3° Que les frères, appelés à la liberté, n'en abusent pas pour vivre selon la chair, mais qu'ils se soumettent les uns les autres par la charité, qui est toute la loi, ỳ. 13-14; car s'ils se haïssent, ils seront détruits les uns par les autres, ỳ. 15. Qu'ils vivent selon l'Esprit et ils n'accompliront pas les œuvres de la chair, car ces deux vies sont contraires l'une à l'autre, ỳ. 16-18; l'esprit les délivrera de la loi et des œuvres de la chair, ỳ. 19; ceux qui commettent ces choses, qu'il énumère, n'hériteront pas le royaume de Dieu, ỳ. 20-21; les fruits de l'esprit, qu'il énumère, sont l'œuvre de ceux qui ont été crucifiés avec Jésus-Christ et qui marchent selon l'esprit, ỳ. 22-25.

II. Conseils, V, 26-VI, 10. — Évitons la vaine gloire et l'envie, V, 26; redressez avec douceur ceux qui sont tombés, prenez garde à vous-même, VI, 1; aidez-vous mutuellement, ỳ. 2; celui qui s'enorgueillit se trompe lui-même, ỳ. 3; que chacun s'examine, mais non par rapport à autrui, ỳ. 4-5; qu'ils fassent part de leurs biens à ceux qui leur enseignent la parole, ỳ. 6. Qu'ils ne s'abusent point; on moissonne ce qu'on a semé; la chair engendre la corruption et l'esprit la vie éternelle, ỳ. 7-8; faisons du bien à tous, surtout aux fidèles, et nous moissonnerons en son temps, ỳ. 9-10.

Épilogue, VI, 11-18. — Paul a écrit cette longue lettre de sa propre main, ỳ. 11; ceux qui leur imposent la circoncision, quoiqu'ils ne gardent pas la loi, veulent éviter la persécution et se glorifier à cause d'eux, ỳ. 11-14; pour lui, il ne se glorifie que de la croix de Jésus-Christ, car la circoncision n'est rien; être une nouvelle créature est tout, ỳ. 15; paix et miséricorde à ceux qui suivront cette règle, ỳ. 16. Que personne ne l'attaque désormais, car il porte sur lui les stigmates du Seigneur Jésus, ỳ. 17; que la grâce du Seigneur soit avec leur esprit, ỳ. 18.

VI. BIBLIOGRAPHIE. — Pères grecs : S. Jean Chrysostome, *Homiliæ in Epist. ad Galatas,* t. LXI, col. 610-682; S. Cyrille d'Alexandrie, *Fragmenta explanationis,* t. LXXIV, col. 916; Théodoret de Cyr, *Interpretatio,* t. LXXXII, col. 459-504; Théodore de Mopsueste, *Commentaire sur les Épîtres de saint Paul,* dans Pitra, *Spicilegium Solesmense,* t. I, p. 49; Eusèbe d'Émèse et Sevérien, *Catenæ græcorum Patrum in N. T.,* éd. Cramer; Œcuménius, *Commentarius,* t. CXVIII, col. 1093-1168; Théophylacte, *Explanatio,* t. CXXIV, col. 951-1032; S. Jean Damascène, *Loci selecti,* t. XCV, col. 775-832. Euthymius Zigabène, *Comm. in XIV Epist. S. Pauli,* Athènes, 1887. — Pères latins : Victorinus Afer, *Libri duo in Epist. ad Galatas,* t. VIII, col. 1145-1198; Ambrosiaster, *Commentarius,* t. XVII, col. 805-824; Pélage ou un Pélagien, *Commentarius,* t. XXX, col. 337-272; S. Jérôme, *Comm. in Ep. ad Galatas, libri tres,* t. XXVI, col. 307-438; S. Augustin, *Epistolæ ad Galatas expositionis liber unus,* t. XXXV, col. 2105-2147; Cassiodore, *Complexiones in Epistolas Apostolorum,* t. LXX, col. 1343-1346; Primasius d'Adrumète, *Commentaria,* t. LXVIII, col. 415-608; Sedulius Scotus, *Collectanea,* t. CIII, col. 181-194; Claudius Taurinensis, *Commentarius,* t. CIV, col. 838-912; Florus Lugdunensis, *Commentarius,* t. CXIX, col. 363-374; Raban Maur, *Enarrationum in Epist. Pauli libri XXX,* t. CXII, col. 246-382; Walafrid Strabon, *Glossa ordinaria,* t. CXIV, col. 570-583. — Moyen âge : Haymon d'Alberstadt, *Expositio,* t. CXVII, col. 669-700; Hugues de Saint-Victor, *Quæstiones,* t. CLXXV, col. 553-568; Hervé de Bourges, *Commentarius,* t. CLXXXI, col. 1129-1202; Pierre Lombard, *Collectanea,* t. CXCI, col. 93-190; Hugues de Saint-Cher, *Postilla;* S. Thomas d'Aquin, *Commentarius,* Paris, 1880; Nicolas de Lyre, *Postilla;* Denys le Chartreux, *Commentaria.* — XVI[e], XVII[e], XVIII[e] siècles : Cajetan, *Literalis Expositio,* Rome, 1529; J. Gagnæus, *Brevissima Scholia,* Paris, 1543; Salmeron, *Commentariorum,* t. XIV, Cologne, 1602; Mayer, *Der Brief Pauli an die Galater,* Vienne, 1788. — XIX[e] siècle : Catholiques (commentaires spéciaux) : F. Windischmann, *Erklärung des Briefes an die Galater,* Mayence, 1843; Messmer, *Erklärung des Briefes an die Galater,* Brixen, 1862; A. Bisping, *Erklärung des Briefes an die Galater,* Munster, 1863; Fr. Reithmayr, *Commentar zum Brief an die Galater,* Munich, 1865; Drach, *Les Épîtres de saint Paul,* Paris, 1871; D. Palmieri, *Commentarius in Epist. ad Galatas,* Gulpen, 1886; Al. Schäfer, *Die Briefe Pauli an die Thess. und an die Galater,* Münster, 1890; Cornely, *Commentarius in Epist. ad Galatas,* Paris, 1892; Seidenpfenning, *Der Brief an die Galater,* Munich, 1892; Niglutch, *Brevis Commentarius in S. Pauli Epist. ad Galatas,* Trente, 1899; Belser, *Die Selbstvertheidigung des hl. Paulus im Galater-*

briefe, Fribourg, 1896. — Non catholiques : Winer, *Pauli ad Galatas Epist.*, Leipzig, 1821 ; Paulus, *Des Ap. Paulus Lehrbrief an die Galater*, 1831 ; Rückert, *Kom. über den Brief an die Galater*, 1833 ; Usteri, *Kom. über den Brief an die Galater*, 1833 ; Sardinoux, *Commentaire sur l'Épître aux Galates*, Valence, 1837 ; Hilgedfeld, *Galaterbrief*, Leipzig, 1852 ; Ellicott, *St. Paul's Epistle to the Galatians*, Londres, 1854, Wieseler, *Kom. über den Brief an die Galater*, Gœttingue, 1859 ; Hofmann, *Der Brief an die Galater*, 1863 ; Lightfoot, *St. Paul's Epistle to the Galatians*, Londres, 1865 ; Holsten, *Inhalt und Gedankengang des Briefs an die Galater*, Rostock, 1859 ; Id. *Der Brief an die Gemein den Galatiens*, Berlin, 1880 ; Schaff, *The Epistles of Paul, Galatians*, New-York, 1881 ; Beet, *Com. on St. Paul's Epist. to the Galatians*, Londres, 1885 ; Corssen, *Epistula ad Galatas*, Berlin, 1885 ; Steck, *Der Galaterbrief nach seiner Echteit untersucht*, Berlin, 1888 ; Baljon, *Verhand. over den brief aan de Galatiërs*, Leyde, 1889 ; Findlay, *The Epist. to the Galatians*, New-York, 1889 ; Schlatter, *Der Galaterbrief*, Cal. 1890 ; Gloël, *Die jungste Kritik des Galaterbriefes*, Leipzig, 1890 ; Lipsius, *Der Brief an die Galater*, Fribourg, 1891 ; Schmidt, *Der Galaterbrief im Feuer der neuesten Kritik*, Leipzig, 1892 ; Drummond, *The Epistle of St. Paul to the Galatians*, Londres, 1893 ; Jowet, *Epistle to the Galatians*, Londres, 1894 ; Dalmer, *Der Brief Pauli an die Galater*, Gütersloh, 1897 ; Sieffert, *Der Brief an die Galater*, 1899.

E. Jacquier.

GALATIE. Le mot grec Γαλατία avait trois acceptions différentes. Il désignait : 1° le pays d'Europe habité par les Gaulois et appelé en latin *Gallia*. Ce pays comprenait la Gaule transalpine située entre le Rhin, l'Océan, les Pyrénées et les Alpes, et la Gaule cisalpine, c'est-à-dire la partie nord de l'Italie ou la plaine du Pô ; — 2° la région d'Asie-Mineure occupée par les Gaulois à la suite de l'invasion qu'ils firent en Asie-Mineure au IVe siècle. Trois tribus qui avaient fait partie de l'immigration, après la défaite que leur infligea Prusias, roi de Bithynie, en 216 avant J.-C., s'installèrent définitivement dans la région située entre le Sangarius et l'Halys : les Troémiens au nord-est avec Tavia pour capitale, les Tolisboïens à l'ouest à Pessinonte et les Tectosages, entre les deux, à Ancyre ; — 3° la province romaine de Galatie, formée du royaume d'Amyntas après la mort de ce roi en 24 après J.-C. Antoine et Auguste avaient ajouté aux domaines de ce prince la Pisidie, la partie orientale de la Phrygie, la Lycaonie, l'Isaurie, le Pont galatique. La province romaine comprit tous ces pays. (Voir la carte.) Dion Cassius, XLIX, 32 ; LI, 2 ; LIII, 26. Cf. Th. Mommsen et J. Marquardt, *Manuel des Antiquités romaines*, trad. fr., in-8°, Paris, 1892, t. IX ; *Organisation de l'Empire romain*, t. II, p. 276-281. La province romaine de Galatie dépendait de l'empereur et était gouvernée par un légat propréteur de rang prétorien. *Corpus inscriptionum latinarum*, t. III, part. I, n° 248 ; t. IV, n° 1544. Cf. J. Marquardt, *Manuel*, p. 281-285. Le Gouverneur résidait à Ancyre, métropole de la Galatie, *Corpus inscriptionum græcarum*, nos 4011, 4020, 4030, 4042, 5896 ; Eckhel, *Doctrina numorum*, t. III, p. 177. Dans cette ville se réunissait une assemblée appelée κοινὸν Γαλατῶν, *commune Galatiæ*, à la tête de laquelle était un galatarque, et qui célébrait le culte de Rome et d'Auguste dans le temple dédié à ces divinités. C'est sur les murs de ce temple qu'on a retrouvé l'inscription célèbre qui contient les *Res gestæ divi Augusti*. Voir *Corpus inscr. græc.*, n° 4039 ; *Corpus inscr. latin.*, t. III, p. I, n° 252. Cf. Th. Mommsen, *Res gestæ divi Augusti*, 2e édit., in-8°, Berlin, 1883. Voir G. Perrot, *De Galatia provincia romana*, in-8°, Paris, 1867 ; H. Kiepert, *Manuel de géographie ancienne*, trad. franç., in-8°, Paris, 1887, p. 62 ; Th. Mommsen, *Histoire romaine*, trad. franç., t. X, in-8°, Paris, 1887, p. 94-118.

I. La Galatie au temps des Machabées. — D'après I Mach., VIII, 2, Judas entendit parler des combats livrés par les Romains, des prodiges de valeur qu'ils avaient faits dans la Galatie (ἐν τοῖς Γαλάταις, Vulgate : *in Galatia*), dont ils s'étaient emparés et qu'ils avaient réduite à payer tribut. Les commentateurs hésitent sur la question de savoir quel est le pays désigné ici sous le nom de Galatie. S'agit-il des Gaulois d'Europe ou des Gaulois d'Asie ? L'un et l'autre sont également admissibles. En effet, à cet époque, les Romains avaient remporté des victoires à la fois sur les Gaulois d'Asie et sur les Gaulois d'Europe. En 189, le consul Cn. Manlius Valso avait envahi la Galatie, accompagné d'Attale, frère du roi de Pergame, et avait défait les Galates. Les auteurs romains évaluent à 40 000 le nombre de ceux qui étaient restés sur le champ de bataille et une foule con-



10. — Carte de la Galatie.

sidérable avait été faite prisonnière ; Tite Live XXXVIII, 12, 18-23, 34 ; Florus, II, 11 ; Polybe, XXII, 24. Les Galates furent obligés de faire la paix avec Eumène, roi de Pergame, et de se confiner dans les limites de leur territoire d'où ils tentaient à chaque instant de sortir. Tite Live, XXXVIII, 40. Cette victoire contribua beaucoup à répandre la terreur du nom romain dans l'Asie entière, il est donc naturel que l'écho en soit arrivé jusqu'aux Juifs. C'est pourquoi tous les commentateurs anciens avaient vu dans le passage des Machabées une allusion réelle aux victoires de Cn. Manlius. M. Th. Mommsen, dans C. L. Grimm, *Das erste Buch der Makkabäer*, in-8°, Leipzig, 1853, p. 235, a émis le premier l'opinion qu'il s'agissait au contraire des victoires remportées sur les Gaulois d'Europe dont il est question dans Polybe, II, 14-34. Les raisons qu'il donne sont les suivantes : 1° à l'époque de Judas, les Gaulois d'Europe payaient tribut et non ceux d'Asie ; 2° la Galatie est nommée avant l'Espagne ; or, la Galatie d'Asie n'a été envahie qu'après la conquête espagnole. Aujourd'hui les commentateurs hésitent entre les deux opinions qui sont également plausibles. Cf. C. F. Keil, *Commentar über die Bücher der Makkabäer*, in-8°, Leipzig, 1875, p. 111. Pour II Mach., VIII, 28, où il est question des Galates, voir Galates.

II. La Galatie dans le Nouveau Testament. — Dans

son premier voyage, saint Paul traversa la partie sud de la province romaine de Galatie. Il fonda des Églises à Antioche de Pisidie, à Iconium, à Lystres et à Derbé. Act., XIV, 1-24. Ces Églises prospérèrent et l'apôtre les visita à son second voyage pour les confirmer dans la foi et pour leur porter le décret du concile de Jérusalem. Act., XVI, 1-5. Puis, partant d'Iconium, il se dirigea vers le nord et traversa la Phrygie se dirigeant vers la partie nord de la province, il pénétra donc dans la Galatie celtique, Γαλατικὴ χώρα, *Galatica regio,* et de là se rendit en Mysie. Act., XVI, 6,7. A son troisième voyage, il revint par le même chemin. Act., XVIII, 23; XIX, 1. La Galatie, Γαλατία, est également nommée parmi les contrées où sont les chrétiens auxquels est adressée la première Épître de saint Pierre. I Petr., I, 1. Un des disciples de saint Paul, Crescens, quitta son maître pour aller en Galatie, Γαλατία. I Tim., IV, 10. Saint Paul avait ordonné aux Églises de Galatie de faire des quêtes pour le soulagement des pauvres. I Cor., XVI, 1.

Les commentateurs de l'Épître aux Galates se sont demandé où étaient situées les Églises auxquelles l'Apôtre envoie sa lettre. S'agit-il de celles qu'il fonda dans la partie méridionale de la province, lors de son premier voyage, c'est-à-dire des Églises d'Antioche, d'Iconium, de Lystres et de Derbé, ou bien des Églises de la Galatie du nord, c'est-à-dire du pays celtique proprement dit? Il est très probable qu'il s'agit des premières. C'est l'opinion la plus généralement adoptée et celle qui s'appuie sur les meilleurs arguments. Les principales raisons qui militent en sa faveur sont les suivantes : 1° Saint Paul a l'habitude de désigner les pays d'après la terminologie administrative romaine. Il en est ainsi pour l'Achaïe, Rom., XV, 26; I Cor., XVI, 15; etc., pour la Macédoine, Rom., XV, 25; I Cor., XVI, 5; etc., pour l'Asie, I Cor., XVI, 19; II Tim., I, 15; etc. Or les Romains se servaient du mot Galatie pour désigner la province tout entière. C'est ce que démontrent les inscriptions d'Iconium, *Corpus inscript. græc.*, n° 3991; *American Journal of Philology,* 1886, p. 129; 1888, p. 267. — 2° Saint Barnabé avait une autorité manifeste sur les chrétiens des Églises de Galatie, Gal., II, I, 9-13; or il ne fut le compagnon de saint Paul que lorsqu'il fonda les Églises de la Galatie du sud et non lorsqu'il alla dans la Galatie du nord. Voir BARNABÉ, t. I, col. 1461-1464. — 3° La Galatie dont il est question dans l'épître est un pays où saint Paul séjourna longtemps, ce qu'il ne fit que dans le sud. — 4° Le sud de la Galatie était en rapports avec les judaïsants, puisque saint Paul dut y porter le décret de l'Église de Jérusalem, il n'y a aucune raison de penser qu'il en ait été de même de la région celtique. — 5° C'est bien au voyage dans le sud de la Galatie que peut s'appliquer la phrase de saint Paul qui dit qu'il fut fait *per infirmitatem carnis.* Gal., IV, 13. L'Apôtre était alors malade et persécuté. Les Actes ne parlent ni de maladie, ni de persécution au temps de son passage dans la Galatie du nord. Cf. Cornely, *Historica et critica introductio in scripturam sacram,* in-8°, Paris, 1885-1887, t. III, p. 415-422; C. Fouard, *Saint Paul, ses missions,* in-8°, Paris, 1892, p. 54, n. 1; W. Ramsay, *The Church in the Roman empire,* in-8°, Londres, 1894, p. 97-104; Id., *Saint Paul, The traveller and the roman citizen,* in-8°, Londres, 1895, p. 89-195.

Ceux qui croient que la Galatie où sont situées les Églises destinataires de l'épître est la Galatie du nord, prétendent que le caractère des Galates, tel qu'il est décrit par l'apôtre, est bien le caractère d'une population celtique. Cet argument n'a guère de valeur, car on peut trouver de grandes ressemblances entre les Galates et les populations orientales. Mais ils insistent surtout sur les difficultés qu'offre l'autre théorie. E. Schürer, dans la *Theologische Literaturzeitung,* 1892, p. 468, et *Jahrbücher für protestantische Theologie,* 1893, p. 471, affirme que jamais il n'y eut de province portant officiellement le nom de Galatie; Cheetham, dans la *Classical Review,* 1894, p. 396, soutient la même thèse. Les arguments que nous avons donnés plus haut et en particulier les inscriptions d'Iconium prouvent que la province romaine portait bien ce nom. Cf. Ptolémée, V, IV, 11, 12; W. Ramsay, *The Church in the Roman empire,* p. 13, note. E. Schürer s'est rétracté dans le *Theologische Literaturzeitung,* 30 sept. 1893. Il faut enfin remarquer que saint Luc, lorsqu'il parle de la Galatie celtique, l'appelle Γαλατικὴ χώρα et non Γαλατία; il est donc vraisemblable que ce dernier mot désigne la province romaine. Dans I Petr., I, 1, il est également selon toutes les vraisemblances que le mot Galatie désigne la province romaine et non le district celtique.

E. BEURLIER.

GALBANUM (hébreu : *ḥelbenâh;* Septante : χαλβάνη; Vulgate : *galbanus*), gomme-résine odorante.

I. DESCRIPTION. — C'est le suc concrété en forme de larmes qui exsude spontanément vers le bas de la tige d'une ombellifère de la Perse, le *Ferula galbaniflua* de Boissier (fig. 11). Il diffère surtout par son odeur spé-



11. — *Ferula galbaniflua.*

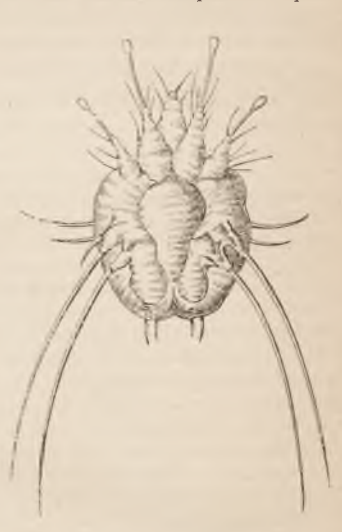
ciale, forte et persistante, des produits analogues fournis par diverses espèces de férule de la même région orientale, et composés aussi essentiellement de gomme et de résine avec une proportion variable d'huile volatile : la gomme ammoniaque qui lui ressemble beaucoup est plus franchement aromatique, l'*Assa-fœtida* et le *Sagapenum* au contraire étant plutôt fétides et alliacés. — Le genre *Ferula* comprend des plantes vivaces de haute taille, à tiges devenant très grosses mais fistuleuses et de consistance purement herbacée. Les feuilles à pétiole qui embrasse largement la tige, ont un vaste limbe divisé jusqu'à quatre fois en un très grand nombre de petites découpures linéaires parfois un peu élargies. Les fleurs d'un jaune verdâtre sont groupées en inflorescence terminale comprenant une grande ombelle primaire fertile, entourée à sa base de plusieurs ombelles secondaires, souvent rapprochées en faux-verticilles et stériles, les unes et les autres sans involucre ou entourées seulement de quelques bractées décidues. — Le *Ferula galbaniflua* a le limbe des feuilles radicales couvert d'un tomentum cendré; celles de la tige sont réduites à des gaines oblongues, aiguës et caduques. Ses pétales acuminés à pointes involutées le distinguent d'une espèce

voisine, le *Ferula rubricaulis*, avec laquelle Boissier l'avait confondu jadis sous le nom de *Ferula erubescens*. Le *Ferula gummosa* séparé d'abord spécifiquement du *galbaniflua* par le même auteur lui a été finalement rattaché comme simple variété. Boissier, *Flora Orientalis*, t. II, p. 989. F. Hy.

II. Exégèse. — Le *ḥélbenâh* était un des quatre ingrédients du parfum sacré. Exod., XXX, 34-38. La similitude de ce nom avec le grec χαλβάνη et le latin *galbanum* ne saurait laisser de doute sur sa signification. — Dans Eccli., XXIV, 21, la sagesse se compare à ce même parfum sacré : les quatre ingrédients énumérés dans l'Exode sont seuls aussi mentionnés dans le texte grec de l'Ecclésiastique (le latin ajoute par erreur un autre nom le *storax*) et le *galbanum* est du nombre des quatre. Or le χαλβάνη et le *galbanum* ont une signification bien déterminée dans la littérature grecque et latine. C'est une gomme résine qui entrait dans certaines compositions de parfums. Dioscoride, III, 87; Théophraste, *H. P.*, IX, 7; Pline, *H. N.*, XII, 56; XIII, 2. Seule, l'odeur du *galbanum* n'est pas très agréable, elle est âcre et forte. On ajoutait cependant cette gomme résine, sans doute pour fixer l'odeur, comme le dit Pline, *H. N.*, XIII, 2, et en même temps pour chasser les moustiques. Pline, *H. N.*, XIX, 58. Le choix de cet ingrédient pour le parfum sacré pourrait bien avoir sa raison dans cette dernière propriété : il importait d'écarter perpétuellement les moucherons de l'intérieur du saint, où était dressé l'autel des parfums. — Quant à la plante qui produit le *galbanum*, il y eut incertitude parmi les anciens sur son nom précis. En tout cas, ce ne peut être le *Bubon galbanum*, plante qui croît au cap de Bonne-Espérance. Pline, *H. N.*, XII, 56, y voit une férule, nommée *stagonitis*, « qui découle, » qu'il fait recueillir sur le mont Amanus en Syrie. Pour Dioscoride, c'est une plante ombellifère que son commentateur, Kühn, t. II, p. 532, regarde comme le *Ferula ferulago*. Il est très possible que les Hébreux appelassent *ḥélbenâh*, *galbanum*, non seulement la gomme résine du *Ferula galbaniflua*, mais aussi les produits analogues de diverses autres plantes du même genre *Ferula*.

Dans le texte hébreu de l'Exode, le *ḥélbenâh* est suivi du mot *sammim* diversement rendu. A suivre la recension massorétique qui place un accent distinctif sur *ḥélbenâh*, il faut s'arrêter après ce dernier mot et traduire : « Prends des aromates, du stacté, de l'onyx, du galbanum, ces parfums (dis-je) et de l'encens le plus pur. » Mais il faudrait, dans ce cas, au moins l'article, sinon l'adjectif démonstratif devant *sammîm*. Il est vrai que le ה, hé, final de *ḥélbenâh* pourrait peut-être s'en détacher et s'unir à *sammîm*, en lisant חלבן הסמים. Quand même ce serait possible, la construction n'en reste pas moins singulière, embarrassée, et il est préférable d'abandonner la ponctuation massorétique et de suivre la manière de lire des Septante et celle de la Vulgate qui ont uni le mot *sammîm* à *ḥélbenâh* : χαλβάνην ἡδυσμοῦ, *galbanum boni odoris*. Mais pour l'exactitude de la traduction, il faudrait retrancher le mot *boni* de la Vulgate : *sammîm* ne marque pas nécessairement un parfum agréable (ce qui du reste ne conviendrait pas au *galbanum* à l'odeur âcre et forte), mais une odeur pénétrante. Toutefois il reste une difficulté dans l'hypothèse où il faut unir *sammîm* à *ḥélbenâh*, c'est que ce dernier mot n'est pas à l'état construit. D'autre part si on lisait חלבן הסמים, il pourrait être sans doute à l'état construit, mais le pluriel du mot suivant ne s'explique guère. Aussi en définitive il y aurait plutôt lieu de supposer que le mot *sammîm* du commencement de ce verset, a été récrit une seconde fois par erreur. Ou bien ne faudrait-il pas voir une confusion dans l'ancienne écriture avec בשׂם, *besém*, qui est le mot généralement employé dans cette locution? Ex., XXX, 23; Celsius, *Hierobotanicon*, in-18, Amsterdam, 1748, t. I, p. 267-271; E. Fr. K. Rosenmüller, *Handbuch der biblischen Alterthumskunde*, in-8°, 1830, t. IV, p. 151; J. D. Michaelis, *Supplementa ad lexica hebræa*, in-8°, Gœttingue, 1792, t. II, p. 753-756; I. Low, *Aramäische Pflanzennamen*, in-8°, Leipzig, 1881, p. 163. E. Levesque.

GALE (hébreu : *gârâb*, *ḥérés*; Septante : ψώρα ἀγρία, κνήφη; Vulgate : *scabies, prurigo*), affection cutanée causant une démangeaison assez vive. Ce mal est dû à l'introduction sous la peau d'un parasite, l'*Acarus scabiei* ou sarcopte de la gale (fig. 12), qui y établit son gîte, s'y développe, s'y multiplie, et creuse de petits sillons dans lesquels il chemine. Des éruptions se produisent ensuite sur la peau. Le mal est contagieux, mais il se guérit rapidement par des applications sulfureuses. Certains animaux, particulièrement les brebis, sont aussi sujets à la gale. Elle est causée en eux par une autre espèce de sarcopte. — La loi défendait d'admettre au sacerdoce le lévite atteint de la gale. Lev., XXI, 20. On ignorait sans doute alors le moyen de guérir ce mal. On ne devait pas non plus offrir au Seigneur une victime galeuse. Lev., XXII, 22. Parmi les maux dont Dieu menace les Hébreux prévaricateurs figurent le *gârâb* et le *ḥérés*. Deut., XXVIII, 27. Le *ḥérés* n'est peut-être pas la gale proprement dite, puisqu'il est nommé dans le même texte avec le *gârâb*, mais c'est une affection similaire, que les versions appellent κνήφη, *prurigo*, par conséquent une maladie de peau caractérisée par une démangeaison pareille à celle que cause la gale. — Le nom de *gârêb*, « galeux, » a été porté par un homme du temps de David, II Reg., XXIII, 38, et donné à une colline voisine de Jérusalem. Jer., XXXI, 39. Voir Gareb. — Dans un autre passage, Lev., XIII, 6, est nommée une maladie de peau qui a tout d'abord les apparences de la lèpre et s'en distingue au bout de quelques jours, la *mispaḥat*. Les Septante traduisent par σημασία, une « marque », et la Vulgate par *scabies*. Il s'agit probablement dans ce texte d'une espèce de dartre et non de la gale. H. Lesêtre.



12. — Acare ou sarcopte de la gale.

GALGAL (hébreu : *Gilgâl*, forme *pilpel* de *gâlal*, « rouler; » d'où le sens de « roue, cercle »; Septante : Γαλγάλ, Γάλγαλα), nom de deux, peut-être de trois localités de Palestine.

1. GALGAL (hébreu : *Gilgâl*; Septante : *Codex Vaticanus*, ἡ Γαλιλαία; *Codex Alexandrinus*, Γελγεά), nom d'une ville de Palestine dont le roi fut vaincu par Josué au moment de la conquête de Chanaan. Jos., XII, 23. Le texte hébreu porte exactement : *mélék-Gôyim le-Gilgâl*, « le roi de Gôyim de Gilgal. » La Vulgate a pris le mot *Gôyim* dans le sens général de « nations » ou « Gentils », *rex gentium Galgal*. Les Septante y ont vu un nom propre : βασιλεὺς Γεΐ (*Codex Alexandrinus*, Γωείμ). Il est probable qu'il désigne certaine tribu primitive de la contrée, et qu'au lieu de signifier « les nations païennes », comme en d'autres endroits, il a un sens spécial comme

Gen., XIV, 1. D'après certains manuscrits grecs, qui donnent ἡ Γαλιλαία, on pourrait croire que les traducteurs ont lu *Gâlîl* au lieu de *Gilgâl*. Quelques auteurs pensent que c'est la leçon probable. Cf. F. Buhl, *Geographie des alten Palästina*, Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 213. Mais les autres versions anciennes, chaldaïque, syriaque et arabe, sont d'accord pour confirmer le texte actuel et la leçon de la Vulgate. — Où se trouvait cette ville royale de Galgal? Dans la liste de Josué, XII, 9-24, elle appartient à la confédération du nord, ℣. 18-24, mais à la contrée méridionale de ce second groupe. Elle est, en effet, mentionnée entre Dor, aujourd'hui *Tantura*, sur les bords de la Méditerranée, au-dessous du Carmel, et Thersa ou *Talluzah*, au nord-est de Naplouse. Or, on trouve plus bas, au sud-est de Kefr Saba, un village dont le nom, جلجولية, *Djeldjuliyéh*, répond exactement à la forme hébraïque גִּלְגָּל, *Gilgâl*. Cf. G. Kampffmeyer, *Alte Namen im heutigen Palästina*, dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, t. XVI, 1893, p. 32. Il représente également bien le bourg de *Galgulis*, κώμη Γαλγουλίς, qu'Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica*, 1870, p. 127, 245, signalaient de leur temps comme identique à « *Gelgel*, Γελγέλ, que prit Josué ». Ils le placent à six milles (près de neuf kilomètres) au nord d'Antipatris. Si l'on reconnaît cette dernière ville dans *Medjdel Yaba*, la distance de Djeldjouliyéh est parfaitement exacte. Si on l'identifie avec *Qala'at Râs el-Aïn*, la distance étant insuffisante, quelques auteurs cherchent Galgal à *Qalqîliyéh*, قلقيلية, éloigné d'environ dix kilomètres. Si l'on veut enfin la voir dans *Kefr Saba*, Djeldjouliyéh étant au sud n'est plus dans la position voulue, et Qalqîliyéh est trop près. Voir ANTIPATRIS, t. I, col. 706, et la carte d'ÉPHRAÏM, t. II, col. 1876. L'emplacement de Galgal dépend donc en somme de celui d'Antipatris, et le choix est entre deux localités assez voisines. — Qalqiliyéh est un village de 1200 habitants, situé sur une colline assez basse, et dont les maisons sont bâties en pisé ou avec de menus matériaux. Djeldjouliyéh, avec 600 âmes, se trouve dans la plaine, sur un faible monticule. Les maisons en sont très grossièrement bâties; des vestiges de constructions antiques sont épars sur divers points. On voit, au bas du monticule, les restes d'un beau khan, formant un rectangle, avec une cour au centre et des galeries voûtées alentour. — Avec bon nombre d'auteurs, et en particulier V. Guérin, qui a longuement discuté la position d'Antipatris, *Samarie*, t. II, p. 356-369, nous regardons Djeldjouliyéh comme le site probable de Galgal. Cette identification est acceptée par Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, Londres, 1856, t. II, p. 243; Van de Velde, *Memoir to accompany the Map of the Holy Land*, Gotha, 1858, p. 316; W. M. Thomson, *The Land and the Book*, Londres, 1881, t. I, p. 51; et les explorateurs anglais, *Survey of Western Palestine, Memoirs*, Londres, 1881-1883, t. II, p. 288; G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament*, Londres, 1889, p. 73. — Il est possible que *Djeldjuliyéh* représente aussi la Galgala dont parle le premier livre des Machabées, IX, 2. Il y est dit que l'armée syrienne, envoyée en Judée par Démétrius pour venger la défaite de Nicanor, alla « par la route qui mène à Galgala ». Cette expression semble indiquer que le chemin suivi fut une voie stratégique, comme celle qui allait d'Égypte à Damas, en passant par la plaine de Saron, où se trouve Djeldjouliyéh. C'est d'ailleurs par la plaine maritime qu'avaient eu lieu les invasions syriennes précédentes. Cf. I Mach., III, 16, 40; IV, 29. Voilà pourquoi l'on y place plus généralement Galgala, de préférence à Djildjilia des montagnes d'Éphraïm, et à Tell Djeldjoul de la plaine du Jourdain. Quelques critiques, pour couper court à la difficulté, supposent qu'il y avait primitivement dans le texte « Galilæa » ou « Galaad », au lieu de « Galgala ». C'est une simple conjecture. Cf. Keil, *Commentar über die Bücher der Makkabäer*, Leipzig, 1875, p. 148. A. LEGENDRE.

2. **GALGAL** (hébreu : *Bêt hag-Gilgâl;* omis Septante; dans les Vulgate : *domus Galgal*), une des villes qui envoyèrent des chantres à Jérusalem pour la consécration solennelle des murailles rebâties après la captivité. II Esd., XII, 28, 29. Elle est mentionnée avec Géba, aujourd'hui *Djéba'*, et Azmaveth, *Hizméh*, toutes deux appartenant à la tribu de Benjamin et situées au nord-est de la ville sainte. Avec elles, elle est placée « dans le cercle » ou « les environs de Jérusalem » (hébreu : *hak-kikkâr sebîbôṭ Yerûsâlaim*). Que signifie ce cercle ou district de Jérusalem et jusqu'où s'étendait-il? S'il s'agit de la vallée du Jourdain, qui porte ordinairement ce nom de *kikkâr* (cf. Gen., XIII, 10, 11; III Reg., VII, 46; II Esd., III, 22), Galgal est alors la fameuse Galgala où campèrent les Hébreux après le passage du Jourdain. Voir GALGALA 1. Quelques auteurs, cherchant plutôt l'endroit dont nous parlons au nord de la cité sainte, comme Azmaveth et Géba, l'identifient avec *Djildjilia*, au-dessus de Béthel, à l'ouest de la route qui va de Jérusalem à Naplouse. Voir GALGALA 2. Mais le district en question allait-il jusque-là? C'est douteux. Cf. C. F. Keil, *Chronik, Esra, Nehemia*, Leipzig, 1870, p. 584. A. LEGENDRE.

3. **GALGAL** (hébreu : *Gilgâl;* Septante : Γαλγάλ, Os., IX, 15; Γαλαάδ, Os., XII, 11), ville qui fut, pour les Israélites, un centre d'idolâtrie. Os., IX, 15; XII, 11. Il s'agit probablement de Galgala située dans la plaine du Jourdain, et non de Galgala des montagnes d'Éphraïm. Cependant les auteurs ne sont pas d'accord. Voir GALGALA 1 et 2.

GALGALA (hébreu : *hag-Gilgâl*, avec l'article partout, excepté Jos., V, 9; Septante : Γαλγάλ, Γάλγαλα au pluriel), nom de deux localités de Palestine.

1. **GALGALA**, premier campement des Israélites dans la plaine du Jourdain, après qu'ils eurent passé le fleuve; lieu de la circoncision et de la première pâque célébrée dans la Terre Promise. Jos., IV, 19; V, 8, 10. Ce fut un des endroits qui restèrent toujours sacrés aux yeux du peuple hébreu.

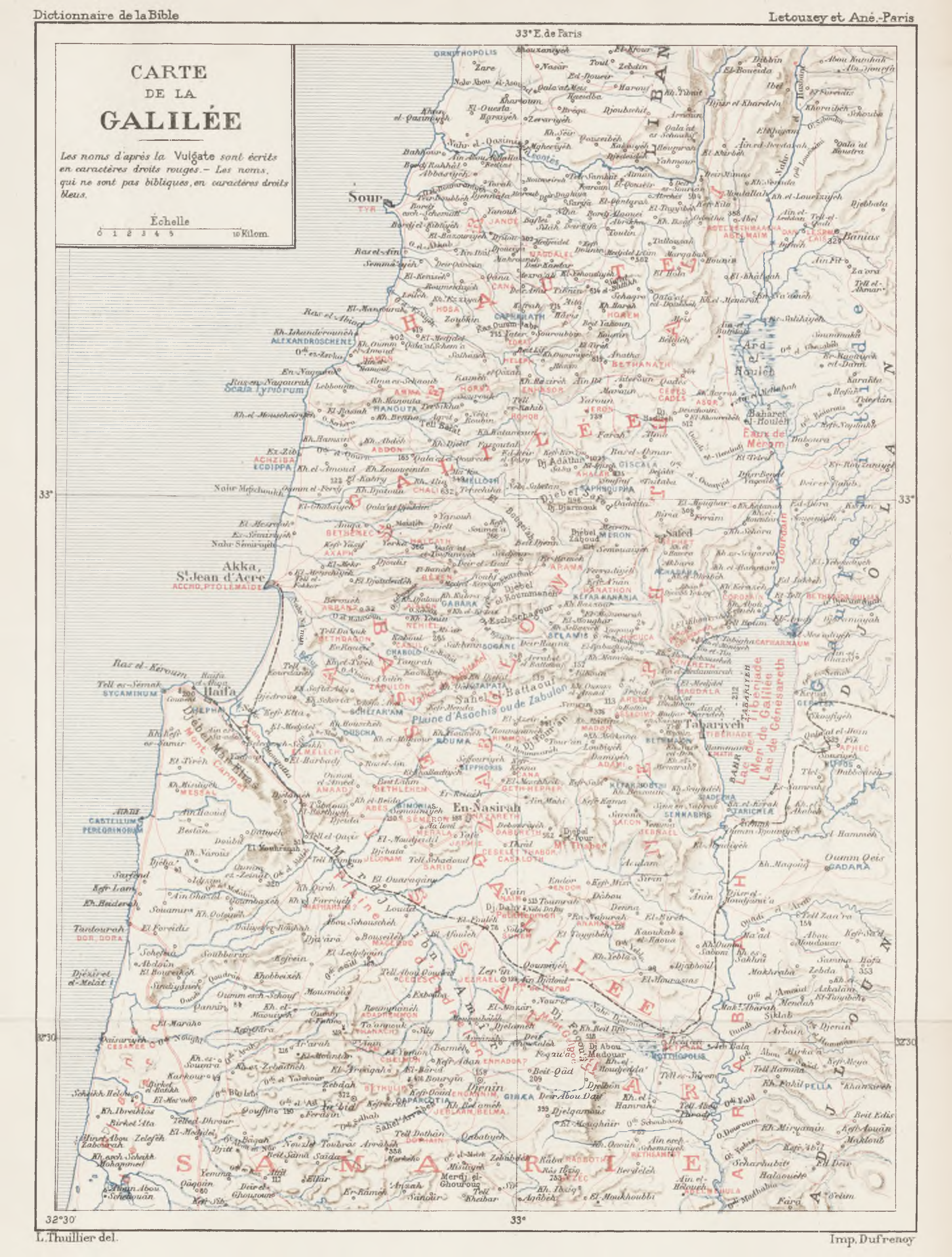
I. SITUATION. — Galgala se trouvait « à l'orient de Jéricho » (hébreu : *biqeṣêh mizraḥ Yeriḥô*, « à l'extrémité orientale de Jéricho, » ou du territoire de l'ancienne ville). Jos., IV, 19. Située près de la frontière septentrionale de Juda, elle était « vis-à-vis de la montée d'Adommim », aujourd'hui *Tala'at ed-Demm*, ou la voie antique qui montait de Jéricho à Jérusalem. Jos., XV, 7. C'est tout ce que nous apprend l'Écriture. Josèphe, *Ant. jud.*, V, I, 4, en fixe l'emplacement à 50 stades (9 kilomètres 247 mètres), à l'ouest du Jourdain, et à 10 stades (1 kilomètre 849 mètres), à l'est de Jéricho. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra*, Gœttingue, 1870, p. 102, 126, 233, la placent à deux milles (près de 3 kilomètres) de cette dernière ville. Cette différence vient probablement de ce que le premier historien parle de l'antique Jéricho, tandis que les deux autres parlent de la nouvelle, qui n'était pas tout à fait au même endroit. Voir JÉRICHO. S'il faut en croire ces derniers, on montrait encore de leur temps, sur le site désert de Galgala, vénéré comme saint, les pierres qui furent apportées du Jourdain. C'est aussi le témoignage de Théodose (vers 530), qui indique ce site à un mille de Jéricho et à cinquante stades du Jourdain. *De Terra Sancta*, XVI, dans les *Itinera Terræ Sanctæ* de la Société de l'Orient latin, Genève, 1877, t. I, p. 67. Antonin de Plaisance (vers 570), Arculphe (vers 670) et saint Willibald (723-726) y mentionnent une église qui renfermait ces pierres. Cf. *Itinera Terræ Sanctæ*, t. I,

p. 99, 176, 262. Le pèlerin russe Daniel (1106-1107) y signale un couvent et une église consacrés à saint Michel; là, en effet, dit-il, « à une verste de Jéricho, du côté de l'orient estival, est situé le lieu où le saint archange apparut à Josué, fils de Nun, en présence de l'armée des Israélites. » Jos., v, 13-15. Cf. *Itinéraires russes en Orient,* Genève, 1889, t. I, p. 31. Enfin R. J. Schwarz, *Das heilige Land,* Francfort-sur-le-Main, 1852, p. 99, prétend qu'il y a, dans le voisinage du Jourdain, une colline semblable à un monceau de pierres, que les Arabes appellent Galgala. Personne, cependant, avant 1865, n'avait découvert un nom qui pût rappeler cette localité célèbre. A cette époque, M. Zschokke entendit plusieurs habitants de la contrée appliquer à un tertre de la plaine le nom de *Tell Djeldjûl.* Cf. H. Zschokke, *Beiträge zur Topographie der westlichen Jordansaue,* Vienne, 1866, p. 26. Plus tard, en 1874, les explorateurs anglais remarquèrent, au même endroit, au sud d'un tamaris isolé, une ancienne citerne appelée *birket Djildjuliyéh.* Cf. *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* Londres, 1874, p. 36. L'emplacement correspond assez exactement aux données de Josèphe, bien que la distance du Jourdain, cinquante stades, soit un peu exagérée. Voir la carte de BENJAMIN, t. I, col. 1588. La dénomination et les légendes attachées à ce coin de terre peuvent venir d'une tradition chrétienne; mais celle-ci peut avoir aussi pour base une tradition juive. Cf. *Pal. Expl. Fund, Quart. Statement,* 1874, p. 70, 170, 174. En tout cas, on ne saurait nier le rapport onomastique entre l'hébreu גִּלְגָּל, *Gilgâl,* et l'arabe جلجول, *Djeldjûl,* ou جلجوليه, *Djeldjûliyêh.* Cf. G. Kampffmeyer, *Alte Namen im heutigen Palästina und Syrien,* dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* Leipzig, t. XVI, 1893, p. 32. L'identification est acceptée par le plus grand nombre des auteurs. Cf. V. Guérin, *Samarie,* t. I, p. 117; G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament,* Londres, 1889, p. 72; R. von Riess, *Bibel-Atlas,* 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1887, p. 13, etc. Le sol que recouvrent les ruines de Tell Djeldjoûl est parsemé d'amas de pierres, quelques-unes d'assez grandes dimensions, mais la plupart de moyenne grandeur, mêlées à de menus matériaux. On y a trouvé de nombreux petits cubes de mosaïque épars sur une plate-forme où s'élevait sans doute l'ancienne église mentionnée par les vieux pèlerins. Au sud-sud-est du tamaris appelé *Schedjerer et-Ithléh,* est le réservoir ou *birket,* long de 30m50 sur 25m60 de large, construit en pierres grossièrement taillées, sans ciment apparent. A l'est et à l'ouest du même arbre, on peut suivre certaines lignes de maçonnerie semblable à celle de la citerne, représentant les fondements de trois constructions. Enfin, au sud et au sud-est de ces ruines, on compte plus d'une vingtaine de petits monticules irrégulièrement espacés, de forme et de grandeur variables. L'un d'eux, fouillé par M. Clermont-Ganneau, a révélé quelques fragments de poterie et de verre. Voir le plan donné dans le *Palestine Exploration Fund, Quart. St.,* 1894, p. 182, et *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1881-1883, t. III, p. 173-175, 181-184, 191.

II. HISTOIRE. — Galgala fut un lieu célèbre, principalement sous Josué et Samuel, en raison des événements qui s'y accomplirent dès la prise de possession de la Terre Sainte par les Israélites. Après le miraculeux passage du Jourdain, c'est là qu'ils vinrent camper, le dixième jour du premier mois de la quarante et unième année depuis leur sortie d'Égypte. Josué y fit déposer les douze pierres prises dans le lit du fleuve, et qui devaient rester aux yeux des générations futures et des peuples de la terre comme le monument de la puissance et de la protection de Jéhovah. Jos., IV, 19-25. Ce ne fut d'abord qu'un simple camp retranché, d'où les Hébreux partirent pour la conquête du pays, et qui leur servit de centre de ralliement. Mais avant d'entreprendre la lutte, ils se sanctifièrent par la circoncision et la pâque. Les hommes nés dans le désert n'avaient pas reçu dans leur chair le signe de l'alliance divine. Sur un ordre donné par Dieu à Josué, ils furent circoncis avec des couteaux de pierre, dont on a retrouvé des spécimens aux environs de Tell-Djeldjoul. C'est alors que, par un jeu de mots conforme à l'esprit des Orientaux, le nom de *Gilgâl* fut appliqué au lieu lui-même : « Alors le Seigneur dit à Josué : Aujourd'hui j'ai levé (hébreu : *gallôti,* « j'ai roulé ») de dessus vous l'opprobre de l'Égypte. Et ce lieu fut appelé *Galgala,* comme on l'appelle encore aujourd'hui. » Jos., V, 2-9. Le quatorzième jour du mois, le peuple célébra la solennité pascale, la seconde mentionnée depuis la sortie d'Égypte. La manne cessa de tomber, et « les enfants d'Israël mangèrent des fruits que la terre de Chanaan avait portés l'année même ». Jos., V, 10, 12. C'est là que Josué reçut les habitants de Gabaon, qui surprirent sa bonne foi; de là qu'il partit pour les secourir, et là qu'il revint après la mémorable journée où il arrêta le soleil, comme après ses rapides expéditions dans le sud de la Palestine. Jos., IX, 6; X, 6, 7, 9, 15, 43. C'est là aussi qu'il était quand les fils de Juda vinrent appuyer près de lui la requête de Caleb. Jos., XIV, 6. Un ange du Seigneur monta de Galgala à Bôkîm ou « le lieu des Pleurants », pour reprocher aux Israélites d'avoir fait alliance avec les Chananéens. Jud., II, 1. — Cette localité est aussi mentionnée dans l'histoire d'Aod. Jud., III, 19. La Vulgate en fait un « lieu d'idoles »; mais le mot *hap-pesîlîm,* qui sert parfois à désigner des statues idolâtriques, est pris ici par certains auteurs dans le sens de « carrières de pierre », et, pour d'autres, indique un lieu spécial situé près de Galgala.

Sous Samuel, Galgala fut, avec Béthel et Mesphath, un des centres où se tenaient, sous la présidence du prophète, des assemblées plénières de la nation. I Reg., VII, 16. C'était, selon le mot des Septante, un des « lieux saints », οἱ ἡγιασμένοι, et voilà pourquoi Saül, d'après l'ordre du même prophète, y devait descendre pour offrir un sacrifice et immoler des victimes pacifiques. I Reg., X, 8. Son élection y fut solennellement confirmée. I Reg., XI, 14, 15. Pendant la guerre contre les Philistins, il y vint de Machmas, et le peuple s'y rassembla près de lui. Comme Samuel tardait de venir, le roi, se voyant peu à peu abandonné, et craignant, dit-il, d'être attaqué par l'ennemi avant d'avoir apaisé le Seigneur, se permit d'offrir l'holocauste. C'est alors qu'il reçut l'annonce de sa future déchéance. I Reg., XIII, 4, 7, 8, 12, 15. Il y entendit plus tard sa sentence de réprobation, et Agag, roi d'Amalec, qu'il avait épargné, fut immolé sans pitié. I Reg., XV, 12, 21, 33. Lorsque David, après la mort d'Absalom, revint à Jérusalem, le peuple courut à sa rencontre jusqu'à Galgala. II Reg., XIX, 15, 40. — Le souvenir des grands événements qui s'y étaient passés au début de la conquête dut rester toujours gravé dans la mémoire des Hébreux; Dieu le rappelle par la bouche du prophète Michée, VI, 5. Cependant, en raison même du culte religieux dont cet endroit avait été longtemps le centre, il devint plus tard un foyer d'idolâtrie. C'est ce qui ressort de plusieurs passages prophétiques, plus ou moins obscurs. Cf. Os., IV, 15; IX, 15; XII, 11; Am., IV, 4. Voilà pourquoi Amos, V, 5, annonce sa destruction par ce jeu de mots intraduisible : *Gilgâl gâlôh yglêh,* Vulgate : « Galgala sera emmenée captive. » Avec J. Knabenbauer, *Commentarius in prophetas minores,* Paris, 1886, t. I, p. 65, et d'autres commentateurs, nous croyons, en effet, qu'il s'agit, dans ces prophètes, de la Galgala dont nous venons de retracer l'histoire. Certains exégètes, comme Keil, *Biblischer Commentar über die zwölf kleinen Propheten,* Leipzig, 1888, p. 58, pensent qu'il est plutôt question de Galgala des montagnes d'Éphraïm, célèbre sous Élie et Élisée.

Letouzey et Ané.-Paris



Imp. Dufrenoy


BIBLIOTHECA
VNIV

vue dogmatique et non au point de vue politique ou stratégique, ils divisent la Galilée en trois parties : « La Galilée supérieure (pays montagneux), au delà de Kefar Hananyah (*Kefr 'Anân*), pays où l'on ne trouve pas de sycomores; la Galilée inférieure (pays de plaine), en deçà de Kefar Hananyah, qui produit des sycomores; enfin, le cercle de Tibériade (pays de vallées). » Cf. A. Neubauer, *La géographie du Talmud*, Paris, 1868, p. 178. Ils mettent ainsi plus haut que Josèphe la ligne de démarcation entre les deux divisions de la province.

2° *Description.* — La Galilée est ainsi déterminée, du côté du sud, par une ligne qui, partant du Carmel, suit le bord septentrional des monts de Samarie, et forme un arc de cercle dont l'extrémité orientale aboutit aux environs de Béïsân et au Jourdain. Du côté de l'est, elle a pour limites le fleuve sacré et les deux lacs de Tibériade et de Mérom. Au nord le Nahr el-Qasimiyéh, ou « fleuve de la séparation », constitue une barrière toute naturelle. Enfin du côté de l'ouest, la plaine côtière s'allonge comme une bordure plus ou moins large entre les monts galiléens et la Méditerranée. Notre description se bornera à la région montagneuse qui donne en somme le vrai relief du pays. Pour la plaine, voir ESDRELON, t. II, col. 1945.

La Galilée, dans son ensemble, est un système montagneux qui peut être considéré comme le prolongement du Liban. Cependant elle comprend deux massifs distincts, de niveau et d'aspect différents, qui ont justement servi de base à la division bien connue en *Haute* et *Basse Galilée*. En suivant les Talmuds, qui nous semblent avoir mieux que Josèphe indiqué la limite entre les deux, tirons une ligne de Saint-Jean d'Acre à l'extrémité nord du lac de Tibériade, et nous rencontrerons une vallée, appelée *Medjdel Kérum*, courant de l'ouest à l'est, et située à 250 mètres au-dessus de la Méditerranée. Les montagnes qui la dominent au nord sont sensiblement plus élevées que celles du sud; l'enchevêtrement des collines et des vallées donne au premier groupe une physionomie que n'a pas le second. Nous avons donc là un trait physique suffisamment caractérisé pour établir une démarcation entre les deux parties de la province.

Le massif septentrional est un vrai labyrinthe de hauteurs, dans lequel on peut cependant distinguer immédiatement au-dessus de la ligne transversale que nous venons de tracer, une arête principale de trois sommets, le *Djébel Adâthir* (1025 mètres), le *Djébel Djarmuk* (1198 mètres) et le *Djébel Zabud* (1114 mètres). Ce faîte, avec ses prolongements, forme quatre bassins inégaux, dont trois à l'est et un à l'ouest, bien qu'en réalité il y ait deux versants méditerranéens et deux jordaniens. Vers le sud-est, plusieurs torrents descendent des monts de Safed à la côte nord-ouest du lac de Tibériade. Plus haut, les ouadis s'en vont dans la direction de l'est, aboutir au Jourdain ou au lac Houléh. Mais, au-dessus du *Djébel Hadiréh*, un versant se dirige vers le nord pour tomber dans le Nahr el-Qasimiyéh, vers le coude que fait ce fleuve en se rendant à la Méditerranée. A l'ouest, se profilent transversalement ou obliquement des chaînons tourmentés, rattachés entre eux par des contreforts latéraux. A douze kilomètres sud-est d'Iskandérounéh, le *Tell Bélât* atteint 750 mètres, et, plus bas, le rebord de *Terschiha* est à 632 mètres. Sur ce versant, les rivières arrêtées jadis dans les cavités des entrecroisements, ont rompu cette barrière, et quelques marais seulement indiquent aujourd'hui pendant les pluies la place des anciens lacs. De nombreux ouadis descendent de la montagne et viennent déchiqueter la côte méditerranéenne. Les principaux, en allant du nord au sud, sont les ouadis *el-Humraniyéh*, *el-Ezziyéh*, *el-Qurn*, le *nahr Mefschukh* et le *nahr Sémiriyéh*. Des sentiers raides, parfois taillés en escaliers et d'une ascension pénible, courent le long de ces chaînons du groupe septentrional. Les flancs abruptes sont néanmoins boisés, parfois tapissés de vignes, et portant des terrasses successives soutenues par de gros murs. Du sein de ces broussailles, au milieu d'épais fourrés de chênes verts, d'arbousiers et de caroubiers, surgissent aux yeux de l'explorateur des arasements de murs d'enceinte, de tours et de maisons, des décombres de villes ou de forteresses, perchées comme des nids d'aigles sur des cimes élevées, des vestiges de temples, de synagogues et d'églises. Le roc est percé de tombeaux, de citernes, de magasins souterrains, de pressoirs. Il y a là des ruines de toutes les civilisations, depuis l'époque chananéenne jusqu'à la domination des croisés.

Les monts de la Basse Galilée, moitié moindres de hauteur, atteignent à peine 600 mètres dans leurs plus hauts points. Les principaux sommets sont : le *Djébel el-Kummanéh* (570 mètres), le *Djébel Tur'ân* (541 mètres) et le *Djébel et-Tur* ou Thabor (562 mètres). Ces chaînons méridionaux sont plus symétriquement orientés sur leurs deux versants et entourent quelques hautes plaines. La plus importante est celle de *Battaûf*, marécageuse à l'est, mais très fertile, longue de 14 à 15 kilomètres, et large de près de 4 kilomètres, à 150 mètres au-dessus de la mer, et entre des montagnes qui la dominent de 350 à 400 mètres. Plus bas, au pied sud du mont Tour'ân, est une vallée du même nom, longue de 8 kilomètres, sur 1 kilomètre et demi de large, également fertile. A l'ouest, le versant méditerranéen forme un double bassin, celui du *Nahr Na'man* (l'ancien *Bélus*), dont les branches principales sont les *ouadis Schaïb*, *el-Halazun*, *'Abilîn*, et celui de l'*ouadi el-Malek*, affluent du Cison ou *Nahr el-Muqatta*. A l'est, l'*ouadi er-Rabadiyéh* et l'*ouadi el-Hamâm* descendent au lac de Tibériade. Enfin, dans les directions sud-est, sud et sud-ouest, d'autres torrents s'en vont vers le Jourdain ou ses affluents, et vers le *Nahr el-Muqatta*. Les villages, encore plus nombreux autrefois qu'aujourd'hui, s'élèvent dans les vallées, sur le penchant ou sur le sommet des montagnes. Celles-ci étaient jadis cultivées jusqu'au plateau supérieur. On voit encore s'étager sur leurs pentes des plantations d'oliviers et de figuiers, ou des bouquets de térébinthes et de chênes, ou des fourrés de lentisques et de houx.

La Galilée se rattache au Liban, on peut dire comme la racine à l'arbre. Et c'est à cette dépendance qu'elle doit en partie la fertilité qui la met, aujourd'hui encore, bien au-dessus de la Samarie et de la Judée. Le Liban, en effet, emmagasine l'humidité que lui envoient les vents d'ouest saturés des vapeurs de la mer; il tient en réserve les neiges de l'hiver, et dispense jusque dans ses racines les trésors amassés en son sein. De là viennent, avec des pluies un peu plus abondantes, les nombreuses sources qui arrosent la contrée. Avec cela, la température est douce sur la côte, chaude dans la vallée du Jourdain, et toujours fraîche dans la montagne. L'air y est vivifiant. Autrefois surtout, forêts, prairies, champs cultivés, plaines couvertes de blé et d'orge, jardins, vergers, vignobles, fontaines, lacs et rivières, cités nombreuses et prospères, donnaient à cette région un aspect aussi varié qu'attrayant. Les bénédictions de Jacob et de Moïse, relatives aux tribus du nord, Gen., XLIX, 13, 14, 20, 21; Deut., XXXIII, 18, 19, 23, 24, font allusion à ces richesses. Au Ier siècle de notre ère, ce petit coin de la Palestine était ravissant. La description que nous en a laissée Josèphe, *Bell. jud.*, III, III, 2; X, 8, en fait une véritable merveille. Douceur du climat, beauté de la nature, fécondité inépuisable du sol, tout y était réuni. Le lac de Tibériade surtout était l'orgueil de la contrée. Incessamment animé par les barques des pêcheurs, il offrait sur ses bords la végétation la plus abondante et des arbres de toutes les essences. La fertilité de la Galilée n'est pas moins vantée par les Talmuds. « Le pays de Nephthali, dit celui de Babylone.

Megillah, 6 *a*; *Berakhot*, 44 *a*, est partout couvert de champs féconds et de vignes; les fruits de cette contrée sont reconnus pour être extrêmement doux. » C'est l'huile surtout qu'on trouvait en abondance dans cette province. « Il est plus facile, dit encore le Talmud, *Bereschit rabba*, chap. xx, d'élever une légion (forêt) d'oliviers en Galilée que d'élever un enfant en Palestine. C'est pour cela que d'après l'Écriture, Deut., xxxiii, 24, Aser « trempait son pied dans l'huile ». Le vin y était plus rare, et, pour ce motif, plus estimé. On ne manquait pas non plus de lin; les femmes y confectionnaient des vêtements de lin filé d'une grande finesse. Cf. A. Neubauer, *La géographie du Talmud*, p. 180.

Malgré sa déchéance, le pays garde encore des vestiges de son ancienne beauté. Les forêts y sont plus rares; mais on y trouve, outre les arbustes et les plantes aromatiques, de nombreuses espèces végétales, l'olivier, le figuier, le chêne, le térébinthe, le noyer, le palmier, le cèdre, le cyprès, le pin, le sycomore, le mûrier, l'amandier, le grenadier, le citronnier et de magnifiques lauriers-roses. Parmi les principales productions, outre le blé et l'orge, on peut citer le mil, l'indigo, le riz, la canne à sucre, les oranges, les poires, les abricots, etc. Les poissons du lac de Tibériade sont excellents. La grande plaine d'Esdrelon est un grenier d'abondance, celles de Battaouf et de Tour'an sont également très fertiles. Rien de plus gracieux et de plus frais que les sources du Jourdain vers *Tell el Qadi* et Banias.

Ajoutons enfin, pour terminer cette description, que le calcaire crétacé qui compose la Galilée est percé de roches volcaniques dans les environs de Safed, de Nazareth, et sur les bords du lac de Génésareth. De là, les sources d'eaux chaudes qu'on trouve sur la rive occidentale à Hammâm. Voir Émath 3, t. ii, col. 1720. De là aussi les tremblements de terre qui ont plusieurs fois bouleversé la contrée. En 1759 et en 1837, Safed fut ainsi ruinée; le dernier fit périr près de 5000 personnes dans cette malheureuse ville.

3° *Population; villes.* — Josèphe, *Bell. jud.*, III, iii, 2, nous représente la Galilée comme habitée dans les plus petits coins, parsemée de villes, avec une population très nombreuse, dont il exagère même les chiffres. Dans sa *Vie*, § 45, il compte 204 villages et 15 villes fortifiées. Cette densité de la population peut d'ailleurs s'expliquer, quand on pense à tout ce qui devait la favoriser, les avantages du climat, les richesses du sol, les ressources de l'industrie et du commerce. A l'époque chananéenne, lorsque cette région septentrionale fut partagée entre les quatre tribus d'Aser, de Nephthali, de Zabulon et d'Issachar, on comptait déjà 69 villes importantes, que la Bible cite par leurs noms. Jos., xix, 10-39. La tribu de Nephthali avait 16 villes fortifiées, *'ârê mibṣâr*. Jos., xix, 35-38. On trouvera à l'article concernant chacune de ces tribus la nomenclature de ces antiques cités. Nous mentionnerons seulement ici, avec les plus connues du Nouveau Testament, celles dont parlent Josèphe et les Talmuds, afin de donner la physionomie de la Galilée à l'époque la plus importante de son histoire.

La vie était surtout concentrée sur les bords du lac de Tibériade. Une seule ville, *Tabariyéh*, renferme aujourd'hui dans ses murailles ébréchées le mouvement qui animait autrefois ces parages enchanteurs. Mais au temps de Notre-Seigneur, on rencontrait, en montant vers le nord, *Magdala*, la ville de Marie-Madeleine, *Capharnaüm*, la patrie d'adoption du Sauveur, *Corozaïn*, la cité maudite, *Bethsaïde*, la patrie de Pierre, d'André et de Philippe, et, en descendant vers l'extrémité méridionale du lac, *Tarichée*, Ταριχέαι, Ταριχαῖαι une des places fortifiées par Josèphe et prises par Titus. Cf. Josèphe, *Bell. jud.*, II, xx, 6; III, x, 1,5. Dans le même cercle, à une certaine distance de la côte, se trouvaient : *Beth Maon* (aujourd'hui *Maoûn*), et *Arbel* ou *Arbela* (*Irbid*), citée dans le Talmud, Midrasch *Koheleth*, i, 18, pour sa fabrication de tissus communs, et fortifiée par Josèphe, *Vita*, 37.

Dans la Galilée supérieure, nous mentionnerons : *Kefar Hananyah*, dont les habitants étaient en majeure partie des marchands de pots de terre noire (Talmud de Jérusalem, *Maaséroth*, ii, 3); *'Akabara* (actuellement *Akbara*), où l'on élevait des faisans, et que Josèphe fortifia, *Bell. jud.*, II, xx, 6; *Vita*, 37; *Séfath* ou *Safed*, une des localités les plus importantes aujourd'hui, et bâtie sur une hauteur d'où l'on jouit d'une vue splendide; *Mérôn* (*Méiron*), presque toujours citée dans les Talmuds conjointement avec *Gusch Halab*, renommée pour l'abondance de ses huiles; cette dernière est l'ancienne *Giscala*, place fortifiée par Josèphe, la dernière qui tint contre les Romains, *Bell. jud.*, II, xx, 6; IV, ii, 1-5, et appelée aujourd'hui *El-Djisch*. Les vieilles cités bibliques de *Cédés* et de *Cana* ont subsisté jusqu'à nos jours sous les mêmes noms de *Qadès* et de *Qana*. — Dans la Galilée inférieure : *Gabara* (*Khirbet Kabra*), qui était, d'après Josèphe, *Vita*, 25, 46, une des trois plus grandes villes de la Galilée, avec Sepphoris et Tibériade; *Sélamis* (*Khirbet Sellaméh*), fortifiée par Josèphe, *Bell. jud.*, II, xx, 6; *Siknîn*, la Σωγάνη de Josèphe, *Vita*, 51, actuellement *Sakhnin Kabul;* l'antique cité d'Aser, Jos., xix, 27, la Χαβωλώ de Josèphe, *Vita*, 43, portant encore le même nom de *Kabul; Yôdafat* l'ancienne, mentionnée dans la Mischna, *Erakhin*, ix, 6, comme un endroit de la Galilée fortifié par Josué; c'est la Ἰωτάπατα de Josèphe, célèbre par le siège qu'il y soutint contre Vespasien, et où il fut fait prisonnier, *Bell. jud.*, III, vii, 7-36; viii, aujourd'hui *Khirbet Djéfat; Schefar'am* (*Schéfa 'Amr*), ville où le sanhédrin vint tenir ses séances après avoir quitté *Uscha* (*Khirbet Huschéh*); Talmud de Babylone, *Rosch haschanah*, 51 *b*); *Ruma* (*Khirbet Ruméh*); *Sippôrî*, Σέπφωρις, cité très importante dont parlent souvent les Talmuds et Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, v, 3; XVII, x, 9; *Bell. jud.*, I, viii, 5, etc., prise par Hérode le Grand, brûlée par Varus, rebâtie par Hérode Antipas, devint la place la plus forte et le chef-lieu de la Galilée, actuellement encore une ville de 3,500 habitants nommée *Seffuriyéh; Beth-Léhem* [*Na*]*seriyéh*, « Bethléhem près de Nazareth, » pour la distinguer de Bethléhem de Judée, est toujours appelée *Beit Lahm; Simônia*, Σιμωνιάς (Josèphe, *Vita*, 24), conservait, à la fin du iie siècle, une population juive, et subsiste sous le nom de *Sémuniyéh*. Les villes connues surtout dans le Nouveau Testament sont *Nazareth* et *Cana* (*Kefr Kenna*). — Enfin, dans la plaine d'Esdrelon et celle du Jourdain, nous signalerons : *Naïm* (*Naïn*), appuyée au *Djébel Dahy* ou Petit-Hermon; *Beth Sche'an* ou *Scythopolis* (*Béisân*), dont un rabbin disait : « Si le paradis doit se trouver en Palestine, la porte en est à Beth Sche'an; » Γιναία, Josèphe, *Bell. jud.*, III, iii, 4, c'est-à-dire *Djénin*, l'ancienne Engannim. — Cette rapide revue, qui n'embrasse que les principales villes de Galilée, nous montre, partout où nous jetons les yeux, sur les hauteurs ou dans la plaine, des centres importants d'agglomération, une population nombreuse, riche et active. Cf. A. Neubauer, *La géographie du Talmud*, p. 188-240.

4° *Routes.* — La Galilée fut une province privilégiée non seulement par la richesse du sol, le nombre des habitants, mais encore par sa position géographique et les voies de communication qui la reliaient aux contrées voisines. Alors que la Judée est toujours restée un pays fermé, la Galilée a été un pays largement ouvert. Des routes la traversaient pour aller des côtes phéniciennes en Samarie, en Galaad, dans le Hauran, à Damas, comme pour aller d'Égypte en Assyrie. Elles suivaient non seulement la plaine d'Esdrelon, la vallée du Jourdain et les larges plateaux de la Basse Galilée, mais elles couraient

à travers le dédale des monts de la Haute Galilée. Certaines lignes de trafic, quelques *khans* en ruine et des vestiges de voies romaines les jalonnent encore. Depuis les temps les plus anciens jusqu'à nos jours, Damas a eu ses débouchés vers la mer. Ils ont varié suivant les âges et les circonstances politiques. Les ports qui servirent d'entrepôts à la grande ville furent tantôt Tripoli, Beyrout, Sidon, tantôt Tyr, Saint-Jean d'Acre ou Khaïfa. Les trois derniers furent longtemps les préférés et les plus commodes. Une route, longeant le pied de l'Hermon, passait par Banias, traversait le Jourdain à Tell el-Qadi et, par *Abrikha,* s'en allait en droite ligne à Tyr. Pour atteindre Akka ou Caïpha, une autre descendait, dans la direction du sud-ouest, vers le *Djisr Benât Yaqub,* au sud du lac Mérom, et s'engageait à travers la limite des deux Galilées, ou suivait le lac de Tibériade pour rejoindre la plaine d'Esdrelon. Une troisième avec ses embranchements passait le Jourdain au sud du lac de Génésareth et se rattachait au réseau de la grande plaine, qui fut comme le carrefour des nations anciennes. Celle qui, par les bords si fréquentés du lac de Tibériade, traversait les tribus de Nephthali et de Zabulon, était cette « voie de la mer » dont parle Isaïe, IX, 1, en annonçant les divines clartés que le Messie devait répandre sur ces contrées. La Galilée était ainsi sillonnée par une foule de routes qui la coupaient de l'est à l'ouest, convergeant vers les points importants de la côte méditerranéenne et du Jourdain. D'autres la parcouraient en sens inverse, suivant la plaine maritime du sud au nord, ou s'engageant à travers les collines, dans la même direction, par exemple, par Safed, Qadès et Hounin vers le Nahr el-Qasimiyéh.

III. Histoire. — Les Israélites, en s'établissant dans le nord de la Palestine, gardèrent au milieu d'eux un grand nombre des Chananéens vaincus. Jud., I, 30-33; IV, 2. Cette faiblesse fut pour eux la source de fréquentes difficultés. D'un autre côté, en raison du voisinage des nations idolâtres, l'élément païen resta toujours assez fort dans cette région. Is., IX, 1. Il devint prédominant lorsque Théglathphalasar, roi d'Assyrie, eut emmené en captivité les habitants de la Haute Galilée et de la terre de Nephthali. IV Reg., XV, 29; Josèphe, *Ant. jud.*, IX, XI, 1. Après le retour de l'exil, à l'époque asmonéenne, les Juifs étaient peu nombreux au sein de ces populations qui les opprimaient. Ils envoyèrent un jour demander protection à Judas Machabée, en disant que les gens de Ptolémaïde, de Tyr et de Sidon, et toute a Galilée des nations s'étaient assemblés contre eux pour les perdre. Celui-ci chargea de eur défense Simon, son frère, qui partit avec trois mille hommes, livra de nombreux combats aux gentils, dont près de trois mille tombèrent sous ses coups, puis emmena avec lui en Judée, à la joie de tout le peuple, les Juifs de Galilée, avec leurs femmes, leurs enfants et tout ce qui leur appartenait. I Mach., V, 14-23, 55; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, VIII, 2. Sous Jonathas Machabée, le pouvoir des Asmonéens s'accrut rapidement et s'étendit apparemment sur la Galilée. *Ant. jud.*, XIII, II, 3; IV, 9; V, 6. Jonathas défit les généraux de Démétrius à Cadès, I Mach., XI, 63-74; *Ant. jud.*, XIII, V, 6; mais il finit par se laisser prendre au piège que lui tendit Tryphon, tandis que les deux mille hommes qu'il avait renvoyés en Galilée réussirent à rentrer sains et saufs en Judée. I Mach., XII, 47-52; *Ant. jud.*, XIII, VI, 2. La Galilée forma une partie du royaume asmonéen, et participa sans doute à la prospérité générale sous le gouvernement de Jean Hyrcan. C'est peut-être à cette époque que les Juifs commencèrent à s'établir dans la province. On comprend d'ailleurs que la fertilité du sol et les facilités du commerce aient attiré un bon nombre d'émigrants des collines moins riches de la Judée. L'an 47 avant Jésus-Christ, Antipater ayant été nommé gouverneur de la Judée, confia le gouvernement de la Galilée à son fils Hérode, âgé de vingt-cinq ans, *Ant. jud.*, XIV, IX, 2, qui y domina plus tard en roi. A la mort de celui-ci, Hérode Antipas devint tétrarque de la Galilée et de la Pérée, *Ant. jud.*, XVII, VIII, 1, fonction qu'il garda jusqu'à son bannissement, 39 après Jésus-Christ, c'est-à-dire pendant la période où s'écoula la vie du Sauveur. Luc., III, 1; XXIII, 7. La contrée passa ensuite à Hérode Agrippa Ier, puis, après lui, fut placée sous l'autorité du procurateur romain de la Judée, à l'exception d'un petit district qui fut donné à Hérode Agrippa II. Elle demeura dans cette situation jusqu'à la ruine finale de la nation.

La Galilée doit surtout à l'Évangile la place qu'elle tient dans l'histoire du monde. C'est « dans une ville de Galilée, nommée Nazareth », que le Fils de Dieu s'incarna, passa son enfance et sa jeunesse, et fit entendre sa parole au début de son ministère. Cf. Luc., I, 26; II, 4, 39; IV, 14, 16; Matth., II, 22, 23; IV, 12, 13; XXI, 11; Marc., I, 9, 14. « Cana de Galilée » fut le théâtre de son premier miracle. Joa., II, 1, 11; IV, 46. « Capharnaüm, ville de Galilée, » lui servit de séjour, quand il eut quitté Nazareth, et recueillit les nombreuses marques de sa puissance et ses divins enseignements. Matth., IV, 13; IX, 1; XI, 20; Luc., IV, 31. « La mer de Galilée » fut témoin de plusieurs événements importants de sa vie publique : vocation des apôtres, tempête apaisée, pêche miraculeuse, etc. Matth., IV, 18; XV, 29; Marc., I, 16; VII, 31. Jésus parcourut la Galilée, prodiguant partout, dans les villes et les villages, les marques de sa bonté; les foules venaient des moindres hameaux pour le voir et l'entendre. Matth., IV, 23, 25; Marc., I, 14, 28, 39; III, 7; Luc., IV, 44; V, 17; XXIII, 5. C'est là qu'il se transfigura sur une montagne, Matth., XVII, 1; Marc., IX, 1; Luc., IX, 28, et enfin qu'il se montra à ses Apôtres, des Galiléens eux aussi, après sa résurrection. Matth., XXVI, 32; XXVIII, 7, 10, 16; Marc., XIV, 28; XVI, 7. La Galilée fut donc le berceau de la foi chrétienne, le théâtre des actions et de la prédication du Sauveur pendant une bonne partie de son ministère. Est-il étonnant que tant de pages des Évangiles reflètent la physionomie physique et morale de cette contrée? Les miracles, les discours, les paraboles de Notre-Seigneur, les événements qui marquent chacune de ses journées, tout nous est un tableau faisant revivre à nos yeux les richesses et les beautés de la nature, les mœurs du pays. Qu'on se rappelle, en particulier, le sermon sur la montagne, Matth., V-VII; la résurrection du fils de la veuve de Naïm, Luc., VII, 11-16; la multiplication des pains, Matth., XIV, 13-21; Marc., VI, 31-44; les noces de Cana, Joa., II, 1-11; la vocation et le festin de Lévi, Luc., V, 27-39; les paraboles de la semence, de l'ivraie, du grain de sénevé, Matth., XIII; etc. Rien n'échappe au regard et à l'esprit du Maître : le ciel, la terre, la mer, les champs de blé, les fleurs, l'herbe de la prairie, les poissons, les oiseaux, tout sert de base à ses admirables enseignements.

Patrie du Christ et des Apôtres, la Galilée devint, après la ruine de Jérusalem, le centre religieux des Juifs, le siège de leurs plus brillantes écoles, la résidence de leurs plus célèbres rabbins. On trouve encore en plusieurs endroits de beaux restes de leurs synagogues. Tibériade surtout fut leur ville sainte. C'est là que se fixèrent les lois orales et traditionnelles, auxquelles fait si souvent allusion Notre-Seigneur, et qui formèrent, au commencement du IIIe siècle, un vaste recueil connu sous le nom de *Mischna,* « répétition » ou « seconde loi », complété plus tard par la *Gémara.* Les deux compilations réunies constituent le Talmud de Jérusalem. C'est là également que naquit la *Massore* ou travail critique sur le texte hébreu de la Bible, fruit de longues et consciencieuses études. — Pour le caractère et le dialecte des habitants de la Galilée, voir Galiléen.

IV. Bibliographie. — H. Reland, *Palæstina,* Utrecht,

1714, t. I, p. 127-129, 180-184, 306-307; A. P. Stanley, *Sinai and Palestine,* Londres, 1866, 361-387; A. Neubauer, *La géographie du Talmud,* Paris, 1868, p. 177-240; V. Guérin, *Galilée,* Paris, 1880, t. I (p. 76-82, limites et description générale) et II; *Survey of western Palestine, Memoirs,* Londres, 1881-1883, t. I; S. Merrill, *Galilee in the Time of Christ,* Boston, 1881; Londres, 1885; Conder, *Handbook to the Bible,* Londres, 1887, p. 208, 311-314, 318; *Tent Work in Palestine,* Londres, 1889, p. 71-87; G. A. Smith, *The historical Geography of the Holy Land,* Londres, 1894, p. 414-435; F. Buhl, *Geographie des alten Palästina,* Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, 1896, p. 72-74, 82, 107, 113, 214-237.

A. LEGENDRE.

2. GALILÉE (MER DE). Voir TIBÉRIADE (LAC DE).

GALILÉEN (Γαλιλαῖος). Ce nom, qui ne se trouve que dans le Nouveau Testament, désigne les habitants de la Galilée en général, Luc., XIII, 1, 2; Joa., IV, 45, ou bien est appliqué à Notre-Seigneur, Matth., XXVI, 69; Luc. XXIII, 6, à saint Pierre, Marc., XIV, 70; Luc., XXII, 59, à Nicodème, Joa., VII, 52, aux Apôtres, Act., I, 11; II, 7, et à Judas dont parlent les Actes, V, 37.

La Galilée, à l'époque de N.-S., était en majeure partie habitée par les Juifs, mais elle comprenait aussi une population mêlée de Grecs, d'Arabes, de Syriens, de Phéniciens. Le vieux sang hébreu ne s'y était pas conservé pur comme en Judée. Le contraste entre les deux peuples du nord et du sud de la Palestine était aussi frappant que celui qui existait entre les deux pays. D'un côté, une nature tour à tour riante et grandiose et une population à la foi simple et profonde, aux idées neuves et hardies; de l'autre, un sol aride et désolé et un peuple attaché à ses traditions, ne voulant connaître que la lettre de la loi. L'esprit du paysan galiléen s'ouvrait volontiers aux croyances nouvelles; chez le Juif de Jérusalem, dominaient au contraire la routine et les préjugés. La Galilée a été le berceau du christianisme, tandis que la Judée était desséchée par un pharisaïsme étroit et un saducéisme à courte vue. Par leurs fréquents contacts avec les nations voisines, les Galiléens avaient acquis une certaine largeur d'idées et un caractère conciliant, qui les faisaient mal voir en Judée. Ils passaient, aux yeux des fervents et des orgueilleux de la ville sainte, pour des ignorants et des sots. Cf. Talmud de Babylone, *Erubin,* 53 *b.* Il était convenu que rien de bon, aucun homme sérieux, aucun prophète, ne pouvait venir de Galilée, et en particulier de Nazareth. Cf. Joa., I, 46; VII, 52. Méritaient-ils un tel mépris? Non. Josèphe, *Bell. jud.,* III, III, 1, nous les représente comme laborieux, hardis et vaillants. Le Talmud de Jérusalem, *Ketuboth,* IV, 14, déclare lui-même qu'ils étaient plus soucieux de l'honneur que de l'argent, tout le contraire de ce que l'on trouvait en Judée. En Galilée, la veuve restait dans la maison du mari défunt, tandis qu'en Judée les héritiers avaient la faculté de l'éloigner, en lui rendant sa dot. Mischna, *Ketuboth,* IV, 14. D'autres passages talmudiques nous montrent chez les Galiléens un profond sentiment de charité : « Dans un endroit de la Galilée supérieure, on avait soin de faire servir tous les jours à un pauvre vieillard une portion de volaille, parce qu'il avait l'habitude de prendre cette nourriture aux jours de sa prospérité. » Tosiftah, *Péah,* ch. VIII.

Si les Galiléens avaient dans la douceur de leur caractère quelque chose de la douceur de leur climat, il y avait bien aussi dans leur tempérament, comme dans leur terre, quelque pointe volcanique. Ils étaient prompts à la révolte, plus irritables que les habitants de la Judée; le peuple de Tibériade surtout était par nature ami des changements et se complaisait facilement dans les séditions. Cf. Josèphe, *Vita,* 17. — Judas le Galiléen, Act., V, 37, se fondant sur le principe que Dieu était le seul souverain de son peuple, et représentant comme une mesure de servitude la taxe en vue de laquelle était fait le recensement de Cyrinus, travailla de tout son pouvoir à soulever les Juifs contre la domination romaine en les appelant à la liberté. *Ant. jud.,* XVIII, I, 1, 6; *Bell. jud.,* II, VIII, 1. Il périt; mais son parti, dispersé, loin d'être anéanti, reparut plus tard sous le nom de Zélateurs, et joua un grand rôle dans la guerre contre les Romains. — Saint Luc, XIII, 1, 2, fait allusion à un événement tragique qui se passa à Jérusalem au temps de N.-S. Des Galiléens, assaillis tout à coup par les soldats de Pilate dans le parvis du temple, au moment où les prêtres immolaient en leur nom des victimes, furent immolés eux-mêmes sans pitié, de sorte que « leur sang se mêla au sang de leurs sacrifices ». Les soulèvements n'étaient pas rares à cette époque, surtout à l'occasion des fêtes, et les Galiléens se rencontraient toujours parmi les zélotes les plus exaltés et les plus remuants. Pilate réprimait l'émeute sans miséricorde, sans être arrêté par la sainteté du temple juif. — On sait comment la Galilée fut un centre de rébellion aux derniers jours de l'histoire juive, avant la chute de Jérusalem. — Les apôtres avaient bien un peu de ce caractère bouillant, témoin l'épisode de saint Pierre et de Malchus, au Jardin des Oliviers. Joa., XVIII, 10.

Au point de vue religieux, les talmuds mentionnent plusieurs différences entre la Galilée et la Judée. Dans ce dernier pays, les jeunes mariés pouvaient se trouver en tête à tête immédiatement après la cérémonie nuptiale, liberté qu'ils n'avaient pas dans le premier, où les mariages, en général, se célébraient avec plus de décorum. Les Galiléens étaient plus sévères dans les pratiques religieuses; la veille de Pâques on travaillait encore en Judée, tandis qu'en Galilée on avait déjà cessé tout ouvrage. Les talmuds énumèrent encore des différences dans le rite des synagogues, dans la composition des tribunaux civils, dans les poids et mesures. Cf. A. Neubauer, *La géographie du Talmud,* Paris, 1868, p. 182. Les habitants de la Judée étaient plus versés que les Galiléens dans la science religieuse. A cela rien d'étonnant. C'est dans la province du sud que se trouvaient la corporation sacerdotale et la grande école des docteurs. Celle du nord était agitée, toujours considérée comme en état de guerre; elle n'avait probablement que des maîtres ambulants et non pas des écoles fixes comme la Judée. — Une difficulté peut-être éloignait encore les Galiléens de la chaire des rabbins juifs, c'était leur prononciation défectueuse, qui les rendait presque ridicules aux yeux des méridionaux. On connait l'histoire de saint Pierre trahissant son origine par son accent. Matth., XXVI, 73. En Galilée, en effet, on ne distinguait pas entre elles les gutturales. « Les habitants de Beth-Schean, de Haïfa et de Tibaon confondaient dans leur prononciation le *'aïn,* ע, avec le *aleph,* א; c'est pourquoi on ne pouvait les admettre pour réciter les prières à haute voix au nom de la communauté. » Talmud de Babylone, *Megillah,* 24 *b.* On en cite des exemples : « Un Galiléen demanda un jour un אמר, *'amr*; on lui répondit : Fou de Galiléen, que demandes-tu? est-ce un âne pour monter dessus, חמר, *ḥămôr,* du vin pour boire, חמר, *ḥémér,* un habit pour te couvrir, עמר, *'amar,* ou une brebis pour l'égorger, אימר, *'êmar*? » Talmud de Babylone, *Erubin,* 53 *b.* « Si les Judéens et les Galiléens s'aimaient peu, cependant ils n'éprouvaient les uns contre les autres rien qui ressemblât à de la haine. Ils étaient trop voisins pour que leur jalousie mutuelle ne s'éveillât pas, mais leur rivalité portait toujours sur des points de détail, et, dans les grandes questions religieuses et patriotiques, ils savaient être profondément unis. » E. Stapfer, *La Palestine,* 1885, p. 119.

A. LEGENDRE.

GALLAS (VERSIONS) DE LA BIBLE. — Les Gallas, « envahisseurs, » d'après les uns; « barbares, »

d'après les autres, sont des nègres d'un type particulier qui habitent l'est et le sud de l'Abyssinie. Ils s'appellent eux-mêmes Oroma, Ilmorma. Le Nouveau Testament a été traduit en leur langue par un missionnaire protestant, J. L. Krapf. Il a publié lui-même *Evangelium Matthæi translatum in linguam Gallarum,* Ankobari, regni Shoanorum capitalis, 1841. La Société biblique anglaise a publié le Nouveau Testament entier en caractères amhariques en 1876; il a été imprimé à Chrishona près de Bâle, de même que la Genèse, parue en 1872, l'Exode, paru en 1877, et les Psaumes, parus en 1872. Voir J. L. Krapf, *Reisen in Ost-Afrika,* 2 in-8°, Kornthal, 1858, t. I, p. 484; W. Ch. Plowden, *Travels in Abyssinia and the Galla Country,* in-8°, Londres, 1868; Ph. Paulitschke, *Beiträge zur Ethnographie und Anthropologie der Somal, Galla und Harari,* 2e édit., in-4°, Leipzig, 1888; [le cardinal] J. Massaja, *Lectiones grammaticales pro Missionariis qui addiscere volunt linguam amaricam necnon et linguam oromonicam,* in-8°, Paris, 1867; Id., *I miei trentacinque anni di Missioni nell' alta Etiopia,* 12 in-4°, Rome, 1885-1892; Fr. Prætorius, *Zur Grammatik der Gallasprache,* in-8°, Berlin, 1893, p. III-V.

GALLIM (hébreu : *Gallîm,* « monceaux de pierres » ou « sources »), nom de trois localités situées, les deux premières dans les environs de Jérusalem, la troisième dans le pays de Moab.

1. GALLIM (Septante: *Codex Alexandrinus,* Γαλλιμ; *Codex Vaticanus,* Γαλέμ; correspond à l'hébreu *Gallîm*), ville de la tribu de Juda, que ne mentionnent ni le texte hébreu ni la Vulgate, mais qu'on trouve dans les Septante avec dix autres formant un même groupe. Jos., XV, 59. Saint Jérôme, *Comment. in Mich.,* t. XXV, col. 1198, suit la leçon du *Codex Alexandrinus* en l'appelant *Gallim.* La place qu'elle occupe dans l'énumération de Josué indique tout naturellement sa position. Citée entre *Carem,* aujourd'hui *'Aïn Kârim,* à six kilomètres à l'ouest de Jérusalem, et *Bæther,* actuellement *Bittîr,* au nord-ouest de Bethléhem, elle doit être cherchée dans le voisinage de ces deux localités. Or, entre Bittîr et Bethléhem, on rencontre un gros village, *Beit Djâlâ,* dont le nom, dans son dernier élément, peut rappeler *Gallim.* On a voulu l'identifier avec différentes cités bibliques, Rama, Éphrata, Bézec, Béthel, Séla, Gilo. Cf. T. Tobler, *Topographie von Jerusalem und seinen Umgebungen,* Berlin, 1854, t. II, p. 413. Tout au plus pourrait-on tenter une assimilation avec la dernière, hébreu : *Gilôh,* Jos., XV, 51, comme l'a fait V. Guérin, *Judée,* t. I, p. 118. En tenant compte cependant de l'ordre suivi par Josué dans le groupement des villes de chaque tribu, de Juda en particulier, nous ne croyons pas pouvoir faire remonter si haut un endroit que le contexte place plutôt au sud d'Hébron. Voir GILO. Nous acceptons plus volontiers l'identification de *Beit Djâlâ* avec *Gallim* ou *Galem,* déjà proposée par les explorateurs anglais. Cf. *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1881-1883, t. III, p. 20. Le village actuel ne renferme aucun débris important de l'antiquité, mais c'est un des plus considérables de la contrée; il possède, suivant certains renseignements, trois mille habitants, parmi lesquels 2 700 grecs schismatiques et 300 grecs catholiques. « Aucun musulman n'ose y séjourner longtemps; car, d'après une ancienne légende qui trouve encore quelque créance dans le pays, les sectateurs de Mahomet qui oseraient y demeurer trois jours sans se faire chrétiens courraient risque d'y mourir de mort subite. » V. Guérin, *Judée,* t. I, p. 113. On y remarque surtout la chapelle et le séminaire bâtis par le patriarche latin de Jérusalem. Les environs sont très fertiles, et le vin qu'on y récolte est renommé.

A. LEGENDRE.

2. GALLIM (Septante : *Codex Vaticanus,* Ρομμά; *Codex Alexandrinus,* Γαλλεί), lieu d'origine de Phalti ou Phaltiel, à qui Saül avait donné Michol, femme de David, que celui-ci réclama plus tard. I Reg., XXV, 44. Nous n'avons aucun renseignement pour en déterminer la position. Nous lisons bien, II Reg., III, 16, qu'Abner, en ramenant à Hébron l'épouse royale, passa par Bahurim, petite localité à l'est de Jérusalem, d'où il renvoya Phalti, qui avait suivi Michol en pleurant. Mais que conclure de là, sinon que Gallim devait se trouver dans la tribu de Benjamin? C'est peut-être alors la même ville que mentionne Isaïe, X, 30, quand il décrit la marche des Assyriens contre la cité sainte. Après avoir tracé leur route du nord au sud par Aïath, l'antique Aï, Magron, Machmas (*Mukhmas*), Gaba (*Djéba'*), Rama (*Er-Râm*), Gabaath de Saül (*Tell el-Fûl*), il montre la terreur répandue par l'invasion, en s'écriant :

Fais retentir ta voix, fille de Gallim!
Prends garde, Laïsa! pauvre Anathoth!

Les dernières localités, depuis Gaba jusqu'à Anathoth (*'Anâta*), forment un groupe situé au nord-est de Jérusalem. C'est donc de ce côté qu'il serait permis de chercher celle dont nous nous occupons. Aussi trouvons-nous peu fondée l'opinion qui propose de l'identifier avec *Beit Djâla,* gros village près de Bethléhem. Cf. *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1881-1883, t. III, p. 20. Ce village représenterait bien plutôt, croyons-nous, la ville de Juda appelée Γαλέμ (*Codex Alexandrinus,* Γαλλιμ) par les Septante, Jos., XV, 59 (manque dans l'hébreu et la Vulgate), et mentionnée entre Καρέμ, actuellement *'Aïn Karim,* au sud-ouest de Jérusalem, et Θεθήρ (*Codex Alexandrinus,* Βαίθηρ), aujourd'hui *Bittir,* au sud de la précédente. Voir GALLIM 1. — Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 129, 246, à propos de Gallim, patrie de Phalti, parlent d'un bourg situé près d'Accaron, *Aqîr,* dans la plaine de Séphélah, et appelé *Galla,* Γαλλαΐα. D'après ce que nous venons de dire, on ne saurait y voir ni Gallim, ni Galem.

A. LEGENDRE.

3. GALLIM (hébreu : *'Églaîm,* « les deux étangs; » Septante : 'Αγαλειμ; *Codex Sinaiticus,* 'Αγαλλίμ), ville de Moab, mentionnée une seule fois dans l'Écriture. Is., XV, 8. Le prophète, voulant montrer comment les cris de douleur se feront entendre en Moab d'un bout à l'autre du territoire, prend deux points opposés, *Gallim* et *Béer-Elim* ou « le Puits d'Élim ». Celui-ci correspond à une des dernières stations des Israélites au delà, c'est-à-dire au nord de l'Arnon. Voir BÉER-ÉLIM et BÉER 2, t. I, col. 1548. Celui-là doit donc être cherché au sud. C'est probablement l'*Agallim,* 'Αγαλλειμ, qu'Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 98, 228, signalent à huit milles (près de douze kilomètres) au sud d'Aréopolis, *Er-Rabbah.* C'est peut-être aussi l'Ἄγαλλα de Josèphe, *Ant. jud.,* XIV, I, 4, une des douze villes prises aux Arabes par Alexandre Jannée. Son emplacement est inconnu. — Quelques auteurs confondent Gallim avec Engallim (hébreu : *'Én-'Églaim;* Septante : 'Εναγαλλείμ). Ezech., XLVII, 10. Il y a entre les deux noms une différence d'orthographe et de signification qui ne permet guère d'adopter ce sentiment. Voir ENGALLIM, t. II, col. 1801.

A. LEGENDRE.

GALLION (Γαλλιων) (L. Junius Annæus Gallio), proconsul d'Achaïe, au temps où saint Paul évangélisa Corinthe. Les Juifs se soulevèrent contre saint Paul et conduisirent l'Apôtre devant le tribunal de Gallion, en disant : « Cet homme excite les gens à servir Dieu d'une manière contraire à la loi. » Saint Paul allait répondre; Gallion l'empêcha de parler et dit aux Juifs : « S'il s'agissait de quelque injustice ou de quelque mauvaise action, je vous écouterais, mais s'il s'agit de discussions sur une parole, sur des noms ou sur votre loi, cela vous regarde; je ne

veux pas être juge de ces choses. » Et il les renvoya du tribunal. Alors tous se saisirent de Sosthène, chef de la synagogue, et le battirent devant la synagogue sans que Gallion s'en mêlât. Act., XVIII, 12-18. L. Junius Annæus Gallio était le frère aîné de Sénèque. Par la naissance il portait le nom de M. Annæus Noratus. Adopté par le rhéteur Junius Gallio, il prit le nom qu'il porta depuis. Pline, *H. N.*, XXXI, 33; Tacite, *Ann.*, XVI, 17; Quintilien, *Inst. orat.*, IX, II, 91. Sénèque parle de lui dans la préface du livre II des *Quæstiones naturales* et le dépeint comme un homme universellement aimé. Cf. Stace, *Silv.*, II, VII, 32. Ce fut également à lui que Sénèque dédia le *De Vita beata*. Après que Claude eut rendu l'Achaïe au Sénat et que, par conséquent, elle eut pour gouverneur un proconsul (Suétone, *Claud.*, 25), Gallion fut mis à la tête de cette province. Ce fut très probablement après que Sénèque eut été rappelé d'exil. F. Blass, *Acta Apostolorum*, in-8°, Gœttingue, 1895; Prolegom., p. 22. Cf. Wieseler, *Chronologie des Apostolischen Zeitalters*, in-8°, Gœttingue, 1848, p. 119. Gallion quitta ce gouvernement, parce que le climat du pays était défavorable à sa santé; Sénèque, *Epist.* 104. Il ne fut pas des derniers à plaisanter sur la mort de Claude, Dion Cassius, LX, 35, et il flatta la vanité de Néron. Dion Cassius, LXI, 20. La mort de son frère lui inspira une grande terreur et il implora la pitié de son meurtrier. Tacite, *Ann.*, X, 73. On ignore de quelle façon et à quelle époque il mourut. E. BEURLIER.

GALLOISES (VERSIONS) DE LA BIBLE. — Le gallois, ou breton-gallois, est un des trois grands rameaux de la branche britannique du celtique. Actuellement, il diffère assez des deux autres, le breton-armoricain et le breton-cornique, pour constituer vis-à-vis d'eux un groupe à part. Comme l'indique son nom, on le parle dans la principauté de Galles, en Angleterre.

1° La littérature biblique du gallois du moyen âge est peu importante. Elle se réduit, en somme, à des fragments plus ou moins considérables, dont une partie est contenue dans le *Llyvyr agkyr Llandewivrevi*, « Livre de l'anachorète de Llan-dewivrevi, » manuscrit de 1346, conservé à la bibliothèque de Jesus College, à Oxford. Ce manuscrit a été publié dans les *Anecdota Oxoniensia, mediæval and modern series*, part. VI, par MM. Morris Jones et John Rhys, sous le titre : *The Elucidarium and other Tracts in Welsh from the Llyvyr*, Oxford, 1894. Les principaux fragments bibliques qu'il contient sont : 1° le récit de l'Annonciation de l'ange Gabriel, Luc., I, 26-38; 2° le début de l'Évangile de saint Jean, I, 1-14; 3° une explication de l'Oraison dominicale. D'autres fragments se trouvent dans le second volume des extraits de manuscrits gallois qui ont été publiés sous ce titre : *Welsh Manuscript Literature, completion of selections from the Hengwrt manuscripts preserved in the Peniarth library, edited and translated by the Rev. Robert Williams and the Rev. G. Hartwell Jones*, 2 in-8°, Cardiff, 1874-1892. Outre plusieurs morceaux apocryphes, comme l'évangile de l'Enfance, l'évangile de Nicodème, l'histoire de Ponce-Pilate, l'histoire de Judas, etc., ce volume contient : 1° le récit de la Passion selon saint Matthieu, p. 250; 2° les signes précurseurs du jugement dernier, d'après le même évangéliste, p. 274; 3° les mêmes fragments, avec quelques variantes, que ceux du Livre de l'anachorète, p. 291, 296-97. Voir aussi les parties bibliques de l'office de la sainte Vierge, d'après un manuscrit du XIVe siècle, dans la *Myvirian Archaiology of Wales*, publié par Owen Jones, Londres, 1795.

2° La première version galloise de la Bible paraît avoir été exécutée dans la seconde moitié du XVe siècle, vers 1470, à Celydd Sfan, près de Bridgend, dans le comté de Glamorgan. Mais elle n'a jamais été publiée, et même le manuscrit, qui existait encore au commencement de ce siècle, a disparu depuis. Voir S. Bagster, *The Bible of every Land*, Londres, 1860, p. 153. Dans la préface de sa traduction du Nouveau Testament, parue en 1567, Richard Davies mentionne aussi une version galloise du Pentateuque, qui existait vers 1527, et dont il avait vu lui-même une copie manuscrite entre les mains d'un de ses parents; mais il ne donne aucun détail, ni sur le traducteur, ni sur la date de la traduction. En 1526, un décret du Parlement d'Angleterre ordonna de faire une version galloise de toute la Bible, sous la haute direction des évêques de Saint-Asaph, de Bangor, de Saint-David, de Llandaff et d'Hereford. Le travail fut confié à William Salisbury, qui traduisit seulement les Évangiles, les Actes des Apôtres et les Épîtres. Encore six de ces dernières, l'Épître aux Hébreux, les deux à Timothée, l'Épître de saint Jacques et les deux Épîtres de saint Pierre, furent-elles traduites par Richard Davies, évêque de Saint-David. On y ajouta la version de l'Apocalypse par Huet, chantre de la paroisse de Saint-David, et l'on eut ainsi la première version complète du Nouveau Testament, sous le titre de : *Testament Newydd ein Harglwydd an Hiachawdur Jesu Crist*, « Nouveau Testament du Seigneur et Sauveur Jésus-Christ. » La traduction, qui fut faite sur le grec, est assez fidèle en général; mais elle laisse à désirer sous le rapport littéraire. A l'exception de l'Apocalypse et de quelques Épitres, elle n'est pas divisée en versets, mais seulement en chapitres. Dédiée à la reine Élisabeth, cette traduction parut à Londres, en 1567, in-4°. Voir *Archæologia Cambrensis*, 3e série, t. XI, Londres, 1865, p. 89.

3° Une vingtaine d'années après, on s'occupa de l'Ancien Testament. Ce fut un pasteur de Llanrhaidr-Mochnant, dans le comté de Denbigh, William Morgan, plus tard évêque de Llandaff en 1595, et de Saint-Asaph en 1601, qui entreprit cette tâche, de sa propre initiative. Aidé de plusieurs collaborateurs, il traduisit l'Ancien Testament sur le texte original, et revisa la version que Salisbury avait faite du Nouveau Testament. L'ouvrage tout entier fut terminé et imprimé en 1588, sous le titre : *Y Bibl Cyssegr-lan, sef yr Hen Destament a'r Newydd*, « La Sainte Bible ou l'Ancien Testament et le Nouveau; » in-f°, Londres. Il existe encore deux exemplaires de cette édition : l'un, à la Société biblique de Londres et l'autre à la bibliothèque du chapitre de Westminster. On fit un tirage à part de la traduction des psaumes, sous le titre : *Psalmau Dafydd*, « Psaumes de David, » in-8°, Londres, 1588. Quatre exemplaires de ce tirage à part existent encore : l'un, au collège de l'Université de Cardiff; deux autres au *British Museum*, et le quatrième à la bibliothèque de Shirburn Castle. Au reste, on vient de rééditer ce psautier gallois, avec un fac-similé photographique de la curieuse gravure qui est en tête de l'ouvrage, Londres, 1898. La publication a été dirigée par Thomas Powell, professeur au collège de l'Université de Cardiff. — Le Dr Morgan avait entrepris, aussitôt après sa traduction de la Bible, une seconde revision du Nouveau Testament de Salisbury; et son travail allait être livré à l'impression, en 1604, quand il mourut. L'ouvrage paraît être resté en manuscrit. Voir, pour l'appréciation détaillée des œuvres du Dr Morgan, le volume gallois qui est intitulé : *Bywyd ac amser yr esgob Morgan*, « La vie et l'époque de l'évêque Morgan, » par Charles Ashton, Treherbest, 1891.

4° Les travaux bibliques du Dr Morgan furent continués par son successeur sur le siège épiscopal de Saint-Asaph, le Dr Richard Parry. Avec l'aide de son savant secrétaire, le Dr John Davies, il entreprit une revision complète de toute la Bible galloise, en y apportant des corrections si nombreuses et si importantes, que son travail ressemble plutôt à une version nouvelle qu'à une revision proprement dite. Cette version est très estimée dans l'église anglicane du pays de Galles; et la plupart des éditions postérieures n'ont guère fait que la reproduire. Elle parut à Londres, in-f°, en 1620, avec une dédicace au roi

Jacques. L'exemplaire qui fut offert au roi est conservé au *British Museum.* Comme le format de l'édition n'était guère portatif, on en fit une autre plus commode, in-8°, Londres, 1630, qui contenait, outre l'Ancien et le Nouveau Testament, le *Book of Common Prayer,* et une traduction du Psautier en vers. Cette traduction, qui est encore en usage dans l'église anglicane du pays de Galles, était l'œuvre du Dr Pryce, archidiacre de Merioneth. Précédemment, il avait paru une autre traduction versifiée des Psaumes, par le capitaine Middleton, Londres, 1603.

5° Nous devons signaler aussi, parmi les versions du XVIIe siècle s'étendant à toute la Bible, celle qui fut publiée à Oxford, in-f°, 1690, et qui est connue sous le nom de *Bishop Lloyd's Bible,* parce que l'évêque Lloyd en surveilla la publication, et s'occupa spécialement de la chronologie et des notes qui accompagnent le volume. Ce fut la première Bible galloise imprimée en caractères romains. — Voir, pour de plus amples détails sur les versions galloises de la Bible des XVIe et XVIIe siècles, les remarquables études critiques qui ont été faites à ce sujet par Walter Davies, plus connu sous le nom bardique de Gwalter Mechain, et qui ont été réunies après sa mort († 1849) dans ses œuvres complètes, *Gwaith y Walter Davies,* 3 in-8°, Carmarthen et Londres, 1868.

6° En 1718, parut à Londres la première Bible de la *Society for promoting Christian Knowledge.* Elle est plus connue sous le nom de *Moses Williams' Bible,* du nom d'un pasteur de Dyfinoy, dans le comté de Brecknock, qui en surveilla la publication. Elle contient, outre les deux Testaments, les Psaumes en vers, quelques hymnes et prières bibliques, avec des notes marginales et des sommaires en tête des chapitres. — D'autres éditions de la Bible ont été publiées, dans le courant du XVIIIe siècle, à Carmarthen, Londres, Cambridge et Oxford. Elles diffèrent peu des précédentes, si ce n'est par des changements orthographiques.

7° Au commencement du XIXe siècle, Thomas Charles, pasteur de Bala, trouvant que la diffusion de la Bible se faisait trop lentement dans le pays de Galles, conçut le projet d'une vaste association qui remédierait à cet état de choses. Ce fut l'origine de la Société biblique de Londres (*British and Foreign Bible Society*), fondée le 7 mars 1804. Un des premiers soins de la société naissante fut de préparer une édition stéréotypée d'une Bible galloise, qui devait être tirée à vingt mille exemplaires in-8°. Le texte devait être celui de l'édition d'Oxford de 1799, que Thomas Charles voulut reviser au préalable. Sur ces entrefaites, le Rév. J. Roberts, pasteur de Tremerchion, dans le comté de Flinth, critiqua vivement l'opportunité et la justesse des modifications projetées par son collègue; et, par l'intermédiaire de la *Society for promoting Christian Knowledge,* il adressa des réclamations en ce sens au président de la Société biblique de Londres. On nomma un comité pour examiner la question. Il fut reconnu que, les changements orthographiques mis à part, le travail de Th. Charles avait au moins le mérite de l'exactitude. Quant aux modifications d'orthographe, la question, dépassant la compétence du comité, fut soumise au savant philologue Walter Davies, pasteur de Meifod, dans le comté de Montgomery. Ce dernier se prononça contre les innovations de Charles, et, en conséquence, l'édition projetée fut abandonnée. La Société biblique de Londres en publia alors une autre en 1806, semblable à celle qui avait paru en 1752, par les soins de la *Society for promoting Christian Knowledge.* Les nouvelles et nombreuses éditions qui ont été faites depuis cette époque ne diffèrent pas sensiblement des précédentes. — Il est bon de noter, d'une façon générale, que les bibles galloises, ayant été publiées par des éditeurs non catholiques, ne contiennent pas ordinairement, du moins en ce siècle, les livres que les protestants appellent « apocryphes », c'est-à-dire les deutérocanoniques.

Voir l'ouvrage gallois : *Lyfryddiaeth y Cymry, yn cynnwys hanes y llyfrau a gyhoeddwyd yn yr iaith Gmraeg, ac mewn perthynas i Gmru a'i thrigolion o'r flwyddyn 1546 hyd y flwyddyn 1800,* « Bibliographie galloise, contenant l'indication des livres en gallois, et de ceux relatifs au pays de Galles, publiés de 1546 à 1800, » in-8°, Llanidloes, 1869. Cet ouvrage, qui est de William Rowlands, a été continué par M. Silvan Evans pour la période 1800-1869, et doit être complété par les suppléments parus dans la *Revue celtique,* Paris, 1872-1875, t. I, p. 376-394; t. II, p. 31-43, 346-351.

J. BELLAMY.

GAMALIEL, nom de deux personnages, l'un de l'Ancien, l'autre du Nouveau Testament.

1. GAMALIEL (hébreu : *Gamlî'êl,* « Dieu récompense; » Septante : Γαμαλιήλ), fils de Phadassur, était chef de la tribu de Manassé, à l'époque du séjour au désert du Sinaï. Il était à la tête de 32 200 combattants. Comme les autres chefs de tribu, il fit des présents au sanctuaire. Num., I, 10; II, 20; VII, 54, 59; X, 23.

2. GAMALIEL (Nouveau Testament : Γαμαλιήλ), surnommé l'ancien (*haz-zâqên*) ou Gamaliel Ier, pour le distinguer de son petit-fils, Gamaliel le jeune ou Gamaliel II, est ordinairement identifié avec le membre du Sanhédrin, du même nom, qui prit en pleine séance la parole en faveur des Apôtres. Il était de la secte des pharisiens et un docteur de la loi, honoré par tout le peuple. Act., V, 34. Chef d'une importante école rabbinique à Jérusalem, il eut pour disciple saint Paul qui déclare avoir été instruit par son maître dans l'exacte et stricte interprétation de la loi paternelle, telle que la concevaient les pharisiens. Act., XXII, 3. Sa famille se considérait comme appartenant à la tribu de Benjamin, quoique plus tard elle ait été comptée au nombre des descendants de David. Si Hillel était de la race de David, on ne peut regarder Gamaliel comme son petit-fils qu'en supposant, ou bien que Hillel descendait de David par sa mère, ou bien que Gamaliel était fils d'Hillel par le côté maternel. G. Dalman, *Die Worte Jesu,* t. I, Leipzig, 1898, p. 265. La littérature juive le donne comme la souche des derniers patriarches juifs de Palestine, et plusieurs critiques, J. Lightfoot, *Horæ hebraicæ et talmudicæ in Acta Apostolorum,* Leipzig, 1679, p. 45; J. Cohen, *Les Pharisiens,* Paris, 1877, t. I, p. 415; t. II, p. 54; E. Stapfer, *Les idées religieuses en Palestine à l'époque de Jésus-Christ,* 2e édit., Paris, 1878, p. 198-199, en avaient conclu que Gamaliel présidait le Sanhédrin, quand Jésus comparut devant cette assemblée. Mais cette conclusion est contraire au livre des Actes, V, 34, qui fait de Gamaliel un simple membre du Sanhédrin, un des scribes ou docteurs qui avaient siège et voix à ce tribunal. J. et A. Lémann, *Valeur de l'assemblée qui prononça la peine de mort contre Jésus-Christ,* 3e édit., Paris, 1881, p. 30; E. Stapfer, *La Palestine au temps de Jésus-Christ,* 3e édit., Paris, 1885, p. 94-98. Gamaliel, quoique siégeant seulement dans le groupe des juges assesseurs, jouissait dans le grand conseil d'une haute considération et y exerçait une réelle influence. On le vit bien à la comparution des Apôtres. Les disciples de Jésus, qui témoignaient avec tant de fermeté en faveur de leur Maître, allaient être condamnés à mort, quand ce docteur si savant et si vanté se leva dans le conseil et demanda qu'on fît momentanément sortir les Apôtres, afin d'exposer en toute liberté son avis. Il fit entendre alors des paroles de prudence et de modération. En conseiller sage et prévoyant, il prémunit les juges contre une résolution violente et précipitée et il tire ses considérants des faits de l'histoire contemporaine. Il rappelle l'issue à laquelle avaient abouti, d'elles-mêmes,

les tentatives récentes de Theudas et de Juda le Galiléen. Le cas présent pourra avoir la même solution, et au lieu de recourir à une répression violente, il faut laisser au temps la conclusion de l'affaire. « Si l'idée ou l'entreprise des Apôtres, dit-il en terminant, vient des hommes, elle se dissoudra d'elle-même; si elle vient de Dieu, vous n'êtes pas capables de l'entraver et vous vous exposez à combattre contre Dieu même. » Cet avis sage et modéré prévalut dans le Sanhédrin qui renvoya les Apôtres après les avoir fait frapper de verges. Act., v, 33-40. On a discuté le mobile qui avait inspiré Gamaliel. On a prétendu tour à tour qu'il avait parlé ainsi par opposition aux Sadducéens et pour faire échouer leurs projets, ou par politique, afin de ménager la situation du Sanhédrin en face du peuple et des Romains, ou par un sentiment de droiture naturelle, ou enfin par un secret penchant vers la nouvelle doctrine. H.-J. Crelier, *Les Actes des Apôtres,* Paris, 1883, p. 67-71; C. Fouard, *Saint Pierre,* Paris, 1886, p. 45-48; E. Le Camus, *L'Œuvre des Apôtres,* Paris, 1891, p. 84-92.

L'enseignement de Gamaliel, que son disciple Saul déclare conforme à la plus exacte interprétation de la Loi dans le sens des Pharisiens, Act., XXII, 3, ne nous est connu que par quelques décisions juridiques que lui attribue la Mischna. Au traité *Orla,* II, 12, *Talmud de Jérusalem,* trad. Schwab, t. III, Paris, 1879, p. 34, il a décidé, d'accord avec les sages, que la levure profane tombant dans la pâte avec la levure d'oblation, n'entraîne l'interdit de la pâte que si elle suffit à la faire fermenter. Au traité *Yebamoth,* XVI, 7, *ibid.,* t. VII, 1885, p. 219-220, on rapporte qu'il permettait d'épouser une femme sur l'avis du décès de son mari, énoncé par un seul témoin, et qu'il autorisait les veuves à se remarier sur l'assertion du décès de leurs époux par un seul témoin. D'après le traité *Guitin,* IV, 2, *ibid.,* t. IX, 1887, p. 2, il modifia, dans l'intérêt de l'ordre du monde et des bonnes règles, les conditions de l'annulation de l'envoi de l'acte de divorce. Il ne permit plus qu'elle se fit à l'insu de la femme et voulut que l'on inscrivît sur l'acte les noms de l'homme et de la femme avec tous leurs surnoms. Il établit aussi, *ibid.,* IV, 3, p. 5, que la veuve pourrait désormais se faire payer son douaire, en vouant tel objet que les orphelins désigneront. Il est raconté, *Schabbath,* XVI, 1, *ibid.,* t. IV, 1881, p. 161, que Gamaliel, se trouvant debout sur un échafaudage de construction à la montagne sainte, reçut un exemplaire de Job transcrit en chaldéen, et qu'il dit aux maçons de l'enfouir sous le mur fondamental. Cette action est rapportée pour prouver qu'il faut enfouir les exemplaires sacrés hors d'usage, en quelque langue qu'ils soient écrits. Les autres paroles de R. Gamaliel, reproduites dans le Talmud, ont été prononcées par Gamaliel II. On ne peut, sur de si faibles indices, déterminer le caractère théorique ou pratique de l'enseignement du maître de saint Paul. Cf. Fouard, *Saint Pierre,* p. 143-150.

Gamaliel Ier est mort avant l'an 70, puisqu'il n'est pas question de lui dans les récits du siège et de la prise de Jérusalem par les Romains, tandis que son fils Siméon joua alors un rôle important. La Mischna, *Sota,* IX, 16, *ibid.,* t. VII, p. 342, dit que, depuis cette mort, « la gloire de la Loi s'est éteinte, et avec elle sont ruinés la pureté et le pharisaïsme. » Cela signifie seulement, d'après le contexte, que depuis son époque l'austérité et la vie religieuse des pharisiens stricts ont disparu. L'auteur des *Recognitions clémentines,* I, 65-67, t. I, col. 1242-1244, suppose que Gamaliel, encore membre du Sanhédrin, était secrètement chrétien et n'était resté extérieurement attaché au judaïsme que pour mieux servir ses frères. Au Ve siècle, l'ancien sanhédrite apparut au prêtre Lucien et lui révéla l'endroit où il avait enseveli les restes mortels du diacre Étienne; il lui apprit qu'il s'était converti au christianisme avec son fils Abib et Nicodème et qu'ils avaient été baptisés par saint Pierre et saint Jean. *Epistola Luciani ad omnem Ecclesiam,* 3-4, t. XLI, col. 809-812; Photius, *Bibliotheca,* col. 171, t. CIII, col. 500-501. Cf. Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique,* Paris, 1694, t. II, p. 10-13, 27-30. Son corps, découvert alors à Caphargamala avec celui de saint Étienne, serait conservé à Pise. J.-C. Wagenseil, *Sota,* Altdorf, 1674, p. 992-993. Plusieurs martyrologes citent Gamaliel comme saint et le martyrologe romain mentionne, au 3 août, l'invention de ses restes mortels et de ceux de saint Étienne. — Cf. J. Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine,* t. I, 1867, p. 241; H. Grætz, *Geschichte der Juden,* 3e édit., 1878, t. III, p. 373; M. Bloch, *Institutionen des Judentums,* t. II 1, 1884, p. 118-202; E. Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes,* 2e édit., t. II, p. 300; M. Braunschweiger, *Die Lehrer der Mischnah,* 1890, p. 50.

E. MANGENOT.

GAMARIAS, nom de deux Juifs mentionnés par Jérémie.

1. GAMARIAS (hébreu : *Gemaryâh;* Septante : Γαμαρίας), fils d'Helcias, envoyé à Babylone près de Nabuchodonosor avec Élasa fils de Saphan. Jérémie leur remit une lettre pour les captifs afin de les prémunir contre les faux prophètes qui annonçaient un prompt retour et les engager à s'établir en paix dans la terre d'exil au moins pour soixante-dix ans. Jer., XXIX, 3, 4.

2. GAMARIAS (hébreu : *Gemaryâhû;* Septante : Γαμαρίας), fils de Saphan, un des conseillers du roi Joachim, devant lesquels Baruch lut, dans la chancellerie, une prophétie de Jérémie. Effrayés de cette lecture, ils en donnèrent connaissance au roi qui déchira le rouleau et le jeta dans le feu, malgré les représentations de Gamarias. Jer., XXXVI, 12, 13, 25.

GAMUL (hébreu : *Gâmûl;* Septante : Γαμούλ), chef de la vingt-deuxième des familles sacerdotales, distribuées en vingt-quatre classes par David. I Par., XXIV, 17.

GAMZO (hébreu : *Gimzô,* « lieu fertile en sycomores; » Septante : *Codex Vaticanus,* Γαλεζώ; *Codex Alexandrinus,* Γαμαιζαί), ville de Palestine mentionnée une seule fois dans la Bible. II Par., XXVIII, 18. Située dans la plaine de Séphélah, elle fut prise, avec les villages qui en dépendaient, par les Philistins, qui s'y établirent. Cet événement eut lieu sous le règne d'Achaz, roi de Juda. Les autres cités qui eurent le même sort appartiennent ou au nord-ouest de la tribu de Juda, comme Socho (*Khirbet Schuéikéh*), ou à la limite de Juda et de Dan, comme Bethsamès (*'Aïn Schems*), Thamna (*Khirbet Tibnéh*), ou au sud-est de Dan, comme Aïalon (*Yâlô*). Gamzo était la plus septentrionale, et elle a subsisté jusqu'à nos jours exactement sous le même nom. On trouve, en effet, un peu au sud-est de *Loudd* ou Lydda, un village dont le nom arabe جمزو, *Djimzû,* reproduit parfaitement la forme hébraïque, גמזו, *Gimzô.* Cf. G. Kampffmeyer, *Alte Namen im heutigen Palästina und Syrien,* dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* Leipzig, t. XVI, 1893, p. 34. Il couronne une colline assez élevée. Des bouquets d'oliviers et quelques palmiers s'élèvent alentour. Il compte 400 habitants, et l'on y rencontre plusieurs puits, probablement antiques, mais celui qui approvisionne actuellement le bourg en est assez éloigné. Cf. V. Guérin, *Judée,* t. I, p. 335; Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* Londres, 1856, t. II, p. 249; *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1881-1883, t. II, p. 297. — Le Talmud de Babylone, *Taanith,* 21 *a,* cite Gimzo comme ville natale d'un certain Nahum, qui avait, dit-il, pour maxime que Dieu dirige toutes choses pour le mieux. Lui arrivait-il un désagrément ou un

malheur, il avait pour coutume de dire philosophiquement : גם זו לטובה, *Gam zû letôbâh,* « ceci également est pour le bien. » C'est là un jeu de mots sur le nom de la ville. Cf. A. Neubauer, *La géographie du Talmud,* Paris, 1868, p. 98; Reland, *Palæstina,* Utrecht, 1714, t. II, p. 812.

A. LEGENDRE.

GANGRÈNE (grec : γάγγραινα; Vulgate : *cancer*), destruction de la vie dans une partie des tissus du corps (fig. 14), à la suite de contusions, de brûlures, d'altération du sang ou de troubles dans sa circulation, d'introduction de germes putrides, etc. Sous l'influence de ce mal, les chairs perdent toute sensibilité et parfois même entrent en putréfaction comme des chairs mortes. Assez souvent la gangrène s'étend de proche en proche, envahit rapidement les tissus et amène la mort. Saint Paul fait allusion à cette marche envahissante du mal, quand il compare l'enseignement des faux docteurs à la gangrène qui ronge, νομὴν ἕξει. II Tim., II, 17. Le mot νομὴ signifie l'« action de ronger », en parlant des ulcères. Hippocrate, *Pronostic.,* 98. La fausse doctrine « rongera » donc les âmes et les fera périr, comme la gangrène ronge les chairs et détruit le corps. L'expression énergique du texte grec est rendue dans la Vulgate par un équivalent : *ut cancer serpit,* « rampe, » s'étend « comme un cancer ». Le cancer est une tumeur maligne qui se développe dans un organe, se reproduit après l'ablation et finit par atrophier l'organe et faire périr le malade. L'action du cancer est aussi dangereuse que celle de la gangrène, mais elle est moins apparente et moins répugnante. Voir CANCER, t. II, col. 129.



14. — Gangrène des extrémités : 1. rougeur des tissus sains en arrière du sillon; 2. sillon au niveau du point d'élimination; 3. portion gangréneuse devant se détacher.

H. LESÊTRE.

GARDE DU CORPS. Voir ARMÉE, t. I, col. 973.

GARDIENS DES PORTES DU TEMPLE. Voir PORTIERS.

GAREB (hébreu : *Gârêb;* Septante : Γαρέβ), nom d'un Israélite et d'une colline.

1. GAREB, un des vaillants guerriers de l'armée de David. II Reg., XXIII, 38; I Par., XI, 40. Dans ces deux endroits le nom propre est suivi de l'adjectif ou nom patronymique *hay-yiṭrî* que la Vulgate rend par *Jethræus* dans I Par., XI, 40 et par *et ipse Jethrites* dans II Reg., XXIII, 38. Elle ajoute *et ipse* parce que dans ce verset le nom précédent *Ira* est suivi de la même épithète, *Jethrites.* Gareb comme Ira seraient-ils fils de Jéther, père d'une famille de Cariathiarim? I Par., II, 53. Ou bien ne faudrait-il pas plutôt y voir un nom de lieu *hay-yaṭṭirî,* de Yaṭṭir (Vulgate : Jéther), ville dans la montagne de Juda? I Reg., XXX, 27; Jos., XV, 48; XXI, 14.

E. LEVESQUE.

2. GAREB, colline voisine de Jérusalem, mentionnée une seule fois dans l'Écriture. Jer., XXXI, 39. Le prophète, traçant le pourtour de la nouvelle Jérusalem, part de la tour d'Hananéel, située très probablement vers le nord-est des remparts, puis vient à la porte de l'Angle, c'est-à-dire au nord-ouest. Voir ANGLE (PORTE DE L'), t. I, col. 600. De là il fait passer le cordeau « sur la colline de Gareb et vers Goatha », tourne ensuite au sud par la vallée de Hinnom, qu'il appelle « la vallée des cadavres et des cendres », et arrive enfin « au torrent de Cédron, et jusqu'à l'angle de la porte des Chevaux à l'orient ». D'après cette description, il semble clair que la colline dont nous parlons se trouvait à l'ouest ou au sud-ouest de la ville; mais son emplacement exact est inconnu. La signification du nom fait croire que c'était « la colline des lépreux », c'est-à-dire l'endroit où demeuraient confinés ces malheureux à qui l'on interdisait l'entrée de la cité. Scholz pense que c'est aujourd'hui la montagne du Mauvais-Conseil ou *Djébel Deir Abu Tor.* Cf. J. Knabenbauer, *Comment. in Jer.,* Paris, 1889, p. 396. D'autres identifient plutôt Gareb avec la montagne que signale le livre de Josué, XV, 8; XVIII, 16, et « qui est vis-à-vis de Géennom à l'occident, et à l'extrémité de la vallée de Réphaïm ou des Géants vers le nord ». Cf. Keil, *Der Prophet Jeremia,* Leipzig, 1872, p. 341; Fillion, *La Sainte Bible,* Paris, 1898, t. V, p. 647.

A. LEGENDRE.

GARIZIM (hébreu : *Gerizzîm;* Septante : Γαριζίν), montagne de la chaîne d'Éphraïm, située au sud de Naplouse, en face du mont Hébal. Deut., XI, 29; XXVII, 12; Jos., VIII, 33; Jud., IX, 7; II Mach., V, 23; VI, 2.

I. NOM. — On a différemment interprété le mot hébreu. Gésénius, *Thesaurus,* p. 301, y voit le nom d'une peuplade, les *Gérizéens* (hébreu : *hag-Girzî* ou *Gerizzi;* Vulgate : *Gerzi*), I Reg., XXVII, 8, dont une colonie au moins aurait habité la contrée, et à laquelle la montagne aurait emprunté sa dénomination, comme une autre du même massif tenait son nom des Amalécites. Jud., XII, 15. Tel est aussi le sentiment de Stanley, *Sinai and Palestine,* Londres, 1866, p. 237, note 3. Cependant la leçon de I Reg., XXVII, 8, est douteuse; le *qerî* porte *Gizrî.* D'autres s'en rapportant à la racine *gâraz,* qui, comparée à l'arabe, veut dire « couper, séparer », ou désigne « une terre stérile », reconnaissent dans *Gerizzîm* une allusion à l'aspect physique du mont, « abrupt » et « dénudé ». On peut trouver d'autres explications de même valeur, c'est-à-dire également conjecturales. Cf. J. Simonis, *Onomasticum Vet. Test.,* Halle, 1741, p. 67.

II. SITUATION ET DESCRIPTION. — La situation du Garizim est, avec celle de l'Hébal, déterminée de la manière suivante dans le premier passage de la Bible où il en est question, Deut., XI, 30 (traduit d'après l'hébreu) : « [Ces montagnes] sont au delà du Jourdain, » c'est-à-dire à l'ouest, par opposition aux campements des Hébreux, qui alors se trouvaient à l'est; « derrière la route de l'occident, » ou au delà de la route qui traverse le pays de Chanaan, conduisant de Syrie en Égypte et passant par le cœur même de la contrée, celle qu'avaient suivie Abraham et Jacob, l'antique voie qui, de la plaine d'Esdrelon, se dirige par les monts de Samarie vers Jérusalem et le sud; « dans la terre du chananéen, qui habite dans l'Arabah, » ce dernier mot désignant, non pas, comme le veulent certains auteurs, la vallée de Sichem ou la plaine d'*El Makhnah,* mais celle du Jourdain ou le *Ghôr,* que les Israélites avaient en ce moment sous les yeux et qui leur représentait « la terre de Chanaan »; « vis-à-vis de Gilgal, » non pas Galgala, premier campement des Hébreux près de Jéricho, Jos., IV, 19, aujourd'hui *Tell Djeldjûl,* mais la ville dont il est question dans l'histoire d'Élie et d'Élisée, IV Reg., II, 1; IV, 38, actuellement *Djildjilia,* au nord de Béthel, à l'ouest de la route de Jérusalem à Naplouse (voir GALGALA 2); « près des térébinthes de Môréh, » ou cette « vallée illustre » (d'après la Vulgate; *'êlôn Môréh,* d'après l'hébreu), que la Genèse, XII, 6, à propos d'Abraham, mentionne près de Sichem. Pour avoir mal compris ce verset, en ce qui concerne Galgala, Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 126, 242, 243, placent faussement le Garizim et l'Hébal auprès

de Jéricho. Il est clair cependant, en dehors de l'explication qui vient d'être donnée, que l'auteur sacré désigne les deux montagnes non dans le voisinage du Jourdain, mais à l'extrême horizon, où elles sont cachées à sa vue. D'ailleurs l'épisode de Joatham, montant sur un des éperons du Garizim pour adresser la parole aux habitants de Sichem, Jud., IX, 7, l'histoire de la Samaritaine désignant du geste la montagne sur laquelle ses ancêtres avaient leur lieu d'adoration et qui dominait le puits de Jacob, Joa., IV, 20, 21, en déterminent suffisamment la position. C'est là, près de Néapolis ou Naplouse, que les vieux pèlerins ont reconnu le sommet dont nous parlons : le pèlerin de Bordeaux (333), sainte Paule (404), saint Willibald (723-726), etc. Cf. *Itinera Terræ Sanctæ,* édit. de la Société de l'Orient latin, Genève, 1877, t. I, p. 16, 38, 269.

Le Garizim est appelé aujourd'hui *Djébel es-Sumara,* « la montagne des Samaritains, » et *Djébel et-Ṭûr;* ce dernier nom lui est commun avec plusieurs autres monts célèbres les Arabes appliquant le mot *Ṭûr,* qui signifie « montagne, hauteur », notamment au Sinaï, au Thabor, à la colline des Oliviers. Il domine, de sa paroi septentrionale, la ville de Naplouse et la vallée qui le sépare de l'Hébal (fig. 15); du côté de l'est, il borde la plaine d'*El-Makhnah,* projette assez loin ses racines vers le sud, et se rattache, à l'ouest, au massif éphraïmite. Formé presque entièrement de calcaire nummulite, il s'étend de l'est à l'ouest, et s'élève à une hauteur de 868 mètres au-dessus de la Méditerranée. Il se termine en un petit plateau protégé à l'est et au nord par un escarpement qui constitue comme un gigantesque escalier sur la plaine orientale. Ce plateau supérieur s'abaisse par une pente douce à l'ouest, où l'escarpement se creuse au nord-ouest en une riante vallée nommée ouadi *Râs el-Aïn.* C'est par ce gracieux ravin, qui trace sur les flancs dénudés du Garizim un sillon de verdure, que l'on monte de la ville sur le sommet. De la source qui donne son nom à l'ouadi, on peut d'un coup d'œil embrasser Naplouse et les magnifiques jardins qui l'entourent. A partir de là, une montée raide et pierreuse, tapissée cependant de fleurs au printemps et cultivée sur certains points, conduit sur un large plateau accidenté, couvert de broussailles et de monceaux de pierres. Du point culminant on jouit d'un splendide panorama : au nord, par delà les monts de Samarie et de Galilée, se dressent dans le lointain les cimes neigeuses du Grand Hermon; à l'est, au delà de la plaine d'*El Makhnah,* apparaissent, derrière une chaîne de collines entrecoupée de vallées fertiles, les hauteurs coupées à pic qui resserrent le Ghôr et le Jourdain; au sud la vue s'étend sur les montagnes d'Éphraïm, et, à l'ouest, sur la plaine de Saron et les flots bleus de la Méditerranée.



15. — Le mont Garizim, vu du sud. D'après une photographie.

Plusieurs vestiges de l'antiquité appellent, sur ce plateau, l'attention du voyageur. (Voir fig. 16, et cf. le plan détaillé que donne le *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement,* Londres, 1873, p. 66.) Après avoir passé près de l'endroit où campent les Samaritains, lorsqu'ils viennent célébrer les fêtes de Pâques, de la Pentecôte et des Tabernacles, on arrive aux blocs énormes et non taillés connus sous le nom de *Tena'scher Balâṭah,* « les douze pierres plates. » Fendus par le temps et séparés en deux et même trois parties, ce qui rend assez difficile d'estimer au juste leur nombre réel et primitif, ils sont agencés de manière à constituer une sorte de plate-forme longue de 25 pas sur 7 de large. Depuis les fouilles du capitaine anglais Anderson, en 1866, il n'est plus permis de les prendre pour des rochers naturels, avec lesquels ils se confondent faci-

lement; mais il faut admettre qu'ils ont été apportés et placés là par la main de l'homme. On voit, en effet, qu'ils reposent sur trois assises superposées d'autres blocs moins considérables. Les Samaritains qui, tous les samedis, viennent faire là leurs prières, prétendent que



L. Thuillier, del[t]

16. — Carte du mont Garizim.

ces pierres, représentant par leur nombre les douze tribus, sont celles que, conformément à leur Pentateuque, Josué aurait, d'après l'ordre de Dieu, placées sur le mont Garizim pour servir d'autel. Mais la Bible, on le sait, porte dans tous les manuscrits hébraïques, à ce sujet, le mot *'Ébal* au lieu de Garizim. Cf. Deut., XXVII, 4; Jos., VIII, 30. On soupçonne les Samaritains eux-mêmes d'avoir plus tard érigé ce monument, dans l'intention de consacrer ainsi leur texte erroné.



17. — Médaille de bronze d'Antonin le Pieux, frappée à Néapolis (Sichem). ΑΝΤΩΝΙΝΟΣ ΣΕΒ. ΕΥΣΕ. | ΑΥΤΟΚ. ΚΑΙΣΑΡ. Buste d'Antonin le Pieux, à droite. — ℞. ΦΛ. ΝΕΑΣΠΟΛΕΩΣ ΣΥΡΙΑΣ ΠΑΛΑΙΣΤΙ | ΝΗΣ. Le mont Garizim, au sommet duquel est le temple des Samaritains.

Un peu au delà, vers l'est, sur le point culminant, s'étend une vaste enceinte quadrangulaire, encore en partie debout, flanquée aux quatre angles d'avant-corps ou petites tours carrées. Les murs ont une épaisseur de 1m 35, et sont revêtus de gros blocs, la plupart taillés en bossage et posés sans chaux ni ciment. Les faces sud et nord ont 79 mètres de longueur, celles de l'est et de l'ouest, 64m 50. Sur le milieu de la face méridionale on remarque un avant-corps semblable à ceux des angles, et auquel répond, dans la face opposée, une grande porte, la seule qui donnait jadis accès dans l'enceinte. Au milieu de ce quadrilatère s'élevait un édifice octogone, dont les arasements seuls sont visibles; il avait été bâti en pierres de taille très régulières et complètement aplanies, à en juger par quelques assises encore en place. L'abside, très exactement tournée vers l'orient, est demi-circulaire et a une profondeur de 9 mètres, égale à la longueur du côté sur lequel elle s'appuie. Abstraction faite de cette abside et des chapelles latérales, qui débordent en dehors, l'édifice devait offrir une grande ressemblance avec la mosquée d'Omar. Son orientation semble bien indiquer une ancienne église chrétienne. Aussi y reconnaît-on généralement celle de Sainte-Marie, fondée par Zénon, et que Justinien avait environnée d'une enceinte fortifiée pour la mettre à l'abri des déprédations des Samaritains. De Saulcy, *Voyage autour de la mer Morte*, Paris, 1853, t. II, p. 410, a cru retrouver dans les ruines que nous venons de décrire les vestiges de l'ancien temple samaritain fondé par Sanaballète et dont nous parlons plus loin. V. Guérin, *Samarie*, t. I, p. 427, pense que l'enceinte en gros blocs à bossage est bien le téménos du temple, téménos qui fut ensuite restauré par Justinien. Par conséquent, l'édifice octogone occupe lui-même l'emplacement de l'ancien sanctuaire samaritain; mais les débris qu'on voit là ne sont évidemment pas ceux de ce temple, rasé par Jean Hyrcan. Il est probable que Sanaballète, en voulant établir sur le Garizim un temple rival de celui de Jérusalem, avait dû imiter la forme de celui-ci, c'est-à-dire celle d'un rectangle. C'est la même qu'on trouve sur les magnifiques médailles impériales d'Antonin le Pieux, frappées à Néapolis, et représentant sur la montagne en question le temple bâti par Adrien en l'honneur de Jupiter Très-Haut, lequel avait dû succéder à celui de Jupiter Hellénien, identique lui-même avec celui des Samaritains (fig. 17). Quant à l'enceinte extérieure, on l'appelle encore aujourd'hui *El-Qala'ah,* « la forteresse, » à cause de l'épaisseur des murs qui la délimitent et des tours qui la flanquent. Elle renfermait aussi de nombreuses chambres qui s'appliquaient sur les murs.

En dehors et au nord de cette enceinte, on en remarque une seconde, bâtie comme la précédente, et datant de la même époque. Elle contient une vaste piscine longue de 35 mètres sur une largeur de 18. Ce réservoir, aujourd'hui à sec, a été construit avec des blocs d'un appareil un peu moins considérable; les murs ont 1m 15 centimètres d'épaisseur. Le trop plein de la piscine s'écoulait, par un regard très habilement taillé en forme de niche dans un puits creusé à quelques mètres plus loin. On trouve là également un assez grand nombre de tombes musulmanes, et c'est probablement ce cimetière qui a éloigné les Samaritains de l'emplacement de leur ancien temple, à la fois profané, d'après eux, par une église chrétienne et par des tombeaux arabes.

A quatre-vingts pas environ au sud du Qala'ah, se trouve une plate-forme rocheuse dont les contours irréguliers sont bordés de pierres. Inclinée de l'est à l'ouest, elle aboutit de ce dernier côté à une large fente, qui

n'est autre chose que l'orifice d'une sorte de puits ou de citerne creusée dans le roc. Parmi les Samaritains, quelques-uns prétendent que ce serait-là l'ancien autel de leurs sacrifices; d'autres croient que l'arche d'alliance s'est jadis reposée en cet endroit. À quelques pas au sud, ils vénèrent comme le lieu du sacrifice d'Abraham une sorte d'auge oblongue grossièrement taillée dans le roc. Pour eux, en effet, le Garizim est le mont Moria, dont la tradition générale fait plutôt la colline du temple à Jérusalem. Voir Moria. Enfin, à l'ouest, au nord et au sud de la vaste enceinte décrite plus haut, sont éparses ou accumulées sur le sol des ruines appelées *Khirbet Lûza*. En suivant la direction de plusieurs rues, qu'on distingue encore, on marche entre les débris d'une foule de petites maisons bâties avec des matériaux de moyen appareil. Une vingtaine de citernes recueillaient, avec la grande piscine que nous avons mentionnée, les eaux pluviales destinées aux besoins des habitants. Aucune source, en effet, ne coule sur le plateau de Garizim. Cette ville, d'ailleurs sans histoire, est sans doute celle qu'Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 135, 274, mentionnent près de Sichem.

III. *HISTOIRE.* — 1° Le Garizim apparaît pour la première fois dans la Bible à propos de la cérémonie si imposante des bénédictions et des malédictions, prescrite par Moïse, Deut., XI, 29; XXVII, 12, et accomplie par Josué, VIII, 33. Les tribus qui se placèrent, non pas évidemment sur le sommet, mais sur les premières pentes de la montagne, étaient Siméon, Lévi, Juda, Issachar, Joseph et Benjamin. Deut., XXVII, 12. C'est de là également que Joatham, échappé seul au massacre de ses frères, fit entendre son magnifique apologue, pour reprocher aux habitants de Sichem d'avoir élu roi Abimélech. Jud., IX, 7. Le texte hébreu, très fidèlement suivi par les Septante et la Vulgate, porte bien ici : *be-rô's har-Gerizzîm,* «[il se tint] sur le sommet du mont Garizim. » Mais il ne faut pas prendre ces mots à la lettre. Quelque puissance, en effet, que Joatham ait pu donner à sa voix, quelles que soient en cet endroit la pureté de l'air et ses propriétés acoustiques, il eût été impossible à l'orateur d'être entendu des Sichémites. On doit donc admettre qu'il gravit derrière la ville un point élevé de la montagne, d'où sa parole pût être saisie, d'où il pût lui-même se soustraire ensuite facilement à la vengeance d'Abimélech. Voir Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. III, p. 156.

2° Longtemps après, les Samaritains, étrangers implantés en Palestine et regardés par les juifs comme idolâtres, ayant été exclus par ceux-ci de toute coopération au rétablissement du temple de Jérusalem, résolurent de se bâtir à eux-mêmes un sanctuaire, qui fût le centre de leur culte et de leur nationalité. Ils choisirent pour cela le mont Garizim. Suivant Josèphe, *Ant. jud.,* XI, VII, 2; VIII, 1-4, ce monument aurait été construit sous le règne d'Alexandre le Grand. Jaddus, fils du grand prêtre Jean et son héritier dans le souverain pontificat, avait un frère nommé Manassès, à qui Sanaballète, satrape de Samarie, avait donné sa fille en mariage, espérant par cette alliance se concilier toute la nation juive. Mais à Jérusalem, les membres du conseil ne purent souffrir que le frère du grand prêtre, devenu l'époux d'une femme étrangère, participât au sacerdoce. Ils finirent par lui enjoindre de divorcer ou de cesser ses fonctions. Jaddus lui-même, cédant à l'indignation générale, écarta de l'autel Manassès, qui alla trouver son beau-père, en lui disant qu'il aimait mieux consentir à une séparation douloureuse que de renoncer à ses droits au sacerdoce. Sanaballète lui promit alors, s'il maintenait son union, non seulement de lui conserver sa dignité, mais encore de le faire parvenir au souverain pontificat, et, avec le consentement du roi Darius, de bâtir sur le Garizim un temple semblable à celui de Jérusalem. Manassès, ébloui par ces promesses, resta auprès de son beau-père, et fut suivi par beaucoup d'Israélites et même des prêtres engagés dans des mariages analogues, auxquels le satrape fournit de l'argent, des terres et des maisons. Cependant Alexandre, vainqueur de Darius, s'avança alors en Syrie et vint mettre le siège devant Tyr. Sanaballète, pour se ménager les bonnes grâces du conquérant, lui amena des auxiliaires et lui exposa le désir de son gendre Manassès, frère de Jaddus, grand prêtre des Juifs, de construire un temple sur les terres soumises à son autorité. Il lui représentait habilement que la réalisation d'un pareil projet lui serait très utile, parce que c'était diviser la nation juive, qui, unie, pourrait songer à la révolte, comme sous la domination assyrienne. Alexandre se laissa persuader, et Sanaballète bâtit aussitôt un temple sur le mont Garizim, et Manassès fut investi du souverain pontificat. Tel est en résumé le récit de Josèphe. Mais plusieurs critiques font remonter la fondation de ce monument à une soixantaine d'années auparavant, s'appuyant sur le IIe livre d'Esdras, XIII, 28, où il est dit qu'un des fils du grand prêtre Joïada fut exilé par Néhémie pour avoir épousé une fille de Sanaballat le Horonite. Ce dernier était gouverneur de Samarie pour le roi de Perse. Est-il donc probable qu'il y ait eu, à deux époques différentes, deux satrapes de Samarie de même nom et ayant chacun pour gendre un prêtre juif? D'un autre côté, selon Bargès, *Les Samaritains de Naplouse,* Paris, 1855, p. 118, « le récit de Josèphe est en contradiction avec la tradition des Samaritains d'après laquelle leur temple, construit primitivement par Josué, ruiné ensuite par l'armée de Nabuchodonosor, roi d'Assyrie, aurait été restauré, au retour de la captivité, par Samballat ou Sanaballat, chef de leur nation. Cf. *Chronicon Samaritanum arabice conscriptum cui titulus est Liber Josue,* Leyde, 1848, p. 216, 298, 314. Il est clair que cette tradition se trompe quand elle fait Sanaballat contemporain de Zorobabel, avec lequel elle semble le confondre; mais il est, selon toutes les apparences, le même personnage que le Sanaballat du livre de Néhémie, lequel se montra si hostile aux Juifs revenus de l'exil. »

3° Le Garizim est nommé, II Mach., V, 23, pour représenter le territoire des Samaritains. Comme les Syriens se défiaient de cette nation remuante, qui ne tenait guère moins que les Juifs à sa religion et à ses coutumes, Antiochus Épiphane mit à la tête des troupes chargées de la maintenir dans l'obéissance des officiers sans pitié, tels qu'Andronique, qui commandait la garnison établie sur la montagne. Le même roi, voulant profaner le temple de Garizim comme celui de Jérusalem, le fit appeler « temple de Jupiter l'Hospitalier ». II Mach., VI, 2. Josèphe, *Ant. jud.,* XII, V, 5, prétend que ce fut à la demande des Samaritains eux-mêmes que leur temple fut dédié à Jupiter Hellénien. Le même auteur, *Ant. jud.,* XIII, IX, 1, nous apprend qu'il fut détruit par Jean Hyrcan, l'an 132 avant Jésus-Christ, après avoir duré deux cents ans. Cependant les termes dont il se sert : « Il arriva que ce temple fut dévasté (littéralement, devint désert), » ne veulent pas dire qu'il fut renversé de fond en comble avec l'enceinte sacrée qui l'entourait. Celle-ci put être épargnée, du moins en partie; le sanctuaire seul, comme ayant été profané par le culte de Jupiter Hellénien, dut être traité avec plus de rigueur. L'an 36 de notre ère, sous le gouvernement de Ponce Pilate, un imposteur attira, par de fallacieuses promesses, une foule de Samaritains sur le Garizim. Mais le gouverneur romain, craignant une sédition, fit occuper par ses troupes les abords de la montagne, et il y eut un grand nombre de tués ou de prisonniers.

4° Suivant la Chronique des Samaritains, Adrien, ayant rasé Jérusalem, passa à Naplouse, où il ordonna de tuer tous les Samaritains partout où l'on en rencontrerait. Ensuite il bâtit sur le Garizim un village (*qariyéh*) auquel il donna le nom de son père *César,* et construisit

un temple au pied de la montagne, au-dessus de la ville. Ce temple « était consacré à Jupiter, comme nous l'apprennent Dion Cassius, xv, 12, le philosophe Marinus de Naplouse qui vivait au ve siècle, tous les deux cités par Photius dans sa *Bibliothèque* (codex 242) : Ἐν ὄρει Ἀργαριζῷ καλουμένῳ. dit Marinus, « sur une montagne appelée *Hargarizon* (corruption de l'hébreu, *har Gerizzîm*, « mont Garizim »), Jupiter Très-Haut possède un temple très vénéré. » Cf. Bargès, *Les Samaritains*, p. 101. C'est celui que nous voyons représenté sur les médailles impériales d'Antonin le Pieux (fig. 17). Il est rectangulaire, à deux frontons, orné d'un péristyle et environné d'une enceinte extérieure ou téménos. Un gigantesque escalier y conduit. Mais quel était l'emplacement de ce sanctuaire? Bargès, p. 100, 102, se fondant sur une phrase de la Chronique samaritaine, le place au pied du Garizim, sur un plateau qui domine Naplouse. D'après V. Guérin, *Samarie*, t. I, p. 435, il se trouvait plutôt sur le bord extrême du plateau supérieur de la montagne, au milieu de l'enceinte qui avait contenu le sanctuaire samaritain bâti par Sanaballète. L'escalier subsistait encore l'an 333 de notre ère; car le Pèlerin de Bordeaux dit que l'on montait au sommet du Garizim (*mons Agazaren*) par trois cents marches. « Ce chiffre, ajoute l'explorateur français, est évidemment insuffisant pour atteindre de Naplouse le sommet de Garizim, qui domine cette ville d'environ 350 mètres; mais rien ne nous dit qu'il partait de Néapolis; il pouvait fort bien ne commencer qu'à l'endroit où l'ascension de la montagne devenait plus raide; dans tous les cas, les mots *ad summum montem* prouvent qu'il faut chercher, non au pied, mais sur le plateau supérieur de Garizim, le temple représenté sur les médailles d'Antonin le Pieux, et qui, d'ailleurs, étant dédié à Jupiter Très-Haut, semble indiquer par ce nom même, qu'il occupait une position culminante sur la montagne. » Sous le règne de Zénon, les Samaritains furent expulsés de Garizim par ordre de cet empereur, à cause des actes de cruauté qu'ils avaient commis contre les chrétiens, et une église en l'honneur de sainte Marie fut construite sur la montagne et environnée d'un simple mur de défense en pierres amoncelées. Dévastée par les Samaritains sous le règne d'Anastase, elle fut rétablie plus tard par Justinien et entourée alors d'une enceinte plus difficile à forcer. Telle est l'origine des ruines que nous avons étudiées.

Voir Robinson, *Biblical researches in Palestine*, Londres, 1856, t. II, p. 274-279; F. de Saulcy, *Voyage en terre sainte*, Paris, 1865, t. II, p. 246-250; *Voyage autour de la mer Morte*, Paris, 1853, t. II, p. 400-411; Stanley, *Sinai and Palestine*, Londres, 1866, p. 248-252; V. Guérin, *Samarie*, Paris, 1874, t. I, p. 424-444; *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, Londres, 1873, p. 66-71; *Survey of Western Palestine, Memoirs*, Londres, 1881-1883, t. II, p. 187-193; W. M. Thomson, *The Land and the Book*, in-12, Londres, 1890, p. 470-477; C. R. Conder, *Tent Work in Palestine*, Londres, 1889, p. 29-35.

A. Legendre.

GARMI (hébreu : *hag-Garmî;* Septante : Γαρμί); nom patronymique qu'il ne faut pas unir au mot précédent Ceïla, lequel est un nom de ville, mais au nom du père ou fondateur de cette cité, Naham. I Par., IV, 19. Ce passage est du reste très obscur et a donné lieu à des interprétations contradictoires et toutes purement hypothétiques.

GASPHA (hébreu : *Gispâ';* omis dans l'édition sixtine des Septante; mais dans le *Codex Alexandrinus*, on lit : Γεσφά), chef de Nathinéens, habitant le quartier d'Ophel après le retour de la captivité. II Esdr., XI, 21.

GATEAU, pâtisserie composée de farine et de quelque autre substance, huile, miel, etc., que l'on fait cuire au four et qui constitue un aliment plus délicat que le pain ordinaire. Les Égyptiens savaient faire diverses espèces de gâteaux. Wilkinson, *Manners and customs of the ancient Egyptians*, Londres, 1878, t. II, p. 385-386. Les Israélites en fabriquèrent aussi, et les écrivains de l'Ancien Testament en font assez souvent mention.

I. Différentes espèces. — 1° La *ḥallâh*, de *ḥâlal*, « percer, » gâteau que l'on perforait pour empêcher les gaz de le boursoufler. La *ḥallâh*, ἄρτος, κολλυρίς, *panis, collyris, collyrida*, servait surtout dans les sacrifices. Lev., XXIV, 5, etc. On voit cependant que David en offrit une à chacun de ceux qui avaient assisté à la translation de l'arche à Jérusalem. II Reg., VI, 19. — 2° Les *lebîbôt*, de *lâbab*, « être gras, » κολλυρίδες, *sorbitiunculæ*, sont des gâteaux succulents et délicats qu'une fille de David, Thamar, ne dédaignait pas de pétrir elle-même et qu'elle faisait cuire dans la poêle. II Reg., XIII, 6-11. — 3° Les *niqqudim*, de *nâqad*, » percer, » κολλυρίδα, *crustula*, sont des gâteaux perforés comme les *ḥallôt*. La femme de Jéroboam en emporta à Silo pour les offrir au prophète Ahias. III Reg., XIV, 3. — 4° La *'ugâh* (*ma'ôg*, I (III) Reg., XVII, 12; Ps. XXXV (XXXIV), 16), de *'ûg*, « avoir la forme ronde, » ἐγκρυφίας, *panis subcinericius*. C'est une espèce de galette qu'on pouvait préparer rapidement, dans les cas pressés, et emporter avec soi en voyage. On la cuisait sur des pierres chauffées au feu, III Reg., XIX, 6, ou sous les cendres d'un combustible quelconque. Ezech., IV, 12. Dans le premier cas, il fallait la retourner afin qu'elle ne fût pas cuite d'un seul côté. Éphraïm, se mêlant aux peuples païens et adoptant leurs usages, est comparé à une « *'ugâh* non retournée », Ose., VII, 8, par conséquent brûlée d'un côté, non cuite de l'autre, et en somme bonne à rien. Ce genre de gâteau est préparé à la hâte par Abraham quand il reçoit la visite des trois anges. Gen., XVIII, 6. A leur sortie d'Égypte, les Israélites en font dès leur première étape, sans y mettre de levain, leur départ précipité ne leur ayant pas permis de s'en munir. Exod., XII, 39. Sur l'ordre d'Élie, la veuve de Sarepta fait une *'ugâh* avec ce qui lui reste de farine et d'huile. III Reg., XVII, 13. — 5° Le *ṣelûl*, de *ṣâlal*, « rouler, » gâteau en forme de boule, capable de rouler sur une pente. Quand Gédéon se rend secrètement au camp des Madianites, il entend un soldat racontant un rêve qu'il vient d'avoir : il lui semblait voir un *ṣelûl* qui roulait sur le camp et renversait sa tente. Il ajoute que ce *ṣelûl* doit être la figure de Gédéon qui s'apprête à les terrasser. Jud., VII, 13. Le sens du mot *ṣelûl* est déterminé par les versions : Septante : μαγίς; Symmaque : κολλύρα; Aquila : ἐγκρυφίας; Josèphe, *Ant., jud.*, V, VI, 4 : μάζα; Vulgate : *panis subcinericius*. — 6° Le *râqîq*, de *râqaq*, « être léger, » λάγανον, gâteau léger à l'huile, *laganum*. Ce gâteau n'apparait que dans les sacrifices. Lev., II, 4, etc. — 7° La *ṣapîḥit*, de *ṣâfaṭ*, « être large, » ἐγκρίς, gâteau au miel, large et peu épais, auquel on compare la manne à raison de son goût. Exod., XVI, 31. La Vulgate traduit simplement par *simila*. — 8° Le *lešad*, ἐγκρὶς ἐξ ἐλαίου, *panis oleatus*, gâteau à l'huile auquel est aussi comparée la manne à cause de son goût. Num., XI, 8. — 9° Le *kikkâr*, de *kârar*, « être rond, » ἄρτος, *panis*, I Reg., II, 36; Prov., VI, 26, etc., est moins un gâteau qu'un pain proprement dit. Voir Pain. — 10° Le *kavvân*, nom d'une espèce de gâteau qu'on offrait à Astarté, la « reine du ciel ». Jer., VII, 18; XLIV, 19. Gesenius, *Thesaurus*, p. 669, rattache ce mot au radical chaldéen *kavvên*, « préparer. » Saint Jérôme, *In Jerem.*, II, 7, t. XXIV, col. 732, adopte cette même étymologie : *placentas sive præparationes*. Les Septante traduisent par χαυων, qui n'a pas de sens en grec et reproduit phonétiquement le mot du texte hébreu, et la Vulgate par *placenta*. Il semble plus probable que *kavvân* est un mot d'origine étrangère, spécialement usité dans le culte de la déesse, et emprunté

par Jérémie pour parler d'une pratique idolâtrique qu'avaient adoptée certains Israélites. Sur ces offrandes de pains et de gâteaux aux idoles, voir Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus,* Heidelberg, 1837, t. I, p. 435-438. — 11° La *debêlâh,* gâteau de forme arrondie, appelé en grec παλάθη, du syriaque *debaltâ',* dont le ד, *d,* initial est tombé, et dans la Vulgate : *massa, palatha.* La παλάθη était une masse de figues ou de raisins secs, formant par compression une sorte de gâteau tantôt rond comme un pain, tantôt carré comme une brique, et qui pouvait se conserver assez longtemps. C'est encore sous cette forme que nous arrivent les figues desséchées. Ce genre de gâteau, dans lequel n'entrait aucune farine, était bien connu chez les différents peuples de l'antiquité. Hérodote, IV, 23; Lucien, *Piscat.,* 41; Théophraste, *Hist. plant.,* IV, III, 1; S. Jérôme, *In Ezech.,* II, 7, t. XXV, col. 62. La *debêlâh* était une conserve que l'on emportait dans les expéditions et les voyages. David en avait dans son camp. I Reg., XXX, 12. Abigaïl lui avait apporté précédemment d'abondantes provisions, entre autres cent *debêlîm* de raisins secs et deux cents *debêlîm* de figues. I Reg., XXV, 18. A Hébron, on le munit également de provisions et de gâteaux de figues et de raisins. I Par., XII, 40. Quand Judith sortit de Béthulie pour aller trouver Holopherne, elle prit avec elle des provisions au nombre desquelles se trouvaient des *palathæ.* Judith, X, 6. — On se servait aussi de la *debêlâh* de figues en médecine. Isaïe en fit appliquer une sur le mal du roi Ezéchias. IV Reg., XX, 7; Is., XXXVIII, 21. Saint Jérôme, *In Is.,* XI, 38, t. XXIV, col. 396, dit que, « d'après la science médicale, les figues desséchées et aplaties ont la propriété d'attirer toute l'humeur à la surface. » Voir FIGUE, t. II, col. 2241. — 12° La *'ăsîsâh,* gâteau de raisins comprimés, que l'on mangeait pour réparer ses forces, Cant., II, 5, particulièrement après une marche fatigante. II Reg., VI, 19; I Par., XVI, 3. Dans le culte idolâtrique, on faisait usage de ces gâteaux. Ose., III, 1. Quelques anciennes versions ont fait venir *'ăšîšâh* de *šêš,* « six, » et lui ont prêté le sens de « setier », sixième partie d'une mesure de vin. Mais la plupart des anciens interprètes ont pris ce mot dans le sens de « gâteau », qui convient beaucoup mieux au contexte dans ces différents passages. Cant., II, 5, les Septante ont : ἐν μύροις, « avec des parfums, » probablement au lieu de ἐν ἀμόραις, « avec des gâteaux de miel; » Vulgate : *floribus;* II Reg., VI, 19 : λάγανον ἀπὸ τηγάνου, « gâteau de la poêle, » *simila frixa oleo;* I Par., XVI, 3 : ἀμορίτης, *frixa oleo simila;* Ose., III, 1 : πέμματα μετὰ σταφίδος, *vinacia uvarum.* « On peut traduire πέμματα par *placenta* ou *crustula,* qu'on offre aux idoles et que les Grecs appellent πόπανα (galettes de sacrifices). » S. Jérôme, *In Ose.,* I, 3, t. XXV, col, 842. Rosenmüller, *Hoseas,* Leipzig, 1812, p. 102, fait venir *'ăšîšâh* de *'êš,* « feu. » Mais ce gâteau de raisins ne devait point passer par le feu. L'étymologie de Gesenius, *Thesaurus,* p. 166, qui le tire d'un radical *'âsas,* « comprimer » (en assyrien, *assusu,* « affermir »), semble préférable.

II. LES GATEAUX OFFERTS DANS LE TEMPLE. — 1° Deux sortes de gâteaux seulement apparaissent dans les sacrifices, la *ḥallâh* et le *râqîq.* Les *ḥallôt* sont des gâteaux gras et épais, composés de fleur de farine sans levain et d'huile, cuits dans une poêle ou sur une plaque et ensuite arrosés d'huile. Le *râqîq* est une espèce de galette, ayant à peu près la même composition, mais beaucoup plus légère, et ressemblant à une crêpe durcie au feu. Ces gâteaux étaient mangés par les prêtres, après qu'un morceau en avait été brûlé sur l'autel. Cependant, ceux qu'offraient Aaron et ses fils devaient être entièrement consumés. Lev., VI, 20-22. Cf. Reland, *Antiquitates sacræ,* Utrecht, 1741, p. 195-196. — 2° Un lévite avait la charge de veiller dans le Temple à tout ce qui se rapportait aux gâteaux sacrés, préparation, cuisson à la poêle, etc. I Par., IX, 31. David en préposa plusieurs à ce service. I Par., XXIII, 29. — 3° La *ḥallâh* et le *râqîq* figurent ensemble dans différentes cérémonies liturgiques : les offrandes ordinaires, Lev., II, 4; la consécration des prêtres, Exod., XXIX, 2; la consécration d'Aaron et des grands-prêtres, Exod., XXIX, 23; Lev., VIII, 26; le sacrifice d'actions de grâces, Lev., VII, 12, et celui du nazaréat. Num., VI, 15, 19. Les pains de proposition, renouvelés chaque sabbat, consistaient en douze *ḥallôt.* Lev., XXIV, 5. C'étaient également des *ḥallôt* qu'il était commandé de faire avec les prémices de la pâte. Num., XV, 20. Au même genre se rapportent les gâteaux de fleur de farine pétrie à l'huile qu'on offrait pour la consécration des lévites. Num., VIII, 8. — 4° L'offrande de ces gâteaux, composés de farine et d'huile, avait pour but de consacrer à Dieu les substances qui servent à l'alimentation de l'homme, et de rappeler à ce dernier le souverain domaine du Créateur sur la vie humaine comme sur tout ce qui sert à l'entretenir. Ces gâteaux devaient être azymes, parce que le levain est comme un symbole de corruption par sa nature même. Cf. Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus,* t. II, p. 300-302, 316-320. H. LESÊTRE.

GATHAM (hébreu : *Ga'tâm;* Septante : Γοθόμ, Gen., XXXVI, 11, Γοωθάμ; *Codex Alexandrinus,* Γοθάμ, I Par., I, 36), quatrième fils d'Éliphaz, fils d'Ésaü. Gen., XXXVI, 11; I Par., I, 36. Il était *'allûf,* « chef » d'une tribu dans la terre d'Édom. Gen., XXXVI, 16. Cette tribu n'a pu encore être identifiée.

GAUCHE (MAIN). Voir MAIN.

GAULANITIDE. Voir GAULON.

GAULON (hébreu : *Gôlân,* Deut., IV, 43; Jos., XX, 8; XXI, 27; I Par., VI, 56; le *qeri* porte *Gâlôn,* Jos.. XX, 8; XXI, 27, mais un grand nombre de manuscrits donnent *Gôlân* [cf. B. Kennicott, *Vet. Testam. cum variis lect.,* Oxford, 1776, t. I, p. 472, 473]; Septante : *Codex Vaticanus,* Γαυλών, Deut., IV, 43; Jos., XX, 8; XXI, 27; Γωλάν, I Par., VI, 71; *Codex Alexandrinus,* Γωλάν, Jos., XX, 8; XXI, 27; Γαυλών, I Par., VI, 71; Vulgate : *Gaulon,* Jos., XX, 8; XXI, 27; I Par., VI, 71; *Golan,* Deut., IV, 43), ville de refuge située en Basan, dans la tribu de Manassé oriental, Deut., IV, 43; Jos., XX, 8, et assignée aux Lévites fils de Gerson. Jos., XXI, 27; I Par., VI, 71. Josèphe l'appelle Γαυλάνα, *Ant. jud.,* IV, VII, 4; Γαυλάνη, *Ant. jud.,* XIII, XV, 3; *Bell. jud.,* I, IV, 4, 8, et nous dit qu'elle fut prise par Alexandre Jannée. *Ant. jud.,* XIII, XV, 3. Le Talmud de Babylone, *Makkoth, 9 b,* cherchant à établir la situation parallèle des cités de refuge de chaque côté du Jourdain, place *Golan* en face de Cédès de Nephthali. Cf. A. Neubauer, *La géographie du Talmud,* Paris, 1868, p. 55. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 125, 242, mentionnent *Gaulon,* Γαυλών, comme un très gros village, κώμη μεγίστη, de la Batanée. On trouve encore dans la région transjordane, à la hauteur du lac de Tibériade, sur l'*ouadi esch-Schéféil,* une localité importante du nom de *Sahem el-Djaûlân,* سحم الجولان. On peut, à la suite de G. Schumacher, *Across the Jordan,* Londres, 1886, p. 19, 91; *The Jaulân,* Londres, 1888, p. 1, l'identifier avec la ville dont nous parlons. Elle est un peu en dehors des limites géographiques du Djolân actuel, qui représente l'ancienne Gaulanitide; mais, en réalité, on la regarde toujours comme faisant partie de ce district. Du reste, on ne sait guère jusqu'où s'étendait à l'est cette dernière province. En tout cas, *Sahem el-Djaûlân* appartient bien à l'ancien pays de Basan et peut représenter par son nom l'antique cité biblique. Voir la carte du pays de Basan, t. I, col. 1488. C'est aujourd'hui un grand village, mieux bâti que beaucoup

d'autres de la contrée. Les maisons, dont plusieurs sont abandonnées et en ruine, sont construites en pierre; très peu ressemblent à ces huttes en terre que l'on voit assez fréquemment dans ces parages. Les rues sont larges et généralement droites. Certains restes d'édifices montrent, par leur ornementation et leur caractère, qu'il y avait là une petite ville chrétienne, que la population actuelle, avec près de 300 âmes, ne remplit pas à moitié. Bien que le climat soit sain, le sol riche, l'eau abondante, cette population va néanmoins en diminuant. Des jardins et des vergers bordent le ruisseau qui coule à l'ouest du village, mais ils sont en mauvais état. D'après une tradition conservée par les habitants, confirmée par les ruines assez étendues, par la grandeur et par le plan général de Sahem el-Djaûlân, cette localité aurait été, dans les temps anciens, « la capitale du Djolân » et le siège du gouvernement. Les principaux vestiges de l'antiquité se trouvent dans le quartier nord. Il y a là un grand édifice construit en pierres de basalte soigneusement taillées, et qui a toute l'apparence d'une église des croisés. Assez bien conservé, il forme, avec trois autres, un carré qui entoure la cour du scheikh. On y remarque plusieurs ornements en bas-relief. Cf. G. Schumacher, *Across the Jordan*, p. 91-99.

Gaulon ou *Gôlân* a donné son nom à un district de la région transjordane, appelé Γαυλανῖτις, *la Gaulanitide*, par Josèphe, *Ant. jud.*, IV, v, 3; VIII, II, 3; XIII, XV, 4; *Bell. jud.*, II, XX, 6; III, III, 1, 5; X, 10; IV, I, 1. C'était, à l'époque romaine, une des quatre divisions de l'ancien royaume de Basan; les autres parties étaient : la Batanée, la Trachonitide, l'Auranitide. Bornée au sud par le *Schériat el-Menâdiréh* ou *Yarmouk*, elle s'appuyait à l'ouest sur le lac de Tibériade et le Jourdain, s'étendait vers le nord jusqu'au pied de l'Hermon, et confinait à l'est à la grande plaine du Hauran. Elle rentrait ainsi dans le royaume amorrhéen d'Og, que Josèphe, *Ant. jud.*, IV, v, 3, appelle roi de Galadène et de Gaulanitide. Elle avait comme villes principales et fortifiées : Séleucie, Sogane et Gamala. *Bell. jud.*, II, XX, 6. Elle se divisait en deux parties : la Gaulanitide supérieure, avec Sogane comme capitale, et la Gaulanitide inférieure, avec Gamala. *Bell. jud.*, IV, I, 1. Parmi les autres cités renfermées dans ses limites on trouve : Hippos (aujourd'hui *Sûsiyéh*), l'ancienne Aphec (*Fik*), Alimes (*Kefr el Mâ*), Casbon (*Khisfin*). Après la mort d'Hérode le Grand, elle appartint à la tétrarchie de Philippe. *Ant. jud.*, XVIII, IV, 6.

Le nom de cette région survit dans le *Djolân* actuel, جولان, dont la limite vers l'est s'étend jusqu'au *Nahr el 'Allân*. C'est un plateau qui monte progressivement vers le nord, avec une hauteur moyenne de sept à huit cents mètres au-dessus de la Méditerranée. De formation basaltique, avec une couche de lave recouvrant le calcaire, il est arrosé par de belles sources et de nombreux ruisseaux, et cultivé aux alentours des villages. Entre le *Nahr er-Ruqqâd*, qui l'enferme à l'est comme un fossé naturel descendant du nord au sud, et la dépression du Jourdain, à l'ouest, il est coupé par des torrents qui viennent se perdre dans le lac Houléh ou se dirigent vers le lac de Tibériade, principalement à sa pointe nord-est. Au nord, une curieuse chaîne volcanique, parallèle au Jourdain, aligne une série de monts isolés, d'un aspect singulier; ce sont des cratères de volcans éteints, les tells *El-Ahmar* (1 238 m.), *Abu en-Néda* (1 257 m.), *Abu Yusef* (1 029 m.), *El-Faras* (948 m.). Le sol, couvert de monceaux de rocs basaltiques, ressemblant à des sites ruinés, ne possède pas cet humus fin et rouge qui fait la richesse du Hauran. Il n'en forme pas moins, surtout dans la partie septentrionale, d'excellents pâturages, où l'herbe pousse très bien au printemps, et où les Arabes Anazéh nourrissent de nombreux troupeaux. Les ruines, les inscriptions, les restes de voies romaines prouvent que ce pays fut autrefois très habité. On y rencontre, comme en Galaad et en Moab, des dolmens remarquables, monuments probables des antiques populations amorrhéennes. Voir MANASSÉ ORIENTAL, tribu et carte. Pour les détails, cf. G. Schumacher, *Der Dscholan*, dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, Leipzig, t. IX, 1886, p. 167-368, avec cartes, plans et gravures; traduction anglaise, *The Jaulân*, in-8°, Londres, 1888; *Across the Jordan*, in-8°, Londres, 1886, p. 1-102.

A. LEGENDRE.

GAVER (MONTÉE DE) (hébreu : *ma'ălêh-Gûr*; Septante : ἐν τῷ ἀναβαίνειν Γαί; Vulgate : *ascensus Gaver*), lieu où fut mortellement frappé Ochozias, roi de Juda, fuyant devant Jéhu, après la mort de Joram. IV Reg., IX, 27. L'Écriture, qui ne le mentionne qu'une seule fois, le place « près de Jéblaam ». Les Septante le confondent même avec cette dernière ville, Γαί, ἥ ἐστιν Ἰεβλαάμ; mais les autres versions anciennes ont exactement traduit l'hébreu comme la Vulgate. Jéblaam (hébreu : *Yble'âm*), ou Baalam (hébreu : *Bil'âm*), la Belma de Judith, VII, 3, est généralement identifiée aujourd'hui avec *Khirbet Bel'améh*, à deux kilomètres au sud de Djenîn. C'est donc une colline des environs qui doit représenter la montée dont nous parlons. Djénin, du reste, l'ancienne *'En-Gannîm*, ou « source des jardins », est probablement la *Bêt hag-gân*, « maison du jardin » (Vulgate : *domus horti*), dans la direction de laquelle s'enfuit Ochozias en quittant Jezraël (*Zer'în*). Voir EN-GANNIM 2, t. II, col. 1802, et JÉBLAAM.

A. LEGENDRE.

GAZA (hébreu עַזָּה *'Azzâh*, « la forte; » Septante : Γάζα; en égyptien : *Gazatu*; en assyrien : *Hazzatu*;



18. — Drachme d'un dynaste de Gaza.

Double tête janiforme, diadémée. — ℞. עזה (Gaza). Chouette entre deux épis.

en arabe : *Ghazzéh* (غزّة), *Ghazzat-Hachem*), ville des Philistins. Cette cité, l'une des plus anciennes du monde encore existantes, est nommée la première fois Gen., X, 19. Elle se trouve dans l'angle sud-ouest de la Palestine, non loin de la frontière égyptienne, à quatre kilomètres environ de la Méditerranée, sur un plateau en grande partie artificiel (χῶμα), élevé d'une vingtaine de mètres au milieu d'une vallée large d'une heure de l'ouest à l'est et longue de deux heures du nord au sud. Cette vallée est remplie de jardins de toute sorte dans toutes les directions; elle est entourée vers l'ouest des dunes de la mer et vers le nord et l'est de collines peu élevées. La plus remarquable de ces collines, située au sud-est de la ville, est appelée maintenant Djébel El-Mountar, autrefois probablement Aldioma Angaris.

I. HISTOIRE. — 1° *Origine*. — Tout ce que disent les anciens auteurs sur la fondation de Gaza ne sont que fables inventées après coup; on ne sait ni quand ni par qui cette ville a été fondée. Cependant il est très probable qu'elle existait déjà au temps d'Abraham, peut-être depuis des siècles. Les premiers habitants de Gaza, que nous connaissons, étaient les Hévéens, Deut., II, 23; à ceux-ci se réunirent d'autres Chananéens, Gen., X, 19, venant du nord, les Philistins, Deut., II, 23, venant du sud (Étienne de Byzance, *De Urbibus*, in-4°, Leipzig, 1825, aux mots Γάζα et Μινώα, p. 128, 300, dit que la ville de Gaza était une colonie crétoise, cf. Soph., II, 5) et les Rephaïm ou Énacim expulsés de la montagne par

Josué. Jos., XI, 22. La Gaza philistine était la métropole principale des Philistins, entourée de villes et de villages, sous la domination d'un prince appelé aussi roi. Gaza appartenait à la Terre Promise, Gen., XV, 18, et fut attribuée par Josué à la tribu de Juda. Jos., XV, 47. Cependant Josué ne put conquérir cette ville, car elle était entourée d'une haute muraille. Am., I, 7. La tribu de Juda, Jud., I, 18, et plus tard Salomon, III Reg., IV, 24, et Ézéchias, IV Reg., XVIII, 8, réussirent à la soumettre passagèrement.

2° *Prophéties contre Gaza.* — La haine des habitants de Gaza contre les Juifs était grande et ils faisaient commerce d'esclaves juifs, Am., I, 6, c'est ce qui leur attira les malédictions des prophètes d'Israël disant : « Je ne pardonnerai pas à Gaza ; je jetterai le feu sur les murailles de Gaza et il mangera ses palais. » Am., I, 6-7. « Gaza souffrira et le roi de Gaza souffrira. » Zach., IX, 5. « Gaza sera *'ăzûbâh, ἔρημος, deserta,* désolée. » Soph., II, 4. Jérémie menace cette ville de la colère du Seigneur, XXV, 20, et lui prédit que la « calvitie (deuil, désolation) viendra sur elle ». Jer., XLVII, 5. L'histoire de Gaza prouve que ces malédictions ne sont pas restées sans effet.

3° *Samson à Gaza.* Jud., XVI, 1-3, 21-31. — La tradition à l'égard de Samson est attachée à la ville actuelle ; les indigènes le connaissent sous le nom d'*Abou'lasm,* « l'énergique. » Il n'y a plus de traces du temple de Dagon, qui se trouvait probablement dans le voisinage du tombeau fictif érigé à ce héros par les musulmans au sud-est de la ville, à côté de la porte, dont Samson emporta les battants au Djébel El-Mountar, comme on le croit généralement avec raison. Le moulin à bras de Samson est encore en usage dans le pays malgré deux ou trois moulins à vapeur.

4° *Gaza à l'époque des Égyptiens, des Assyriens, des Perses et des Grecs.* — Étant située sur la seule route qui conduit de l'Asie en Égypte, Gaza était exposée à l'invasion des armées des conquérants, qui se disputaient le pouvoir en Orient et ne pouvait pas en conséquence toujours garder son indépendance. Tantôt elle dut se soumettre aux Égyptiens, tantôt aux Assyriens et Chaldéens, et à la fin aux Perses. Gaza dut souffrir de ces expéditions continuelles dans les temps historiques et préhistoriques ; car les habitants n'étaient pas disposés à se soumettre à des étrangers. Les anciens auteurs vantent leur courage et la fidélité de ses habitants. Cependant ils étaient toujours inclinés vers l'Égypte. Une des lettres trouvées à Tell-el-Amarna et écrite par Yatibiri à Amenhotep III, nous apprend que cette ville était alors sous la domination des pharaons. *Proceedings of the Society of Biblical Archæology,* t. XV, 1893, p. 504. Le pharaon mentionné III Reg., IX, 16, et le pharaon Sésac, III Reg., XIV, 25, passèrent par Gaza. Théglathphalasar III, roi de Ninive, la prit et la rendit tributaire (734). F. Vigouroux, *La Bible et les decouvertes modernes,* 6e édit., t. III, p. 522. Elle s'allia avec l'Égypte contre les Assyriens, mais Sargon la remit sous le joug et en fit le roi Hannon prisonnier. *Ibid.,* p. 570, 587, 588. Cf. Is., XX, 1. Elle resta soumise à Sennachérib, *ibid.,* t. IV, p. 31, 33 ; à son fils Assaraddon, *ibid.,* p. 71, et à son petit-fils Assurbanipal, *ibid.,* p. 87. Néchao II, roi d'Égypte, reprit Gaza de vive force. Jer., XLVII, 1. Sur le territoire de Gaza, les Scythes furent arrêtés par Psammétique. Hérodote, I, 105. Après la bataille de Carchamis (606), Gaza fut obligée d'accepter la domination du roi deB abylone. Lorsque Cambyse, roi de Perse, s'avança contre l'Égypte, Gaza seule osa lui résister et subit un siège, dont le résultat nous est inconnu (529). Polybe, XVI. Elle



19. — Vue de Gaza. D'après une photographie.

fut, en tout cas, soumise aux Perses. Kadytis, dont parle Hérodote, II, 159, était une grande ville sur la seule route qui conduit de la Mésopotamie en Égypte dans le pays des Σύροι Παλαιστινοί en face des *emporia* arabes, entourée d'un territoire qui touchait à la mer; Hérodote l'a vue lui même et la compare avec Sardes. Stark, *Gaza*, p. 218, croit, avec plusieurs auteurs, que Kadytis est Gaza, tandis que d'autres l'identifient avec Jérusalem appelée aujourd'hui *el-Qods*. On pourrait penser aussi à Cadès. Il va sans dire, que l'opinion de Stark est beaucoup plus probable que celle des autres. Le nom ne présente pas de difficultés, si on le rapproche de la prononciation égyptienne *Gazatu*. Gaza se trouvait en tout cas sur la route prise par Hérodote. Gaza avait comme Sardes une acropole entourée de faubourgs.

Vers l'automne 332, Alexandre le Grand arriva avec son armée à Gaza. Les habitants lui fermèrent les portes et il fut obligé de faire un siège en règle qui dura deux mois. Il n'est pas possible que toute la ville fut alors entourée d'une digue. Un amas de terre au sud-ouest de la ville appelé aujourd'hui *bab el-darun*, où se fait le carnaval grec, peut être un reste de cette digue. C'est du côté où la ville a été prise, que l'on a bâti plus tard une église nommée Iréné. Ce siège fut le troisième que soutint Gaza. La ville fut dévastée à cette occasion, mais pas détruite ; elle fut bientôt rétablie au même lieu avec la permission d'Alexandre. On a voulu prétendre que la nouvelle ville s'élevait à côté de l'ancienne, qui serait restée déserte (ἔρημος) au dire de Strabon, XVI, p. 370. Mais cette opinion est en contradiction avec les données de Diodore, XVII, 49, d'Arrien, II, 23, et d'autres. Donc Gaza continua à exister sur le même emplacement, mais elle cessa d'être une ville philistine pour devenir une ville hellénique.

Le territoire de Gaza devint alors un champ de bataille pour les armées des rois égyptiens, syriens et juifs, jusqu'à la conquête de la Palestine par les Romains. Occupée d'abord en 320 par Ptolémée (Appien, *Syr.*, 52), Gaza fut prise en 315 de vive force par Antigone, Diodore, XIX, 59, qui y laissa Démétrius. Appien, XIX, 69. Celui-ci fut battu en 312 à Gaza (non à Gamala, Justin, XV, 1), par Ptolémée (Diodore, XIX, 90), qui abattit les fortifications de la ville. Diodore, XIX, 93. Occupée en 306 par Antigone (Diodore, XX, 73), elle tomba de nouveau en 302 entre les mains de Ptolémée et resta sous la domination égyptienne pendant un siècle. L'armée syrienne se rassembla en 218 et en 217 à Gaza pour la bataille de Raphia à la suite de laquelle la ville fut occupée de nouveau par les Égyptiens. Le texte de Polybe, V, 80, est altéré ; il n'existe pas de Gaza en Égypte entre Péluse et Rhinocolure. L'année 198, Gaza fut prise par force et dévastée par les Syriens et resta sous leur domination pendant un siècle. La ville se releva bientôt de nouveau sur le même emplacement. Antiochus IV Epiphane passa par Gaza se rendant en Égypte en 170 et 168 ; une armée égyptienne traversa Gaza en 152 et en 147. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, V, 5. L'an 145, Jonathas Machabée arriva avec son armée devant Gaza, qui lui ferma ses portes ; Jonathan incendia les faubourgs et les habitants demandèrent la paix ; ils donnèrent des otages, qui furent envoyés à Jérusalem. I Mach., XI, 61. (Dans I Mach., XIII, 43, il faut lire Gazara au lieu de Gaza.) En 104, Gaza fut occupée par Lathurus. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XIII, 3. Alexandre Jannée assiégea Gaza pendant une année (98) et prit la ville par trahison. Les habitants furent massacrés et la ville dévastée. C'est ainsi que les Juifs eux-mêmes ont exécuté les menaces des Prophètes contre Gaza. La ville détruite fut rebâtie de nouveau sur le même lieu par Pompée, Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, IV, 4, et par Gabinius. Appien, *Syr.*, 51 (cf. 54).

II. LA NOUVELLE GAZA. — Une ville commerciale importante comme Gaza ne pouvait pas rester sans port sur la mer, surtout pendant la période hellénique. Le port appelé d'abord Mayouma devint avec le temps une ville proprement dite entourée d'une enceinte, dont on peut encore suivre les traces en partie. Cependant cette ville maritime faisait toujours partie de Gaza, dont elle forma le quartier maritime, jusqu'aux temps de Constantin. Gaza devint donc comme Ascalon, Azot et Jamnia, une ville double, l'une sur le rivage de la mer, l'autre dans l'intérieur des terres. Pour distinguer ces deux villes on se servait de diverses expressions, par exemple : ἡ Παλαίγαζα, ἡ νέα Γάζα, ἡ παράλιος, ἡ μεσογεῖος, ἡ ερημος. La distance était de vingt stades.

Déplacement de Gaza. — On a prétendu que Gaza a été déplacée par la suite des temps ; c'est l'opinion de Stark, *Gaza*, p. 509. Saint Jérôme avait dit expressément (Eusèbe, *Onomasticon*, édit. Larsow, 1862, p. 137) : « On retrouve à peine des vestiges des fondements de la cité antique ; celle que l'on voit maintenant a été bâtie en un autre lieu que l'ancienne. » On a voulu aussi conclure d'un passage d'un géographe anonyme, que cette prétendue nouvelle Gaza se trouvait au sud de l'ancienne, à une demi-heure à peu près ; la distance de la ville maritime ainsi que du port restait toujours la même. Voici le passage en question : Μετὰ τὰ Ρινοκόρουρα ἡ νέα Γάζα κεῖται πόλις οὖσα καὶ αὐτὴ εἶδ' ἡ ερημος Γάζα ειτα ἡ 'Ασκαλων πόλις. L'ancienne Gaza se trouvait donc à Gebalia et son port était Anthédon. Si l'on demande quand a eu lieu ce déplacement, les uns répondent : après la destruction de la ville par Alexandre (332), d'autres après sa destruction par les Syriens (198) et d'autres, après sa destruction par Alexandre Jannée. Il suffit de voir la ville actuelle, pour connaître qu'elle n'a pu jamais être déplacée.

D'abord le passage cité plus haut ne prouve rien pour ce déplacement prétendu, parce que ἡ νέα Γάζα n'est pas cette prétendue nouvelle Gaza au sud de l'ancienne, mais son port, Mayoumas. Après avoir nommé Rhinocolure, l'auteur nomme la nouvelle Gaza, qui se trouvait aussi près de la mer ; ne pouvant pas passer l'ancienne Gaza sous silence, il la place entre la nouvelle et Ascalon. Ce passage prouve, en outre, que l'ancienne Gaza était alors une ville florissante ; car il remarque comme une chose singulière, que la nouvelle Gaza était aussi une ville, donc l'ancienne devait l'être aussi ; du reste il parle de villes florissantes, non ruinées. Donc le mot ἔρημος ne signifie ici ni déserte, ni abandonnée, ni désolée, mais tout simplement « terrestre », en arabe *barri*, par opposition à « maritime ». Le passage de saint Jérôme doit être expliqué par un malentendu ; il parle probablement d'un faubourg ruiné de Gaza, car l'Acropole était alors encore entourée d'une enceinte.

Nous avons encore d'autres raisons contre ce déplacement prétendu. Point de traces d'une ville importante dans le voisinage de Gebalia. Chaque village ruiné a laissé des traces ; peut-on supposer que l'ancienne Gaza ait disparu, sans en laisser ? Si l'ancienne Gaza était à Gebalia, elle devait avoir Anthédon pour port ; mais le port de Gaza était toujours Mayoumas. La ville actuelle se trouve sur un plateau artificiel de 6 à 10 mètres de décombres. Deux mille ans ne suffisent pas pour former un semblable plateau artificiel ; il en faut bien quatre ou cinq mille pour cela. La tradition de Samson est attachée à la ville actuelle. La tradition d'Alexandre le Grand était au IVe siècle chrétien attachée à la ville actuelle. Les indigènes ne savent absolument rien de ce déplacement prétendu de leur ville, au contraire, ils sont pleinement convaincus que Gaza n'a jamais été déplacée.

Le passage des Actes, VIII, 26 : *hæc est deserta*, ne souffre pas la moindre difficulté ; *deserta*, se rapportant à Gaza, ne dit pas que la ville était ruinée, mais seulement qu'elle se trouvait sur la terre ou dans le désert, non sur la mer. Si l'on demande pourquoi Gaza étant

une ville florissante a été appelée ἔρημος, *deserta*, on pourra répondre, parce qu'elle fut dévastée à plusieurs reprises ou parce qu'elle se trouvait isolée dans l'intérieur du pays.

Malgré tant d'incursions hostiles et de dévastations plusieurs fois répétées, Gaza ne disparaissait pas; au contraire, la ville devenait toujours plus florissante, grâce aux richesses, fruit d'un commerce considérable et de la fertilité du pays, surtout pendant la domination romaine, qui donna à Gaza beaucoup de libertés. Gaza avait alors ses propres monnaies (fig. 18), sa propre ère, qui commence en l'an 62 avant J.-C. Elle avait les titres de ἱερά, ἄσυλος αὐτόνομος, πιστή, εὐσεβής, λαμπρά, μεγάλη. Les auteurs grecs la nomment une grande ville, la plus grande ville de la Syrie. Plutarque, *Alex.*, 25. Gaza exportait du blé, du vin, de l'huile, etc. Les auteurs latins vantent Gaza comme *civitas insignis, populo frequens et clara, splendida, deliciosa, eminens, in negotio ebulliens et abundans omnibus.*

III. Gaza dans le Nouveau Testament. — 1° *Le repos de la sainte famille.* — Il n'est pas probable que la sainte famille ait passé par Gaza en allant en Égypte, parce que cette ville était alors sous la domination du roi Hérode; au contraire, elle a dû passer par Gaza au retour, d'après la tradition des indigènes, qui indique le lieu du repos dans un jardin au sud-est de la ville (non dans l'église grecque). Du reste on n'y voit aucun monument.

2° *Le christianisme à Gaza.* — Les habitants de Gaza n'étaient pas disposés à se faire chrétiens, car cette ville était un centre du paganisme hellénique et son temple principal, appelé *Marneion,* rivalisait avec le *Serapeion* d'Alexandrie. Au contraire les habitants de Mayoumas ne faisaient pas autant de difficulté à embrasser la religion chrétienne, c'est pourquoi Constantin donna ordre de séparer Mayoumas de Gaza. Mayoumas devint donc une ville indépendante sous le nom de *Constantia* jusqu'à l'avènement de Julien l'Apostat, qui la réunit de nouveau à Gaza. Enfin vers la fin du IVe siècle le paganisme fut extirpé aussi à Gaza par les miracles de saint Hilarion, l'énergie de saint Porphyre et la force militaire. Le territoire de Gaza avait alors trois évêques, un à Gaza, un à Mayoumas et un à Anthédon. Gaza et Anthédon ont encore des titulaires. L'école chrétienne de Gaza a été illustrée pendant les Ve et VIe siècles par Zozime, Procope, Chorikios, Isidore, Énée, Timothée et Jean. Voir K. Seitz, *Die Schule von Gaza,* in-8°, Heidelberg, 1892. Il y avait alors à Gaza au moins cinq églises, dont une, l'*Eudoxiana,* remplaça le Marnéion, probablement la grande mosquée actuelle. Les fêtes se faisaient avec grande solennité. La ville était remplie de palais, lorsqu'elle tomba au pouvoir des Arabes après la bataille de Tadoun près de Gaza (635).

IV. État actuel. — Quoique Gaza ne soit plus que l'ombre de son ancienne splendeur, elle est encore néanmoins une des plus grandes villes de la Palestine, avec 30 000 habitants à peu près, dont 800 Grecs, 120 juifs, 70 catholiques, 50 protestants et le reste musulman. Gaza est une ville orientale et musulmane sous tous les rapports. Vue du dehors (fig. 19), la ville, entourée de jardins, parsemée de palmiers, est charmante; l'intérieur est rebutant avec ses rues étroites et sales, et ses maisons basses et sans fenêtres par dehors, dont une grande partie est en briques cuites au soleil. La ville est composée de deux parties (fig. 20), une supérieure sur le plateau et une inférieure dans la plaine au sud-est, appelée Sadjaïyé; chacune est divisée en plusieurs quartiers. Le quartier chrétien se trouve dans la ville haute. L'église, qui contient le tombeau de saint Porphyre, est ancienne. La grande mosquée, dans le centre de la ville haute, est remarquable; celle de Hachem, au nord de la ville, contient le tombeau de ce personnage, grand-père de Mahomet. Gaza est aussi la patrie de l'amam el-Chafai, le fondateur d'une des quatre sectes orthodoxes de l'Islam. Le bazar est double, l'un en haut, l'autre en bas. Gaza a un kaïmakam avec tous les tribunaux ordinaires et services de poste et télégraphe international. Le district de Gaza comprend tout le pays des Philistins avec 60 villages habités par 50 000 fellahs, et la partie méridionale de la Palestine habitée par 50 000 bédouins. La population de Gaza est paisible, moins fanatique qu'ailleurs. La fertilité du pays n'a pas changé. On peut encore dire avec Medjir ed-din : « Heureux qui habite à Gaza! » C'est une des meilleures villes de la Palestine avec beaucoup d'arbres et de palmiers, de légumes et toutes sortes de fruits, avec un climat excellent, un air pur et une trentaine de puits d'eau douce, abondants. Gaza se maintient par ses propres ressources, surtout par le commerce d'orge et de blé, dont l'exportation à Gaza même donne aux habitants, si la récolte est bonne, un revenu d'un à deux millions de francs par an. L'orge est



20. — Plan de Gaza. D'après G. Gatt.

fournie par les Bédouins, le blé par les fellahs. Les restes de la ville ancienne sont ensevelis sous les décombres; partout où l'on creuse, on en trouve des débris. Au-dessus du sol, on ne voit que morceaux de marbre dispersés çà et là en grande quantité. Comme les matériaux de construction sont très rares, on démolit les maisons délabrées pour en bâtir de nouvelles. L'enceinte de la ville a disparu complètement; cependant on peut en suivre la direction et les portes. La ville sur la mer a complètement disparu, le port ou plutôt la rade est fréquenté par des bateaux à vapeur et voiliers pendant l'été, pour charger les céréales. La mission anglicane a été fondée en 1876, la mission catholique en 1879. La frontière égyptienne se trouve à Rapha, à 8 heures au sud de Gaza. On jouit dans cette ville d'un climat tempéré : on n'y souffre pas du froid pendant l'hiver ni de la chaleur pendant l'été. — Voir Starck, *Gaza,* in-8°, Iéna, 1852; V. Guérin, *La Judée,* t. II, p. 196; A. von Hörman, *Gaza,* Brixen, 1876, Ch. Clermont-Ganneau, *Archæological Researches in Palestine,* t. II, Londres, 1896, p. 379-427.

G. Gatt.

GAZABAR (hébreu : *hag-gizbâr* avec l'article), mot faussement pris pour un nom propre par la Vulgate, qui en fait le père d'un Mithridate. Ce nom d'origine persane signifie « trésorier » : Mithridate le trésorier. Les Septante comme Josèphe, *Ant. jud.*, XI, I, 3, ont bien rendu ce mot par γαζοφύλαξ, « trésorier. »

GAZAM (hébreu : *Gazzâm;* Septante : Γαζέμ), chef d'une famille de Nathinéens qui revinrent de la captivité avec Zorobabel. I Esdr., II, 48. Dans la liste parallèle, II Esdr., VII, 51, la Vulgate le nomme *Gézem.*

GAZARA (Γαζάρα, Γαζηρά, tantôt au singulier, tantôt au pluriel, en grec comme en latin), place importante de la Palestine, plusieurs fois mentionnée dans l'histoire des Machabées. I Mach., VII, 45; IX, 52, etc. Elle est identique à Gazer, l'ancienne cité royale chananéenne. Jos., X, 33, etc. Voir GAZER 1.

GAZÉEN (hébreu : *hâ-'azzâṭî;* Septante : Γαζαῖος, Jos., XIII, 3; οἱ ἀπὸ Γάζης, I Mach., XI, 62; Vulgate : *Gazæi,* Jos., XIII, 3; *Gazenses,* I Mach., XI, 62), habitant de Gaza. Voir GAZA.

GAZELLE (hébreu : *ṣebî,* féminin : *ṣebiyâh;* Septante : δορκάς, δορκάδιον; Vulgate : *caprea*), quadrupède ruminant, appartenant au genre antilope, voir t. I, col. 669, caractérisé par ses cornes annelées et recourbées en forme de lyre, son œil noir, vif et doux, ses membres très fins, sa queue courte terminée par une touffe noire, son pelage fauve sur le dos et blanc sous le ventre, avec une bande plus foncée séparant les deux teintes. La gazelle (fig. 21) a la taille un peu plus petite que le chamois. Elle est remarquable par sa douceur,



21. — Gazelle.

sa timidité qui la rend très difficile à approcher, la rapidité de son allure et son port si gracieux que les Hébreux lui ont donné le nom de *ṣebî,* qui veut dire en même temps « beauté ». Prise jeune, elle s'apprivoise aisément et ne cherche pas à reconquérir sa liberté. — 1° La *gazella dorcas,* appelée *ghazâl* par les Arabes, est le gros gibier le plus abondant de la Palestine, le seul même que les voyageurs aient chance de rencontrer. On en voit parfois jusque sur le mont des Oliviers. Dans le sud, où elles abondent, on aperçoit les gazelles par centaines à la fois. En Galaad se trouve communément la *gazella arabica* ou *cora,* plus belle encore que la gazelle ordinaire, dont elle ne constitue qu'une simple variété. Sa couleur s'harmonise si parfaitement avec celle du désert qu'il est malaisé de la distinguer à quelque distance. La chair de la gazelle est très estimée, bien que moins succulente que celle de la chèvre sauvage. Dans les grandes chasses, on se sert du lévrier pour atteindre la gazelle; on y joint aussi le faucon. Les Arabes se contentent de se mettre en embuscade pour attendre le passage de l'animal dans les défilés ou sur les sentiers qui mènent aux mares. Dans le Hauran, on attire les gazelles, au moyen d'appâts, dans des enceintes fermées où on les prend dans des pièges. Tristram, *The natural history of the Bible,* Londres, 1889, p. 127-131; Wood, *Bible animals,* Londres, 1884, p. 133-140; Socin-Benzinger, *Palästina und Syrien,* Leipzig, 1891, p. LXI. La gazelle était bien connue et fort estimée sur les bords du Nil. L'un des nomes de la Moyenne-Égypte portait son nom. Au milieu des tombes royales de Deir el-Bahari, on a trouvé la momie d'une gazelle favorite d'Isimkhobiou. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, t. II, 1897, p. 523. Le gracieux animal charmait donc les Égyptiens aussi bien que les Hébreux. — 2° La Sainte Écriture parle plusieurs fois de la gazelle. C'est le type de l'agilité. On lui compare les guerriers rapides à la course, II Reg., II, 18; I Par., XII, 8, et sa vitesse est l'image de l'empressement avec lequel il faut fuir le mal. Eccli., XXVII, 22. Car la gazelle est en éveil à la moindre alerte, Is., XIII, 14, et elle sait même s'échapper de la main du chasseur qui croit la tenir. Prov., VI, 5. Elle est aussi le type de la beauté. Le bien-aimé et l'épouse du Cantique, II, 9; IV, 5, sont représentés avec les qualités de la gazelle, et c'est par les gazelles et les biches, c'est-à-dire par la portion la plus aimable et la plus séduisante de son troupeau, que l'épouse fait ses adjurations. Cant., II, 7; III, 5. Enfin la chair de la gazelle sert d'aliment, et c'est même une nourriture qui peut servir à désigner ce qu'il y a de meilleur. Deut., XII, 15, 22; XIV, 5; XV, 22. Elle figurait avec honneur sur les tables de Salomon. III Reg., IV, 23. — 3° Le nom de la gazelle a été donné à des personnes, Sebia, *ṣibyâ',* I Par., VIII, 9; Sebia, *ṣibyâh,* IV Reg., XII, 1; II Par., XXIV, 1, et à une ville, Seboim, *ṣebo'îm,* Gen., X, 19; XIV, 2; Deut., XXIX, 23; Os., XI, 8. Sous sa forme araméenne, *tabyâ',* il devient celui d'une femme de Joppé, *Tabîtâ',* Tabitha, ressuscitée par saint Pierre, Act., IX, 36.

H. LESÊTRE.

GAZER (hébreu : *Gézér;* Septante : Γαζέρ, Jos., X, 33, etc.; Ἰάζην ou Ἰάζηρ, I Mach., V, 8), nom de deux villes, situées l'une à l'ouest, l'autre à l'est du Jourdain.

1. **GAZER** (hébreu : *Gézér,* Jos., X, 33; XII, 12; XXI, 21; III Reg., IX, 16; I Par., VI, 52; VII, 28; XX, 4; à la pause, *Gâzér,* Jos., XVI, 3, 10; Jud., I, 29; II Reg., V, 25; III Reg., IX, 15, 17; avec *hé* local et à la pause, *Gâzerâh,* I Par., XIV, 16; Septante : Γαζέρ, Jos., X, 33; XVI, 10; Jud., I, 29; III Reg., IX, 17, I Par., VI, 67 (héb. 52); VII, 28; XX, 4; Γεζέρ, III Reg., IX, 15, 16; Γαδέρ, Jos., XII, 12 (*Codex Ambrosianus,* Γαζέρ); Γαζάρα, tant au singulier qu'au pluriel, I Mach., IX, 52; XIII, 53; XIV, 7, 34; XV, 28, 35; XVI, 1, 19; X, 32; Γαζήρα, II Reg., V, 25; I Par., XIV, 16; I Mach., VII, 45; Vulgate : *Gazer,* Jos., X, 33; XII, 12; XVI, 3, 10; XXI, 21; Jud., I, 29; III Reg., IX, 15, 16, 17; I Par., VI, 67 (hébreu, 52); VII, 28; XX, 4; *Géser,* II Reg., V, 25; *Gazara,* au singulier, I Mach., VII, 45; IX, 52; XIV, 7, 34; XV, 28, 35; XVI, 19; II Mach., X, 32; au pluriel, I Mach., XIII, 53; XVI, 1; *Gazera,* I Par., XIV, 16; *Gézéron,* I Mach., IV, 15), antique cité chananéenne, dont le roi, Horam, fut pris par Josué, X, 33; XII, 12; ville de refuge et lévitique de la tribu d'Éphraïm, Jos., XXI, 21; I Par., VI, 67 (hébreu, 52); mentionnée sous David et Salomon, II Reg., V, 25; I Par., XIV, 16; XX, 4; III Reg., IX, 15, 17; plus célèbre sous les Machabées, I Mach., VII, 45, etc. Ce fut une

place importante, et sa découverte de nos jours a été l'une des plus intéressantes dans le domaine de la géographie biblique.

I. Nom. — Le nom hébreu *Gézér* se rattache à la racine *gâzar*, « couper. » On peut, avec F. Mühlau et W. Volck, *W. Gesenius' Handwörterbuch,* Leipzig, 1890, p. 154, lui donner le sens de « lieu coupé ou taillé à pic », qui convient bien à la colline ou *tell* dont nous parlons plus bas comme représentant l'ancienne ville. Quoi qu'il en soit de l'étymologie, c'est un fait remarquable que le nom a subsisté exactement sous la même forme depuis les origines les plus reculées jusqu'à nos jours. Il est écrit *Gaz-ri*, *Ga-az-ri* sur les tablettes de Tell el-Amarna, 163, 22; 177, 21; 180, 14; 183, 8; 204-206; 239, 43. Cf. H. Winckler, *Die Thontafeln von Tell el-Amarna,* Berlin, 1896, p. 288, 300, 306, 312, 328, 354. Sur la liste de Thotmès III, il occupe le nº 104, avec la transcription : [illegible], *Qazir*, [illegible], *Qa-zi-r*. Cf. A. Mariette, *Les listes géographiques des pylônes de Karnak,* Leipzig, 1875, p. 41; G. Maspero, *Sur les noms géographiques de la liste de Thoutmos III qu'on peut rapporter à la Judée,* extrait des *Transactions of the Victoria Institute, or philosophical Society of Great Britain,* Londres, 1888, p. 16; W. Max Müller, *Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern,* Leipzig, 1893, p. 160. On l'a retrouvé sur une stèle de Ménéphtah, découverte en 1896 par Flinders Petrie. Cf. G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, t. II, 1897, p. 436. La forme *Gazer* est devenue Γαζάρα à l'époque des Machabées. C'est celle qu'on rencontre dans Josèphe, *Ant. jud.*, VII, IV, 1; XII, 1; VIII, VI, 1; XIII, I, 3; IX, 2, bien qu'on lise Γαδάρα, *Ant. jud.*, V, I, 22, comme Γαδαρίς dans Strabon, XVI, 759. Au temps d'Eusèbe et de saint Jérôme, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 127, 244, le même nom de *Gazara*, Γαζάρα, existait encore. Sous les croisés, il fut transformé en *Gisart, Mont Gisart, Mont Gissart, Mongisart, Mons Gisardus*. Cf. Ch. Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale,* Paris, 1888, t. I, p. 351-391. Enfin, depuis les anciens historiens musulmans jusqu'à nos jours, la dénomination arabe تل جزر, *tell* (colline de) *Djézer*, a maintenu l'exacte reproduction de l'hébreu. Cf. Guy Le Strange, *Palestine under the Moslems,* Londres, 1890, p. 543, 600; G. Kampffmeyer, *Alte Namen im heutigen Palästina und Syrien,* dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* Leipzig, t. XVI, 1893, p. 32.

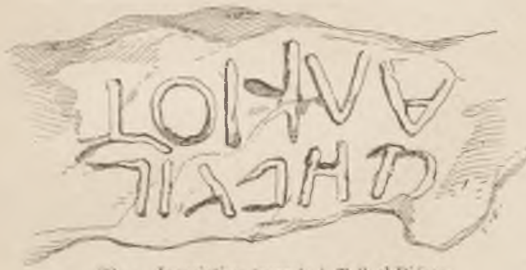
II. Situation et description. — Voici les renseignements que nous fournissent la Bible et les autres documents historiques sur l'emplacement de Gazer. C'était une ville de la Palestine méridionale : dans l'énumération des cités royales prises par Josué, elle est mentionnée après Lachis et Églon, Jos., XII, 11, 12, de même que les tablettes de Tell el-Amarna en parlent avec Ascalon et Lachis. Cf. H. Winckler, *Thontafeln von Tell el-Amarna,* p. 307. Elle se trouvait, d'après Josèphe, *Ant. jud.*, VII, IV, 1, à l'extrémité du pays philistin, et, d'après I Mach., XIV, 34, à la frontière du territoire d'Azot. Elle formait la pointe sud-ouest de la tribu d'Éphraïm, à l'ouest de Béthoron inférieur (*Beit 'Ur et-Tahta*). Jos., XVI, 3. Voir Éphraïm 2, t. II, col. 1874. Elle était à une journée de marche d'Adazer ou Adarsa (*Khirbet Adaséh*), localité située au nord de Jérusalem. I Mach., VII, 45. Enfin l'indication la plus précise nous est donnée par Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra,* p. 127, 244, qui nous disent que, de leur temps, Gazer était encore un bourg, κώμη, appelé Γαζάρα, à quatre milles (près de six kilomètres) au nord de Nicopolis (aujourd'hui *Amuâs*). Malgré ces renseignements, dont le dernier est si net, malgré toutes les recherches des explorateurs, l'identification de cette ville resta un problème jusqu'en 1871. En désespoir de cause, la plupart des commentateurs, se raccrochant à une ressemblance superficielle des noms, placèrent Gazer à *Yazur*, village situé au sud-est et tout près de Jaffa. Cf. R. J. Schwarz, *Das heilige Land,* Francfort-sur-le-Main, 1852, p. 58; K. von Raumer, *Palästina,* Leipzig, 1850, p. 172; d'autres le placèrent à *El-Qubâb,* qui se trouve dans la direction indiquée par Eusèbe et à peu près à la distance voulue d'Amouas. Cf. Van de Velde, *Memoir to accompany the Map of the Holy Land,* Gotha, 1858, p. 315.

Il était réservé à un savant français, M. Clermont-Ganneau, de découvrir le véritable site de Gazer. En lisant certain chroniqueur arabe de Jérusalem, Moudjir-ed-Din, il remarqua la relation d'un incident qui eut lieu en Palestine en l'an 900 de l'hégire. Il s'agissait d'une escarmouche entre un parti de Bédouins pillards et un gouverneur de Jérusalem en tournée dans le district de Ramléh. Les cris des combattants, qui se pourfendaient au village bien connu de *Khoulda* ou *Khouldéh*, étaient distinctement perçus à un autre village appelé *Tell el-Djézer,* « la colline de Djézer. » Ce dernier nom était le correspondant exact de l'hébreu *Gézér*, surtout si l'on prononce l'arabe à l'égyptienne : *Guézer*. Bien que toutes les cartes fussent muettes sur cet endroit, l'existence n'en était pas moins démontrée de la façon la plus positive et corroborée par l'assertion d'un géographe arabe du XIIIe siècle de notre ère, Yakoût, qui cite ce *Tell el-Djézer* comme une place forte du district de *Falestin,* c'est-à-dire de Ramléh. Étant à portée de voix de Khoulda, il ne pouvait en être bien éloigné. M. Clermont-Ganneau, suivant cette piste sur le terrain, découvrit Gazer à environ cinq kilomètres au nord de Khoulda, tout près d'un village figurant sur les cartes sous le nom d'*Abou-Schouschéh*. Il y constata l'emplacement d'une grande cité, présentant tous les caractères d'une ville forte et répondant à toutes les conditions requises. Cependant, le nom de ce Tell el-Djézer, conservé par tous les habitants d'Abou-Shouschéh, qui en fait partie, était inconnu aux gens de Khoulda, leurs voisins. Cf. Ch. Clermont-Ganneau, *La Palestine inconnue,* in-18, Paris, 1876, p. 14-23.

Cette découverte, déjà solidement appuyée, demandait le renfort de quelque bon argument épigraphique, par exemple d'une inscription *in situ* contenant le nom de la ville. Quelques années plus tard, le savant explorateur eut la bonne fortune de trouver, sur l'emplacement même qu'il avait assigné à Gazer, une série d'inscriptions décisives justifiant admirablement ses vues théoriques. En 1874, au cours d'une mission archéologique que lui avait confiée la société du *Palestine Exploration Fund*, il découvrit, gravée sur le rocher, à 800 mètres environ droit à l'est de Tell el-Djézer, une première inscription bilingue, en grands caractères grecs et hébreux, contenant ces simples mots, singulièrement significatifs dans leur laconisme : Ἀλκίου, תחם גזר, « limite de Gézer, de Alkios. » Ce nom judéo-grec, Alkios, au génitif, est vraisemblablement celui du magistrat, civil ou religieux, qui avait présidé à l'établissement de cette limite officielle, vers l'époque des Machabées, à en juger par la paléographie des caractères. L'identité de Gazer et de Tell el-Djézer était donc un fait bien acquis. Ce n'était pas tout cependant; et les nouvelles découvertes de l'éminent professeur, fruit d'ingénieuses suppositions, jettent un jour trop singulier sur cette ville et les autres cités lévitiques pour ne pas les rapporter ici.

Frappé de ce fait que ce jalon épigraphique était normalement orienté par rapport au *tell*, M. Clermont-Ganneau en conclut que la limite dont il s'agissait devait être une limite enveloppant la ville, et non pas simplement une ligne de démarcation passant, par exemple, entre deux territoires contigus; dans ce dernier cas, on s'attendrait, en effet, à avoir la mention du second territoire : « Limite de Gézer et de... » Comme il est ici

question d'une ville lévitique, il supposa qu'on pourrait avoir affaire à la délimitation de la zone sacrée du *migrasch,* entourant ces sortes de villes, zone qui rappelle à plusieurs égards le προάστειον ou le *pomœrium* de l'antiquité classique, et qui, plus tard, semble avoir servi à fixer la distance légale du fameux « chemin sabbatique », σαββάτου ὁδός, תחום שבת, dont parlent les Actes des Apôtres et le Talmud. Il en arriva ainsi à conclure que ce jalon épigraphique ne devait pas être isolé et qu'il devait y en avoir une série d'autres à découvrir tout autour de l'emplacement de Gazer, à des distances sensiblement égales et sur des points répartis selon des lignes normalement orientées. L'événement ne tarda pas à justifier ce raisonnement. En cherchant le long d'une ligne dirigée du sud-est au nord-ouest, il découvrit, à 150 mètres environ de la première, une seconde inscription, également gravée sur le rocher, et d'une teneur absolument identique : « Limite de Gézer; d'Alkios. »



22. — Inscription trouvée à Tell el-Djézer.

La seule différence c'est que les deux textes étaient disposés dos à dos, au lieu d'être mis bout à bout, comme dans le premier cas. De plus, entre les deux inscriptions, il en trouva une troisième, purement hébraïque, plus courte et d'une interprétation difficile.

Sept ans plus tard, en 1881, M. Clermont-Ganneau découvrit, toujours sur le même alignement sud-est-nord-ouest, un troisième exemplaire de l'inscription bilingue, dont les deux textes étaient superposés. Il ne put à ce moment explorer à fond les alentours de Tell el-Djézer pour y chercher les autres jalons épigraphiques similaires qui devaient, selon lui, exister sur les autres côtés du *migrasch :* nord, ouest, et sud. Mais le P. Lagrange, continuant ces investigations, a trouvé, en 1898, un quatrième exemplaire de l'inscription, conçu dans les mêmes termes et gravé sur le rocher. La disposition des deux textes est identique à celle du second exemplaire, c'est-à-dire que la ligne hébraïque et la ligne grecque sont adossées. Voir fig. 22. Mais ce qui est surtout important, c'est la position qu'occupe ce jalon par rapport au Tell el-Djézer et aux autres textes congénères. Il est, en effet, au *droit sud* du Tell, par conséquent dans une région toute différente du premier groupe situé à l'est; ce qui tend à démontrer qu'il s'agit bien de lignes limitant une zone périphérique à la ville. L'aire ainsi limitée formait peut-être un carré orienté par ses angles. Cf. Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale,* Paris, 1888-1899, t. III, p. 116-123, 264-268; *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres,* Paris, septembre-octobre 1898, IVe série, t. XXVI, p. 686-694; mars-avril 1899, t. XXVII, p. 247-251; *Revue biblique,* Paris, janvier 1899, t. VIII, p. 109-115; juillet 1899, t. VIII, p. 422-427.

Tell el-Djézer occupe une situation importante à l'entrée des montagnes qui bordent la plaine de Séphélah. Voir fig. 23. C'est une colline oblongue, orientée de l'ouest à l'est, au-dessus du village d'*Abou-Schouschéh,* au sud-est de Ramléh, à droite de la route qui va de Jaffa à Jérusalem, à gauche de la ligne du chemin de fer. On dirait un fort avancé, détaché du rempart montagneux qui s'élève peu à peu vers l'est, et dominant de 75 à 80 mètres les vallées environnantes, avec une altitude de 260 mètres environ au-dessus de la Méditerranée. A l'extrémité occidentale se trouve l'ouély de *Scheikh Mohammed'el-Djézary,* et à l'extrémité orientale sont les restes d'une construction rectangulaire. On a, de l'édifice musulman, une magnifique vue sur la plaine maritime, avec Ramléh au nord-ouest entourée de ses jardins, de ses bois d'oliviers et de palmiers. La vallée qui suit le tell au sud tourne vers l'est et le sépare de *Khirbet Yerdéh,* où se trouve une belle source. Sur les flancs rocheux de la colline, principalement au nord et à l'est, on voit de nombreuses excavations, tombeaux et pressoirs; on compte plus d'une vingtaine de ces derniers. Cf. *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* Londres, 1874, p. 5-6, 56; 1875, p. 74-77; *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1881-1883, t. II, p. 428-440; C. R. Conder, *Tent Work in Palestine,* in-8°, Londres, 1889, p. 6.



23. — Carte des environs de Tell el-Djézer.

III. Histoire. — Gazer (fig. 24) est une des plus anciennes villes de la Palestine et a joué un rôle assez important. Elle existait déjà avant l'arrivée des Israélites dans le pays de Chanaan. Les monuments de l'histoire profane confirment sous ce rapport les données de la Bible. Un roi égyptien de la XVIIIe dynastie, Thothmès III, s'en empara, et le nom de la vieille cité est resté gravé sur les pylônes de Karnak. Elle eut alors des gouverneurs qui l'administraient sous l'autorité des pharaons. Les Tablettes de Tell el-Amarna nous apprennent que celui qui la gouvernait sous Aménophis III et Aménophis IV s'appelait *Yapahi.* Cf. H. Winckler, *Die Thontafeln von Tell el-Amarna,* p. 329, 331. Elle est mentionnée avec Ascalon et Israël (*Isiraalu*) sur la stèle de Ménéphtah, de la XIXe dynastie, mais l'orthographe du nom diffère un peu de celle des listes de Thothmès III. Cf. *Revue biblique,* avril 1899, p. 271, 273. Lors de l'entrée des hébreux dans la Terre Promise, elle avait pour roi Horam, ou Élam d'après les Septante. Ce prince, ayant voulu secourir Lachis, fut exterminé avec tout son peuple par Josué, X, 33; XII, 12. Dans le partage primitif du territoire conquis, elle formait la limite sud-ouest de la tribu d'Éphraïm. Jos., XVI, 3. Mais il est possible

que, comme certaines villes frontières, elle ait été ensuite enclavée dans la tribu de Dan. Voir Éphraïm 2, t. ii, col. 1874. Néanmoins les habitants chananéens ne furent pas détruits et demeurèrent tributaires au milieu des enfants d'Israël. Jos., xvi, 10; Jud., i, 29. Ville de refuge, elle fut assignée aux Lévites fils de Caath. Jos., xxi, 21; I Par., vi, 67 (hébreu, 52). David, vainqueur des Philistins, les poursuivit depuis Gabaon (I Par., xiv, 16, et Septante, II Reg., v, 25), ou depuis Gabaa (hébreu : *Géba'*, II Reg., v, 25), jusqu'à Gazer (Vulgate : *Gézer*, II Reg., v, 25; *Gazéra*, I Par., xiv, 16). Il fit également contre eux à Gazer (Gob, d'après II Reg., xxi, 18), une expédition dans laquelle se signala un de ses héros. I Par., xx, 4. Les Chananéens habitaient encore cette ville comme tributaires pendant le règne de Salomon. A cette époque, un pharaon d'Égypte, dont la Bible n'indique pas le nom, s'empara de cette place, la livra aux flammes et tua tous les Chananéens qui s'y trouvaient, puis il la donna en dot à sa fille, devenue l'épouse du monarque israélite. III Reg., ix, 16. Celui-ci la rebâtit. III Reg., ix, 15, 17. Cf. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., Paris, 1896, t. iii, p. 266-270.

A l'époque des Machabées, Gazer figure souvent dans les luttes soutenues par les Juifs contre les Séleucides, et elle devient un des principaux boulevards des princes asmonéens. Judas Machabée, ayant défait les troupes de Gorgias non loin d'Emmaüs, les harcela jusqu'à Gazer (Vulgate : *Gézéron*) et jusque du côté d'Azot et de Jamnia. I Mach., iv, 15. Plus tard, il remporta près d'Adarsa une brillante victoire sur Nicanor, qui périt dans le combat, et il poursuivit, l'espace d'un jour de marche, l'armée fugitive jusqu'à Gazara ou Gazer. I Mach., vii, 45. Après la mort de Judas, Bacchide se rendit maître de la place et la fortifia. I Mach., ix, 52. Elle retomba ensuite au pouvoir de Simon Machabée, qui y laissa une garnison juive. I Mach., xiv, 7, 34; xv, 28, 35. Le siège en est raconté d'une manière assez tragique I Mach., xiii, 43-48. Bien que tous les manuscrits grecs et les anciennes versions nomment ici Gaza, il est très probable qu'il faut plutôt, avec Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, vi, 6; *Bell. jud.*, I, ii, 2, lire *Gazara*. « C'est à cette leçon que les critiques donnent assez généralement et à bon droit la préférence. En effet, la lointaine Gaza ne nuisait en rien à l'indépendance des Juifs. Il n'en était pas de même de Gazara, si rapprochée de Jérusalem, et qui était, avec l'Acra, le principal appui du parti helléniste. Cf. I Mach., ix, 52; x, 12; xiv, 7, 34. » Fillion, *La Sainte Bible*, Paris, 1899, t. vi, p. 768. Les détails du récit dénotent un siège en règle. Simon investit la ville avec son armée, s'approcha des remparts avec des machines (d'après le grec : des ἑλεπόλεις, des « prend-villes »), attaqua une tour et s'en empara. Ceux qui étaient dans une de ces machines firent irruption dans la ville, où il y eut un grand tumulte. Les habitants, montant sur les murailles avec leurs femmes et leurs enfants, et ayant leurs tuniques déchirées en signe de deuil et de supplication, demandèrent grâce. Simon, apaisé, cessa de les combattre; il les chassa cependant de la cité, purifia les maisons souillées par les idoles, fit son entrée au chant des hymnes et y établit sa demeure. Jean, son fils, s'y fixa également après avoir été nommé généralissime des troupes juives. I Mach., xiii, 54; xvi, 1. Ptolémée, son gendre, après l'avoir traîtreusement assassiné avec deux de ses fils, envoya des affidés à Gazara pour perdre Jean lui-même; mais, prévenu à temps, celui-ci échappa au péril et mit à mort ceux qui étaient venus pour s'emparer de lui. I Mach., xvi, 19, 21. — La Gazara de II Mach., x, 32, place forte ou château fort (en grec : Γάζαρα λεγόμενον ὀχύρωμα, εὖ μάλα φρούριον), où Timothée se réfugia, et où il fut assiégé par Judas, puis vaincu et mis à mort, prête matière à difficultés. Parmi les commentateurs, les uns l'assimilent à Jazer de Num., xxxii, 35, située dans la tribu de Gad, à l'est du Jourdain; les autres y voient Gazer ou Tell el-Djézer; d'autres enfin ne savent comment l'identifier. Cf. Fillion, *La Sainte Bible*, t. vi, p. 860; F. X. Patrizi, *De consensu utriusque libri Machabæorum*, in-4o, Rome, 1856, p. 259; C. F. Keil, *Die Bücher der Makkabäer*, in-8o, Leipzig, 1875, p. 386. Ce qu'il y a de certain, c'est que les détails donnés, II Mach., x, 32-38, sur le siège de cette place, siège qui dura quatre jours, conviennent bien à Tell el-Djézer. — Cf. Ch. Clermont-Ganneau, *Archæological Researches in Palestine*, Londres, 1896, t. ii, p. 224-265.

A. Legendre.



24. — Vue de Tell el-Djézer. D'après une photographie.

2. **GAZER** (*Codex Alexandrinus* : Ἰάζην; *Codex Sinaiticus* : Ἰάζηρ), ville située à l'est du Jourdain et prise par Judas Machabée. I Mach., v, 8. La leçon probable du grec est Ἰάζηρ. Aussi reconnaît-on ici Jazer de la tribu de Gad. Jos., xiii, 25. Voir Jazer.

GAZÉRA (hébreu : *Gâzerâh*; Septante : Γαζηρά), ville de Palestine, signalée à propos d'un combat de David contre les Philistins. I Par., xiv, 16. Elle est identique à Gazer. Voir Gazer 1.

A. Legendre.

GAZERIN, nom chaldéen d'une classe de devins de

Babylone qui prédisaient l'avenir au moyen des astres. Dan., II, 27; IV, 4; V, 7, 11. Vulgate : *Aruspices.* Voir DIVINATION, 11°, t. II, col. 1447, et ARUSPICES, t. I, col. 1050.

GAZOPHYLACIUM (hébreu : *ganzak, 'ôṣâr;* Septante : γαζοφυλάκιον, θησαυρός; Vulgate : *gazophylacium, thesaurus*), la salle où se gardait le trésor du Temple et, par métonymie, le trésor lui-même.

I. SON HISTOIRE. — 1° La constitution d'un trésor affecté au service du Sanctuaire remontait à Moïse, qui frappa tout Israélite d'un impôt d'un demi-sicle dans ce but. Exod., XXX, 11-16. Ce trésor eut besoin de gardiens, et quatre familles lévitiques furent investies de cette fonction par Samuel et par David. I Par., IX, 22, 26. Ce dernier désigna ensuite pour cet office les fils de Jéhiéli. I Par., XXVI, 22-26. — 2° Quand David songea à bâtir le Temple, les chefs de famille et les officiers royaux apportèrent au trésor tout ce qu'ils avaient de pierres précieuses. I Par., XXIX, 8. Le roi laissa à son fils le plan des *ganzakkim* ou chambres du trésor qu'il avait à ménager dans la construction de l'édifice. I Par., XXVIII, 12. Quand l'œuvre fut achevée, Salomon plaça dans le trésor l'or, l'argent et tous les ustensiles mis en réserve par son père. III Reg., VII, 51; II Par., V, 1. — 3° Sous les rois suivants, le trésor du Temple subit différentes vicissitudes. Sous Roboam, Sésac, roi d'Égypte, s'en empara, après être entré victorieux à Jérusalem. III Reg., XIV, 26; II Par., XII, 19. Asa prit l'or et l'argent du trésor et les envoya à Bénadad, roi de Syrie, afin de le décider à prendre parti pour lui contre Baasa, roi d'Israël. III Reg., XV, 18; II Par., XVI, 12. — 4° Sous Joas, les prêtres recevaient directement, de la main à la main, l'argent destiné au trésor. Ils ne faisaient probablement que continuer ce qui s'était constamment pratiqué jusqu'à cette époque. Mais leur négligence à réparer le Temple obligea le roi à intervenir et les prêtres à se décharger sur lui de l'entretien de l'édifice. Le grand-prêtre Joïada fit alors disposer un coffre, muni d'un trou à sa partie supérieure, et les prêtres y versaient ce qu'ils recevaient pour le Temple. Quand le coffre était plein, le secrétaire du roi et le grand-prêtre en comptaient le contenu et remettaient l'argent aux entrepreneurs des travaux de réparation. L'argent des sacrifices pour le délit et pour le péché restait seul aux prêtres, auxquels il appartenait personnellement. Après sa défaite par Hazaël, roi de Syrie, Joas prit tout ce qu'il y avait dans le trésor et l'envoya au vainqueur, pour l'empêcher de marcher sur Jérusalem. IV Reg., XII, 4-18; II Par., XXIV, 4-25. — 5° Nabuchodonosor, après avoir pris Jérusalem, s'empara du trésor du Temple, IV Reg., XXIV, 13; II Par., XXXVI, 18, et le transporta dans le trésor de son dieu. Dan., I, 2. — 6° Dans sa description du Temple, Ézéchiel, XLII, 13, mentionne les chambres où les prêtres doivent déposer les choses très saintes et les offrandes. Dans plusieurs autres passages de Jérémie, XXXV, 4; XXXVI, 10-21, et d'Ézéchiel, XL, 17; XLI, 10; XLII, 1, etc., où les versions emploient le mot *gazophylacium,* il est seulement question de diverses chambres du Temple, non du trésor. — 7° Au retour de la captivité, le trésor fut reconstitué par la restitution que Cyrus fit des vases sacrés, I Esdr., I, 8-11, et par des dons spontanés. I Esdr., VIII, 28-30. Des redevances en nature y étaient apportées. II Esdr., X, 37-39. Des prêtres et des lévites en furent établis gardiens. II Esdr., XII, 43. Néhémie fit expulser des chambres du trésor l'Ammonite Tobie, parent du prêtre Éliasib, qui avait toléré cette intrusion, et il rétablit les choses dans l'état où elles devaient être. II Esdr., XIII, 4-13. On voit par ces récits que la chambre du trésor proprement dit avait pour annexes des magasins dans lesquels on déposait les dons en nature, dîmes du blé, du vin, de l'huile, que les lévites devaient apporter. Mais ces objets ne constituaient pas, à proprement parler, le trésor du Temple, puisqu'ils étaient réservés à l'usage des prêtres. Voir DÎME, t. II, col. 1434. — 8° Antiochus IV Épiphane pilla complètement le trésor du Temple et s'y empara de dix-huit cents talents (plus de huit millions en talents d'argent hébraïques). I Mach., I, 24; II Mach., V, 21. Au temps de Séleucus IV, un Juif, nommé Simon, révéla à Apollonius, officier syrien, que le Temple renfermait d'énormes sommes, qui constituaient la fortune publique et n'étaient point exclusivement destinées aux sacrifices. Cette allégation était vraie, parce que les Juifs n'avaient pas d'autre trésor public que celui du Temple. C'est seulement au temps des rois qu'on avait distingué entre le trésor royal et celui du Temple. Voir TRÉSOR. Démétrius envoya son intendant, Héliodore, pour mettre la main sur les richesses du Temple. Le grand-prêtre Onias, pour s'opposer à cet enlèvement, déclara que les coffres contenaient des dépôts, le bien des veuves et des orphelins, les fonds du riche citoyen Hircan, fils de Tobie, en tout quatre cents talents d'argent (trois millions et demi en talents hébraïques, un peu plus de cinq cent mille francs en talents syriens) et deux cents talents d'or (plus de vingt-six millions en talents hébraïques, probablement un demi-million seulement en talents syriens). Dieu intervint pour protéger le trésor contre la cupidité d'Héliodore. II Mach., III, 5-11, 26-27. — 9° A la prise de la ville par Pompée, le trésor renfermait deux mille talents (environ dix-sept millions, en supposant l'estimation faite en talents hébraïques d'argent). Le général romain les respecta. Josèphe, *Ant. jud.,* XIV, IV, 4; *Bell. jud.,* I, VII, 6. Moins scrupuleux, Crassus prit au Temple huit mille talents, quatre fois la somme laissée par Pompée. *Ant. jud.,* XIV, VII, 1. — 10° Dans le Temple restauré par Hérode, le *gazophylacium* occupait la droite du parvis des femmes, afin que tout Israélite pût y accéder aisément. Il était précédé d'un portique remarquable par la hauteur et la richesse de ses colonnes. Josèphe, *Bell. jud.,* V, V, 2. C'est au sommet de ce portique qu'Hérode Agrippa suspendit la chaîne d'or que Caligula lui avait offerte en souvenir de sa captivité à Rome sous Tibère. Josèphe, *Ant. jud.,* XIX, VI, 1. Les abords de la salle du trésor portaient le nom de *gazophylacium.* Aussi saint Jean, III, 20, dit-il que Jésus enseignait dans le *gazophylacium.* De cet endroit, on voyait aisément ce qui se passait auprès du trésor. Marc., XII, 43; Luc., XXI, 1. — 11° Pilate, se conformant d'ailleurs aux coutumes juives, prit dans ce trésor ce qui était nécessaire pour la construction d'un aqueduc. Josèphe, *Bell. jud.,* II, IX, 4. S'il mécontenta les Juifs, c'est sans doute qu'en cette circonstance il se comporta avec le manque d'égards qui lui était familier. — 12° Enfin, pendant la guerre de Judée, le prêtre Jésus, fils de Thébuthi, et le trésorier Phinéas livrèrent à Titus tous les objets précieux que renfermait le trésor. *Bell. jud.,* VI, VIII, 3.

II. SON FONCTIONNEMENT. — 1° Outre le demi-sicle prescrit par Moïse, Exod., XXX, 11-16, le trésor recevait l'argent du rachat des premiers-nés, Num., XVIII, 15; des vœux, Lev., XXVII, 2-8, etc., et les dons volontaires, IV Reg., XII, 4, même des étrangers au culte du vrai Dieu. I Esdr., VII, 15-17, etc. Il n'était pas permis de verser au trésor l'argent provenant d'un acte criminel ou infâme. Deut., XXIII, 18; Prov., XV, 8; XXI, 27; Eccli., XXXIV, 21; Matth., XXVII, 6. Au temps de Notre-Seigneur, le trésor portait le nom de Corbona. Marc., VII, 11; Matth., XXVII, 6. Voir CORBONA, t. II, col. 964. — 2° Pour mettre les offrandes dans le trésor, au moins dans le Temple d'Hérode, il n'était pas nécessaire de s'adresser directement aux prêtres. Le long de la muraille de droite du parvis des femmes, s'ouvraient des orifices dans lesquels on versait l'argent, qui de là tombait dans les caisses de la chambre du trésor. Ces orifices portaient le nom de *šôfârôt,* « trompettes, » ce qui indique assez leur forme allongée et évasée à l'extrémité. Ils étaient

au nombre de treize, répondant à autant de destinations différentes : 1. demi-sicles de l'année courante; 2. demi-sicles de l'année échue; 3. colombes et tourterelles; 4. holocaustes; 5. bois; 6. encens; 7. or et argent pour les ustensiles du Temple. Les six autres, portant l'inscription « à volonté », recevaient ce qui restait à offrir quand on avait donné le nécessaire pour les sacrifices : 8. surplus d'un sacrifice expiatoire; 9. surplus d'un sacrifice pour le délit; 10. surplus des sacrifices pour certaines impuretés légales; 11. surplus du sacrifice de nazirat; 12. surplus du sacrifice des lépreux; 13. surplus des offrandes volontaires. L'argent des sept premiers troncs, particulièrement des 3 et 4, était employé par les prêtres sans qu'on eût à s'en occuper; ils immolaient autant de victimes que l'indiquaient les sommes remises. L'argent des six derniers troncs servaient à offrir des holocaustes. *Schekalim*, VI, 5; *Gem. Yoma*, 55, 2. — 3° Trois fois l'an, quinze jours avant les trois grandes fêtes, on tirait du trésor trois coffres d'argent pour solder les différents objets nécessaires aux sacrifices de ces fêtes et payer les personnes qui remplissaient certains offices accessoires. Ce qui restait dans le trésor, après qu'on en avait retiré ces trois coffres, était employé à différents travaux d'entretien et de réparation au Temple, aux aqueducs du sanctuaire et même aux tours et aux murs de la ville. *Gem.*, *Ketuboth*, 106, 2. Les sommes qui n'avaient pas été dépensées à ces travaux servaient à acheter du vin, de l'huile et de la farine pour les offrandes des particuliers, auxquels on les vendait avec un profit pour le trésor. Cf. Reland, *Antiquitates sacræ*, Utrecht, 1741, p. 47-50. — 4° La scène décrite dans l'Évangile, Marc., XII, 41-44; Luc., XXI, 1-4, nous montre les riches versant leurs offrandes avec ostentation dans le trésor. On pouvait se rendre compte de l'abondance des dons qu'ils apportaient, et, pareils aux hypocrites qui faisaient sonner de la trompette pour avertir qu'ils allaient distribuer leurs aumônes, Matth., VI, 2, ils prenaient soin que la foule, nombreuse aux abords du *gazophylacium*, n'ignorât rien de leurs libéralités. Notre-Seigneur met l'humble aumône de la veuve au-dessus de leurs dons orgueilleux.

H. LESÊTRE.

GÉANTS, hommes d'une stature extraordinaire. La Sainte Écriture parle plusieurs fois d'hommes auxquels les versions donnent le nom de géants, et qui portent en hébreu des appellations diverses.

I. Les *nefilîm*. — 1° On lit dans un récit de la Genèse, VI, 4, qui se rapporte à l'époque antérieure au déluge : « Les *nefilîm* étaient sur la terre en ces jours-là, et aussi après que les fils d'Elohim s'unirent aux filles des hommes et qu'elles leur engendrèrent : ce sont là les *gibborîm* (les forts), qui autrefois furent hommes de renom. » L'étymologie du mot *nefilîm* n'est point assurée. Gesenius, *Thesaurus*, p. 899, tire ce nom de *nâfal*, « tomber. » Les *nefilîm* seraient, non pas, comme pensent quelques hébraïsants, ceux devant qui l'on tombe, par crainte ou par faiblesse, mais ceux qui tombent sur les autres par violence et avec la supériorité de leur force. Cf. Gen., XLIII, 18 : *hitnappêl 'alênu*, « tomber sur nous. » Ce sens est adopté par Aquila : ἐπιπίπτοντες, et Symmaque : βιαῖοι. D'autres rattachent *nefilîm* à *pâlâ'*, « distinguer, » d'où le *niphal*, « être remarquable, grand, étonnant. » Ces étymologies ne s'imposent pas, et ni les Septante : γίγαντες, ni la Vulgate : *gigantes*, ne paraissent s'en être inspirés. Dans la mythologie, les géants étaient des hommes sauvages et d'énorme stature que Zeus détruisit, *Odyss.*, VII, 59, 206; X, 120, des fils de Gœa, personnification de la terre, Hésiode, *Theog.*, 185, des fils de la terre et du Tartare, qui se révoltèrent contre Jupiter, voulurent escalader le ciel, furent foudroyés et ensevelis sous l'Etna. Ovide, *Metam.*, I, 152, V, 319; *Fast.*, V, 35; Cicéron, *De nat. deor.*, II, 28, 70; Lucrèce, IV, 139; V, 118, etc. Les deux versions se servent donc ici, comme dans d'autres passages, d'un terme mythologique pour rendre, par analogie, un mot hébreu qui exprime une idée positive et historique. Il suit de cette interprétation que les *nefilîm* constituaient une race d'hommes remarquables par leur force, peut-être leur stature plus haute que celle des autres hommes, et la domination qu'ils exerçaient sur le monde de leur temps. Saint Jérôme, *In Is.*, VI, 14, t. XXIV, col. 219, remarque que les Gentils appelaient « géants » ceux qui sont nés de la terre, tandis que nous donnons ce nom à ceux qui accomplissent des œuvres terrestres. Dans les livres postérieurs de la Bible se retrouvent quelques allusions à ces êtres antédiluviens. Dans le cantique qui termine le livre de Judith, XVI, 8, il est dit que l'ennemi a été terrassé par une femme, non par les fils des Titans, υἱοὶ Τιτάνων, *filii Titan*, ni par les hauts géants, ὑψηλοὶ Γίγαντες. Les Titans étaient, selon la mythologie, issus de Titan, fils d'Uranus, et de la terre. Révoltés contre Saturne, frère aîné de leur père, ils furent foudroyés par Jupiter et précipités dans le Tartare. C'étaient donc des êtres analogues aux géants, et le livre de Judith évoque probablement, sous ces noms d'emprunt, le souvenir des *nefilîm* d'autrefois. Le livre de la Sagesse, XIV, 6, désigne plus clairement les orgueilleux géants, ὑπερηφάνοι γιγαντες, *superbi gigantes*, qui périrent dans les eaux du déluge. Cf. III Mach., II, 4. Ces textes supposent que les *nefilîm* formaient une race forte, audacieuse, orgueilleuse et en révolte contre Dieu; mais rien n'indique en eux, comme caractère saillant, l'idée de stature énorme que nous attachons au mot « géants ». Du texte de la Genèse, VI, 4, on peut tirer d'importantes conclusions. Tout d'abord, les *nefilîm* préexistaient sur la terre à l'union des « fils de Dieu » et des « filles de l'homme », puisque le texte dit formellement qu'il y en eut aussi, *vegam*, après cette union. Ces *nefilîm* étaient-ils descendants de Seth ou de Caïn? Probablement des deux. Rien ne laisse supposer en effet que le crime de Caïn ait causé une dégénérescence physique dans sa race. L'union des « fils de Dieu » avec les « filles de l'homme » semble au contraire avoir apporté une certaine modification dans l'état de l'humanité, car les fils qui sortirent de cette union ne furent pas des *nefilîm*, comme leurs ancêtres, dont beaucoup existèrent encore jusqu'au déluge, mais seulement des *gibborîm*, « des forts. » Ces derniers se firent un nom. L'auteur sacré ne dit pas à quel titre. Il est possible qu'ils aient cherché la célébrité, en posant pour des hommes plus avisés, plus entreprenants que leurs pères, en faisant de l'oubli de Dieu une condition de bonheur et de progrès, enfin en contractant des unions avec la partie maudite, mais peut-être plus industrieuse, du genre humain. Josèphe, *Ant. jud.*, I, III, 1, les appelle « des fils déshonorés, qui, se fiant à leur valeur, méprisèrent toute honnêteté ». C'est seulement à raison de leur audace contre Dieu qu'il les compare aux Γίγαντες des Grecs. — 2° Au livre des Nombres, XIII, 33, apparaît pour la seconde et dernière fois le nom de *nefilîm*. Voici en quelles circonstances. Moïse avait envoyé en avant, dans le pays de Chanaan, des espions chargés de l'explorer. Ceux-ci s'avancèrent jusqu'à Hébron, et en rapportèrent une grappe de raisins si considérable que deux hommes la portaient sur une perche. Caleb et Josué, seuls parmi les envoyés, déclarèrent au retour que les Israélites pouvaient parfaitement se rendre maîtres du pays. Mais les autres dirent : « Le pays dévore ses habitants. Tous ceux que nous y avons vus sont des hommes de haute taille. Là, nous avons vu des *nefilîm*, fils d'Énac (issus) de *nefilîm*, et nous étions à nos yeux comme des sauterelles, et nous l'étions à leurs yeux. » Pour interpréter ce texte, il faut d'abord se souvenir que les espions hébreux ne pouvaient connaître les *nefilîm* d'avant le déluge que par ouï-dire. Si la restriction du déluge à une partie seulement de l'humanité était scientifique-

ment démontrée, on pourrait admettre, avec certains auteurs, que ces *nefilîm* sont les descendants directs des Caïnites antédiluviens. Cf. Motais, *Le déluge biblique,* Paris, 1885, p. 335. Mais cette démonstration n'est pas faite. Voir DÉLUGE, t. II, col. 1356. On peut donc dire que les *nefilîm* contemporains de Moïse ne sont ainsi nommés que par analogie. A leur époque, le mot *nefilîm* désignait des hommes de haute taille. D'autre part, il faut peser le témoignage de ceux qui en parlent. Ce sont des gens effrayés, qui veulent faire partager leur frayeur à tout le peuple. L'expression dont ils se servent: « Nous étions auprès d'eux comme des sauterelles, » doit donc être débarrassée du caractère hyperbolique dont l'ont revêtue le génie oriental, l'effroi des espions et le complot que ceux-ci avaient formé de détourner leurs compatriotes de la conquête de Chanaan. Il reste alors ceci. Certains Chananéens étaient des hommes de plus haute stature que les Hébreux; ils constituaient une race physiquement plus forte et d'apparence redoutable. Mais ils n'avaient probablement rien de commun avec les anciens *nefilîm,* et, en somme, les Hébreux réussirent à les vaincre plus tard et à s'emparer du pays de Chanaan. — Cette idée que les premières générations humaines possédaient une stature plus élevée que leurs descendants demeura fixée dans le souvenir des anciens peuples. On en retrouve l'expression dans le quatrième livre d'Esdras, V, 52-55, œuvre apocryphe où il est expliqué que la taille des hommes s'abaissa peu à peu, à mesure que les générations se succédaient. Au point de vue anthropologique, rien n'a encore démontré que les premiers hommes aient eu une taille notablement supérieure à celle de leurs descendants. Les fossiles humains remontant à l'époque préhistorique sont trop rares et trop incomplets, pour qu'il soit permis d'en tirer une conclusion quelconque au sujet de la stature. Voir ADAM, t. I, col. 191. Cf. N. Joly, *L'homme avant les métaux,* Paris, 1888, p. 75. Sans doute, on trouve de temps en temps d'antiques ossements humains accusant une taille extraordinaire, qui va parfois jusqu'à près de 3m50. *Revue des questions scientifiques,* Bruxelles, juillet 1890, p. 311, 312; *Revue scientifique,* Paris, 13 octobre 1894, p. 474. Mais il est assez probable que ce sont là des cas exceptionnels, analogues à ceux de ces hommes à taille colossale qui se rencontrent encore de temps en temps de nos jours, et dont on a vu plusieurs atteindre près de 3 mètres de haut. — L'Ecclésiastique, XVI, 8, parle de ces antiques géants qui ne surent pas implorer le pardon de leurs péchés et périrent avec leur puissance.

II. Les *gibbôrîm.* — Leur nom vient de *gâbar,* « être fort. » Les *gibbôrîm* sont habituellement dans la Sainte Écriture les hommes remarquables par leur force et leur courage, ceux que nous appelons des « héros ». Voir t. I, col. 973. Parfois les versions leur donnent le nom de géants. Nous avons vu que les « fils de Dieu » qui s'unirent aux « filles de l'homme », Gen., VI, 4, donnèrent naissance à des *gibbôrîm,* γίγαντες, *gigantes,* dont le nom hébreu marque au moins une dissemblance avec les *nefilîm.* De ces *gibbôrîm,* nés de « fils de Dieu » et de « filles de l'homme », les Grecs ont fait leurs ἡμίθεοι, nés d'un être divin et d'un être humain, demi-dieux ou héros. *Iliad.,* XII, 23; Hésiode, *Op. et dies,* 159, etc. — Nemrod « commença à être *gibbôr* (γίγας, *potens*) sur la terre, et fut un *gibbôr* (γίγας, *robustus*) chasseur devant Jéhovah ». Gen., X, 8, 9. Dans ce texte, et quelques autres où les Septante traduisent par γίγας, Ps. XIX (XVIII), 6; Is., III, 2, etc., il n'y a pas lieu de donner à *gibbôr* un sens différent de celui qu'il a communément.

III. Les *refâ'îm.* — Ce nom désigne des peuplades d'origine chananéenne, voir RAPHAÏM, et quelquefois les âmes des morts. Les versions ont fréquemment pris les *refâ'îm* pour des géants. Prov., II, 18 : γηγενεῖς (fils de la terre, Géants ou Titans), *inferi;* IX, 18 : γηγενεῖς, *gigantes* (Symmaque : θεομάχοι); XXI, 16 : γίγαντες, *gigantes;* Is., XIV, 9 : γίγαντες, *gigantes.* Dans deux passages, les versions lisent *rofîm,* « médecins, » au lieu de *refâ'îm.* Ps. LXXXVIII (LXXXVII), 11 : ἰατροί, *medici;* Is., XXVI, 14 : ἰατροί, *gigantes.* Il résulte de là que le mot *refâ'îm* ne peut rappeler l'idée de géants que quand il est question du peuple des Raphaïm, et encore faut-il seulement entendre par ces géants des hommes de taille plus élevée que celle des Hébreux, et redoutables aux yeux de ces derniers par leur sauvagerie et leur férocité. Parmi ces peuples, la Sainte Écriture mentionne, avec les Raphaïm, les Émim, les Énacites et les Zuzim. Voir ces mots. — Baruch, III, 26, rappelle ces géants d'autrefois, qui étaient d'une taille élevée et savaient la guerre, et que cependant le Seigneur ne choisit pas pour leur révéler le chemin de la sagesse.

IV. *Quelques géants particuliers.* — La Sainte Écriture mentionne spécialement Og, de la race des Rephaïm et roi de Basan, dont le lit ou sarcophage était long de neuf coudées (plus de trois mètres et demi), Deut., III, 11; Goliath, dont la taille avait six coudées et un empan (environ deux mètres soixante). I Reg., XVII, 4. Voir OG, GOLIATH. — Saül dépassait tout le peuple de la tête. I Reg., XI, 23, 24. — Banaïas, l'un des officiers de David, avait tué un Égyptien haut de cinq coudées (deux mètres). I Par., XI, 23. — Josèphe, *Ant. jud.,* XVIII, IV, 5, mentionne un Juif, nommé Éléazar, géant de sept coudées (deux mètres quatre-vingt-cinq), que le roi des Parthes, Artaban, envoya en présent à l'empereur Tibère.

H. LESÊTRE.

GÉBA (hébreu : *Gâba',* II Esd., VII, 30; XI, 31; *Géba',* II Esd., XII, 29; Septante : Γαβαά), ville de la tribu de Benjamin, rebâtie par les Juifs au retour de la captivité. II Esd., VII, 30; XI, 31; XII, 29. Voir GABAA 2, col. 4.

A. LEGENDRE.

1. GÉBAL (hébreu : *Gebal;* Septante : Γεβάλ), la Byblos des Grecs, ville de Phénicie (fig. 25). Le nom de Gébal (aujourd'hui Djébaïl) vient de *gâbal,* « entrelacer, » et désigne une région montagneuse (cf. l'arabe *djébel,* « montagne »). Son nom ne se lit qu'une seule fois dans le texte hébreu de la Bible, dans Ézéchiel, XXVII, 9, où les plus expérimentés des Gibliens, *ziqnê Gebal va-hăkâmêhâ* (Vulgate : *senes Giblii et prudentes ejus*), sont désignés comme ayant contribué à la fortune de Tyr. Le



25. — Monnaie autonome de Byblos.

Tête de Tyché, diadémée, voilée et tourelée, à droite. — ℞. . Chronos phénicien, androgyne, à six ailes éployées, debout, à gauche.

Gébal (*Gebâl*) dont le nom se trouve au Ps. LXXXII, 8, dans l'énumération des peuples qui se liguent contre le Dieu d'Israël, ne doit pas s'appliquer à la ville phénicienne, d'après l'opinion la plus probable. Voir GÉBAL 2. Les Gibliens ou Giblites (hébreu : *Giblim;* Vulgate : *Giblii*), c'est-à-dire les habitants de Gébal, sont mentionnés : — 1° dans le texte hébreu de Josué, XIII, 5, où ils semblent désignés comme devant être conquis par les fils d'Israël, mais ce texte, différemment traduit par les Septante qui portent Γαλιαθ Φυλιστιείμ, et par la Vulgate qui supprime les Gibliens, est probablement fautif; — 2° dans III Reg., V, 18 (hébreu, I Reg., V, 32), où il est dit que les Gibliens préparèrent les pierres et les bois pour édifier la maison du Seigneur, de concert avec les

ouvriers de Salomon et ceux de Hiram, roi de Tyr.

Le nom de Gébal, écrit tantôt Gubal, tantôt Gubli, est souvent mentionné dans les tablettes de Tell el-Amarna et dans les inscriptions cunéiformes. E. Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament,* 2e édit., in-8o, Geissen, 1883, p. 185. Il devint pour les Grecs Βύβλος ou Βίβλος. On sait toute la célébrité que valurent à cette ville sainte du paganisme les souvenirs annuellement fêtés de la mort et de la résurrection d'Adonis, le Thammuz syrien. Sous la domination grecque, les pèlerinages auprès du fleuve qui, à la fonte des neiges, roulant des terres rouges, semblait encore teint du sang du jeune chasseur blessé, devinrent de plus en plus démonstratifs et fréquents. Le sensualisme de ce temps, marbre blanc enfoui à cinq mètres sous terre, et il l'exploite en partie comme carrière de pierres, en partie comme trésor archéologique, car il réserve consciencieusement sous clef, dans un local voisin, les statues, les chapiteaux et même quelques-unes des frises découvertes par ses travailleurs. La partie de ce temple qu'il nous a été donné de visiter est vraiment magnifique. Les nécropoles qui s'étendent au levant de Djébaïl du sud au nord offrent aussi un vif intérêt, mais à d'autres points de vue. Il semble que l'artiste, y supprimant toute décoration, a voulu donner uniquement à la maison des morts le caractère de simplicité grandiose qui convient à de telles demeures.

Le type des habitants de Byblos est remarquable de



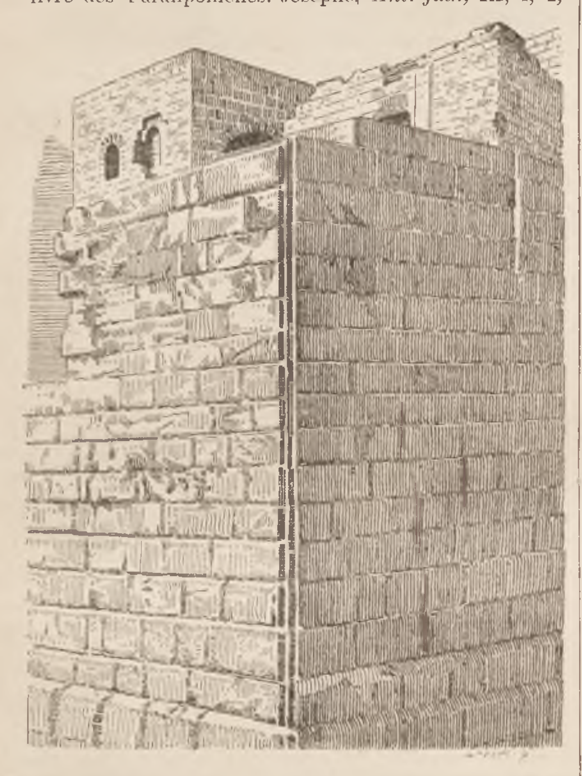
26. — Vue de Djébaïl, prise de la forteresse en mai 1899. D'après une photographie de M. L. Heidet.

non moins que le mysticisme naturel aux peuples d'Orient, y trouvait largement son compte. Voir Thammuz.

Comme nous le dit III Reg., v, 18, les Gibliens furent de remarquables constructeurs. Nous sommes allés à Byblos (fig. 26) en mai 1899, et nous avons vu les restes de leur célèbre architecture. Il n'est pas douteux, pour quiconque a examiné les soubassements de l'enceinte du temple à Jérusalem et les grandes pierres de l'angle sud-est du château de Djébaïl, que, tout en étant d'une époque différente, les ouvriers qui ont manié et taillé en bossage ces énormes blocs de 7 mètres de long sur deux de large sont de la même école (fig. 27 et 28). Les colonnes de granit bleu ou rose couchées à Djébaïl dans le petit port depuis longtemps ensablé et où n'abordent que des barques de pêcheurs, ne suffiraient pas, rongées qu'elles sont par le temps et les flots, à nous faire juger du goût que les Gibliens déployèrent en architecture. C'est dans les fouilles fortuitement entreprises par un des grands propriétaires du pays qu'on doit aller admirer l'art des sculpteurs de Byblos. En voulant se bâtir une maison, il a mis la main sur un très beau temple de force et d'agilité chez les hommes, de gracieuse affabilité chez les femmes. Des maisons à l'européenne commencent à s'élever un peu partout au milieu de ruines qui n'ont, d'ailleurs, rien de triste. La petite baie azurée, dans laquelle l'antique Byblos baignait ses pieds, demeure encore, comme toutes celles qui, jusqu'à Beyrouth, s'arrondissent successivement en courbes capricieuses, le long de jolis et riches villages, un des sites les plus enchanteurs que l'antiquité eût trouvés pour y établir des fêtes de plaisir et des réunions de débauche en l'honneur soit d'Adonis, soit de Beltis, la « Dame de Byblos ». Les monnaies de cette ville (fig 25) portent l'inscription : 𐤋𐤂𐤁𐤋 𐤒𐤃𐤔𐤕, *li-Gebal qodseṭ,* « à Gébal la sainte. » Des monnaies de l'époque impériale représentent le même temple de Byblos consacré à Baal et à Beltis. (Voir fig. 390, t. I, col. 1318.) — Voir *Corpus inscriptionum Semiticarum,* in-fo, Paris, 1881, t. I, fasc. I, p. 1-8; Strabon, XVI, 2, 18; E. Renan, *Mission de Phénicie,* in-fo, Paris, 1864, p. 153-281; E. G. Rey, *Étude sur les monuments de l'architecture militaire des*

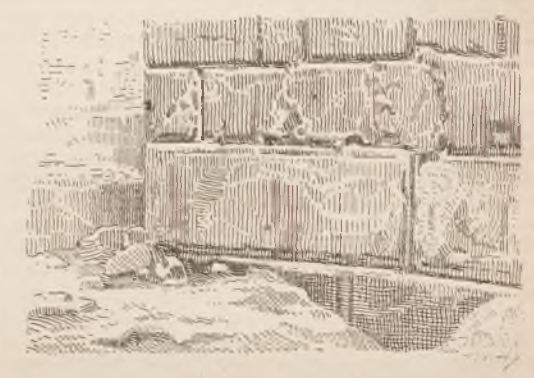
Croisés en Syrie, in-4°, Paris, 1871, p. 217-219, avec un plan de Djébaïl, pl. XXI. E. LE CAMUS.

2. **GÉBAL** (hébreu : *Gebâl;* Septante : *Codex Alexandrinus :* Γεβάλ; *Codex Vaticanus :* Ναιβάλ; *Codex Sinaiticus :* Γαιβάλ), nom d'un peuple mentionné au Ps. LXXXII (hébreu, LXXXIII), 8, avec les Moabites, les Ammonites, les Amalécites, etc. L'auteur du cantique sacré décrit une coalition redoutable, formée contre le royaume théocratique par toutes les nations voisines, sous l'impulsion de l'Assyrie. D'après les meilleurs interprètes, cette coalition n'est autre que la ligue qui eut lieu contre Juda sous le roi Josaphat. Cf. II Par., XX, 1-29. Seulement le Psalmiste donne une liste plus complète que le second livre des Paralipomènes. Josèphe, *Ant. jud.,* IX, I, 2,



27. — Forteresse de Djébaïl. D'après Renan, *Mission de Phénicie.* Atlas, pl. XXV.

ajoute aussi aux principaux confédérés « une grande multitude d'Arabes ». Si l'on s'en rapporte à la nomenclature du Ps. LXXXII, qui suit à peu près l'ordre géographique, il faut placer Gébal au sud ou à l'est de la mer Morte. C'est, en effet, à ces régions qu'appartiennent les six premiers peuples cités avec cette tribu, Iduméens, Ismaélites, Moabites, Agaréniens, Ammonites et Amalécites. L'ouest de la Palestine est représenté par les Philistins (Vulgate : *alienigenæ,* « les étrangers ») et les habitants de Tyr. Or les auteurs anciens, comme les voyageurs modernes, signalent au sud-est du lac Asphaltite, une contrée dont le nom, *Djébâl,* rappelle exactement le *Gébâl* hébreu. D'après Josèphe, *Ant. jud.,* II, I, 2, une partie de l'Idumée s'appelait ἡ Γοβολῖτις, « la Gobolitide. » Le même historien, *Ant. jud.,* IX, IX, 1, complétant le récit de IV Reg., XIV, 7, et de II Par., XXV, 11, dit qu'Amasias, roi de Juda, fit la guerre aux Amalécites, aux Iduméens et aux *Gabalites.* Les Targums et la version samaritaine du Pentateuque mettent souvent *Gebalah* pour « les monts de Séir ». Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 125, 149, 155, 241, etc., font de la *Gébalène* l'équivalent de l'Idumée ou de la montagne iduméenne, ou tout au moins d'un district des environs de Pétra. C'est dans cette région qu'ils placent les villes d'Édom mentionnées Gen., XXXVI, 31-43, telles que Mabsar, Magdiel, Jétheth, Masréca. Le nom de *Djébâl* demeure encore attaché aujourd'hui au prolongement septentrional des monts iduméens, au sud de Kérak, entre l'ouadi *El-Ahsy* et l'ouadi *El-Ghuuéir,* le reste du massif s'appelant *Djébel esch-Schérah* jusqu'à l'extrémité méridionale. Cf. J. L. Burckhardt, *Travels in Syria and the Holy Land,* Londres, 1822, p. 410; E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* Londres, 1856, t. II, p. 154. Gébal du Ps. LXXXII représente donc, croyons-nous, une peuplade iduméenne. Quelques auteurs cependant confondent cette tribu avec Gébal ou Byblos, ville maritime de la Phénicie, dont parle Ézéchiel, XXVII, 9. Cf. W. Smith, *Dictionary of*



28. — Fragment de mur de la forteresse de Djébaïl. D'après Renan, *Mission de Phénicie.* Atlas, pl. XXV.

the Bible, 2e édit., Londres, 1893, t. I, p. 1138. Mais, dans ce cas, l'auteur sacré aurait plutôt uni le nom de Gébal à celui de Tyr, et n'eût pas placé au milieu de nations du midi et de l'est une ville du nord.

A. LEGENDRE.

GEBBAÏ (hébreu : *Gabbay;* Septante : Γηβαί; *Codex Alexandrinus,* Γηβεεί; *Codex Sinaiticus,* Γηβεές). D'après l'hébreu, ce mot doit s'unir au suivant pour ne former qu'un seul nom propre : *Gabbay-Sâllay.* La ponctuation actuelle de la Vulgate (*Gebbai, Sellai*) et celle des Septante séparent les deux mots; mais la virgule doit être remplacée par un trait d'union. *Gabbay-Sallây* était un chef de famille de la tribu de Benjamin, habitant Jérusalem au temps de Néhémie. II Esdr., XI, 8.

GEBBAR (hébreu : *Gibbâr;* Septante : Γαβέρ). Les *Benê-Gibbâr* (Vulgate : « les fils de Gebbar »), au nombre de quatre-vingt-quinze, retournèrent de la captivité avec Zorobabel. I Esd., II, 20. Le nom de Gebbar, qui indique le lieu d'origine de cette famille, est probablement une altération du nom de Gabaon, qu'on lit dans la liste parallèle de II Esd., VII, 25. Voir GABAON, 7°, col. 21.

GEBBÉTHON (hébreu : *Gibbeṭôn,* « hauteur ; » Septante : *Codex Vaticanus,* Βεγεθών, Jos., XIX, 44; Γαβαθών, III Reg., XV, 27; XVI, 17; Γεθεδάν, Jos., XXI, 23; Γαβαών, III Reg., XVI, 15; *Codex Alexandrinus,* Γαβαθών, Jos., XIX, 44; III Reg., XVI, 15; Γαβεθών, Jos., XXI, 23; Vulgate : *Gebbethon,* Jos., XIX, 44; III Reg., XV, 27; XVI, 15, 17; *Gabathon,* Jos., XXI, 23), ville de la tribu de Dan, Jos., XIX, 44, donnée aux Lévites, fils de Caath. Jos., XXI, 23. Elle est citée, Jos., XIX, 44, entre Elthécé et Balaath, dont malheureusement l'identification précise est encore à trouver. Cependant, en tenant compte de l'ordre suivi par Josué dans ses énumérations, on peut regarder Gebbéthon comme formant, avec Balaath, une sorte de transition entre le groupe méridional et le

groupe septentrional des villes danites. Voir DAN 2, tribu et carte, t. II, col. 1232. Voilà pourquoi il est permis, à la suite des explorateurs anglais, de reconnaître cette localité dans le village actuel de *Qibbiyéh,* au sud-est de Beit Nebâla. Cf. *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1881-1883, t. II, p. 297; G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament,* Londres, 1889, p. 69. Elle se trouve ainsi non loin d'*El-Yehudiyéh,* qui représente certainement Jud, mentionnée presque immédiatement après. Jos., XIX, 45. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 128, 246, signalent, à propos de Gabathon de la tribu de Dan, une petite ville nommée *Gabe,* Γαβὲ, à seize milles (près de vingt-quatre kilomètres) de Césarée. Il est impossible de chercher aussi loin des limites de la tribu la cité dont nous parlons. Qibbiyéh n'est plus aujourd'hui qu'un pauvre village réduit à une trentaine de misérables habitations, dont la moitié sont renversées ou fort dégradées. Situé à l'extrémité de la Séphélah, sur les premiers contreforts de la montagne, il a pu avoir autrefois une certaine importance. En supposant qu'il représente réellement Gebbéthon, on comprend que les Philistins et les Israélites s'en soient disputé la possession. Nous voyons, en effet, III Reg., XV, 27, Nadab, fils de Jéroboam, occupé à faire le siège de Gebbéthon, « ville des Philistins, » lorsqu'il fut assassiné par Baasa. Un quart de siècle plus tard, Amri l'assiégeait encore lorsqu'il fut établi roi d'Israël à la place de Zambri. III Reg., XVI, 15, 17. C'est tout ce que l'Écriture nous apprend sur l'antique cité.

A. LEGENDRE.

GEBHARDI Heinrich Brandanus, luthérien allemand, professeur d'hébreu à Greifswald, né à Brunswick le 6 novembre 1657, mort le 1er décembre 1729. Voici la liste de ces principaux ouvrages : *De nomine tetragrammato,* in-4°, Greifswald, 1689; *Exercitationes antiaberlinæ duodecim in Esaïæ cap.* XL *et* XLI, in-4°, Greifswald, 1692; *Consensus Judæorum cum Joanne Baptista in doctrina de satisfactione Messiæ ad Joa.,* I, *29,* in-4°, Greifswald, 1689; *Epistola ad amicum de resurrectione prima, Apocal.,* XX, *5, 6,* in-4°, Greifswald, 1695; *De Gog et Magog, Ezech.,* XXXVIII *et* XXXIX, *Apoc.,* XX, *8-9,* in-4°, Greifswald, 1695; *Isagoge ad Apocalypsim divi Johannis apostoli,* in-4°, Greifswald, 1696; *De Orebhim Eliæ nutritoribus, naturales ne corvi an homines intelligantur, I Sam.,* XVII, *46,* in-4°, Greifswald, 1697; *Centum loca Novi Testamenti quæ R. Isaac fil. Abraham in suo Munimine fidei depravaverat vindicata,* in-4°, Greifswald, 1699; *In epistolam Judæ integra commentatio in qua præcipue orientales epistolæ versiones examinantur,* in-4°, Francfort, 1700, publié avec un fragment d'un commentaire de G. Dorsch sur la même épître; *De essentiali nomine Dei Jehova qua simul fabulæ Schemhamphorasch origo aperitur, Ex.,* VI, *2,* in-4°, Greifswald, 1701; *Succincta exegesis in Ps.* I *et* II, in-4°, Greifswald, 1702; *Vindiciæ quorumdam locorum Hebræi codicis adversus Paulum Pezron,* in-4°, Greifswald, 1705; *Disputatio de vulpibus Simsonis, Jud.,* XV, *4,* in-4°, Greifswald, 1707; *De maxilla simsonea, Jud.,* XV, *19,* in-4°, Greifswald, 1707; *De Beelzebul, Luc.,* XI, *15,* in-4°, Greifswald, 1707; *Paraphrasis epistolæ ad Titum, cum notis et censura in versiones Retzii et Trillerii,* in-4°, Greifswald, 1714. De 1723 à 1728, il publia en outre des études sur les petits prophètes, qui furent réunies en un seul volume par les soins de J. J. Gebhardi sous le titre : *Grundliche Einleitung in die zwölf kleinen Propheten,* in-8°, Brunswick, 1734. Voir Walch, *Bibl. theol.,* t. I, p. 864, 882; t. IV, p. 564, 590, 723, 756, 764; Le Long, *Biblioth. sacra,* p. 739; *Allgemeine deutsche Biographie,* t. VIII, 1878, p. 481.

B. HEURTEBIZE.

GECKO, reptile de l'ordre des sauriens, à peu près de même forme et de même taille que le lézard, mais d'une configuration beaucoup moins légère (fig. 29). Le gecko possède à chaque patte cinq doigts très divergents, munis d'ongles crochus, élargis à leur extrémité et pourvus en dessous d'un système de lamelles imbriquées, permettant à l'animal de faire le vide pour s'accrocher aux parois les plus lisses et les plus verticales et s'y maintenir immobile pendant des heures. La peau est de couleur grisâtre, si bien que le gecko peut passer inaperçu sur les rochers, les murailles et les troncs d'arbres. Mais cette peau semble couverte de pustules et d'écailles granulées, qui donnent à ce petit saurien, d'ailleurs timide et inoffensif, une apparence répugnante comme celle du crapaud et le font souvent pourchasser à l'égal d'un être venimeux. Le gecko pousse un cri analogue au bruit que produit la langue quand on la détache brusquement de la paroi supérieure du palais. Ce cri lui a fourni son nom par onomatopée dans les langues modernes. L'animal se nourrit exclusivement d'insectes et habite surtout les pays méditerranéens. — Le gecko, *ptyodactylus gecko,* est commun en Palestine. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui,* Paris, 1884, p. 145. Aussi conjecture-t-on qu'il est désigné en hébreu par le mot *'ănâqâh,* nom d'un animal rangé parmi d'autres sauriens et proscrit de l'alimentation. Lev., XI, 30. Le mot *'ănâqâh* viendrait de *'ânaq,* « gémir, » sans que pourtant cette étymologie s'impose. Les versions ont traduit par μυγάλη, *mygale,* « musaraigne, » petit mammifère nocturne peu vraisemblablement mentionné dans cet endroit. Il serait étonnant au contraire que le gecko ne fût pas nommé en compagnie du caméléon et du lézard. Cf. Tristram, *The natural history of the Bible,* Londres, 1889, p. 265.



29. — Le gecko.

H. LESÊTRE.

GEDDEL (hébreu : *Giddêl*), nom de deux personnages que la Vulgate orthographie de façons diverses.

1. **GEDDEL** (Septante : Γεδηά; *Codex Alexandrinus :* Γεδδήλ, I Esdr., II, 56, et Γαδήλ; *Codex Alexandrinus :* Γεδδήλ, II Esdr., VII, 58), rangé parmi les fils des serviteurs de Salomon, prisonniers de guerre attachés au service du temple. I Esdr., II, 56. Dans la liste parallèle II Esdr., VII, 58, la Vulgate le nomme JEDDEL.

2. **GEDDEL** (Septante : Γαδήλ), chef de famille parmi les Nathinéens revenus de captivité avec Zorobabel. II Esdr., VII, 49. Dans la liste parallèle, I Esdr., II, 47, la Vulgate l'appelle Gaddel.

GEDDELTHI (hébreu : *Giddelṭi;* Septante : Γοδολλαθεί; *Codex Alexandrinus :* Γεδολλάθι), lévite, un des quatorze fils d'Héman. Avec ses frères, il était chargé de chanter et de jouer des instruments de musique dans le temple. I Par., XXV, 4. Sa famille était la vingt-deuxième de celles qui, à tour de rôle, servaient dans la maison du Seigneur, ℣. 29.

GEDDES Alexander, exégète rationaliste écossais, né le 4 septembre 1737, à Arradowl, dans le Banffshire, mort à Londres, le 26 février 1802. Né de parents catholiques, il se destina à l'état ecclésiastique, se rendit en 1758 au collège des Écossais à Paris et apprit l'hébreu au cours de l'abbé Ladvocat. Il fut ordonné prêtre à Dundee en 1764. Ses témérités et ses hardiesses ne tardèrent pas à le mettre mal avec l'autorité ecclésiastique. Sa traduction anglaise de la Bible avec notes critiques le fit interdire des fonctions sacerdotales. Le premier volume contenant le Pentateuque et Josué parut, in-4°, à Londres, en 1792, sous ce titre : *The Holy Bible, or the Books accounted Sacred by Jews and Christians, otherwise called the Books of the Old and New Covenants, faithfully translated from corrected Text of the Originals; with various Readings, explanatory Notes, and critical Remarks.* Le second volume, publié en 1797, contenait les Juges, les livres de Samuel, des Rois et les Chroniques. Cette version avait été précédée d'un *Prospectus of a New Translation of the Holy Bible,* in-4°, Glasgow, 1786, et de *A Letter to the Right Rev. the Lord Bishop of London, containing Queries, Doubts, and Difficulties relative to a Vernacular Version of the Holy Scriptures; being an Appendix to the Prospectus,* in-4°, Londres, 1787. Elle fut suivie de *Critical Remarks on the Hebrew Scriptures, corresponding with a new Translation of the Bible; containing Remarks on the Pentateuch,* t. I (le seul publié), in-4°, Londres, 1800. — Dans ses écrits, Geddes accepte les idées des rationalistes allemands; il cite souvent Eichhorn, le Dr Paulus, etc. D'après lui, la Bible est un livre purement humain, l'histoire de la création et celle de la chute sont des mythes, les miracles racontés dans l'Exode, des fables ou des hallucinations; il nie l'inspiration des Écritures, il attaque Moïse comme historien, comme moraliste et comme législateur. C'est surtout dans ses Remarques critiques (qui ne s'occupent que du Pentateuque) qu'il donne libre cours à son scepticisme. La version resta inachevée. En dehors des deux volumes déjà mentionnés, fut publié après sa mort, par J. Disney et Ch. Butler : *A new Translation of the Book of Psalms, from the original Hebrew; with various Readings and Notes,* in-8°, Londres, 1807; œuvre inachevée (Ps. I-CVIII). — Malgré tous ses écarts, Geddes prétendait toujours être catholique. Il n'est pas certain cependant qu'il eût conservé la foi à la divinité de Jésus-Christ. Un prêtre français, appelé Saint-Martin, lui donna l'absolution la veille de sa mort, mais sans être sûr que le malade eût sa pleine connaissance. J. M. Good, *Memoirs of the life and writings of Alex. Geddes,* in-8°, Londres, 1803, p. 525. John Douglas, le vicaire apostolique de Londres, ne voulut point permettre qu'on célébrât publiquement le saint sacrifice pour le repos de son âme. Les rationalistes lui ont décerné de grands éloges. H. Döring, dans Ersch et Gruber, *Allgemeine Encyklopädie,* sect. I, t. LVI, p. 419; H. G. Paulus, son ami, traduisit en allemand, en 1801, sa *Modest Apology for the Roman catholics of Great Britain,* in-8°, Londres, 1800, qui était plus une attaque qu'une défense des catholiques. Un autre rationaliste allemand, Joh. Sev. Vater, fit entrer les *Critical Remarks* de Geddes dans son *Commentar über den Pentateuch, mit Einleitung zu den einzelnen Abschnitten des eingeschalten Uebersetzung von Alex. Geddes's kritischen und exegetischen Anmerkungen,* 3 in-8°, Halle, 1802. — Esprit bizarre et singulier, qui prétendait reconnaître le caractère des gens à la forme de leur nez, Geddes joignait à des qualités réelles de graves défauts. Ses connaissances philologiques et linguistiques étaient étendues, son érudition vaste, mais il en abusa et manqua en tout de mesure. Il traite d'une façon arbitraire le texte original, et adopte les sens les plus forcés. Ses notes ne choquèrent pas moins les protestants que les catholiques. — Voir W. Orme, *Bibliotheca biblica,* in-8°, Édimbourg, 1824, p. 202. F. VIGOUROUX.

GEDDIEL (hébreu : *Gaddî'êl;* Septante : Γουδιήλ), fils de Sodi, de la tribu de Zabulon, fut un des explorateurs envoyés par Moïse dans la terre de Chanaan. Num., XIII, 10.

GÉDÉLIAS (hébreu : *Gedalyâhû;* Septante : Γοδολίας), fils de Phassur, un des principaux personnages de Juda qui demandèrent au roi Sédécias la mort de Jérémie et le firent jeter dans une prison souterraine. Jér., XXXVIII, 1, 4, 6.

GÉDÉON, nom de trois Israélites dans la Vulgate.

1. GÉDÉON (hébreu : *Gid'ônî;* Septante : Γαδεωνί; *Codex Alexandrinus :* Γαδεωνί), le père d'Abidan qui était chef de la tribu de Benjamin pendant le séjour au désert du Sinaï. Num., I, 11; II, 22; VII, 60, 65; X, 24.

2. GÉDÉON (hébreu : *Gide'ôn,* « celui qui abat; » Septante : Γεδεών), le cinquième juge d'Israël et le plus grand de tous, après Samuel.

I. GÉDÉON AVANT SA JUDICATURE. — 1° *Tribu et famille.* — Il était de la tribu de Manassé et de la famille d'Abiézer. Voir t. II, col. 2164. Cette famille tenait un rang modeste dans la tribu. Jud., VI, 15. Le père de Gédéon se nommait Joas et habitait Éphra. Jud., VI, 11. Gédéon lui-même était un homme vigoureux et de belle taille. Jud., VIII, 18. — 2° *Vocation.* — Quand il fut choisi par Dieu pour délivrer ses contemporains, il était occupé à dépiquer les épis de blé, non dans l'aire, mais dans le pressoir, probablement dans la cuve supérieure où on foulait les raisins, par crainte des Madianites. Voir t. II, col. 1869. Depuis sept ans, en effet, cette peuplade opprimait les Israélites, coupables d'idolâtrie. Chaque année, les Madianites, avec les Amalécites et les Arabes nomades, faisaient des razzias sur les terres des Hébreux. Ils parcouraient le pays de l'est à l'ouest, dressaient leurs tentes au milieu des champs ensemencés et pareils à une nuée de sauterelles, dévoraient les récoltes et enlevaient les bestiaux. Les habitants se réfugiaient alors dans les montagnes et se cachaient dans les cavernes. Instruits par l'épreuve, ils se ressouvinrent enfin du Seigneur qui, satisfait de leur repentir, leur fit annoncer par un prophète leur prochaine délivrance. Jud., VI, 1-10. Jéhovah suscita Gédéon pour cette œuvre de libération. Un ange apparut au fils de Joas sous le térébinthe qui s'élevait auprès du pressoir, et lui dit : « Le Seigneur est avec vous, vaillant héros. » Gédéon s'enquit auprès du messager céleste qu'il ne connaissait pas et qu'il prenait pour un voyageur, des motifs pour lesquels Dieu abandonnait son peuple aux coups des Madianites. L'ange lui révéla alors la mission dont il était chargé et lui annonça que Dieu l'avait choisi pour délivrer Israël. Surpris, Gédéon objecta l'humble condition de sa famille. L'ange le rassura et lui promit le secours divin et la victoire. Par prudence et non par défiance, Gédéon demanda un signe visible de sa mission et une garantie de cette promesse. Les exégètes se partagent sur la nature du signe demandé. La plupart estiment que Gédéon, en apprêtant un chevreau et des pains sans levain, voulait offrir un sacrifice à l'ange du Seigneur. Mais les plus récents ne voient dans ces apprêts qu'un repas préparé à l'envoyé céleste. Celui-ci manifesta sa puissance, en faisant jaillir du rocher un feu miraculeux qui consuma les mets apportés. Gédéon reconnut seulement qu'un ange du Seigneur lui avait apparu et il craignait de mourir; mais Dieu le rassura et lui dit de se tenir en paix. Gédéon éleva en souvenir de cette apparition un autel qu'il appela : « La paix de Jéhovah. » — 3° *Préparation à la mission.* — La nuit suivante, Dieu lui ordonna de renverser l'autel de Baal et l'*'asêrâh,* c'est-à-dire le pieu qui symbolisait la déesse Astarté ou le bois qui lui était consacré, voir t. I, col. 1074; et d'élever à leur place un

autel au vrai Dieu. Le père de Gédéon honorait ces fausses divinités, et Jéhovah voulait éprouver la fidélité du héros qu'il avait choisi pour délivrer son peuple. Gédéon devait brûler en holocauste avec le bois coupé le taureau de sept ans, qui appartenait à son père. On a remarqué que l'âge de la victime correspondait au nombre des années d'oppression des Israélites. Gédéon exécuta les ordres divins avec l'aide de dix de ses serviteurs; mais il le fit de nuit par crainte de ses parents et de ses compatriotes qui étaient idolâtres. Ceux-ci, irrités de cet acte qu'ils tenaient pour une profanation, en recherchèrent l'auteur et, quand ils surent que c'était Gédéon, ils voulurent le faire mourir. Mais Joas, sommé de livrer son fils, le sauva par un heureux trait d'esprit; il répondit que Baal offensé avait à venger lui-même son honneur outragé. Comme le dieu ne le put et laissa en vie son insulteur, Gédéon reçut dès lors le surnom de Jérobaal, en hébreu *Yerubba'al*, « que Baal plaide (sa cause). » Jud., VI, 11-32. Si Gédéon offrit un holocauste, sans être prêtre et contrairement à la loi, ce fut par l'ordre de Dieu. Talmud de Jérusalem, traité *Meghilla*, I, 12, trad. Schwab, t. VI, Paris, 1883, p. 225.

II. JUDICATURE DE GÉDÉON. — 1° *Débuts.* — Le sauveur d'Israël était désigné; on attendait l'ennemi. Bientôt il passa le Jourdain et vint camper dans la vallée de Jézraël. Le nouveau juge, revêtu de l'esprit de Dieu, fit sonner de la trompette et convoqua d'abord sa famille, puis sa tribu, ensuite les tribus voisines d'Aser, de Zabulon et de Nephthali. Avant de se mettre en campagne, il fut encouragé par le double miracle de la toison, d'abord inondée de rosée sur la terre sèche, puis, par contre épreuve, desséchée sur la terre humide. Quelques commentateurs, saint Augustin, *Quæst. in Heptat.*, VII, 49, t. XXXIV, col. 813; Rupert, *De Trin.*, *In Jud.*, 10, t. CLXVII, col. 1036, et des théologiens, notamment saint Thomas, 2ª 2æ, q. XCVII, a. 2, ad 3um, ont pensé que dans cette circonstance Gédéon avait tenté Dieu et n'ont pas osé l'excuser de tout péché. Mais la plupart, Origène, *In lib. Jud.*, *Hom. IX*, 4, t. XII, col. 983, saint Ambroise, *De Spiritu Sancto*, I, prol., 6, t. XVI, col. 705, saint Isidore, *Quæst. in lib. Jud.*, 4, n° 2, t. LXXXIII, col. 382, Raban Maur, *Comment. in lib. Jud.*, II, 3, t. CVIII, col. 1159, ont approuvé sa conduite. Dieu, en effet, obéit à son désir et ne lui reprocha pas l'indiscrétion de sa demande. D'ailleurs, le signe était nécessaire pour les soldats dont Gédéon prenait le commandement plutôt que pour le chef lui-même. F. de Hummelauer, *Comment. in lib. Judicum*, Paris, 1888, p. 154-155. — 2° *Choix des combattants.* — Ainsi affermi, Gédéon alla camper de nuit avec ses troupes à la fontaine d'Harad. Les Madianites étaient dans la plaine à ses pieds. La victoire promise ne devait pas venir de la force des combattants, mais de la puissance divine. Aussi par ordre du Seigneur, l'armée qui se montait à 32 000 hommes fut finalement réduite à trois cents. Les timides, dont le courage aurait défailli à l'heure de la bataille, se retirèrent au nombre de 22 000. Une épreuve, suggérée par Dieu, diminua dans une proportion plus grande encore le chiffre des soldats intrépides. Tous ceux qui, pour désaltérer leur soif, mirent genou en terre furent exclus; ceux qui se contentèrent de tremper leurs lèvres dans l'onde rafraîchissante furent élus et il ne s'en trouva que 300. Ce n'étaient pas les plus lâches, comme l'ont prétendu Josèphe, *Ant. jud.*, V, VI, 4, et Théodoret, *Quæst. in Jud.*, int. XVI, t. LXXX, col. 504, pour rehausser le caractère miraculeux de la victoire de Gédéon. C'étaient plutôt les plus intrépides et les plus aptes à un audacieux coup de main. D'ailleurs, leur ardeur à poursuivre les Madianites fut une preuve de leur courage. Jud., VII, 1-8. — 3° *Gédéon au camp des Madianites.* — La nuit qui suivit le renvoi des troupes, Dieu voulut fortifier encore la confiance de Gédéon et lui donner une nouvelle assurance de la victoire. Il lui ordonna de pénétrer en espion avec un seul serviteur au camp des ennemis. Gédéon s'y introduisit du côté où veillaient les sentinelles, et il entendit un soldat de garde raconter à un de ses compagnons un songe dans lequel il avait vu une miche ronde de pain d'orge, cuite sous la cendre, rouler dans le camp et y renverser une tente qu'elle avait rencontrée. Le compagnon d'armes interpréta ce songe mystérieux dans ce sens que le Seigneur avait livré l'armée madianite à l'épée de Gédéon. Encouragé par cette explication, Gédéon revint vers ses hommes et les éveilla pour le combat. Jud., VII, 9-15. — 4° *Bataille et victoire.* — Il les partagea aussitôt en trois groupes. Chacun fut muni d'une trompette et d'un vase qui cachait un flambeau. Voir CRUCHE, t. II, col. 1138-1139. Le chef expliqua à tous sa tactique : il voulait surprendre les ennemis endormis et jeter la panique parmi eux. Les groupes se porteront donc dans trois directions différentes, comme pour entourer le camp et le cerner. On venait de relever les postes au commencement de la seconde veille. A la faveur des ténèbres, les trois cents soldats se disposent en cordon et au signal convenu, ils sonnent tous ensemble de la trompette, brisent les pots de terre et font briller leurs torches allumées. Ils poussent en même temps, de toutes leurs forces, le cri de guerre : « Le glaive de Jéhovah et de Gédéon ! » Éveillés en sursaut, les Madianites furent saisis d'une panique indescriptible. Ils tournèrent leurs armes les uns contre les autres et s'entr'égorgèrent. Les soldats de Gédéon furent vainqueurs sans coup férir. Ceux des ennemis qui échappèrent au premier carnage s'enfuirent dans la direction du Jourdain. Ils furent poursuivis par les tribus d'Aser, de Nephthali et de Manassé. Gédéon manda aux Éphraïmites de prendre les devants et d'occuper les gués du fleuve. Ils tuèrent deux chefs madianites, Oreb et Zeb, et apportèrent leurs têtes à Gédéon. Jud., VII, 16-25. Ils se plaignirent arrogamment de n'avoir pas été appelés au combat et dans leur mécontentement, ils faillirent en venir à la violence. Gédéon les apaisa, en faisant une réponse habile à leur plainte insolente. Il amoindrit modestement son rôle et grandit le leur. « Que pouvais-je faire, dit-il, qui égalât ce que vous avez fait ? Le grapillage d'Éphraïm ne vaut-il pas mieux que la vendange d'Abiézer ? Le Seigneur a livré entre vos mains les princes de Madian, Oreb et Zeb. Qu'ai-je pu faire qui approchât de ce que vous avez fait ! » Jud., VIII, 1-3. M. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., 1896, t. III, p. 150, place cet événement à la fin de l'expédition et trouve dans le récit une anticipation. Les têtes des deux chefs madianites furent, en effet, portées à Gédéon sur la rive gauche du Jourdain. Jud., VII, 25. — 5° *Poursuite des fugitifs.* — La vaillante troupe des trois cents se lança de son côté à la poursuite des fuyards et passa le Jourdain sur les traces des deux émirs, Zébée et Salmana. Exténuée de fatigue, elle ne pouvait plus avancer. Son chef demanda aux habitants de Soccoth et de Phanuel des vivres pour la réconforter; il essuya un arrogant refus et remit sa vengeance après l'expédition. Continuant sa course, il atteignit les deux chefs à Karkor où ils se reposaient avec quinze mille hommes. Les fugitifs, se croyant en sûreté, furent surpris et n'opposèrent aucune résistance. Les deux émirs furent pris et leur armée mise en déroute. Revenu du combat, Gédéon appliqua aux habitants de Soccoth et de Phanuel les châtiments dont il les avait menacés. Il abattit la tour de Phanuel après avoir tué ses habitants, et il fit périr, en les roulant dans les ronces et les épines, les soixante-dix-sept chefs de famille de Soccoth. Voir t. II, col. 1896. Il lui restait à venger, sur les deux émirs prisonniers, la mort de ses frères qui avaient été tués au mont Thabor. Il chargea de ce soin Jéther, son fils aîné. Celui-ci, qui n'était encore qu'un jeune homme, hésita à tirer son épée. Zébée et Salmana demandèrent à être frappés de la

main de Gédéon; ils ne voulaient pas subir l'humiliation de périr sous les coups d'un enfant. Gédéon les tua et s'empara des ornements qui pendaient au cou de leurs chameaux. Jud., VIII, 4-21. — La victoire remportée par Gédéon sur les Madianites eut des résultats décisifs. Cette peuplade, jusqu'alors si redoutée des Israélites, fut entièrement humiliée et ne put plus lever la tête devant eux. Jud., VIII, 28. Elle ne compta plus parmi les ennemis du peuple de Dieu et son histoire prit fin. Aussi la bataille qui l'écrasa laissa un souvenir ineffaçable en Israël. Elle fut célèbre autant que le passage de la mer Rouge et elle fut souvent citée comme un exemple saisissant de la protection divine. I Reg., XII, 11; Ps. LXXXII, 12; Is., X, 26. Isaïe, IX, 4, l'a appelée « la journée de Madian ».

III. GÉDÉON APRÈS SA MISSION. — 1° *Il refuse le pouvoir royal.* — Cette victoire excita l'enthousiasme au point que les Israélites offrirent à Gédéon la royauté héréditaire. « Les maux qu'ils avaient soufferts, faute d'un chef qui sût organiser la résistance et se mettre à leur tête, la bravoure, l'intrépidité, l'habileté, la sagesse et la fermeté de Gédéon leur firent comprendre les avantages d'une union étroite entre les différentes tribus, sous un maître qui, réunissant en faisceau ces forces éparses, pourrait les rendre invincibles. » F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., 1896, t. III, p. 149. Gédéon eût été digne d'être le premier roi de son peuple. Il avait la taille et la prestance d'un fils de roi, Jud., VIII, 18; c'était un héros et un habile politique. Mais sa magnanimité égalait son courage. Il refusa modestement le commandement suprême et il rejeta les offres séduisantes de ses compatriotes par un motif de foi et de piété. « Je ne serai pas votre maître et mon fils ne sera pas votre maître; c'est Jéhovah qui sera votre maître. » — 2° *Gédéon se fait un éphod.* — Le libérateur d'Israël, qui s'était honoré par le refus du pouvoir royal, demanda, comme part du butin, les pendants d'oreilles en or qui avaient été pris aux ennemis. On s'empressa de satisfaire à son désir et chaque soldat jeta sur un manteau, étendu par terre, tous les *nézem* qui étaient en ses mains. Il y en eut dix-sept cents sicles d'or pesant, sans compter les ornements, les colliers précieux et les vêtements d'écarlate des chefs madianites. Avec toutes ces richesses, Gédéon fit plus tard un éphod, non une idole, mais un vêtement sacré (voir t. II, col. 1868), qui devint une occasion d'idolâtrie pour le peuple et de scandale et de ruine pour sa propre famille. Gédéon prévit-il ces conséquences graves de son action et fut-il coupable d'avoir fait confectionner ce riche vêtement sacerdotal? Saint Augustin, *Quæst. in Heptat.*, VII, 41, t. XXXIV, col. 806, 807, le pense; il lui reproche d'avoir transgressé une loi divine et d'avoir ainsi commis une faute. On peut toutefois justifier sa conduite personnelle, préjuger de ses bonnes intentions et ne pas le rendre responsable des abus qui se sont produits après sa mort. Cf. de Hummelauer, *Comment. in lib. Judic.*, Paris, 1888, p. 176-177. — 3° *Derniers événements de la vie de Gédéon.* — Après sa victoire, le libérateur d'Israël retourna simplement à sa terre d'Éphra. Il y vécut quarante ans encore au milieu de ses nombreux enfants. Il avait soixante-dix fils, nés de plusieurs femmes. Une épouse de second rang qu'il avait à Sichem fut mère d'Abimélech. Il mourut dans une heureuse vieillesse et fut enseveli à Éphra dans le tombeau de son père Joas. Après sa mort, les Israélites oublièrent le Seigneur qui les avait délivrés des Madianites, et retombèrent dans le culte idolâtrique de Baal. Ils furent aussi ingrats envers la famille de Gédéon, leur libérateur. Jud., VIII, 24-35. — Voir ABIMÉLECH, t. I, col. 54-58. Cf. Glaire, *Les Livres Saints vengés*, Paris, 1845, t. II, p. 39-52; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., Paris, 1896, t. III, p. 131-155; Card. Meignan, *De Moïse à David*, Paris, 1896, p. 401-415; F. de Hummelauer, *Comment. in Judic. et Ruth*, Paris, 1888, p. 133-180.

E. MANGENOT.

3. GÉDÉON. Un des ancêtres de Judith, de la tribu de Siméon. Il était fils de Raphaïm et père de Jammor. Judith, VIII, 1, d'après la Vulgate. Le nom est omis dans le *Codex Vaticanus*, mais se trouve dans l'*Alexandrinus*.

GÉDÉRA (hébreu, *hag-Gedêrâh*, avec l'article, « le parc de troupeaux, » Jos., XV, 36; sans article, I Par., IV, 23; Septante, Γάδηρα, Jos., XV, 36; Γαδιρά; *Codex Vaticanus*, Γαδαηρά; *Codex Alexandrinus*, Γαδηρά, I Par., IV, 23), ville de la tribu de Juda. Jos., XV, 36. Elle fait partie du premier groupe des cités de « la plaine » ou de la Séphélah, et est mentionnée entre Adithaïm et Gédérothaïm, qui malheureusement ne nous fournissent aucune indication pour son emplacement. Plusieurs auteurs pensent que c'est le Γεδούρ, *Gedur*, d'Eusèbe et de saint Jérôme, *Onomastica sacra*, Gœttingue, 1870, p. 127, 245, appelé de leur temps « Γεδρούς, *Gedrus*, grand village situé à dix milles (près de quinze kilomètres) de Diospolis (*Ludd* ou Lydda), sur la route d'Éleuthéropolis (*Beit Djibrin*) ». En acceptant cette assimilation et en suivant ces données, on arrive facilement à une localité actuelle, *Khirbet Djedîréh*, située à la distance voulue au sud-est de Ludd, au sud-ouest d'Amouas, et dont le nom répond exactement à celui de l'antique cité biblique. L'arabe جديرة, *Djedîréh*, reproduit très bien, en effet, même comme signification, l'hébreu גדרה, *Gedêrâh*. Cette identification est acceptée par les explorateurs anglais, *Survey of Western Palestine, Memoirs*, Londres, 1881-1883, t. III, p. 43; G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament*, Londres, 1889, p. 67; par Grove et Wilson dans Smith, *Dictionary of the Bible*, 2e édit., Londres, 1893, t. I, p. 1140; J. A. Selbie dans J. Hastings, *Dictionary of the Bible*, Édimbourg, 1898, t. II, p. 118. Rien ne prouve cependant que le *Gedur* d'Eusèbe et de saint Jérôme soit la Gédéra de Josué. Ensuite Djedîréh nous paraît entrer un peu avant dans la tribu de Dan, bien qu'à la rigueur l'extrême limite de Juda ait pu s'étendre jusque-là. — Il est un autre site qui concorderait mieux, selon nous, avec la frontière de la tribu, c'est celui de *Qatrah*, au sud-est de Yebna. Il est clair que l'arabe قطرة, *Qatrah*, n'a pas avec le nom hébreu la même correspondance philologique que *Djedîréh*. Il est vrai cependant que les Arabes d'Égypte et ceux du sud de la Palestine, au lieu de prononcer *Qatrah*, disent *Gadrah* en adoucissant les deux premières consonnes, ce qui rend plus sensible la ressemblance des deux noms. Malgré cela, si l'on comprend le changement du ג, *ghimel*, en ق, *qoph*, il est plus difficile d'expliquer celui du ד, *daleth*, en ط, *ṭâ*. Cf. G. Kampffmeyer, *Alte Namen im heutigen Palästina und Syrien*, dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, Leipzig, t. XV, 1892, p. 19-21; t. XVI, 1893, p. 31. L'identification de Gédéra avec Qatrah est admise par Van de Velde, qui écrit le nom *Gheterah* ou *Ghederah*, *Memoir to accompany the Map of the Holy Land*, Gotha, 1858, p. 313; *Reise durch Syrien und Palästina*, Leipzig, 1855, t. II, p. 166; par V. Guérin, *Judée*, t. II, p. 35; Fillion, *Atlas géographique de la Bible*, Paris, 1890, p. 26; F. Buhl, *Geographie des alten Palästina*, Leipzig, 1896, p. 188. Le village de Qatrah, situé sur une faible éminence, au milieu de la Séphélah, compte six cents habitants. Les maisons sont bâties en pisé. Autour d'un grand puits à noria, probablement antique, gisent six tronçons de fûts de colonnes de marbre gris. Des haies de cactus environnent le bourg et servent de clôture à des plantations de figuiers et d'oliviers. Plusieurs magnifiques acacias mimosas s'élèvent aussi sur divers points. Cf. V. Guérin, *Judée*, t. II, p. 35. — Le nom de *Gedêrâh* indique, par sa signification de « parc aux troupeaux », que la ville était principalement habitée par des bergers, ou du moins que sa plus grande richesse

consistait en troupeaux de moutons et de brebis. L'histoire de cette localité nous est inconnue, et il n'en est fait mention qu'une autre fois dans l'Écriture. Dans I Par., IV, 23, selon l'interprétation la plus probable, il est question des potiers, descendants de Séla, fils de Juda, « qui habitaient *Netâ'îm* et *Gedêrâh.* » La Vulgate a traduit ces deux noms propres par des noms communs : « Ce sont les potiers qui habitaient dans les plantations et dans les haies. » Mais les Septante sont plus exacts en rendant le texte par ἐν Ἀταΐμ καί Γαδιρά. — Il est une autre *Gedêrâh,* désignée seulement dans l'ethnique *hag-Gedêrâti,* Vulgate, *Gaderothites,* et patrie de Jézabad. I Par., XII, 4. Il ne faut pas la confondre avec celle dont nous venons de parler, puisqu'elle appartenait à la tribu de Benjamin. C'est aujourd'hui *Djédîréh,* à une demi-heure au nord-est d'*El-Djib.* Voir GADÉROTHITE, col. 33. A. LEGENDRE.

GÉDÉRITE (hébreu : *hag-Gedêri,* avec l'article; Septante : ὁ Γεδωρειτης; Vulgate : *Gederites*), originaire de Gader ou Beth-Gader. Balanan, à qui David avait confié l'administration de ses oliviers et de ses sycomores dans la Séphélah, était Gédérite. I Par., XXVII, 28. Ce qualificatif pourrait signifier également originaire de Gédor. Voir BALANAN 2, t. I, col. 1400.

GÉDÉROTHAÏM (hébreu : *Gedêrôtâim,* « les deux parcs à troupeaux; » Septante : καὶ αἱ ἐπαύλεις αὐτῆς), ville de la tribu de Juda, mentionnée une seule fois dans l'Écriture. Jos., XV, 36. C'est la dernière du premier groupe de « la plaine » ou de la *Séphélah.* On se demande cependant comment il faut considérer ce nom. Les Septante, en mettant ici : καὶ αἱ ἐπαύλεις αὐτῆς, « et ses parcs à brebis, » ont bien lu *Gedêrôt,* mais avec le pronom suffixe, et ont appliqué le nom commun à la ville précédente, *Gédéra* (hébreu : *hag-Gedêrâh*), dont il indiquerait une simple dépendance. De cette façon, le nombre des cités énumérées, Jos., XV, 33-36, est bien de *quatorze,* comme porte le texte, tandis que, avec Gédérothaïm, il faudrait dire *quinze.* Voilà pourquoi quelques auteurs veulent voir ici une vieille glose, ou une faute de copiste, une sorte de répétition occasionnée par le mot précédent, *hag-Gedêrah.* Ce n'est pas impossible; mais la question du chiffre n'est pas une raison suffisante, car on rencontre ailleurs la même difficulté. C'est ainsi qu'au ℣. 32 du même chapitre, à la récapitulation des villes du Négeb ou du midi, le texte donne le nombre de 29 seulement, alors qu'en réalité l'énumération se compose de 36 noms. Cette divergence provient ou de ce qu'une erreur s'est glissée dans les lettres qui marquaient les chiffres, ou de ce que quelques-uns de ces noms doivent être réunis pour ne désigner qu'une seule et même localité. Les Septante, du reste, dans le groupe dont fait partie Gédérothaïm, offrent d'assez nombreuses variantes, noms changés ou supprimés comme Adithaïm. Il est permis, malgré ces obscurités, de suivre l'hébreu et la Vulgate, et de regarder Gédérothaïm comme une ville. Mais, dans ce cas, il ne faut pas la confondre avec *Gadéroth* ou *Gidéroth,* mentionnée après, ℣. 41, dans le second groupe de « la plaine ». Son emplacement est absolument inconnu.

A. LEGENDRE.

GÉDOR (hébreu : *Gedôr*), nom d'un ou de plusieurs Israélites et de diverses localités de Palestine.

1. **GÉDOR** (Septante : Γεδούρ), Benjamite, ancêtre de Saül, donné comme fils d'Abigabaon ou Jéhiel. I Par., VIII, 31; IX, 37. Voir ABIGABAON et JÉHIEL.

2. **GÉDOR** (Septante : Γεδώρ), selon les uns, fils de Phanuel, descendant de Juda. I Par., IV, 4. Selon d'autres, Gédor est plus probablement un nom de ville, fondée par les enfants de Phanuel. En effet, le contexte le demande. Dans la phrase « Phanuel, père de Gédor, et Ézer, père d'Hosa, sont les fils de Hur, premier-né d'Éphrata, le père, de Bethléhem », Bethléhem et Hosa, I Par., XI, 29, étant des noms de ville, Gédor doit, par une sorte de parallélisme, être considéré comme un nom de lieu. Ce doit être vraisemblablement la Gédor de Juda qui est mentionnée dans Josué, XV, 58, aujourd'hui *Djedûr.* Voir GÉDOR 4.

3. **GÉDOR** (Septante : Γεδώρ), fils de Jared, descendant de Juda, selon les uns. I Par., IV, 18. Mais il est, comme pour le précédent, plus naturel d'y voir un nom de lieu. Jared père de Gédor signifierait Jared fondateur de Gédor. En effet, dans la phrase « La femme (de Méred) Judaïa enfanta Jared père de Gédor et Héber père de Socho, et Icuthiel père de Zanoé », Socho et Zanoé étant des noms de ville, Gédor doit être également un nom de lieu, le même probablement que le précédent : d'après cela la ville de Gédor aurait été habitée par les descendants de Jared comme par ceux de Phanuel. Voir GÉDOR 2 et 4. E. LEVESQUE.

4. **GÉDOR** (hébreu : *Gedôr;* Septante : *Codex Vaticanus,* Γεδδών; *Codex Alexandrinus,* Γεδώρ), ville de la tribu de Juda. Jos., XV, 58. Elle fait partie du quatrième groupe des cités de « la montagne », et est mentionnée immédiatement après Halhul et Bessur. Or, ces deux dernières sont parfaitement connues : Halhul (hébreu : *Ḥalḥûl*) existe encore aujourd'hui exactement sous le même nom, *Ḥalḥûl,* à une heure et demie au nord d'Hébron, et Bessur (hébreu : *Bêt-Ṣûr*) survit dans *Beit-Ṣûr,* un peu au-dessus du village précédent, vers le nord-ouest. C'est donc dans le massif montagneux qui se trouve au nord d'Hébron qu'il convient de chercher Gédor. On trouve, en effet, à cinq kilomètres au nord de *Beit-Ṣûr,* une localité dont le nom, جدور, *Djedûr,* reproduit incontestablement la forme hébraïque, גדור. C'est probablement le village de *Gadora,* Γαιδωρα, qu'Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 127, 245, signalent près du Térébinthe, comme représentant l'antique cité de Juda qu'ils nomment *Gaddera,* Γαδειρα. « *Khirbet Djedûr* consiste en un amas de ruines peu distinctes, sur une colline que borde, au nord et à l'ouest, une profonde vallée. L'emplacement que ces ruines occupaient est maintenant envahi par un fourré de chênes verts, d'arbousiers et de térébinthes à l'état de simples broussailles. Un magnifique chêne, aux proportions colossales, s'élève sur le point culminant de la colline. Les siècles en s'accumulant sur cet arbre n'en ont point tari la sève; peut-être est-il contemporain des derniers âges hébraïques de la petite ville dont les vestiges l'entourent. Celle-ci, sauf les arasements d'un mur d'enceinte et de quelques maisons, sauf aussi deux citernes, est complètement détruite. » V. Guérin, *Judée,* t. III, p. 380. Cf. E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* Londres, 1856, t. III, p. 283; *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1881-1883, t. III, p. 313, 354. — *Gédor* se retrouve deux fois dans les fragments généalogiques de la maison de Juda. I Par., IV, 4, 18. Voir sur ce sujet GÉDOR 2 et 3. A. LEGENDRE.

5. **GÉDOR** (hébreu : *hag-Gedôr,* avec l'article; Septante : Γεδώρ), patrie de Jéroham, dont les deux fils, Joéla et Zabadia, sont mentionnés parmi les héros qui vinrent rejoindre David à Siceleg. I Par., XII, 7. Cette ville est-elle identique à la précédente, cité de Juda, Jos., XV, 58? Plusieurs commentateurs le croient, comme ils voient dans Gadéroth (hébreu : *hag-Gedêrâti,* « de *Gédérah* »), du ℣. 4, Gédéra (hébreu : *hag-Gedêrâh*), ville de la Séphélah. Jos., XV, 36. Cf. Clair, *Les Paralipomènes,* Paris, 1880, p. 151; Fillion, *La Sainte Bible,* Paris, 1896, t. III, p. 55. Cependant on peut

objecter : 1° que les héros qui abandonnent Saül sont appelés ses « frères », c'est-à-dire ses compatriotes, « de Benjamin ; » I Par., XII, 2 ; — 2° que les villes d'où ils sont originaires appartiennent à la tribu de Benjamin : Gabaa, Anathoth, ℣. 3; Gabaon, ℣. 4; — 3° que Gadéroth elle-même, ℣. 4, peut parfaitement être le village actuel de *Djédîréh,* tout près d'*El-Djîb* ou Gabaon. On pourrait donc chercher aussi Gédor, de I Par., XII, 7, dans la même tribu, à moins d'admettre, avec certains auteurs, que des familles benjamites étaient venues s'établir dans des villes de Juda. Cf. C. F. Keil, *Chronik,* Leipzig, 1870, p. 133. A. LEGENDRE.

6. **GÉDOR** se lit dans le texte hébreu de I Par., IV,



30. — La vallée de Géennom. D'après une photographie de M. L. Heidet.

39; mais la Vulgate porte *Gador*. Il ne s'agit probablement pas ici de la cité de Juda qui est identifiée avec *Khirbet Djedûr*. Voir GADOR, col. 34.

7. **GÉDOR** (ἡ Κεδρών, I Mach., XV, 39; ἡ Κεδρώ, I Mach., XV, 40), ville de Palestine, fortifiée par Cendébée, commandant syrien du littoral. I Mach., XV, 39, 40. La Vulgate l'appelle *Cédron* plus loin, I Mach., XVI, 9, nom que lui donne le texte grec, I Mach., XV, 39. C'est peut-être l'antique Gédéra de Jos., XV, 36. Voir CÉDRON 2, t. II, col. 386, et GÉDÉRA, col. 150. A. LEGENDRE.

GÉENNOM (hébreu : *Gê bén-Hinnôm, Gê Hinnôm, Gê Hinnôm,* et une fois en *chetib,* IV Reg., XXIII, 10 ; *Gê benê-Hinnôm ;* Septante : φάραγξ υἱοῦ Ἐννόμ, Γὲ Βεεννόμ, Γαιέννα ; Vulgate : *Geennom,* Jos., XVIII, 16; *Vallis Ennom, Vallis filii* et *filiorum Ennom, Vallis Benennom*), nom d'une vallée située près de Jérusalem. *Gê bén-Hinnom* signifie « vallée du fils de Hinnom », et les autres appellations de la vallée ne sont que des abréviations de ce premier nom. Ce fils de Hinnom, qui donna son nom à la vallée, est totalement inconnu. Il était probablement Chananéen, car c'est dès le temps de Josué, XV, 8, que cette appellation apparaît. La vallée de Hinnom (fig. 30) commence à l'ouest de Jérusalem, à la piscine appelée aujourd'hui Birket Mamilla, à une altitude de 783 mètres. Elle se dirige d'abord vers le sud-est, puis descend vers le sud, en contournant le mont Sion, et reprend la direction de l'est pour aboutir à la vallée du Cédron, au sud de la colline d'Ophel, à une altitude de 615 mètres. La longueur totale de la vallée est de près de 4 kilomètres. Elle s'appelle aujourd'hui ouadi *er-Rabâbi.* Elle n'est point arrosée ; mais la culture y est assez florissante en plusieurs endroits. Dans d'autres, surtout au sud, sur les pentes du mont du Mauvais-Conseil, sont des escarpements rocheux et des grottes naturelles qu'on a plus tard utilisées pour en faire des sépultures. La vallée de Géennom servait de limite, sur une grande partie de son étendue, entre la tribu de Juda et celle de Benjamin. Jos., XV, 8; XVIII, 16. Voir la carte, t. I, col. 1588. Comme l'endroit où cette vallée aboutissait à celle du Cédron était fort agréable, les jardins royaux y avaient été établis. Le culte de Baal et de Moloch y fut installé par Achaz, II Par., XXVIII, 3, et par Manassé, II Par., XXXIII, 6, et l'endroit où on le célébra prit alors le nom de Topheth. Jérémie fait mention des abominations qui se commettaient là, Jer., VII, 31 ; XXXII, 35, et c'est dans la vallée même de Géennom qu'il prédit, sur l'ordre de Dieu, la ruine de Jérusalem. Jer., XIX, 2, 6. Cette vallée était alors devenue si fameuse que, dans un autre passage, le prophète la désigne par le seul mot *hag-gê',* « la vallée. » Jer., II, 23. Le roi Josias souilla Topheth, dans la vallée de Géennom, en y faisant jeter des cadavres et des immondices dont on se débarrassait par des feux perpétuels. IV Reg., XXIII, 10. Voir TOPHETH. Après la captivité, la vallée ne fut plus connue que sous le nom

de *Gê' Hinnôm*. II Esdr., XI, 30. Ce nom devint γέεννα dans le Nouveau Testament, Matth., V, 22, et comme il éveillait le souvenir des abominations idolâtriques et des victimes qu'on y avait brûlées en l'honneur de Moloch, on en fit une des appellations du feu éternel. Voir GÉHENNE. — En remontant la vallée, on trouve d'abord à gauche, sur les premières pentes du mont du Mauvais-Conseil, le lieu appelé Haceldama, puis à mi-chemin le Birket es-Soultan, grande piscine toujours à sec, et enfin au sommet le Birket Mamilla, piscine moitié moins grande que la précédente. — Divers auteurs ont proposé d'identifier Géennom soit avec la vallée appelée par Josèphe Tyropœon, soit avec la vallée du Cédron. La vallée du Tyropœon est probablement celle qui partage la ville de Jérusalem en partant de la porte de Damas et se dirigeant vers la piscine de Siloé. Ni l'une ni l'autre de ces explications ne concorde avec les textes. La vallée du Tyropœon ne peut avoir servi de frontière entre Juda et Benjamin et la vallée du Cédron est appelée en hébreu *naḥal* et non pas *gê'*.

H. LESÊTRE.

GÉHENNE (grec : γέεννα; Vulgate : *gehenna*), nom par lequel est désigné l'enfer dans le Nouveau Testament. Nous en avons fait le mot français « gêne ». Γέεννα désigne proprement Géennom, la « vallée d'Ennom », située au sud-ouest de Jérusalem. C'est dans cette vallée, à l'endroit appelé Topheth, que les Juifs idolâtres offraient des enfants en sacrifice et les brûlaient en l'honneur de Moloch. IV Reg., XVI, 3; II Par., XXVIII, 3; XXXIII, 6; Jer., VII, 31; XIX, 2-6. Lorsque le roi Josias eut mis un terme à ces horribles immolations, IV Reg., XXIII, 10; II Par., XXXIV, 4-5, afin de rendre ce lieu à jamais odieux, on y jeta les immondices de la ville et les cadavres des animaux, et pour que ces restes impurs ne devinssent pas un foyer de corruption, on les brûla par le feu, d'après certains commentateurs. Voir H. Cremer, *Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlicher Gräcität*, 7e édit., Gotha, 1893, p. 209. A cause des victimes qui y avaient été brûlées, cette vallée fut appelée γέεννα τοῦ πύρος, « la géhenne du feu, » Matth., V, 22; XVIII, 9; Marc., IX, 47 (cf. Matth., XIII, 42, 50; Marc., IX, 45, 48), et elle devint l'image de l'enfer. De là, le nom de « géhenne », donné dans le Nouveau Testament au lieu où les réprouvés sont punis de leurs crimes par le supplice du feu. Matth., V, 22, 29, 30; X, 28; Marc., IX, 43, 45; Luc., XII, 5; Jac., III, 6. Cf. Judith, XVI, 21; Eccli., VII, 19; Apoc., XIX, 20; XX, 10, 14, 15; XXI, 8. Κρίσις τῆς γεέννης, *judicium gehennæ*, Matth., XXIII, 33, signifie la condamnation aux peines de l'enfer, et υἱὸς τῆς γεέννης, *filius gehennæ*, Matth., XXIII, 15, désigne celui qui vient d'y être condamné. Cf. IV Esd., III, 1-6. Le livre d'Hénoch, 26, 27, 56, 90, place aussi l'enfer dans la vallée d'Ennom. Voir Ad. Lods, *Le Livre d'Hénoch*, in-8°, Paris, 1892, p. 55-57, 187-191, et les notes d'A. Dillmann, *Das Buch Henoch*, in-8°, Leipzig, 1853, p. 131-132, et pour le texte, p. 15-16, 28, 64. Cf. aussi H. Charles, *The Assumption of Moses*, pp. 43-44. Voir GÉENNOM et TOPHETH.

F. VIGOUROUX.

GÉHON (hébreu : *Giḥôn*; Septante : Γεών), un des quatre fleuves du paradis terrestre. Gen., II, 13. Il n'en est question que dans ce passage de l'Écriture, et Eccli., XXIV, 37 (24), où Sirach le nomme avec les autres fleuves de l'Éden. Les Septante le donnent à tort, Jer., II, 18, comme l'équivalent du mot hébreu *Šiḥôr*, qui désigne le Nil (Vulgate : *aqua turbida*). Sur l'identification du Géhon, voir PARADIS TERRESTRE.

GÉLASE (CANON DU PAPE). Voir CANON, t. II, col. 153, 177-178.

GELBOÉ (hébreu : *Gilbôa'*, toujours avec l'article, excepté I Par., X, 1; Septante : Γελβουέ), petite chaîne de montagnes, bordant au sud-est la plaine d'Esdrelon, et célèbre par la mort de Saül et de Jonathas. I Reg., XXVIII, 4; XXXI, 1, 8; II Reg., I, 6, 21; XXI, 12; I Par., X, 1, 8. Le nom, גלבע, *Gilbôa'*, survit encore dans celui d'un village, جلبون, *Djelbûn*, situé vers le sud de la chaîne : la terminaison *ûn* a simplement remplacé l'aspiration finale. Cf. G. Kampffmeyer, *Alte Namen im heutigen Palästina und Syrien*, dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina Vereins*, Leipzig, t. XVI, 1893, p. 32. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra*, Gœttingue, 1870, p. 129, 247, placent les monts de Gelboé à six milles (près de neuf kilomètres) de Scythopolis (*Béisân*), avec un bourg appelé *Gelbus*, Γελβοῦς. Le massif est connu aujourd'hui sous le nom de *Djébel Foqû'a*, qui est celui d'un village, *Foqû'a*, situé sur le versant occidental. Il termine au nord-est les monts d'Éphraïm comme une sorte de corne, décrivant un arc du cercle irrégulier dont la convexité est tournée vers la vallée du Jourdain. L'ouadi *Schubâsch* en forme la limite méridionale, tandis que *Zer'in*, l'antique Jezraël, en occupe la pointe nord-ouest. Sa longueur est d'environ 13 à 14 kilomètres, et sa largeur de 5 à 8 kilomètres. Le point le plus élevé est à *Scheikh Burkin*, 516 mètres au-dessus de la Méditerranée, hauteur égale à celle du *Djébel Dahy* ou petit Hermon, inférieure à celle du Thabor. La plaine d'Esdrelon ayant une altitude moyenne de 90 à 100 mètres, la hauteur apparente du *Djébel Foqû'a* n'est en réalité, de ce côté, que de trois à quatre cents mètres, tandis que, au contraire, la vallée du Jourdain étant bien au-dessous du niveau de la mer, le mont la domine de six à sept cents mètres. Le Gelboé est divisé en plusieurs plateaux et sommets par des vallées plus ou moins profondes. Escarpé au nord, avec des couches de terrains singulièrement tourmentées, il a, vers l'est, des pentes extrêmement raides, tandis qu'à l'ouest il s'abaisse doucement vers la plaine. Il est principalement composé de calcaire mélangé, à l'ouest et au nord, d'une craie tendre, blanche, d'où le nom de *Râs Schéibân*, « le sommet blanc, » appliqué à l'un des pics de la chaîne. Nu et sans eau sur les plateaux supérieurs, il possède cependant çà et là de belles sources; on en trouve, au pied oriental de la montagne, à *Khirbet Mudjedda'*, *'Aïn el-Djosak*, *'Aïn el-Djema'in*, *'Aïn el-'Asy*, qui est une abondante source thermale. Au pied septentrional, on rencontre *'Aïn Djâlûd*, *'Aïn el-Méiyitéh*, *'Aïn Tuba'un*. Le versant de l'ouest jette ses eaux dans une des branches du Cison, celui du nord dans le *Nahr Djâlûd*, et celui de l'est dans le Jourdain. Le blé et l'orge croissent sur les pentes les plus douces et sur certains plateaux. Des bouquets d'oliviers et de figuiers, des haies de cactus environnant quelques jardins, des herbes sauvages et des broussailles, et, sur les flancs plus escarpés, la roche nue, tel est, en somme, l'aspect de cette montagne contre laquelle David, dans sa sublime élégie sur la mort de Saül et de Jonathas, prononça cette malédiction, II Reg., I, 21 :

> Montagnes de Gelboé, que la rosée et la pluie ne tombent [jamais sur vous!]
> Qu'il n'y ait point sur vous de champs à prémices;
> Parce que c'est là qu'a été jeté le bouclier des héros,
> Le bouclier de Saül, comme s'il n'eut point été sacré de [l'huile (sainte).]

Cette stérilité contraste étrangement avec les riches vallées qui entourent la montagne. La vigne tapissait autrefois les flancs qui avoisinent *Zer'in*, comme nous le savons par l'Écriture, III Reg., XXI, 1, et comme l'attestent encore aujourd'hui les antiques pressoirs creusés dans le roc.

Le *Djébel Foqû'a* renferme une dizaine de villages : *Djelbûn*, au sud, situé dans le fond et sur les pentes d'un vallon, avec des maisons grossièrement bâties en menus matériaux et en pisé, et contenant environ 350 habitants; — *Foqû'a*, à l'un des points culminants de

la montagne, avec quelques jardins bordés de cactus, et une population de 400 âmes; — *El-Mezâr,* 500 habitants, occupe une position élevée, d'où le regard embrasse tout l'ensemble des monts Gelboé, la vaste plaine d'Esdrelon et la belle chaîne du Carmel, le petit Hermon et, par delà le Thabor, les cimes neigeuses du grand Hermon, enfin, à l'est, au delà du Jourdain, les montagnes de Galaad; — *Beit Qâd,* avec sa ceinture de cactus; — *Deir Ghuzâléh,* pauvre village, qui consiste en une quinzaine de misérables habitations construites en terre et en menus matériaux, près duquel on a trouvé, en 1872, un curieux monument de pierre semblable aux dolmens de Galilée et de l'est du Jourdain; — *'Arrânéh,* sur les bords de la plaine; — *Sandelah,* hameau situé sur un monticule; — *Nûris,* aux maisons mal construites et pour la plupart en partie renversées, possédant un certain nombre de caveaux pratiqués dans le roc et probablement antiques; — pour *Zer'in,* voir Jezraël.

Le mont Gelboé n'est nommé dans l'Écriture qu'à propos du combat de Saül contre les Philistins, de sa défaite et de sa mort. Les ennemis étant venus camper à Sunam, aujourd'hui *Sôlâm,* sur la dernière pente du *Djébel Dahy,* Saül se retrancha sur le Gelboé. I Reg., XXVIII, 4. C'est là qu'il tomba avec trois de ses fils et un grand nombre d'Israélites, les autres fuyant devant les vainqueurs. I Reg., XXXI, 1; II Reg., I, 6; I Par., X, 1. C'est là que les Philistins, venant, le lendemain de la bataille, dépouiller les morts, trouvèrent le cadavre du roi, lui coupèrent la tête et lui enlevèrent ses armes. I Reg., XXXI, 8; II Reg., XXI, 12; I Par., X, 8. David pleura cette fin tragique, unissant dans les magnifiques accents de sa douleur son plus cruel ennemi et son meilleur ami, lançant contre la montagne, témoin de leur chute, la malédiction que nous avons rappelée. — Dans le texte actuel de l'histoire de Gédéon, le mont Gelboé n'est pas désigné par son nom véritable, mais il y a lieu de croire toutefois que, au lieu de « Galaad » que nous lisons Jud., VII, 3, c'est « Gelboé » qu'il faut lire, parce que la fontaine d'Harad, où burent les soldats de Gédéon, Jud., VII, 1, 5-7, est au pied du Gelboé, et qu'il ne peut être question dans ce passage du pays de Galaad situé à l'est du Jourdain. Voir F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. III, p. 142. Trois consonnes sur les quatre qui les composent, sont les mêmes dans les deux noms hébreux גִּלְבֹּעַ, גִּלְעָד; de là la confusion. Voir Harad. — Cf. E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* Londres, 1856, t. II, p. 325; *Physical Geography of the Holy Land,* Londres, 1865, p. 24; V. Guérin, *Samarie,* t. I, p. 325; *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1881-1883, t. II, p. 75, 79, 88, 90, 91; G. A. Smith, *Historical Geography of the Holy Land,* Londres, 1894, p. 400-405.

A. Legendre.

GELÉE, abaissement de température au-dessous de 0°, amenant la solidification de l'eau sous forme de glace. La gelée est très rare en Palestine, et encore ne se fait-elle sentir que sur les plateaux les plus élevés du pays. En janvier 1864, on a constaté à Jérusalem un minimum de — 3°9. Socin, *Palästina und Syrien,* Leipzig, 1891, p. 54. Pour exceptionnel que soit cet abaissement, il suffit à donner aux habitants l'idée de la gelée. — Les Livres Saints ne parlent guère de ce phénomène. Les jeunes gens dans la fournaise, Dan., III, 69, invitent la gelée (πάγος, *gelu*) et le froid à bénir le Seigneur. Ils pouvaient parler ainsi en Babylonie, où la température tombe parfois à — 5° en hiver. Voir t. I, col. 1361. — L'auteur de l'Ecclésiastique, XLIII, 22, dit que quand le vent du nord vient à souffler, l'eau se congèle (παγήσεται, *gelavit*) en cristal. — Zacharie, XIV, 6, annonce qu'au jour de l'avènement du Seigneur, « il n'y aura plus de lumière, mais du froid et de la gelée. » Le *keri* porte : *yeqârôt veqipâ'ôn,* ψῦχος καὶ πάγος, *frigus et gelu.* Le *kethib* lit : *yeqârôt yiqqâfûn,* « les splendides se contractent, » c'est-à-dire les astres brillants font rentrer leur éclat, s'obscurcissent. Les deux leçons de l'hébreu ne diffèrent que par la substitution d'un י, *y,* à un ו, *v.* La leçon du *keri* a pour elle les versions anciennes et les targums; celle du *chethib,* bien que grammaticalement beaucoup moins claire, est plus conforme au parallélisme et reproduit une idée familière aux auteurs sacrés quand ils parlent des derniers jours. Joel, III, 15; Is., XIII, 10; Ezech., XXXII, 7, 8; Matth., XXIV, 29; Apoc., VI, 12.

H. Lesêtre.

GELILOTH (hébreu : *Gelîlôt;* Septante : Γαλιλώθ),



31. — Vue des monts de Gelboé. D'après une photographie.

localité de Palestine. Jos., XVIII, 18. La Vulgate a rendu Geliloth par un nom commun : *ad tumulos*, « aux tertres. » Elle n'est nommée qu'une fois dans l'Écriture pour déterminer les limites qui séparent les tribus de Juda et de Benjamin entre Ensémès et la montée d'Adommin. Jos., XVIII, 17-18. Voir BENJAMIN, t. II, col. 1593. Comme dans le passage parallèle, Jos., XV, 7, Galgala est nommé au lieu de Geliloth, on ne peut guère douter que Geliloth et Galgala ne soient deux formes différentes du même nom de lieu. Voir GALGALA 1, col. 84. Sur la signification du mot Geliloth et les autres emplois de ce mot, voir GALILÉE 1, col. 87.

GÉMALLI (hébreu : *Gemallî;* Septante : Γαμαί; *Codex Alexandrinus :* Γαμαλί), père d'Ammiel, de la tribu de Dan, lequel fut un des explorateurs de la terre de Chanaan. Num., XIII, 13 (hébreu, 12).

GÉMARA, partie du Talmud dans laquelle est commentée la Mischna. Voir TALMUD.

GENDRE (hébreu : *ḥâtân;* Septante : γαμβρός; Vulgate : *gener*), le mari par rapport au père et à la mère de sa femme. — En hébreu, le mot *ḥâtân*, de *ḥâtan*, « marier sa fille, » désigne celui auquel des parents ont donné leur fille; le *ḥâtân* est à la fois le nom du mari vis-à-vis de la fille, et le nom du gendre vis-à-vis des parents. Voir MARI. La Sainte Écriture mentionne spécialement les gendres de Lot, qui refusèrent de croire à l'annonce que l'ange avait faite de la ruine imminente de Sodome, et périrent victimes de leur incrédulité. Gen., XIX, 12-14. Elle mentionne Samson, comme gendre d'un homme de Tamnatha, Jud., XV, 6; le lévite d'Éphraïm comme gendre d'un Bethléhémite, Jud., XIX, 5-10; David comme gendre de Saül, I Reg., XVIII, 18-27; XXII, 14; Tobie, l'adversaire de Néhémie, comme gendre de Sichénias, II Esdr., VI, 18; un fils de Joïada comme gendre de Sanaballat, II Esdr., XIII, 28; le jeune Tobie comme gendre de Raguël, Tob., X, 8; Alexandre I[er] Balas, roi de Syrie, comme gendre de Ptolémée VI Philométor, roi d'Égypte, I Mach., X, 54, et Ptolémée, fils d'Abobi, qui fit périr son beau-père, le grand-prêtre Simon. I Mach., XVI, 12. — Un terme correspondant à celui de *ḥâtân*, *kallâh*, désignait la femme soit comme épouse vis-à-vis du mari, soit comme bru vis-à-vis du père et de la mère du mari. Septante : νύμφη; Vulgate : *nurus*. Voir FIANÇAILLES, t. II, col. 2230. Il est question, dans la Sainte Écriture, de la bru ou belle-fille de Lot, Gen., XI, 31; de Thamar, bru de Juda, Gen., XXXVIII, 11-24; I Par., II, 4; de Ruth et d'Orpha, brus de Noémi, Ruth, I, 6, 7, 22; IV, 15, et de la bru du grand-prêtre Héli. I Reg., IV, 19. — Le mariage d'un homme avec sa bru était défendu sous peine de mort. Lev., XVIII, 15; XX, 12. Ézéchiel, XXII, 11, reproche aux Israélites la violation de cette loi. — Notre-Seigneur vient, par son Évangile, séparer la bru de sa belle-mère, Matth., X, 35; Luc., XII, 53, c'est-à-dire établir des obligations supérieures à celles de la famille, par suite desquelles les parents se diviseront entre eux selon qu'ils seront croyants ou infidèles.

H. LESÊTRE.

1. GÉNÉALOGIE. — I. SENS DU MOT GÉNÉALOGIE. — Le mot généalogie (γενεαλογία) n'apparaît que deux fois dans le Nouveau Testament. I Tim., I, 4; Tit., III, 9. Il y désigne quelque chose qui ressemble aux émanations spontanées des éons et où l'on pourrait voir le germe de certaines doctrines gnostiques. Saint Paul recommande à Timothée de proscrire ces fables et ces « généalogies » sans fin, et à Tite d'éviter ces questions oiseuses et ces « généalogies » vaines. Le mot γενεαλογία ne se trouve que dans quelques manuscrits des Septante, là où le texte reçu lit καταλογισμός ou καταλοχισμός. I Par., IV, 33; VII, 5, 7; IX, 22; I Esdr., VIII, 1. — Nous entendons par généalogies ce que la Vulgate appelle *generationes* ou *liber generationis* (γενέσεις ou βίβλος γενέσεως, en hébreu *tôldôt* ou *sêfer tôldôt*). C'est la formule par laquelle débutent les dix parties de la Genèse : *Ecce generationes*, ou par exception, V, 1 : *Liber generationis*. En dehors de la Genèse nous retrouvons trois fois cette même formule : Num., III, 1; Ruth, IV, 18; I Par., I, 22, et assez souvent, surtout dans les Paralipomènes, une formule analogue à celle-ci : *Filii Levi in generationibus suis*. — Il importe de savoir ce que signifie, dans ces phrases, le mot *tôldôt*. Ce n'est pas proprement « générations », ni « table généalogique », au moins dans l'hébreu biblique. La preuve en est dans ces exemples : Voici les *tôldôt* du ciel et de la terre, Gen., II, 4; voici les *tôldôt* de Noë, Gen., VI, 9; suit l'histoire du déluge. *Tôldôt* dérive de *yâlad*, « enfanter, » et devait signifier d'abord « postérité, race ». Mais comme, aux temps primitifs, la généalogie était la charpente de l'histoire et que celle-ci n'était, à vrai dire, qu'un cadre généalogique garni d'anecdotes et de faits divers, le mot en vint à désigner l'histoire telle qu'elle se transmettait alors oralement ou par l'écriture, c'est-à-dire une série d'événements relatifs au même groupe familial, brodés sur un canevas généalogique plus ou moins serré. Enfin, à la longue, le sens étymologique s'effaça complètement et *tôldôt* signifia simplement « histoire ou chronique ». « Les biographies patriarcales, dit l'abbé de Broglie, dans le *Congrès scientifique international des Catholiques de 1888*, in-8°, Paris, 1889, t. I, p. 110, sont des éléments généalogiques épanouis et dilatés; les versets généalogiques sont des biographies abrégées ou rudimentaires. »

II. TOPOGRAPHIE DES GÉNÉALOGIES. — Les principales généalogies de l'Ancien Testament sont dispersées dans les livres suivants :

Liste des patriarches d'Adam à Noë . .	Gen., V, 1-32.
Table ethnographique des fils de Noë . .	Gen., X, 1-32.
Liste des patriarches de Sem à Tharé .	Gen., XI, 10-26.
Descendants de Tharé.	Gen., XI, 27-32.
Descendants de Nachor	Gen., XXII, 20-24.
Descendants d'Abraham par Cétura. . .	Gen., XXV, 1-4.
Descendants d'Ismaël	Gen., XXV, 12-18.
Liste des fils de Jacob.	Gen., XXXV, 23-29.
Descendants d'Ésaü et princes d'Édom .	Gen., XXXVI, 1-43.
Famille de Jacob émigrant en Égypte .	Gen., XLVI, 8-27.
Généalogie des lévites.	Num., III, 14-39.
Généalogie des chefs des tribus	Num., XXVI, 1-51.
Généalogie de David.	Ruth., IV, 18-22.
Généalogie d'Esdras.	I Esdr., VII, 1-5.
Généalogie de plusieurs personnages. .	II Esdr., XI et XII.

Les neuf premiers chapitres du premier livre des Paralipomènes sont entièrement remplis par des listes généalogiques annotées, tantôt résumant, tantôt développant les généalogies ci-dessus indiquées, y ajoutant aussi parfois d'autres documents d'origine inconnue. C'est ainsi qu'on y trouve deux généalogies de Benjamin, l'une succincte, I Par., VII, 6-12, tirée de la Genèse et des Nombres, l'autre plus étendue, I Par., VIII, 1-40, dont nous ignorons la provenance. Il y a également deux généalogies de Juda, l'une assez courte, IV, 1-23, l'autre beaucoup plus complète, II, 3-III, 24, descendant jusqu'après la captivité. Ces doubles généalogies présentent des divergences très frappantes que l'auteur ne semble pas se mettre en peine d'harmoniser. On voit qu'en véritable historien il reproduit des sources anciennes, sans système préconçu et sans modification de tendance. — Pour les généalogies particulières, voir les articles spéciaux; pour la généalogie de Notre-Seigneur, voir GÉNÉALOGIE 2.

III. CONSERVATION DES GÉNÉALOGIES. — Tous les Sémites attachent à leur descendance une importance extrême. On sait que les Arabes enregistrent soigneusement la lignée même de leurs chevaux et distribuent à ces derniers des quartiers de noblesse, aussi documentés que ceux de nos traités héraldiques. Cf. la lettre

d'Abd-el-Kader au général Daumas, dans la *Revue des deux mondes,* 15 mai 1855, p. 775-777. Naturellement, ils font encore plus de cas du blason de l'homme. Chez eux toute biographie de guerrier, de poète, d'écrivain, d'artiste ou de savant, débute par une longue généalogie. Caussin de Perceval, dans son *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme,* in-8°, Paris, 1844-1848, reproduit en partie ces listes, recueillies dans le *Livre des Chansons* (*Kitāb-el-Aghānī*) et autres ouvrages semblables. Les Hébreux partageaient ce goût commun à tous les Sémites, et ils avaient un intérêt particulier à conserver des titres qui leur conféraient des droits et des privilèges. Prêtres et lévites, pour remplir leurs fonctions honorables et bien rémunérées, avaient à établir légalement leur descendance. Au retour de la captivité plusieurs furent exclus de la classe sacerdotale, I Esd., II, 62; II Esd., VII, 64, et quelques laïques privés du droit de cité, I Esd., II, 59; II Esd., VII, 61, faute de pouvoir démontrer leur origine lévitique ou israélite. Cette preuve était nécessaire, même aux laïques, pour jouir de certains droits, par exemple pour rentrer en possession de leurs biens de famille, à l'époque du jubilé. Et comme le sol de la Palestine avait été, selon les prescriptions mosaïques, concédé inaliénablement à telle tribu et à telle maison, il fallait, pour revendiquer une portion du domaine héréditaire aliéné pour un motif quelconque, faire remonter sa généalogie jusqu'à l'un des douze patriarches. On ne s'étonne donc pas qu'après l'exil presque toutes les familles eussent leurs papiers en règle et que l'exception soit signalée par les auteurs sacrés comme un fait anormal.

La parenté la plus rapprochée conférait encore les droits et les devoirs du *gôêl.* Vulgate : *propinquus* ou *proximus.* Ruth., IV, 1-6; Lev., XXV, 25. « L'utilité pratique des généalogies, dit l'abbé de Broglie, *ouvr. cité,* p. 117, en garantit le caractère historique. Sans doute, il a pu exister beaucoup d'erreurs; il peut et il doit y avoir eu beaucoup de falsifications. L'importance pratique de ces documents était une excitation à la fraude. Mais l'intérêt rival était une garantie que la fraude serait démasquée. Si donc il n'y a pas lieu (toute question d'inspiration écartée) d'avoir foi d'une manière absolue dans chacun de ces documents, le caractère historique de l'ensemble ne peut être contesté. » — En particulier, les généalogies du premier livre des Paralipomènes (I-IX) inspirent pleine confiance. Quelques-unes reproduisent exactement, quoique en abrégé, les listes du Pentateuque; les autres, qu'il nous est impossible de contrôler, ne sont certainement pas inventées par l'auteur qui, plusieurs fois, nous donne ses sources. Ainsi pour la tribu de Gad, nous sommes renvoyés au recensement de cette tribu, I Par., V, 17; pour la tribu d'Issachar au dénombrement fait sous David, I Par., VII, 2. Les registres publics, faciles à dresser, parce que de temps immémorial chaque famille possédait ses titres privés, devinrent mieux tenus et plus accessibles à partir de l'époque où se firent les recensements officiels. Nous connaissons les dénombrements de David, I Par., VII, 2; XXVI, 31; d'Asa, II Par., XIV, 8; d'Ozias, II Par., XXVI, 11; de Joatham pour Juda et de Jéroboam II pour les tribus du Nord, I Par., V, 17; et il y en eut évidemment plusieurs autres. Voir, sur les listes généalogiques du premier livre des Paralipomènes, F. von Hummelauer : *Das vormosaische Priesterthum in Israel, vergleichende Studie zu Exodus und I Chron. 2-8,* Fribourg-en-Brisgau, 1899, p. 41-106.

Deux tribus surtout devaient tenir à ces archives généalogiques (*Séfér hay-yaḥas*), II Esd., VII, 5; la tribu sacerdotale de Lévi et la tribu souveraine de Juda. Josèphe, *Vit.,* I. Ὡς ἐν ταῖς δημοσίαις δέλτοις ἀναγεγραμμένην ηὗρον, dans son autobiographie puise quelques détails à ces archives publiques. Il mentionne avec fierté l'origine royale de sa mère. Il nous apprend ailleurs avec quel soin les prêtres, même exilés en Égypte ou à Babylone, conservaient la pureté de leur sang et le souvenir de leur descendance. Ils expédiaient de temps en temps à Jérusalem des registres authentiques où paraissaient dans certains cas les femmes elles-mêmes, car le fils d'une esclave ou d'une ancienne prisonnière de guerre ne pouvait plus remplir les fonctions sacerdotales. *Cont. Apion.,* I, 7. Comme le Messie devait sortir de Juda et de la maison de David, un motif nouveau devait exciter les membres de cette tribu et de cette famille à préserver les titres de leur illustre origine. Un fait curieux rapporté par Eusèbe d'après Hégésippe, *H. E.,* III, 19, 20, t. XX, col. 252, nous montre qu'ils n'y manquaient pas. Domitien ordonna de mettre à mort tous les descendants de David : il fallait bien qu'un document officiel permît de les distinguer. Au témoignage d'Hégésippe, les parents du Sauveur ne durent la vie qu'à l'humilité de leur condition, l'empereur ayant compris qu'il n'y avait rien à craindre de si petites gens.

Quant aux généalogies patriarcales, abstraction faite de l'inspiration, nous n'avons aucun moyen direct d'en prouver la véracité. L'écriture peut avoir été employée de très bonne heure à conserver le souvenir de nos origines, car elle remonte beaucoup plus haut qu'on ne le croyait il y a un demi-siècle. D'ailleurs une mémoire ordinaire suffit à retenir deux dizaines de noms, accompagnés de courtes notices; et l'on sait la puissance de la mémoire chez les peuples où l'écriture n'est pas d'un usage courant. Nous ne prétendons pas cependant que les noms antiques nous aient été transmis sans modification. Dans les langues primitives tout mot, y compris les noms propres, doit signifier quelque chose. Les noms étrangers sont traduits ou remplacés; ils se modifient au fur et à mesure de la transformation du langage. Dans les listes de la Genèse, les noms des patriarches ont une physionomie sémitique et même hébraïque très accusée. Ils doivent avoir été accommodés au génie de la langue. Le procédé importe peu. A toutes les époques des personnages ont été connus dans l'histoire sous des noms qu'ils n'ont point portés, soit que, leur nom véritable étant ignoré, on les désigne par un nom commun : Brennus, Pharaon, saint Adaucte, Miramolin, etc., soit pour toute autre cause. Cela n'empêche pas ces personnages d'être historiques. Les rapprochements tentés par Fr. Lenormant, *Origines de l'histoire,* t. I, Paris, 1880, p. 214-290, entre les patriarches antédiluviens de la Bible et les rois antédiluviens de la tradition chaldéenne, paraissent forcés. Il n'y a de commun que le nombre dix, mais ce nombre, somme des doigts des deux mains, nous est enseigné par la nature, comme base de la numération, et se rencontre ailleurs dans des listes semblables. Sur l'origine mythologique des patriarches antédiluviens, voir F. Vigouroux, *Livres Saints et critique ration.,* 1891, t. IV, liv. I, chap. VII, p. 191-217. Sur la prétendue identité de la généalogie des Séthites et des Caïnites, voir Vigouroux, *ibid.,* chap. VIII, p. 218-227, et de Hummelauer, *Comment. in Genes.,* 1895, p. 184-189.

IV. Point de vue des généalogies. — Un principe élémentaire, quand il s'agit d'apprécier les institutions ou les écrits des anciens, c'est de se placer à leur point de vue : faute de quoi l'on tourne dans un perpétuel malentendu, blâmant ce qu'il faudrait approuver, approuvant ce qu'il faudrait blâmer. Chez les Sémites, la notion et le rôle des généalogies diffèrent des nôtres au triple point de vue ethnographique, systématique et juridique.

1° *Point de vue ethnographique.* — Pour nous, modernes, les droits de l'individu priment tout, la famille est reléguée au second plan; pour le Sémite, la famille était tout, l'individu presque rien. De là, cette conception de la justice qui ne manque guère de nous scandaliser; cette solidarité pour le bien et pour le mal, dans les châtiments et les récompenses; de là aussi cette identification du père avec ses enfants, du chef de race avec

la race elle-même, qu'on peut constater presque à chaque page de l'Ancien Testament. « Par suite de cette solidarité, dit fort bien l'abbé de Broglie, *ouvr. cité,* p. 102, le même nom propre signifie indifféremment, en principe général, un individu et une famille, tribu ou nation. Israël est le fils d'Isaac : Israël, c'est le peuple israélite. Juda, c'est le fils de Jacob : Juda c'est la tribu de Juda. Ce n'est pas par métaphore que les tribus sont désignées par le nom de l'aïeul. Le sens ethnographique et le sens personnel et biographique sont aussi propres, aussi naturels l'un que l'autre. » Il y a plus. Le peuple finit par s'identifier avec le pays qu'il occupe. Le sol personnifie la race. Israël c'est à la fois le fils d'Isaac, le peuple hébreu et la Palestine; Éphraïm c'est le fils de Joseph, c'est une des douze tribus et c'est le pays montagneux qui avoisine Sichem. « Voici les fils de Séir l'Horréen... voilà les chefs des Horréens qui commandèrent dans la terre de Séir. » Gen., XXXVI, 20 et 30. Dans la suite, fils de Séir devint synonyme d'Iduméens. II Par., XXV, 11, 14.

Il ne faudra donc pas être surpris de trouver, dans les tables généalogiques, des peuples et même des pays mêlés à des individus : le pays désignant par une métaphore, presque effacée à force d'être usuelle, la population qui l'habite. Ainsi Cham, fils de Noë, engendre Mesraïm (les deux Égyptes, la basse et la haute; Mesraïm étant le duel de Mesr, usité encore en arabe pour indiquer l'Égypte). Mesraïm, à son tour, engendre les Ludim habitants du Delta), les Ananim, les Laabim (Libyens), les Nephtuim (habitants de Memphis; Naphtah, gens de Phtah), les Phetrusim (habitants de la Thébaïde; P-to-res, la terre du Sud), les Chasluim, souche des Philistiim (Philistins) et des Caphtorim (Crétois). Chanaan de son côté engendre Sidon (la Pêcherie), l'Héthéen, l'Amorrhéen, l'Hévéen, l'habitant d'Arka, d'Arad, de Simyra, de Hamath. Il n'y a pas là de mythe; il y a filiation véritable; seulement le nom de l'aïeul oublié est remplacé par le nom ethnique ou géographique.

2° *Point de vue mnémonique.* — A une époque où, l'écriture étant inconnue ou peu répandue, les traditions antiques se transmettaient de père en fils, elles se figeaient aisément dans un cadre inflexible qui soulageât la mémoire et servît à conserver intacts les documents. Deux systèmes étaient en présence : versifier l'histoire, et c'est le moyen qu'adoptèrent la plupart des peuples depuis les Grecs et les Hindous jusqu'aux sauvages de l'Australie et de la Micronésie, ou bien recourir aux artifices mnémoniques, aux nombres sacramentels. Le choix de ces nombres fut déterminé par des considérations symboliques dont ce n'est pas ici le lieu d'étudier la nature et l'origine. Toujours est-il que le nombre dix, somme des doigts des deux mains, base de la numération, et le nombre sept, total des jours de la semaine, avec leur produit, $10 \times 7 = 70$, furent pour les Hébreux les nombres mystiques par excellence. Il y a 10 patriarches antédiluviens, 10 patriarches postdiluviens. L'auteur des Paralipomènes énumère 70 descendants de Juda (I Par., II, 3, 55), 70 descendants de Benjamin, VIII, 1, 28. Le tableau ethnographique de la Genèse comprend 70 noms. Moïse aurait pu l'augmenter ou le réduire, car il mentionne des peuplades de peu d'importance et passe sous silence des races que certainement il connaissait. Les descendants de Jacob, comptés à l'occasion de l'entrée en Égypte, sont encore au nombre de 70. Mais plusieurs membres de cette liste étaient déjà morts et d'autres n'étaient pas nés encore. Cf. de Hummelauer, *Comment. in Genes.,* p. 572, et Pannier, *Genealogiæ biblicæ,* 1886, p. 272. On voit l'intention de l'auteur d'arriver au chiffre fatidique de 70. Ce n'était pas là un frivole jeu d'esprit. En s'arrêtant à un nombre sacramentel, on fermait la porte aux additions frauduleuses de noms nouveaux et on prévenait les omissions dictées par le désir d'abréger. Restaient les substitutions d'un nom à un autre, substitutions qui probablement se sont produites plus d'une fois dans nos listes généalogiques, mais le mal était sans remède. Nous verrons bientôt que saint Matthieu a rangé les ancêtres du Christ en trois séries de quatorze membres chacune et cet artifice, partie symbolique, partie mnémonique, a eu pour résultat l'omission voulue de plusieurs intermédiaires. Ces remarques ont de l'importance pour la question des lacunes sur laquelle les catholiques semblent de plus en plus tomber d'accord; mais elles n'infirment en rien la véracité des écrivains inspirés, qui ont bien pu raccourcir leurs listes, pour les faire entrer dans leur cadre inflexible, mais non les allonger.

3° *Point de vue juridique.* — La loi du lévirat est bien connue : « Quand, de plusieurs frères habitant ensemble, l'un mourra sans enfants, sa veuve ne se remariera pas à un étranger, mais le frère du défunt la prendra pour femme et le premier fils qu'elle enfantera succédera au nom du mort (mot à mot : *se lèvera sur son nom,* c'est-à-dire héritera de son nom et de ses biens), afin que le nom de ce dernier ne soit pas effacé d'Israël. » Deut., XXV, 5, 6. Suit la cérémonie ignominieuse que doit subir le beau-frère s'il refuse d'accomplir ce devoir. Voir LÉVIRAT. C'était là une très ancienne coutume, Gen., XXXVIII, 8, 14, 26, sanctionnée par Moïse par dérogation spéciale aux empêchements de mariage entre beau-frère et belle-sœur, édictés dans le Lévitique, XVIII, 16; XX, 21. Le législateur ayant en vue, comme il le marque expressément, de prévenir l'extinction totale d'une famille, ce qui était considéré comme un grand malheur, le premier fruit de cette union était regardé, par une fiction juridique, comme le fils véritable du défunt. Il continuait la lignée de son père légal et dans un tableau généalogique il en adoptait tous les ancêtres. Nous concluons du cas de conscience posé par les Sadducéens, Matth., XXII, 24; Marc., XII, 19; Luc., XX, 28, pour embarrasser le Sauveur, que la loi du lévirat subsistait encore au temps de Jésus-Christ. Dans l'histoire de Ruth, c'est autre chose. Booz n'est pas le beau-frère (*yâbâm*) de Ruth, mais bien le plus proche parent (*gô'êl*) de son mari défunt. Il n'y a donc pas application stricte de la loi du lévirat; mais l'exemple montre que l'usage tendait à élargir le principe posé par Moïse au lieu de le restreindre. Cf. Driver, *Deuteronomy,* 1895, p. 285.

Les Hébreux ne connaissaient pas l'adoption (voir ADOPTION) à la manière des Grecs et des Romains. Il n'y a pas trace non plus dans la Bible de cette filiation fictive, en usage chez quelques peuples, suivant laquelle un roi était considéré comme le fils et l'héritier de son prédécesseur. Mais on peut se demander si, outre la loi du lévirat, il n'existait pas d'autre mode de filiation légale, pouvant faire dévier une généalogie de sa marche directe, ou créer, pour un seul personnage, un double courant généalogique. La nature de notre travail ne nous permet pas de traiter à fond la question : nous appelons seulement l'attention du lecteur sur les points suivants.

On sait que la postérité de Jacob était divisée en douze *tribus* (*maṭṭêh* ou *šêbét,* signifiant l'un et l'autre « verge », soit « branche vivante », d'après la métaphore usitée partout qui représente le chef de race comme une tige et ses descendants comme des rameaux, soit plutôt « branche morte », bâton de commandement, sceptre). Au-dessous de la tribu était la *famille* (*mišpâḥâh*), groupe considérable de maisons sous un chef commun (comparez les sous-tribus arabes), qui s'était déjà constitué en Égypte. Au moment de l'Exode, le nombre des familles, sans compter la tribu de Lévi, était de 58. Num., XXVI; Ruben en a 4, Siméon 5, Gad 7, Juda 5, Issachar 4, Zabulon 3, Manassé 8, Éphraïm 4, Benjamin 7, Aser 5, Nephthali 4, Dan une seule. Mais ce nombre était sujet à changer avec le temps. Une subdivision de la famille était la *maison* (*bêt-'âb*), enfin au bas de l'échelle sociale était le *foyer* représenté par le père de famille (*viri Juda et Israel*). Si le nombre des

tribus demeure invariable et est maintenu en droit alors même que de fait plusieurs tribus étaient à peu près éteintes, il en fut tout autrement des familles et des maisons. Une famille pouvait être réduite au rang de maison; une maison, croissant en nombre et en importance, pouvait devenir famille; deux familles ou deux maisons, à force de décliner, pouvaient se fondre en une. Nous trouvons dans l'Écriture un exemple intéressant de cette fusion. I Par., XXIII, 11. Jaüs et Baria eurent peu d'enfants; voilà pourquoi ils ne comptèrent que pour une seule maison (*bêt-'âb*). Cf Riehm, *Handwörterbuch des biblischen Altertums*, 2e édit., 1894, t. II, p. 1562-1568. Or il s'agirait de savoir : — 1. S'il y avait dans le peuple juif des maisons ou des individus qui ne fissent pas remonter leur origine à l'un des douze patriarches éponymes des tribus. Au moment de l'entrée en Égypte, la famille de Jacob était accompagnée d'un nombre d'étrangers et de serviteurs certainement bien supérieur à celui des fils et petits-fils d'Israël. Ces clients faisaient partie de la famille, s'alliaient avec elle, confondaient leur sang avec le sien, étaient incorporés au peuple élu. Leurs descendants n'étaient-ils pas regardés, par une fiction juridique fondée sur le mélange du sang, comme les véritables descendants de Jacob? Ces accroissements par le dehors furent toujours fréquents, en Égypte, au moment de l'Exode, après l'occupation de la Terre Promise. Les prosélytes qui, comme Achior, Judith, XIV, 6, étaient incorporés au peuple d'Israël n'étaient-ils pas inscrits dans l'une des tribus? Ne devenaient-ils pas légalement les fils du fondateur de la famille à laquelle ils s'étaient agrégés? En dehors d'Éphraïm et de Manassé, les fils de Joseph ne firent pas souche et leur descendance fut assignée à l'un de leurs frères. Dans les divers recensements, Num., I-II, XXVI, etc., on ne connaît que les *fils* des treize patriarches; en particulier, il n'y a de descendants de Joseph que les *fils* de Manassé et les *fils* d'Éphraïm. Num., II, 18, 20. Jacob mourant avait dit à Joseph : « Les deux fils que tu as eus, avant mon entrée en Égypte, sont à moi; Éphraïm et Manassé seront miens comme Ruben et Siméon. Pour les autres, que tu as engendrés ensuite, ils seront à toi : ils porteront le nom de leurs frères dans leurs possessions. » Gen., XLVIII, 5, 6. — 2. Il faudrait savoir encore si, quand deux familles ou deux maisons faisaient fusion, les ancêtres devenaient communs. Les Arabes ne conçoivent pas autrement la généalogie, et tous les membres d'une tribu ou d'une sous-tribu sont censés descendre du fondateur éponyme. Cela simplifie singulièrement les arbres généalogiques. N'y aurait-il pas eu chez les Israélites une fiction semblable? Ces questions, jusqu'ici négligées, sont très difficiles; mais elles seraient d'une extrême importance pour résoudre bien des divergences et des antilogies.

V. Lacunes dans les généalogies. — La possibilité et même l'existence des lacunes dans les listes généalogiques a été mise en pleine lumière par le P. Brucker, *La Chronologie des premiers âges de l'humanité*, dans la *Controverse*, 15 mars et 15 mai 1886, t. XIII, p. 375-393, et t. XIV, p. 5-27, et par M. l'abbé Pannier, *Genealogiæ biblicæ cum monumentis Ægyptiorum et Chaldæorum collatæ*, in-8o, Lille, 1886. Pour peu qu'on soit au courant des usages orientaux on n'y verra aucune difficulté quand les membres des généalogies sont reliés par le mot « fils ». Ne lisons-nous pas dans saint Matthieu : « Livre de la génération de Jésus-Christ, fils de David, fils d'Abraham? » Les Paralipomènes abondent en généalogies où fils et petits-fils confondus sont attribués à un père commun. Il n'en faut pas voir davantage lorsque les anneaux intermédiaires sont unis par le mot « engendra ». On constate dans saint Matthieu, qui se sert de ce mot, I, 2-16, un assez grand nombre d'omissions, les unes parfaitement certaines, les autres plus ou moins probables. Du reste les exemples de ce fait ne se comptent pas. Nous avons vu ci-dessus que des personnages du tableau ethnographique de la Genèse avaient « engendré » des peuples.

Quelques auteurs ont cru trouver une distinction de sens dans les formes *kal* et *hiphil* du verbe *yâlad*, « engendrer. » La forme *hiphil* ne se dirait que de la génération immédiate, la forme *kal* comprendrait aussi la génération médiate, avec omission d'un ou plusieurs membres. Cette distinction est arbitraire et ne repose sur rien. C'est la forme *hiphil, hôlid*, qui est employée dans la liste des patriarches antédiluviens, Gen., V, et dans celle des patriarches postdiluviens. Gen., XI. Dans ces deux cas, une raison spéciale s'est opposée longtemps à l'admission des lacunes et fait encore impression sur quelques interprètes. S'il y avait seulement : « Malaléel engendra Jared, » Gen., V, 15, ils admettraient sans peine que Jared peut être seulement le petit-fils ou le descendant plus éloigné de Malaléel; mais le texte porte : « Malaléel vécut soixante-cinq ans et il engendra Jared. Et Malaléel, après qu'il eut engendré Jared, vécut huit cent trente ans et il engendra des fils et des filles. » Dans ces formules, si serrées en apparence, où trouver un interstice pour glisser les générations intermédiaires, dont nous avons besoin si nous voulons mettre d'accord la chronologie biblique avec la chronologie profane? Il faut entendre : Malaléel, à l'âge de 65 ans, engendra le père ou l'aïeul de Jared; et ce sens n'est sans doute pas celui qui se présente le plus naturellement à l'esprit. Le tout est de savoir s'il est imposé par des données extrinsèques certaines ou approchant de la certitude. Or, d'après beaucoup d'apologistes catholiques dont le nombre va toujours croissant, il en est réellement ainsi. La chronologie biblique, obtenue dans l'hypothèse des généalogies complètes, est trop courte, soit qu'on suive les chiffres du texte hébreu, soit qu'on adopte ceux des Septante. Voir Chronologie. Dès lors on est bien forcé d'entendre le mot « engendra » d'une génération médiate. On peut remarquer : 1. que le mot « engendra » comporte réellement ce sens en hébreu et que par suite la véracité de l'Écriture est sauvegardée; 2. que l'auteur sacré n'a pas du tout l'intention de faire une chronologie, car autrement il omettrait les chiffres qui n'importent en rien à la chronologie et il ferait la somme des années; 3. que le tableau tel qu'il se présente actuellement à nous peut avoir été obtenu par réduction, en supprimant les intermédiaires moins connus, et en maintenant toutefois le cadre primitif. F. Prat.

2. **GÉNÉALOGIE DE JÉSUS-CHRIST.** Le premier et le troisième évangélistes nous ont laissé chacun une généalogie de Notre-Seigneur. Saint Matthieu intitule la sienne : « Livre de la génération de Jésus-Christ, fils de David, fils d'Abraham » (βίβλος γενέσεως, ce qui correspond évidemment à l'hébreu *sêfér ṭôldôṭ*), et la place en tête de son livre. Celle de saint Luc vient après le récit du baptême, III, 23-38, et débute ainsi : « Et Jésus avait environ trente ans, étant, comme on le croyait, fils de Joseph, qui fut d'Héli, qui fut de Mathat, etc. » Καὶ αὐτὸς ἦν ὁ Ἰησοῦς ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα ἀρχόμενος, ὢν ὡς ἐνομίζετο υἱὸς Ἰωσήφ, τοῦ Ἠλί, τοῦ Ματθάτ, κτλ. C'est le texte reçu, mais Tischendorf et Westcott-Hort préfèrent la leçon donnée par d'excellents manuscrits et plusieurs Pères grecs : ὢν υἱός, ὡς ἐνομίζετο, Ἰωσήφ, τοῦ Ἠλεί, κτλ. Cette variante est à noter, car, si on l'admet, il devient plus difficile de soutenir que la généalogie reproduite par saint Luc est celle de Marie.

I. Généalogie de saint Matthieu. — Elle est descendante, d'Abraham à Jésus. Elle est distribuée en trois séries, de quatorze noms chacune, se terminant, la première à David, la seconde à la captivité et la troisième au Messie. Cette division en trois séries égales n'est pas accidentelle; elle est voulue, comme le prouve ce résumé ajouté par l'auteur lui-même, I, 17 : « Somme des géné-

rations : d'Abraham à David quatorze générations, de David à l'exil de Babylone quatorze générations, de l'exil de Babylone au Christ quatorze générations. »

Ire SÉRIE	IIe SÉRIE	IIIe SÉRIE
1. Abraham.	1. Salomon.	1. Jéchonias.
2. Isaac.	2. Roboam.	2. Salathiel.
3. Jacob.	3. Abias.	3. Zorobabel.
4. Juda.	4. Asa.	4. Abiud.
5. Pharès.	5. Josaphat.	5. Éliacim.
6. Esron.	6. Joram.	6. Azor.
7. Aram.	7. Ozias.	7. Sadoc.
8. Aminadab.	8. Joatham.	8. Achim.
9. Naasson.	9. Achaz.	9. Éliud.
10. Salmon.	10. Ézéchias.	10. Éléazar.
11. Booz.	11. Manassès.	11. Mathan.
12. Obed.	12. Amon.	12. Jacob.
13. Jessé.	13. Josias.	13. Joseph.
14. David.	14. Jéchonias.	14. Jésus.

Ce qui frappe d'abord dans cette liste des ancêtres du Sauveur, c'est qu'elle contient de nombreuses lacunes. — 1° Entre Joram et Ozias trois rois bien connus sont omis : Ochozias, Joas, Amasias. L'omission n'est pas due à une faute de copiste, comme on l'a quelquefois prétendu sans l'ombre d'une raison, car les générations de la seconde série seraient alors au nombre de dix-sept et non plus de quatorze. Elle ne peut pas être attribuée à un oubli de l'auteur (les personnages laissés de côté sont trop célèbres); elle est donc intentionnelle et systématique. Malgré cela, Joram est relié au fils de son arrière-petit-fils par la formule ordinaire : « Joram engendra Ozias, » sans que rien, dans le texte, fasse soupçonner la suppression de trois anneaux intermédiaires. — 2° Josias est donné pour le père de Jéchonias, il n'est que son grand-père. En effet, Josias eut pour fils Joakim et ce dernier engendra Joachin appelé aussi Jéchonias. Quelques auteurs, il est vrai, recourent ici encore à une erreur de copiste. Ils font remarquer que, si l'on n'intercale Joakim entre Josias et Jéchonias, la seconde série ou la troisième aura seulement treize noms au lieu de quatorze. Cette hypothèse serait assez plausible si elle avait plus de témoignages en sa faveur; malheureusement elle est très peu appuyée et l'embrasser dans ces conditions serait violer toutes les règles de la critique. La raison alléguée n'est pas décisive. Saint Matthieu a besoin de quatorze noms dans chaque série et il les obtient en répétant, au début de la troisième, le nom de Jéchonias qui termine la seconde. Jéchonias est répété parce qu'il fut roi et homme privé : comme roi, il clot la liste des successeurs de David sur le trône de Juda; comme homme privé, il ouvre celle des descendants de David qui n'ont pas porté le sceptre. Le groupement adopté par saint Matthieu étant surtout un artifice mnémonique, il n'y a pas d'inconvénient à ce qu'un personnage soit compté deux fois. Il y en aurait un si l'évangéliste, faisant la somme des trois groupes, donnait pour total quarante-deux générations. On a vu plus haut que ce n'est pas le cas. — 3° Entre Pharès, né dans le pays de Chanaan, et Naasson, chef de la tribu de Juda au temps de l'Exode, saint Matthieu ne mentionne que trois membres : Esron, Aram et Aminadab. C'est trop peu, soit qu'on fasse durer le séjour en Égypte 430 ans, soit qu'on le réduise à 215. Voir CHRONOLOGIE, t. II, col. 727-728. Ici encore la généalogie du Sauveur est donc très probablement incomplète. — 4° Entre Salmon, né dans le désert, et Jessé père de David, il n'y a que deux générations, pour un laps de temps d'au moins trois siècles, car le temple de Salomon ne fut commencé que 480 ans après l'Exode. III Reg., VI, 1. Évidemment c'est insuffisant, puisque la longévité moyenne, à cette époque, n'était guère supérieure à la nôtre. La conclusion qui s'impose c'est que nous sommes en présence d'une nouvelle lacune. Il faudra en dire autant des autres généalogies de David. Ruth, IV, 20-22; I Par., IV, 1. — 5° Entre Zorobabel et Jacob, père de Joseph, saint Matthieu ne place que huit chaînons intermédiaires. Saint Luc, pour la même période (entre Zorobabel et Héli, père de Joseph), en énumère dix-sept. Ce dernier chiffre est beaucoup plus satisfaisant si l'on songe que la captivité prit fin l'an 538 avant J.-C. De tous côtés nous arrivons au même résultat : la généalogie du Sauveur, en saint Matthieu, a des lacunes assez nombreuses et ces lacunes ont pour explication naturelle le cadre mnémonique et symbolique où l'auteur désirait s'enfermer.

II. GÉNÉALOGIE DE SAINT LUC. — Elle est ascendante et remonte jusqu'au premier homme, jusqu'à Dieu lui-même : « qui fut d'Adam, qui fut de Dieu. » Elle paraît assujettie elle aussi à un procédé mnémonique, d'où le symbolisme n'est pas exclu. Le tableau suivant rendra la chose sensible :

Ire SÉRIE	IIe SÉRIE	IIIe SÉRIE	IVe SÉRIE
1. Jésus.	22. Salathiel.	43. David.	57. Tharé.
2. Joseph.	23. Néri.	44. Jessé.	58. Nachor.
3. Héli.	24. Melchi.	45. Obed.	59. Sarug.
4. Mathat.	25. Addi.	46. Booz.	60. Ragau.
5. Lévi.	26. Cosan.	47. Salmon.	61. Phaleg.
6. Melchi.	27. Elmadan.	48. Naason.	62. Héber.
7. Janné.	28. Her.	49. Aminadab.	63. Salé.
8. Joseph.	29. Jésus.	50. Aram.	64. Caïnan.
9. Mattathias.	30. Éliézer.	51. Esron.	65. Arphaxad.
10. Amos.	31. Jorim.	52. Pharès.	66. Sem.
11. Nahum.	32. Matthat.	53. Juda.	67. Noé.
12. Hesli.	33. Lévi.	54. Jacob.	68. Lamech.
13. Naggé.	34. Siméon.	55. Isaac.	69. Mathusalem.
14. Mahath.	35. Juda.	56. Abraham.	70. Hénoch.
15. Mattathias.	36. Joseph.		71. Jared.
16. Séméi.	37. Jona.		72. Malaléel.
17. Joseph.	38. Éliacim.		73. Caïnan.
18. Juda. .	39. Méléa.		74. Hénos.
19. Joanna.	40. Menna.		75. Seth.
20. Résa.	41. Mattatha.		76. Adam.
21. Zorobabel.	42. Nathan.		77. Dieu.

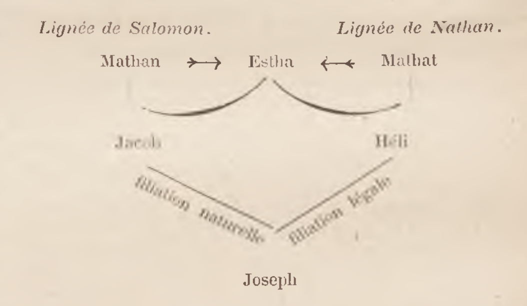
On voit que l'arbre généalogique de saint Luc comprend onze septaines de noms, en tout soixante-dix-sept personnes : — 21 noms ou trois septaines de Jésus à la captivité, — 21 noms ou trois septaines de la captivité à David exclu, — 14 noms ou deux septaines de David inclus à Abraham inclus, — 21 noms ou trois septaines d'Abraham à Dieu, le créateur du genre humain et le père véritable de Jésus. Si ce groupement n'est pas intentionnel (rien ne prouve absolument qu'il le soit) il offre tout au moins des coïncidences et des combinaisons curieuses qui feraient penser qu'il n'est pas fortuit. La quatrième série est composée des patriarches antédiluviens et postdiluviens jusqu'à Abraham. On y trouve entre Arphaxad et Salé le nom de Caïnan qu'on ne lit plus dans le texte hébreu et que saint Luc insère d'après les Septante (Voir CAÏNAN) La troisième série est exactement identique à la première de saint Matthieu. Seulement les deux évangélistes suivent un ordre inverse. Pour le reste, saint Matthieu et saint Luc n'ont de commun que les noms de Salathiel et de Zorobabel. Différence curieuse : saint Luc met dans chacune de ses deux séries trois septaines de noms, saint Matthieu seulement deux, encore faut-il, pour compléter la troisième, répéter le nom de Jéchonias.

On admet assez généralement que le Salathiel et le Zorobabel de saint Luc sont identiques aux personnages de même nom, mentionnés dans saint Matthieu; car : 1° les deux noms, figurant de part et d'autre vers le milieu des listes, doivent appartenir à la même époque; 2° ces noms sont peu communs et il serait extraordinaire que deux personnages différents, se succédant dans le même ordre, les eussent portés. Ces raisons ne paraissent pas décisives : 1° Dans saint Matthieu, Salathiel a Jéchonias pour père, et Zorobabel Abiud pour fils; en saint Luc, le père de Salathiel est Néri, et le fils de

Zorobabel Résa. Cela ne concorde guère. Pour établir l'harmonie il faut recourir à deux applications successives, assez compliquées, de la loi du lévirat; — 2° Les noms de Salathiel et de Zorobabel purent être fréquents chez les Juifs, après la captivité, comme chez nous celui de Napoléon, après l'empire. On ne les retrouve pas dans les écrits de l'Ancien Testament; mais il y a très peu d'écrits postérieurs à cette époque, et d'ailleurs les noms de Jacob et de Lévi, que nous rencontrons plusieurs fois dans nos listes et qui sans doute étaient communs, ne figurent dans l'Ancien Testament que pour désigner les patriarches connus. Aucun de leurs homonymes n'est parvenu à la célébrité; — 3° Quant à l'ordre identique, il n'a rien d'étonnant. Les noms illustres s'appellent mutuellement. Même chez les juifs modernes, un Abraham nomme volontiers son fils Isaac, et celui-ci donnera au sien le nom de Jacob. On obtient ainsi, dans des familles différentes, les mêmes séries bibliques. Cela peut fort bien être le cas pour Salathiel et Zorobabel.

III. CONCILIATION DES DEUX GÉNÉALOGIES. — Les systèmes de conciliation ayant une sérieuse probabilité se réduisent à deux. — *Première solution.* — Saint Matthieu donne la généalogie de Joseph et saint Luc celle de Marie. Ce système ne résout pas seulement la difficulté, il la supprime. Joseph descend alors de David par Salomon en suivant la ligne directe jusqu'à la fin de la royauté; Marie descend de David (par Nathan), et ses ancêtres, sauf peut-être Salathiel et Zorobabel, sont tous inconnus dans l'histoire. A raison de sa simplicité et de sa valeur apologétique ce système a été adopté, depuis le XVIe siècle, par un grand nombre d'écrivains, tant protestants que catholiques. Ses partisans ne se proposent pas précisément de le démontrer. Ils soutiennent qu'il peut être admis et cela suffit. En effet pour qu'une hypothèse réduise une objection à néant, c'est assez qu'elle soit vraisemblable. L'*onus probandi* incombe à l'agresseur. — Or, toujours d'après les défenseurs de ce système, l'hypothèse en question répond à tout et ne se heurte à rien. 1° Elle est conforme au texte de saint Luc, III, 23. Dans cette phrase : Καὶ αὐτὸς ἦν ὁ Ἰησοῦς ὡσεὶ ετων τριάκοντα ἀρχόμενος, ὢν (ὡς ἐνομίζετο υἱὸς Ἰωσήφ) τοῦ Ἡλί, τοῦ Ματθάτ, κτλ, mettez entre parenthèses les mots ὡς ἐνομίζετο υἱὸς Ἰωσήφ, comme nous l'avons fait ci-dessus, le sens sera : Jésus, qu'on croyait fils de Joseph, l'était réellement d'Héli, fils de Matthat, etc. La construction est bien un peu dure, mais on rencontre chez les classiques des tournures assez analogues. Patrizi, *De Evangeliis*, l. III, diss. IX, cap. 19, in-4°, Fribourg, 1853, t. II, p. 85. — 2° Une tradition respectable veut que le père de la sainte Vierge s'appelât Joachim; saint Luc, d'après ce système, lui donne le nom d'Héli. Il n'y a pas contradiction. Héli ou Éli est l'abrégé d'Éliachim, et Éliachim est l'équivalent de Joachim; seul le nom divin diffère, El d'un côté, Jéhovah de l'autre. Dans Judith, le même grand prêtre est appelé tantôt Joachim, XV, 9, tantôt Éliachim, IV, 5, 7, 11. — On élève contre ce système deux objections assez fondées. — 1° *La tradition lui est contraire.* — Saint Hilaire le mentionne bien (Mai, *Nov. Bibl. Patr.*, t. I, p. 477), mais pour le repousser. Le moyen âge, comme l'antiquité, semble l'ignorer. Au dire de Patrizi, il se présente d'abord, vers la fin du XVe siècle, sous le patronage d'Annius de Viterbe. C'est seulement au XVIe siècle qu'il fait ses premiers adeptes. Voilà des faits incontestables; mais peut-être ne faudrait-il pas invoquer la tradition dans une question de ce genre. Les Pères ne cherchent ici qu'une réponse aux difficultés et ils souscriraient volontiers à toute solution satisfaisante. Saint Augustin avait soutenu d'abord l'hypothèse de l'adoption, mais dès qu'il connut l'explication de Jules Africain il s'y rallia. *Retract.*, II, 7, t. XXXII, col. 633. — 2° *L'exégèse paraît forcée.* — Il est certain que le sens tiré des paroles de saint Luc ne se présente pas naturellement à l'esprit; autrement on n'aurait pas attendu le XVIe siècle pour l'y découvrir. D'ailleurs la variante que préfèrent les modernes critiques ὢν υἱὸς, ὡς ἐνομίζετο, Ἰωσὴφ τοῦ Ἡλεί, rend ce système insoutenable.

Deuxième solution. — Les deux généalogies se rapportent à Joseph, mais saint Matthieu donne les ancêtres naturels, saint Luc les ancêtres légaux. Ce système est exposé tout au long par Jules Africain dans sa lettre à Aristide, reproduite par Eusèbe. Migne, *Patr. gr.*, t. XX, col. 89, et t. XXII, col. 965. L'auteur le fait remonter à des parents du Sauveur dont il ne met pas en doute la véracité. Mathan, descendant de Salomon et aïeul de Joseph, eut, de sa femme Estha, un fils nommé Jacob. Après la mort de Mathan, sa femme Estha se maria à Mathat et en eut un fils, Héli. Jacob et Héli étaient donc frères utérins, descendant l'un de Salomon (par Mathan), l'autre de Nathan (par Mathat). Héli étant mort sans enfants, son frère Jacob, en vertu de la loi du lévirat, épousa sa femme et de cette union naquit saint Joseph, fils réel de Jacob et descendant direct de Salomon, fils légal d'Héli et, de ce côté, descendant de Nathan. Nous avons fait au système de Jules Africain un léger changement. Nous avons substitué le nom de Mathat à celui de Melchi, donné par l'auteur, peut-être par inadvertance, ou plutôt parce que, dans son manuscrit, Lévi et Mathat étaient omis, de sorte que Melchi suivait Héli sans intermédiaire. Cette leçon devait être assez répandue, car on la constate chez saint Ambroise et chez saint Grégoire de Nazianze. Voici maintenant le schéma simplifié du système :

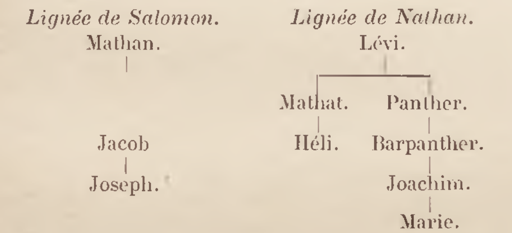


Si l'on admet que Salathiel et Zorobabel, nommés à la fois par saint Matthieu et par saint Luc, sont les mêmes personnages, il faudra faire intervenir deux fois encore la loi du lévirat pour expliquer la double déviation de la ligne généalogique. Voir Cornely, *Introductio specialis in Nov. Test.*, p. 199. La chose n'est pas invraisemblable, la loi du lévirat devant être d'une application assez fréquente. On ne peut rien objecter de sérieux contre le système exposé ci-dessus. Il a un fondement historique très suffisant; rien n'empêche donc de l'admettre et les rationalistes ont mauvaise grâce de lui opposer une fin de non-recevoir. Car il n'est pas question de certitude; une solide probabilité nous suffit, pour fermer la bouche à ceux qui accusent les Évangélistes de se contredire. Aussi les interprètes protestants « les plus modérés » ont-ils tort de « renoncer définitivement à tout essai de conciliation ». Cf. A. Sabatier, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, Paris, 1878, t. V, p. 466.

Quelques catholiques ont peine à comprendre que la généalogie de Joseph puisse être la généalogie de Jésus, puisque Marie ayant conçu son divin fils par l'opération du Saint-Esprit, le sang de Jésus n'était pas le sang de Joseph. La difficulté, assez grande pour nous, n'émeut point les Pères qui adoptent unanimement cette explication; elle n'aurait fait aucune impression dans les milieux imbus d'idées juives; aussi Jules Africain ne la mentionne pas. Saint Augustin va jusqu'à écrire : « Si

l'on pouvait démontrer que Marie n'avait aucun lien de parenté avec David, cette raison (le mariage de Joseph avec Marie) suffisante pour faire appeler Joseph père de Jésus, suffirait aussi pour que le Christ fût regardé comme fils de David. » *De Cons. Evang.*, II, 1, 2, t. XXXIV, col. 1071. Les autres Pères de l'Église, qui s'occupent de l'objection, font une réponse analogue. Par droit de légitime mariage, Jésus appartenait à Joseph, comme la moisson appartient au maître du champ; il pouvait l'appeler son père et Joseph pouvait à son tour l'appeler son fils. Si, dans les idées des Juifs, la paternité légale suffisait pour établir la généalogie d'un homme, la paternité spéciale de Joseph à l'égard de Jésus est plus que suffisante. Joseph étant non seulement père légal mais, en un sens, vrai père de Jésus, ses ancêtres sont les ancêtres du Fils de Dieu et Jésus-Christ descend de David, même par Joseph.

D'ailleurs la tradition nous enseigne et tous les Pères supposent l'étroite parenté de Joseph et de Marie. Comme fille unique, elle dut se marier à Joseph pour obéir aux dispositions de la Loi, Num., XXXVI, 6-12, qui obligeait les héritières à prendre un époux dans leur famille. La sainte Vierge ayant fait vœu de virginité, Luc., I, 34, on n'imagine aucune raison de son mariage, en dehors de l'obéissance à la Loi. Quoi qu'il en soit, les Pères, depuis saint Justin, *Adv. Tryph.*, C, t. VI, col. 709, et saint Ignace, *Eph.*, XVIII, t. V, col. 660, disent explicitement que Marie était, elle aussi, du sang de David, soit qu'ils l'aient su par tradition, soit qu'ils l'aient conclu de divers passages de l'Écriture. Rom., I, 3; II Tim., II, 8. Saint Jean Damascène, *De Fide orthod.*, IV, 14, t. XCIV, col. 1157, d'après des sources que malheureusement il n'indique pas, explique de la manière suivante la parenté de Marie et de Joseph :



Comme dans le système de Jules Africain, connu de saint Jean Damascène, Héli et Jacob sont frères utérins, Joseph est neveu d'Héli et petit-neveu de Mathat, qui est lui-même l'arrière-grand-oncle de Marie. Nous avons, ici encore, substitué Mathat à Melchi, car saint Jean Damascène comme Jules Africain, saint Irénée, *Hæres.*, III, 21, t. VII, col. 952, saint Ambroise et saint Grégoire de Nazianze, ignorent l'existence des deux générations qui, dans le texte actuel de saint Luc, séparent Héli de Melchi. — Voir Danko, *Historia Revelationis divinæ Novi Test.*, Vienne, 1867, p. 180-192, donne le titre des principaux traités sur la question jusqu'en 1865 inclusivement. Parmi les auteurs les plus récents, nous mentionnerons : Patrizi, *De Evangeliis*, part. III, diss. IX : *De Genere J.-C.*, t. II, p. 33-105. Voir aussi Didon, *Jésus-Christ*, t. II, p. 410-18; Fouard, *Vie de N.-S. J.-C.*, t. I, p. 479-91; Cornely, *Introductio spec. in Nov. Testam.*, p. 195-201. Grimm, *Einheit der Evangelien*, p. 725, et *Leben Jesu*, t. I, p. 186, t. II, p. 137, traite la question à fond. F. PRAT.

GÉNEBRARD Gilbert, bénédictin français, archevêque d'Aix, né à Riom en 1537, mort à Sémur le 24 mars 1597. Il avait embrassé la vie religieuse à l'abbaye de Marzac, en Auvergne. En 1563, il fut reçu docteur en théologie à Paris et devint un ligueur des plus ardents. Le duc de Mayenne obtint pour lui, en 1591, du pape Grégoire XIV, l'archevêché d'Aix. Il fut sacré l'année suivante et, pendant quelques années, put gouverner en paix son diocèse. Mais Henri IV, après son abjuration, étant devenu seul maître du royaume, Génebrard dut s'éloigner et se retirer à Avignon. Il obtint, par la suite, de pouvoir se retirer à son prieuré de Sémur, en Bourgogne, où il put se livrer à ses études et où il termina sa vie. Génebrard a beaucoup écrit. Parmi ses ouvrages qui, en grande partie, ne sont que des traductions assez libres, nous citerons : *Isagoge rabbinica ad legenda et intelligenda Hebræorum et Orientalium sine punctis scripta*, in-4°, Paris, 1563; *De metris Hebræorum ex libro R. David Jechiæ, cui titulus Leshon Lemudin*, in-16, Paris, 1563; *Eldad Danius Hebræus historicus de Judæis clausis, eorumque in Æthiopia beatissimo imperio*, in-8°, Paris, 1563; *Joel propheta cum Chaldæa paraphrasi et Commentariis Salomonis Jarhii, Abrahami Aben Ezra, et Davidis Kimchi, latine : interprete G. Genebrardo cum ejus enarratione*, in-4°, Paris, 1563; *Alphabetum hebraicum et indicata Psalmorum primi et secundi Lyrica, ad formam Pindari, strophe, antistrophe et epodo*, in-4°, Paris, 1564; *Scholia et Tractatus IV ad grammaticam hebræam Clenardi, ad absolutiorem linguæ sanctæ institutionem*, in-4°, Paris, 1564; *Symbolum fidei Iudæorum e rabbi Mose Ægyptio Precationes eorumdem pro defunctis. Commemoratio Divorum et ritus nuptiarum, e libro Mahzor. Interprete G. Genebrardo*, in-8°, Paris, 1569; *Chronologiæ sacræ liber*, in-12, Louvain, 1570; *Trium rabbinorum Salomonis Jarchii, Abrahami Ben-Ezræ, et anonymi commentaria in canticum canticorum in latinam linguam conversa a G. Genebrardo cum ejus commentariis*, in-4°, Paris, 1570; *Psalmi Davidis vulgata editione, calendario hebræo, syro, græco, latino, hymnis, argumentis et commentariis genuinum et primævum sensum hebraismosque breviter aperientibus instructi*, in-8°, Paris, 1577; *Histoire de Flave Josèphe, sacrificateur hébreu, mise en français, revue sur le grec, et illustrée de chronologies, figures, annotations et tables*, in-fol., Paris, 1578; *Chronographiæ libri IV. Priores duo sunt de rebus veteris populi et præcipiuis quatuor millium annorum gestis...*, in-fol., Paris, 1580; *Canticum canticorum versibus iambicis et commentariis explicatum adversus trochaicam Theodori Bezæ interpretationem*, in-8°, Paris, 1585. — Voir Richard Simon, *Hist. critique du Vieux Testament*, p. 425; [D. François,] *Bibliothèque générale de tous les écrivains de l'ordre de S. Benoît* t. I, p. 367; *Gallia christiana*, t. I, p. 334; Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. XXII, p. 1; Ziegelbauer, *Historia rei litterariæ Ord. S. Benedicti*, t. I, p. 613; t. II, p. 55, 150; t. III, p. 361; t. IV, p. 13, 21, 30, etc. B. HEURTEBIZE.

GÉNÉRAL, commandant d'armée. Voir ARMÉE CHEZ LES HÉBREUX, in-8°, t. I, col. 979.

GÉNÉRATION (Vulgate : *generatio*). Parmi les sens multiples de ce mot dans la Vulgate, il faut remarquer les sens particuliers suivants. — 1° La Vulgate traduit par *generationes* l'hébreu *toldôt*, qui signifie « généalogie », dans le sens propre et dans le sens figuré. Voir GÉNÉALOGIE, I, col. 160. — 2° Le mot « génération » est le plus communément, dans la Bible latine, la traduction de l'hébreu דור, *dôr* (Septante, ordinairement : γενεά). La signification primitive de ce terme est « révolution, cercle, *orbis* »; d'où « période du temps », appliquée souvent à la durée moyenne d'une génération d'hommes. — 1° Pendant l'époque patriarcale, *dôr* = *generatio* semble désigner une période de cent ans ou d'un siècle. Gen., XV, 16, comparée avec ℣. 13, et Exod., XII, 40. Cf. Censorinus, *De die natali*, 17. — 2° Plus tard, il signifia aussi chez la plupart des peuples modernes

une durée de trente ou quarante ans. Job, XLII, 16; Hérodote, XII, 142. Cf. Gesenius, *Thesaurus*, p. 331. — 3° On l'emploie aussi pour un temps indéfini, passé, Deut., XXXII, 7; Is., LVIII, 12; LXI, 4; Act., XIV, 16, etc., ou futur, Ps. XXII (Vulgate, XXI), 30; LXXI (LXX), 18, etc. — 4° Dans un sens concret, *dôr* = γενεά = *generatio* veut dire ceux qui vont de la même génération, c'est-à-dire les contemporains, Gen., VI, 9; Num., XXXII, 13; Deut., I, 35; II, 14; Is., LIII, 8; Matth., XXIV, 34; Luc., IX, 41; XI, 31, etc. — 5° Dans un sens légal, la « génération » est « la postérité » de quelqu'un. Lev., III, 17, etc. — 6° Par extension, *dôr* = *generatio* en est venue, en mettant de côté toute idée de temps, à signifier une « race » ou « classe » d'hommes, « la race des justes, » Ps. XIV (XIII), 6; « la race des méchants, » Deut., XXXII, 5; Matth., XVII, 17; Marc., IX, 19; Luc., XVI, 8, etc.

GÉNÉSAR désigne dans la Vulgate actuelle, I Mach., XI, 67, et Matth., XIV, 34, le lac et la région appelés encore Génésareth. Ce nom est écrit *Genessar* dans plusieurs manuscrits et dans plusieurs éditions anciennes de la Vulgate et Γεννησάρ dans la Bible grecque. C'est la transcription du nom *Genêsâr, Ginêsâr, Ginôsâr, Ginnôsâr, Ginnêsâr,* que l'on trouve fréquemment dans les Targumim, dans le Talmud et quelquefois dans les versions syriaques et arabes. Josèphe l'écrit : Γεννησάρ comme la Bible grecque. Dans le Targum d'Onkélos et dans celui de Jonathan, Génésar remplace généralement les noms *Kinneret* et *Kinnérot*. Voir CÉNÉRETH, t. II, col. 417-421; CENNÉROTH, *ibid.*, col. 422, et GÉNÉSARETH.

1. GÉNÉSAR (EAUX DE), τὸ ὕδωρ Γεννησάρ, *aqua Genesar*, I Mach., XI, 67, désigne le lac appelé par saint Luc, V, 1, *lac de Génésareth*. En ce dernier passage de saint Luc, la version syriaque de Schaaf et la Jérosolymitaine portent aussi *Génésar*, ainsi qu'un manuscrit de la version italique. Voir GÉNÉSARETH 1.

2. GÉNÉSAR (TERRE DE), *terra Genesar*, Matth., XIV, 34, dans l'édition de la Vulgate de Clément VIII, de 1598, et dans plusieurs manuscrits de la version italique; *terra Gennesar*, dans un manuscrit de l'Italique, dans plusieurs manuscrits et anciennes éditions de la Vulgate; *'ar'a' de-Génésar*, dans les versions syriaques Cureton et Schaaf, γῆ... Γεννησάρ, dans le codex gréco-latin de Bèze, désigne la région appelée terre de Génésareth, *terra Genesareth*, par la même Vulgate, au passage parallèle de saint Marc, VI, 53, et γῆ Γεννησαρέτ, aux deux passages, et par le texte grec, dans tous ses autres manuscrits et recensions. *Genesar* se lit en cet endroit de saint Marc, dans le *Codex Bezæ*, dans plusieurs manuscrits de la version italique et dans la version syriaque de Schaaf. Voir GÉNÉSARETH.

L. HEIDET.

GÉNÉSARETH, Marc., VI, 53, et Luc., V, 1, dans la Vulgate actuelle, d'après l'édition clémentine de 1598. Un codex de la version italique a *Genesaret*, plusieurs manuscrits de la même version ont *Genessaret*. Luc., V, 1. Dans les manuscrits grecs, outre la forme plus ordinaire Γεννησαρέτ, on trouve encore les diverses formes Γεννεσαρέτ, Γεννησαράτ, Γενησαρέτ, Γενεσαρέτ, Γεννησαρεθ, Γεννησαρέδ. Aux endroits où, dans la Vulgate et quelques versions, on lit Génésar ou Génessar, dans les Évangiles grecs — excepté le *Codex Bezæ Cantabrigiensis* où se rencontre, Matth., XIV, 34, et Marc., VI, 53, la leçon Γεννησάρ — on trouve constamment Γεννησαρέτ ou l'une de ses variantes. La plupart des versions, aux mêmes endroits, ont Génésareth. L'universalité de cette leçon dans le texte grec permet de le conjecturer, elle est la leçon authentique, la seule donnée par les synoptiques; la leçon Génessar a pu être empruntée des écrivains juifs; il est possible cependant que saint Matthieu l'ait écrit dans son Évangile hébreu, selon l'usage de ses compatriotes. La leçon du codex gréco-latin de Bèze paraît être un emprunt fait de la version latine pour la conformité de textes. — Génésareth est le nom donné dans le Nouveau Testament au principal lac de la Galilée et à une région de son voisinage.

1. GÉNÉSARETH (LAC DE) (λίμνη Γεννησαρέτ, *stagnum Genesareth*). Luc., V, 1. Ce nom est celui de toutes les recensions et éditions, tant latines que grecques, et de tous les manuscrits; de la version syriaque Peschita, et des versions éthiopiennes, coptes et arméniennes. La version syriaque de Schaaf et la Jérosolymitaine ont seules *Gennesâr;* les versions arabes et les versions syriaques modernes les suivent quelquefois. C'est le lac appelé *aqua Genesar*, τὸ ὕδωρ Γεννησάρ, les eaux de Génésar, I Mach., XI, 67; saint Jean, VI, 1, le nomme « mer de Galilée ou de Tibériade ». Voir TIBÉRIADE (MER DE).

2. GÉNÉSARETH (TERRE DE) (Γεννησαρέτ, *terra Genesareth*). Marc., VI, 53. C'est la même région, près du lac de Tibériade, qui est appelée à l'endroit parallèle, Matth., XIV, 34, terre de Génésar.

1° NOM. — L'étymologie et l'origine du nom Génésareth ou Génésar ont été de tout temps discutées. La région de Gennesar aurait, prétend Josèphe, donné son nom au lac. *Bell. jud.*, III, X, 7. Origène avoue n'en pas connaître la signification et ne pouvoir pas fonder d'allégorie sur lui. *In Matth.*, XI, 6, t. XIII, col. 917, 920. Saint Jérome reproduit les paroles d'Origène et les fait siennes. *In Matth.*, XIV, 34, t. XXIV, col. 104. Dans la liste *De nominibus hebraicis*, t. XXIII, col. 841, empruntée en partie à Origène, on lit cependant *Genesar, ortus (hortus) principum*, « Génésar, jardin des princes, » comme si le nom était *Gan-Śârîm*, גן־שרים. Un midrasch, *Bereschith-rabba*, ch. XCVIII, donne la même étymologie, « jardin des princes, » *Gan* et *śar*, גן־שר. Elle a été adoptée par une multitude d'interprètes des temps postérieurs. Pour d'autres interprétations, voir Ad. Neubauer, *Géographie du Talmud*, in-8°, Paris, 1868, p. 215; Huet, dans Origène, *Patr. gr.*, t. XIII, col. 918, note 83; Vallarsi et Maffei, *Patr. lat.*, t. XXIII, col. 841, note *b*; t. XXIV, col. 103-104, note 6; Buhl, *Geographie des Alten Palästina*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 113-114. Le nom de Génésareth, d'après ces interprètes, aurait appartenu d'abord au pays et aurait ensuite passé au lac. Ces étymologies, pensent plusieurs autres, sont forcées et invraisemblables. Génésareth vient plutôt de l'hébreu *Kinneret*, par la transformation du *k* en *g*, l'insertion de *s* et la suppression du *ṭ* pour Ginnesar. Huet, *loc. cit.;* Edm. Castell, *Lexicon heptaglotton*, in-f°, Londres, 1669, t. I, p. 581. « [Génessar] n'est pas un mot hébreu, dit Matth. Polus, mais une mauvaise prononciation du nom hébreu *Kinnérét*. Ce nom est venu au lac, croient quelques-uns, de sa forme approchant de celle d'une harpe; mais il est beaucoup plus probable qu'il est passé au lac de la région de ce nom, qui l'a reçue elle-même de l'antique ville appelée par Josué du nom pluriel de *Kinnérôt*, XI, 2, et *Kinneret*, XIX, 35. Dans la suite, le nom donné au lac se sera adouci dans la prononciation et l'on aura mieux aimé dire Génessar, qui est souvent employé dans l'Ancien Testament en chaldéen, au lieu de *Kinnéréṭ*. » *Synopsis criticorum*, in-f°, Francfort-sur-le-Main, 1712, t. IV, col. 363. Cf. Gesenius, *Thesaurus*, p. 698. La forme Génésareth pourrait être plus ancienne que Génésar et avoir formé la transition entre ce nom et *Kinnéréth* ou *Cénéreth*. Voir CÉNÉRETH, t. II, col. 417.

II. SITUATION ET ÉTENDUE. — La terre de Génésareth était située du côté occidental du lac de Galilée et du Jourdain. Cette situation est clairement indiquée par les récits comparés de Matth., XIV, 13-36; Marc., VI, 31-56; Luc., IX, 10-17. Jésus s'était retiré avec ses disciples

à Bethsaïde, du côté oriental du lac; rejoint par la foule, il ordonna à ses disciples de monter en barque et de repasser de l'autre côté, « et, ajoutent les deux évangélistes Matthieu et Marc, après, avoir passé de l'autre côté, ils vinrent en la terre de Génésareth. » Elle se trouvait sur le bord même du lac. La phrase commune des évangélistes καὶ διαπεράσαντες ἐπὶ τὴν γῆν ἦλθον εἰς Γεννησαρέτ, signifiant littéralement : « et ils passèrent de l'autre côté en la terre [et] ils vinrent à Génésareth, » pourrait laisser croire que la terre ou le pays où ils abordèrent était différente de Génésareth qui elle-même était à distance du rivage; le récit de saint Marc, ajoutant immédiatement après : Γεννησαρέτ, καὶ προσωρμίσθησαν, καὶ ἐξελθόντων αὐτῶν ἐκ τοῦ πλοίου, « ils vinrent à terre à Génésareth où ils abordèrent, et étant sortis de la barque... » laisse voir qu'il n'en est rien. La phrase grecque des évangélistes est la traduction littérale de la phrase hébraïque conçue dans leur pensée qui régulièrement doit se traduire : « et traversant le lac ils vinrent aborder à la terre de Génésareth, où étant descendus de barque... » Les conclusions fondées sur la phrase grecque, c'est-à-dire la distinction entre le pays où abordèrent les apôtres et la localité où ils se rendirent, la supposition de deux étapes, l'une par mer, l'autre par terre, et l'éloignement de Génésareth du rivage; celle de l'identité de cette Génésareth avec Capharnaum où saint Jean, VI, 13, dit qu'abordèrent les disciples, sont autant d'hypothèses qui n'ont point de raison d'être dans le récit évangélique légitimement interprété. La description de la région de Gennésar de Josèphe, *Bell. jud.*, III, X, 8, l'indique aussi sur le rivage. « La campagne, χώρα, de Génessar, dit cet historien, s'étend le long du lac, παρατείνει... Elle s'étend, ajoute-t-il plus loin, sur le bord du lac du même nom, παρατείνει κατὰ τὸν αἰγιαλὸν τῆς ὁμωνύμου λίμνης. »

La « terre de Génésareth » des Évangiles paraît avoir une extension plus grande que la *campagne de Gennésar* de l'écrivain juif. La campagne de Gennésar mesurait le long du lac trente stades et en avait vingt en longueur. Cette dimension et la description que fait Josèphe désignent certainement, et c'est l'avis de tous les palestinologues, la petite plaine du *Ghûeir*, « le petit *Ghôr* » actuel, au nord-ouest du lac de Tibériade (fig. 32). La largeur de cette plaine mesurée du *'Aïn et-Tîn* jusqu'à l'endroit où l'ouadi *Kaisarîéh* opère sa jonction avec l'ouadi *el-'Amûd*, est de 3 700 mètres ou vingt stades; de ***Medjdel*** à la même fontaine *'Aïn-et-Tîn*, la plus grande longueur du *Ghûeir*, sur le bord du lac, on trouve 4 700 mètres ou vingt-cinq stades; trente stades ou 5 600 mètres, nous conduisent tout près des fontaines appelées *'Aïn et-Tabigha*, que l'on trouve à mille et quelques mètres vers l'est de *'Aïn et-Tîn*. Les dimensions données par Josèphe font de la petite plaine d'*et-Tabigha* une partie de la « campagne de Gennésar ». Tout en comprenant le territoire décrit par Josèphe, la « terre de Génésareth » des Évangiles est plus étendue. Après l'avoir nommée, saint Marc, VI, 55-56, ajoute : « et parcourant *toute cette région*... partout où il entrait, dans les villes et les villages... » donnant à comprendre qu'il s'agit d'un territoire plus étendu que le *Ghûeir* qui n'a jamais eu dans sa zone restreinte de si nombreuses cités, bourgades et campagnes. Capharnaüm est attribué par le récit de saint Jean, VI, 17, comparé aux récits cités de saint Matthieu et de saint Marc, à la terre de Génésareth. Les Évangélistes lui donnent peut-être toute l'extension du territoire appelé, III Reg., XV, 20, « tout Cennéroth. » La Vulgate, *ibid.*, fait le pays de Cennéroth égal au pays de Nephthali : *universam Cenneroth, omnem scilicet terram Nephthali.* Le texte hébreu est moins précis : « [Ben-Hadad] prit, dit-il, 'Iyyôn, et tout



32. — Le Ghoueir. D'après une photographie de M. L. Heidet.

Kinnerot [et se répandit] sur toute la terre de Nephthali; » il semble faire de Cennéroth une partie seulement de Nephthali. Ces données ne permettent pas d'assigner des limites certaines à la terre de Cennéroth ou de Génésareth; mais il est naturel de penser que l'on désignait par ces noms toute la région à partir du Jourdain, bordant le côté occidental du lac de Tibériade. A l'ouest la limite même de Nephthali et de Zabulon paraît avoir été sa limite; elle pouvait s'avancer, au nord, jusqu'à la plaine du *Hûléh* et aux montagnes de Safed.

III. Description. — La terre de Génésareth est une région en pente, bordant en amphithéâtre, au nord et à l'ouest, le gracieux lac de Tibériade. Voir t. II, fig. 64, col. 203. Les ravins, creusés par les eaux, descendant des plateaux ou des hauteurs supérieures vers le profond affaissement occupé par le lac, ont formé de cette région une suite de collines, séparées au milieu par la large ouverture qui est la plaine du Ghoûeir. Au nord, les collines, composées de terres fertiles mêlées de pierres basaltiques, s'abaissent doucement vers le lac, offrant de vastes espaces propres à la culture. A l'ouest, la berge s'élève brusquement et offre l'aspect de montagnes aux flancs escarpés et rocheux, laissant toutefois çà et là entre leur base et le lac une assez large lisière. Tout ce pays était jadis couvert de luxuriantes plantations d'arbres de toute espèce; mais la plaine dont nous avons parlé en était comme le joyau et semblait justifier l'interprétation de « Jardin des princes », que l'on donnait de son nom. Josèphe, *loc. cit.*, en fait la plus brillante description. « Sur le bord du lac de Gennésar, dit-il, s'étend une région du même nom, non moins admirable par sa nature que par sa beauté. Dans son sol fécond prospèrent toutes les sortes d'arbres qu'y plantent ses habitants. Son heureux climat est favorable à toutes les espèces de fruits : les noyers qui demandent une température froide y croissent en grande quantité; de même les palmiers qui ont besoin de la chaleur. A côté d'eux grandissent les figuiers et les oliviers qui aiment un air tempéré. On peut dire que la nature y a concentré tous ses efforts pour faire croître les produits les plus opposés et pour donner en même temps les fruits des diverses saisons de l'année. Non seulement elle produit les fruits les plus rares que l'on ne croirait pas pouvoir y trouver, mais elle les garde au delà de toute attente; ainsi les meilleurs de tous les fruits, les raisins et les figues y mûrissent pendant dix mois et les autres fruits y viennent en même temps toute l'année. Outre ces avantages du climat, cette région est encore arrosée par une source d'une très grande abondance, appelée Capharnaum par les gens du pays. Quelques-uns la croient une veine du Nil parce qu'elle donne naissance à un poisson semblable au *coracinos* qui se trouve dans le lac d'Alexandrie. » Toute la terre de Génésareth était ainsi un immense jardin du milieu de la verdure duquel émergeaient, lui formant comme un diadème d'honneur, d'innombrables cités et bourgades, avec des synagogues monumentales. L'histoire nomme Capharnaum, Corozaïn, Magdala, Arbèle, Tibériade et ses bains d'eaux thermales, Sennabris, probablement l'antique Cénéreth, et Tarichée sa voisine.

Toute cette splendeur a cessé. Seule Tibériade, environnée, dans un espace réduit aux trois quarts, de remparts à demi ruinés, est encore debout, et quelques mauvaises huttes délaissées sur les ruines de Magdala et habitées par des fugitifs égyptiens ont une apparence de village; c'est à peine si quelques monceaux de pierres perdus dans les épines et les chardons permettent de constater l'existence passée des autres villes et bourgades. Les noyers et les oliviers ont complètement disparu et les vignes ne couvrent plus les coteaux. Un palmier à Mejdel, trois ou quatre à Tibériade, quelques jeunes palmes poussant en touffes autour d'un vieux tronc brisé, au Ghoûeir et à Tabigha, deux ou trois figuiers devenus sauvages sont les rares témoins qui restent de la prospérité passée de la contrée. Des fourrés de séders, du milieu desquels la tourterelle solitaire fait entendre ses roucoulements plaintifs, ont remplacé les riants jardins. Dans cet abandon, la nature est toujours belle et riche. Le climat très chaud aux mois de juillet, août et septembre, y est le reste de l'année d'une grande douceur. A la saison des pluies, quand les grandes herbes et les fleurs éclatantes couvrent la contrée comme un immense tapis, le paysage pourrait encore rivaliser avec les plus vantés des autres pays. En tout temps, le ciel y est généralement d'une limpidité brillante, et les montagnes d'hyacinthe et les horizons empourprés se reflétant le soir dans les flots tranquilles du lac, défient le pinceau du peintre le plus habile d'oser tenter d'en transporter les couleurs sur la toile. Les champs de doura et de concombres que les paysans des montagnes voisines s'ouvrent quelquefois au milieu des broussailles de la plaine, les jardins de l'établissement d'et-Tabigha, nouvellement créés et plantés de bananiers, d'orangers, de citroniers, de poiriers, de pruniers, de pommiers et de toutes les espèces d'arbres de la contrée et d'ailleurs, par leurs produits précoces, continus et abondants, témoignent que la terre de Génésareth est toujours prête à combler de ses biens ceux qui voudront la travailler et utiliser les eaux dont l'a gratifiée la nature.

Les eaux des monts environnants sont amenées au Ghoûeir par trois grandes vallées : l'ouadi *el 'Amûd* qui descend de Meiron et de Safed, l'ouadi *er-Râbadiéh* qui vient du nord-ouest et l'ouadi *el-Hamâm*, dont les rochers à pic recèlent les célèbres cavernes d'Arbèle et qui arrive de *Hattin*, à l'ouest. Deux grandes fontaines ont leur origine dans le Ghoûeir même : l'une, appelée *'Aïn-Medañarah*, ou la « fontaine ronde », parce que ses eaux sont recueillies dans un bassin circulaire de vingt-six mètres de diamètre et de deux de profondeur, sourd, non loin de Medjdel, à l'extrémité sud-ouest de la plaine qu'elle arrose sur une longueur d'un kilomètre. Dans ses eaux tièdes et limpides, se jouent une multitude de petits poissons. Parmi eux, Tristram, de Saulcy et d'autres voyageurs ont cru reconnaître le *korakinos* et sont demeurés persuadés que c'est là la « fontaine Capharnaum » de Josèphe. Cf. de Saulcy, *Voyage autour de la mer Morte*, in-8°, Paris, 1858, t. I, p. 489-492.

Robinson, Sepp et quelques autres la voient dans la seconde fontaine, *'Aïn et-Tînéh*, la « fontaine du figuier », ainsi nommée d'un figuier qui l'ombrageait. Elle prend naissance au nord-est, à l'autre extrémité du Ghoûeir, à cent cinquante mètres du lac, au pied du *Djébel 'Oreiméh*, colline peu élevée au sommet de laquelle sont les ruines d'une petite forteresse et qui sépare le Ghoûeir de la plaine d'et-Tabigha; ses eaux vont se perdre aussitôt dans un petit marais formé par elles. La plus grande abondance d'eau de la région provient de *'Aïn et-Tabigha*, la « fontaine » ou plutôt « les fontaines d'et-Tabigha », car il y en a plusieurs. Elles s'échappent du pied de la colline qui ferme à l'est la petite plaine du même nom. Deux d'entre elles sont captées dans des *tannûrs*, ou tours rondes, à dessein d'en élever le niveau. Plusieurs, dont il n'est pas possible aujourd'hui de déterminer le nombre, sortent en bouillonnant de dessous des monceaux de décombres, restes d'anciennes constructions et d'anciens moulins. Une autre, la plus forte de toutes, ce semble, jaillit dans un grand bassin octogonal de quatre-vingts mètres de pourtour et dix de profondeur. Dans ses eaux, au milieu d'autres petits poissons, se trouve aussi celui qui est regardé comme le *korakinos*. Un canal, en partie ruiné, part du *tannûr* le plus rapproché du grand bassin, contourne, du côté du nord, toute la plaine de Tabigha, les flancs du 'Oreiméh, la partie la plus élevée du Ghoûeir et va disparaître, après un parcours d'environ trois ki-

lomètres, non loin de la ruine appelée *'Abu-Sûšéh,* située à la sortie de l'oud'el-'Amoûd. Le dominicain Burchard, en 1283, fait déjà allusion au grand bassin et atteste l'existence, en cet endroit, du *korakinos :* la fontaine est pour lui celle appelée Capharnaum par Josèphe, *Descriptio Terræ Sanctæ,* édit. Laurent, in-4°, Leipzig, 1873, p. 35. V. Guérin, Wilson, Conder croient aussi le *'Aïn et-Tabigha,* la véritable fontaine dont parle l'historien juif. Elle est la seule en effet, la nature des lieux et les ruines du canal le montrent, qui ait jamais arrosé cette région sur une étendue un peu considérable. Voir V. Guérin, *Galilée,* t. I, p. 208-209, 214-215, 224-225. A. Conder, *The Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1881, t. I, p. 382. Buhl, *Geographie der Alten Palästina,* Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 114.

IV. Histoire. — La terre de Cénéreth, plus tard de Génésareth, prise par les Hébreux sur les Chananéens, fut occupée par les fils de Nephthali. Voir Nephthali (tribu de). Le roi de Syrie Ben-Hadad, à la demande d'Asa, roi de Juda, qui voulait détourner Baasa, roi d'Israël, de ses entreprises contre son royaume, envahit Nephthali et ravagea tout le pays de Cénéreth. III Reg., xv, 20. Ce pays dut subir plus tard l'invasion bien plus terrible de Théglathphalasar; ses habitants furent alors déportés en Assyrie avec le reste de la tribu (734). IV Reg., xv, 29. Jonathas Machabée (161-143), allant attaquer à Cadès les troupes de Démétrius, roi de Syrie, passa par la terre de Génessar et y campa une nuit, sur le bord du lac. I Mach., xi, 67. Le Sauveur, au commencement de sa vie publique, quitta Nazareth pour venir s'établir dans la terre de Génésareth, à Capharnaüm. Le prophète Isaïe, selon l'interprétation de saint Matthieu, faisait allusion à cet événement et célébrait la gloire de ce pays lorsqu'il disait : « La terre de Zabulon et la terre de Nephthali, la voie d'au delà du Jourdain, la Galilée des nations, le peuple assis dans les ténèbres a vu une grande lumière; la lumière a resplendi sur les hommes assis à l'ombre de la mort. » Is., ix, 1; Matth., iv, 13-16. Là, Jésus se mit à prêcher le royaume de Dieu, Matth., iv, 17; là, il réunit ses Apôtres et ses disciples et les prépara à leur mission; là, les foules vinrent à lui, pour l'écouter et lui présenter leurs malades; là, il fit entendre la plupart de ses discours et de ses paraboles; là, il accomplit le plus grand nombre de ses miracles, guérissant les aveugles, les sourds et muets, les paralytiques, les lépreux, les démoniaques. Il parcourut le pays dans tous les sens et prêcha dans toutes les villes et les campagnes de la région. Matth., iv, 18-25; v, xiii, xiv, 34-36; Marc., i, 16-45; iv, vi, 53-56; Luc., iv, 31-44; v, vi, etc. La campagne où Jésus accueillit la foule, venue de la Judée, de Jérusalem, des bords de la Méditerranée, de Tyr et de Sidon, est sans doute le Ghoûeir et la plaine d'et-Tabigha qui suit le Ghoûeir, du côté de l'est, et la montagne où il allait souvent prier et passer la nuit dans l'oraison, les collines qui entourent ces plaines. Luc., vi, 12-18; cf. vii, 1. C'est à cette même montagne qu'il convoqua ses Apôtres et ses disciples après sa résurrection, pour achever leur instruction et leur formation. Debout sur le rivage il appela les sept, Pierre et ses compagnons occupés à pêcher; lorsqu'ils furent venus il les invita à manger le pain et les poissons cuits sur les charbons; il demanda à Pierre : Pierre m'aimes-tu ? et il lui dit : Pais mes agneaux, pais mes brebis. Matth., xxviii, 10, 16-20; Marc., xvi, 7; Joa., xxi. Marie-Madeleine appartenait à la terre de Génésareth et était probablement de la ville de Magdal ou Magdala, comme l'indique son nom *Magdalena.* La terre de Génésareth fut ainsi le séjour de choix et de prédilection du Sauveur, le berceau de l'Église chrétienne et son premier centre. Elle ne cessa point d'être chère, dans la suite des siècles, aux chrétiens. Les judéo-chrétiens appelés *Minim* par les Juifs infidèles, c'est-à-dire hérétiques, y demeurèrent longtemps et y accomplirent de nombreux prodiges, comme l'attestent les écrivains juifs eux-mêmes. *Midrasch Kohelet,* lxxxv, p. 63. Cf. Carmol, *Itinéraires de la Terre-Sainte traduits de l'hébreu,* in-8°, Bruxelles, 1847, p. 260 et 310. Pendant la guerre des Juifs (66-70), ces chrétiens eurent sans doute beaucoup à souffrir du passage des armées romaines et juives qui se livrèrent plus d'une fois dans cette région d'acharnés combats. Cf. Josèphe, *Vita, passim.* Après la guerre, nous les y retrouvons persécutés par leurs compatriotes demeurés infidèles et expulsés des villes de Capharnaüm et Tibériade. Lorsque Constantin eut donné la paix à l'Église, plusieurs Juifs de ce pays, de condition distinguée, se convertirent. Parmi eux il faut citer Joseph de Tibériade, à qui l'empereur conféra la dignité de comte de l'empire. L'Église l'honore parmi ses saints et célèbre sa fête le 22 juillet. Joseph fut plein de zèle et fit bâtir avec le secours de l'empereur plusieurs églises dans la contrée de Génésareth, entre autres une à Tibériade et une à Capharnaüm. S. Épiphane, *Adversus hæreses,* xxx, col. 409 et 424. Cf. *Acta Sanct.,* julii t. v, édit. Palmé, p. 238-252. — Sur les scènes évangéliques dont on voulut consacrer ainsi le souvenir, voir L. Heidet, *Tabighâh und seine Erinnerungen,* dans la revue *Das heilige Lande,* Cologne, 1895-1896, p. 210-228; *Tabigha, ibid.,* 1898, p. 158-167.

L. Heidet.

1. GENÈSE, premier livre du Pentateuque. Voir Pentateuque.

2. GENÈSE (PETITE), ἡ λεπτὴ Γένεσις, livre apocryphe (t. i, col. 770-771), appelé aussi *Livre des Jubilés,* τὰ Ἰωβηλαῖα, parce qu'il est divisé en années jubilaires. Le catalogue des livres apocryphes qui porte le nom de saint Gélase l'identifie avec le *Livre des filles d'Adam* (voir t. i, col. 769 et 770). Cf. J. A. Fabricius, *Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti,* 2e édit., 1722, p. 125. On lui donne le nom de *Genèse,* parce qu'elle s'occupe des faits racontés dans le premier livre du Pentateuque et on la qualifie de λεπτή ou χλεινή, « petite, » non parce qu'elle est plus courte que la Genèse, elle est au contraire plus étendue, mais parce qu'elle a peu d'importance en comparaison du livre de Moïse. On lui a donné aussi quelquefois, chez les Grecs, le nom d'Apocalypse de Moïse, parce qu'il a la forme d'une révélation faite au législateur des Hébreux. En éthiopien, elle est appelée *Kufalé,* « Division des jours. » Sur les divers noms de cet apocryphe, voir H. Rönsch, *Das Buch der Jubiläer oder die kleine Genesis,* in-8°, Leipzig, 1874, p. 461-482.

I. Contenu. — La *Petite Genèse* raconte les mêmes faits que la Genèse de Moïse, en les exposant selon l'idée que s'en faisaient les Juifs du commencement de notre ère. Le récit est mis dans la bouche de « l'ange de la face » de Dieu. Cet ange décrit à Moïse, pendant les quarante jours qu'il passa sur le mont Sinaï, les événements qui se sont accomplis « depuis la première création » jusqu'à l'entrée des Israélites dans la terre de Chanaan, le tout divisé par périodes jubilaires de 49 ans, au nombre de 50, ce qui fait un total de 2450 ans. Chaque événement est daté. Nous lisons, par exemple, c. xxii, 1 : « Et il arriva dans la première semaine du quarante-quatrième jubilé, la seconde année, c'est-à-dire l'année dans laquelle mourut Abraham, qu'Isaac et Ismaël vinrent du puits du Serment pour célébrer la fête des semaines, c'est-à-dire la fête des prémices de la moisson avec leur père Abraham. » L'un des principaux objets de l'auteur a été de disposer ainsi par ordre chronologique d'ans, de mois, de jours, cf. Gal., iv, 10, tous les événements de l'histoire du monde et des patriarches jusqu'à Moïse. Il veut, de plus, compléter ce qu'il ne trouve pas assez développé dans le Pentateuque et explique ce qui ne lui semble pas assez clair.

Il s'occupe longuement des questions liturgiques. Il s'étend sur la circoncision, les sacrifices, le sabbat, les fêtes, les aliments que la loi mosaïque permet de manger, etc. Il fait remonter à l'époque patriarcale l'institution des fêtes judaïques. C'est ainsi que les anges racontent, c. XVI, 20-21, 29, après la naissance d'Isaac : « Et [Abraham] bâtit là un autel au Seigneur qui l'avait sauvé et le réjouissait dans la terre de son pèlerinage, et il célébra une fête joyeuse (la fête des Tabernacles) en ce mois pendant sept jours, auprès de l'autel qu'il avait bâti, près du puits du Serment, et il contruisit des tentes de feuillage en cette fête pour lui et pour ses serviteurs et il fut le premier à célébrer la fête des Tabernacles sur la terre... C'est pourquoi il fut ordonné dans les tablettes célestes concernant Israël qu'il célébrerait la fête des Tabernacles avec allégresse pendant sept jours le septième mois. » Un certain nombre de légendes dans le genre de celles qu'on rencontre dans les livres désignés sous le nom de *Midraschim* sont intercalées dans le récit.

II. Auteur. — L'auteur de la *Petite Genèse* était un Juif de Palestine, instruit et zélé pour l'observance de la loi, qui vivait au Ier siècle de l'ère chrétienne. On a voulu en faire un Essénien. Ad. Jellinek, *Beth ha-Midrasch*, 6 in-8°, Leipzig, 1853-1878, t. III, p. XXXII, ce qui ne s'accorde point avec l'estime qu'il professe pour les sacrifices sanglants, rejetés par les Esséniens; un Juif helléniste d'Alexandrie, Z. Frankel, *Das Buch der Jubiläen*, dans le *Monastschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, 1856, p. 311-316, 380-400, opinion réfutée par B. Beer, *Noch ein Wort über das Buch der Jubiläen*, in-8°, Leipzig, 1857; un Samaritain de la secte de Dosithée, Beer, *Das Buch der Jubiläen*, in-8°, Leipzig, 1856, malgré les éloges décernés au mont Sion et non au mont Garizim. Voir A. Dillmann, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. XI, 1857, p. 162, etc. Plusieurs critiques pensent qu'il était pharisien, parce qu'il croit à la résurrection des morts, etc., A. Dillmann, dans Herzog, *Real-Encyklopadie*, 2e édit., t. XII, 1883, p. 365; mais on leur objecte qu'il n'attachait pas d'importance à la tradition écrite, contrairement à la pratique pharisaïque. — D'après quelques-uns, N. C. Headlam, dans J. Hastings, *Dictionary of the Bible*, t. II, 1899, p. 791, l'auteur de la *Petite Genèse* a eu surtout en vue les chrétiens. Lorsqu'il s'élève contre « ceux qui ont abandonné les ordonnances que Dieu avait données à son peuple en faisant alliance avec lui », il fait sans doute allusion aux prescriptions auxquelles il attache le plus d'importance, le sabbat, les fêtes juives, la circoncision, etc., c'est-à-dire les articles de la loi mosaïque que n'observaient pas les chrétiens. Cf. Act., XV. — Quoi qu'il en soit, M. H. Charles, *Ethiopic version of the Hebrew Book of the Jubilees*, in-4°, Oxford, 1895, p. IX, le caractérise en ces termes : « Le livre des Jubilés, qui est réellement un commentaire hagadique de la Genèse, est important comme étant le monument principal et, en pratique, le seul du pharisaïsme légal, tel qu'il était au siècle qui a précédé immédiatement l'ère chrétienne. Comme nous avons l'autre face du pharisaïsme, sa face apocalyptique et mystique, représentée dans le livre d'Hénoch, nous avons ici son complément naturel dans ce légalisme dur, inexorable, au joug duquel, suivant l'auteur, la création est soumise depuis le commencement et doit être soumise jusqu'à la fin. »

III. Langue. — L'auteur écrivit en hébreu ou en araméen. Saint Jérôme nous en fournit la preuve. Il dit en effet, à Fabiola, *Epist.* LXXVIII, 18 (cf. aussi 24), t. XXII, col. 711, 715, qu'il a trouvé le mot hébreu (רסה, רים), *Ressa*, Num., XXXII, 21, dans la « Λεπτὴ *Genesis* » et là seulement. Un fragment syriaque le nomme aussi « le livre hébreu appelé *Jubilés* ». Quelques mots hébreux de l'original ont d'ailleurs été conservés dans les versions et dans les citations des Midraschim. H. Charles, *Ethiopic version*, p. IX-X, 179-182. — Sal. Rubin a fait une traduction de cet apocryphe en hébreu : *Das Buch der Jubiläen oder die kleine Genesis*, in-8°, Vienne, 1870.

IV. Date. — L'opinion aujourd'hui la plus commune est que la *Petite Genèse* a été composée vers l'an 50 de notre ère. Krüger la fait remonter à l'an 320 avant J.-C. *Die Chronologie im Buche der Jubiläen*, dans *ZDMG.*, t. XII, 1858, p. 279-281; J. Langen, *Das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1866, p. 84, à l'an 140-160; H. Ewald la fait descendre aux dernières années du Ier siècle après J.-C., mais toutes ces dates sont en contradiction avec le contenu du livre. Le temple de Jérusalem existait encore quand il a été écrit; il est donc antérieur à la fin de Ier siècle. La haine que manifeste l'auteur contre les Iduméens témoigne qu'il vivait sous la domination des Hérodes. Il connaît le *Testament des douze patriarches* et le *Livre d'Hénoch*.

V. Traductions et éditions. — 1° *Traduction grecque*. — La *Petite Genèse* fut traduite en grec à une époque inconnue. Les deux plus anciens auteurs qui l'aient citée sont saint Épiphane et saint Jérôme. Le premier, *Hær.*, XXXIX, 6, t. XLI, col. 672, la mentionne sous son double nom : Ἐν τοῖς Ἰωβηλαίοις εὑρίσκεται, τῇ καὶ Λεπτογενέσει καλουμένῃ. Ce dernier nom est celui que lui ont donné ordinairement les auteurs anciens, sauf les variantes de ce titre. Quelques lignes plus loin, dans le même passage, l'auteur des *Hérésies* la cite sous le simple nom de Λεπτὴ Γένεσις. Saint Jérôme, *Epist.* LXXVIII, *ad Fabiol.*, 18, t. XXII, col. 711, la mentionne également sous ce dernier nom et par conséquent d'après la version grecque. George Syncelle, Cédrénus, Michel Glycas et Zonaras ont fait souvent usage de la Λεπτὴ Γένεσις, comme ils l'appellent, et c'est principalement grâce aux extraits qu'ils en ont rapportés qu'on a pu reconstituer une partie de la traduction grecque de cet apocryphe. Voir George Syncelle, *Chronogr.*, édit. de Bonn, 1829, t. I, p. 4-5, 7-13, 183, 192, 203, etc.; Bonn, 1836, p. 198, 206, 392; Cédrénus, *Histor. Compend.*, édit. de Bonn, 1838, t. I, p. 6, 9, 16, 48, 53, 85; Glycas, *Annal.*, édit. de Bonn, 1836, p. 198, 206, 392; Zonaras, *Annal.*, édit. de Bonn, 1841, t. I, p. 18. — Les fragments grecs de la *Petite Genèse* ont été recueillis pour la première fois par J. A. Fabricius, *Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti*, 2e édit., 2 in-12, Hambourg, 1722, t. I, p. 119; t. II, p. 849-864. H. Charles en a reproduit aussi quelques passages à leur place respective, dans son *Ethiopic version of Jubilees*, p. 5-9, 36, etc.

2° *Traduction syriaque*. — On possède un court fragment de la *Petite Genèse* en syriaque, ce qui permet de croire qu'elle avait été traduite en cette langue, et probablement de l'hébreu original. H. Charles, *Ethiopic version*, p. X, 183. Publié d'abord par Ceriani, dans ses *Monumenta sacra et profana*, t. II, fasc. I, p. 9-10.

3° *Traduction éthiopienne*. — Ce livre apocryphe nous est surtout connu par une traduction éthiopienne. Ce n'est qu'en cette langue qu'on le possède en entier ou à peu de chose près. Cette traduction a été faite directement sur la version grecque, dont elle a conservé un certain nombre de mots : δρῦς, βάλανος, λίψ, σχῖνος, φάραγξ, etc. Elle est très servile, mais très exacte, quoique les manuscrits qui nous l'ont conservée soient assez corrompus. Dillmann en a donné d'abord une version allemande dans les *Jahrbücher des biblischen Wissenschaft*, 8, t. II, 1850, p. 230-256 et t. III, 1851, p. 1-96; puis une édition du texte éthiopien, *Liber Jubilæorum æthiopice, ad duorum librorum manuscriptorum fidem*, in-4°, Kiel, 1859. Littmann l'a aussi traduit en allemand, dans Kautzsch, *Apokryphen und Pseudepigraphen*, 1899. H. Charles a fait paraître une nouvelle édition du texte, d'après quatre manuscrits : *The Ethiopic version of the hebrew Book of Jubilees*, in-4°, Oxford, 1895. On

lui doit également une traduction anglaise de ce livre dans la *Jewish Quarterly Review,* octobre 1893, t. v, p. 703-708. juillet 1894, t. vi, p. 184-217, 710-745, et janvier 1895, t. vii, p. 297-328. Une autre traduction anglaise a été faite en Amérique par G. H. Schodde, *Book of Jubilies,* Oberlin, Ohio, 1888.

4° *Traduction latine.* — La *Petite Genèse* avait été aussi traduite en latin, mais on n'a retrouvé jusqu'ici qu'environ un quart de cette traduction dans un palimpseste de la bibliothèque ambrosienne de Milan. Ce fragment a été édité pour la première fois par l'abbé Ceriani dans ses *Monumenta sacra et profana,* t. i, fasc. i, in-4°, Milan, 1861, p. 15-62. H. Rönsch l'a réédité dans *Das Buch der Jubiläen unter Beifügung des revidirten Textes der lateinischen Fragmente,* in-8°, Leipzig, 1874, p. 10-94. H. Charles en a donné une nouvelle édition revue et corrigée, en regard de la partie de la version éthiopienne avec laquelle elle concorde. *The Ethiopic version,* p. 45 et suiv. Cette traduction a été faite sur le grec et a une valeur réelle pour la critique du texte. Voir, outre les ouvrages déjà cités, E. Schürer, *Geschichte der jüdischen Volkes,* t. i, 2e édit., Leipzig, 1890, p. 628; t. iii, 3e édit., 1898, p. 274-280 (bibliographie, p. 279); W. Singer, *Das Buch der Jubiläen,* in-8°, Stuhlweinenburg, 1898. La bibliographie complète, antérieure à 1874, se trouve dans Rönsch, *Buch der Jubiläen,* p. 422-439.

F. Vigouroux.

GENÊT (hébreu : *rôtém;* Septante : ῥαθμέν; *Codex Alexandrinus :* ῥαμάθ, dans III Reg., xix, 4; au verset suivant φυτόν; ξύλος dans Job, xxx, 4 et ἐρημικοῖς dans Ps. cxix, 4; Vulgate : *Juniperus* dans III Reg., xix, 4 et 5, et Job, xxx, 4; mais *desolatoriis,* dans Ps. cxix, 4).

I. Description. — On désigne sous ce nom plusieurs arbrisseaux de la famille des Légumineuses, tribu des Génistées, dont les rameaux sont allongés, non épineux, verts et sans feuilles, ou à peu près, à l'état adulte. Les deux espèces les plus répandues en Palestine sont : — 1° le *Spartium junceum* Linné, qui est souvent cultivé dans les jardins sous le nom vulgaire de *Genêt d'Espagne,* et s'est naturalisé sur beaucoup de points même en dehors de la région méditerranéenne. Le tronc ligneux, haut de 2 à 3 mètres, se termine au sommet par des rameaux effilés rappelant les tiges de jonc, légèrement striés, portant de rares feuilles indivises et à leur extrémité des grappes de fleurs jaunes odorantes, auxquelles succèdent des fruits en gousses, noirs, allongés et comprimés; — 2° le *Retama Rœtam* Boissier (fig. 33), dont le nom rappelle la plante indiquée dans la Bible, a les fleurs blanches, disposées par petits bouquets sessiles le long des rameaux, et les gousses qui en proviennent sont courtes, ovales-pointues, à une seule graine. C'est une espèce désertique à rameaux dressés, raides et très nombreux, répandue depuis l'Égypte jusqu'à la Phénicie et aux bords de la mer Morte.

F. Hy.

II. Exégèse. — Le sens du mot *rôtém* a échappé aux traducteurs grecs. Dans III Reg., xix, 4, ils se contentent de transcrire le nom hébreu, et encore en l'altérant. Ils paraissent cependant y avoir reconnu une plante, puisqu'ils traduisent par φυτόν, III Reg., xix, 5, ou par ξύλος, Job, xxx, 4; mais ils n'ont pas su en déterminer l'espèce. Saint Jérome dans la Vulgate n'est pas plus heureux : deux fois il traduit par *Juniperus,* « genévrier, » sans qu'on puisse en voir la raison, et une fois la traduction latine des psaumes, faite sur les Septante, porte *desolatoriis,* dans Ps. cxix, 4. Également ignorant du sens, le traducteur syriaque met « un chêne » dans Ps. cxx, 4, et « un térébinthe » dans III Reg., xix, 4. Josèphe lui aussi, racontant l'histoire d'Élie, *Ant. jud.,* VIII, xiii, 7, paraît ignorer le nom de l'arbre sous lequel se reposa le prophète dans sa marche vers l'Horeb; il le désigne par une expression vague, πρός τινι δένδρῳ, « sous un certain arbre. » Malgré cette incertitude des anciens traducteurs, nous pouvons retrouver sûrement le vrai sens du terme hébreu *rôtém,* grâce à son identité avec le mot arabe *retem,* رتم, lequel désigne certainement le *Genista Rœtam* des anciens botanistes, appelé actuellement *Retama Rœtam.* C'est plutôt cette espèce que le *Genêt d'Espagne,* appelé cependant encore *rétama* dans ce dernier pays. De plus le *genêt Rœtam* répond exactement aux caractères de la plante *rôtém* des textes bibliques. On rencontre cette espèce, non seulement dans le désert de Juda, et sur les bords de la mer Morte, mais encore et en très grande abondance dans le désert de Sinaï que traversa Élie. III Reg., xix, 4. (Une



33. — *Retama Rœtam* Boissier.

des stations des Israélites dans le désert se nomme *Ritmâh,* ou « lieu de genêts ». Num., xxxiii, 18, 19.) Le prophète se reposa sous un *rôtém :* or ce genêt, ou *rétém* des Arabes, atteint jusqu'à trois ou quatre mètres de haut, et donne assez d'ombrage pour offrir une halte précieuse au voyageur dans la chaleur brûlante du désert. Cf. Virgile, *Georg.,* ii, 434. En second lieu le bois de genêt fait un feu ardent et persistant; les Arabes en arrachent les pieds, et, avec le bois, surtout la racine, ils font du charbon qui est d'excellente qualité : aussi la langue perfide est-elle comparée à un charbon de genêt. Ps. cxx (Vulgate, cxix), 4. Cf. Burckhardt, *Travels in Syria,* in-4°, Londres, 1822, p. 791; Robinson, *Biblical Researches,* 3e édit., in-8°, 1867, Londres, t. i, p. 84, 203-205; W. M. Thomson, *The Land and the Book,* in-8°, Londres, 1885, p. 611; H. B. Tristram, *The natural history of the Bible,* 8e édit., in-12, Londres, 1889, p. 359.

Enfin le livre de Job, xxx, 4, nous représente des habitants à demi sauvages du Hauran, réduits à manger des racines de genêts. Ces racines sont très amères, et il faut être réduit à la dernière extrémité pour s'en nourrir. C'est ce qui a fait penser à quelques interprètes que לַחְמָם, *lahmâm,* ne doit pas se traduire ici « leur nourriture », mais, en rapprochant ce passage de Is., XLVII, 14; Job, XXIV, 7, 8, « pour se chauffer. » « Ils prennent la racine de genêt pour se chauffer. » Gesenius, *Thesaurus,* p. 1317. Cf. J. Thévenot, *Relation d'un voyage fait au Levant,* Paris, 1665-1674, l. II, p. 1, c. XXV. Mais cette traduction a été peu suivie, et la plupart des interprètes continuent à traduire *lahmâm* par « leur nourriture ». Quelques-uns, il est vrai, mais sans plus de succès, ont pensé que *šôrés* pouvait s'entendre, non pas de la racine de la plante, mais de ses produits, de ses fruits. Smith, *Dictionary of the Bible,* 2e édit., 1893, t. I, p. 1853. Job veut tout simplement désigner, par ce vers, des hommes réduits dans le désert à une telle extrémité qu'ils se voient obligés de se nourrir de racines de genêt, qu'on méprise d'ordinaire à cause de leur amertume. Elles étaient seulement employées en médecine par les Arabes, d'après Ibn El-Beïthar, *Traité des simples,* dans *Notice et extraits des Manuscrits de la Bibliothèque nationale,* t. XXV, part. I, p. 169. Voir A. Schultens, *Liber Jobi,* in-8o, Leyde, 1737, p. 828; J. D. Michaelis, *Supplementum ad lexica hebraica,* t. II, p. 2270; O. Celsius, *Hierobotanicon,* in-12, Amsterdam, 1748, t. I, p. 246-250; E. F. K. Rosenmüller, *Handbuch der biblischen Alterthumskunde,* Leipzig, 1830, Ire part., p. 120-123. E. Levesque.

GENÉVRIER (hébreu : *'ar'ar*), terme mal interprété par les Septante et la Vulgate qui y ont vu la « bruyère », ἀγριομυρίκη, *myrica.* Sous les noms de cèdre, de cyprès sont également compris certaines espèces de genévriers.

I. Description. — Les genévriers sont des arbrisseaux toujours verts, atteignant parfois la taille de vrais arbres, qui appartiennent à la tribu des Cupressinées parmi les Conifères. Leur principal caractère distinctif est dans le fruit dont les écailles intimement soudées deviennent



34. — *Juniperus Oxycedrus.*

charnues à la maturité et sont ordinairement recouvertes d'une poussière glauque. Les espèces de Palestine se répartissent en trois groupes naturels. 1o Dans celui des Oxycèdres, les jeunes rameaux sont à trois angles, avec des feuilles toutes étalées, piquantes, articulées à leur base et disposées par verticilles ternaires :



35. — *Juniperus phœnicea.*

les fleurs y sont toujours dioïques. L'Oxycèdre proprement dit (fig. 34), vulgairement nommé *cade* (*Juniperus Oxycedrus* Linné), se reconnaît à ses fruits médiocres, arrondis et lisses, variant de la grosseur d'un pois à celui d'une cerise, d'un rouge luisant à la maturité; le *Juniperus macrocarpa* Sibthorp a les fruits plus gros, épars, tuberculeux, à chair sèche aromatique. — 2o Le groupe des Caryocèdres, voisin du précédent, en diffère par ses feuilles décurrentes et par ses graines soudées en forme de noyau à trois loges et très dur; il ne comprend que le *Juniperus drupacea* Labillardière, arbre de 10 à 15 mètres dressé en pyramide. — 3o Les espèces du dernier groupe ont leurs graines libres, leurs feuilles adnées, pour la plupart courtes, squamiformes, sans articulation basilaire et ordinairement pourvues sur le dos d'une glande résineuse. Dans le *Juniperus phœnicea* Linné (fig. 35), les fruits mûrissent seulement au bout de la deuxième année, et l'inflorescence est variable, tantôt monoïque, tantôt dioïque. Les suivants, toujours monoïques, sont à maturation annuelle. Le véritable *Juniperus Sabina* Linné semble manquer en Syrie, mais ce type y est représenté par la variété *Taurica* Pallas (*Juniperus excelsa* Bieberstein), plus robuste, à fruits plus gros, renfermant de quatre à six graines, et par la variété *squarrulosa* Spach (*Juniperus fœtidissima* Willdenow), ainsi nommée pour ses feuilles supérieures à pointe un peu retroussée.

F. Hy.

II. Exégèse. — La Vulgate emploie en deux endroits le nom de *Juniperus,* « genévrier, » III Reg., XIX, 14-15, et Job, XXX, 4, mais par erreur : car le nom hébreu *rôtém* désigne le genêt. Voir Genêt. *Juniperus* eût été au contraire la traduction exacte du terme hébreu *'ar'âr,* Jer., XVII, 6, écrit *'ărô'êr* dans Jer., XLVIII, 6, mal compris des Septante et de la Vulgate qui y ont vu la « bruyère », ἀγριομυρίκη, *myrica.* Voir Bruyère, t. I,

col. 1955. Cet *'ar'âr* biblique rappelle manifestement le *'ar'ar*, عرعر, des Arabes qui est certainement le genévrier et en particulier le *Juniperus oxycedrus*. G. Post. *Flora of Syria, Palestine and Sinaï*, in-8°, Beyrouth (sans date), p. 749; Ibn El-Beïthar, *Traité des simples*, dans *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, t. XXV, Ire part., p. 442-443. Le nom égyptien du genévrier, *Juniperus phœnicea*, *ouâr* ou *ârou*, qui paraît d'origine étrangère, rappelle aussi la plante biblique *'ar'âr*. Loret, *La flore pharaonique*, 2e édit., in-8°, 1892, p. 41. La plante qui est mentionnée dans les deux textes de Jérémie sert de terme de comparaison pour marquer l'isolement, l'abandon où se trouve l'homme qui ne se confie pas en Dieu. Il est comme un 'ar'ar dans le désert : ce qui convient bien à l'*oxycedrus* ou au *Juniperus phœnicea*. Celsius, *Hierobotanicon*, t. II, p. 195, avait pensé au *Juniperus sabina;* cette espèce, il est vrai, ne paraît pas exister dans ces régions; on peut s'arrêter de préférence à quelques espèces voisines.

Chez les anciens, les dénominations de plantes n'étaient pas aussi fixes et précises que chez nous dans les ouvrages scientifiques. Aussi faut-il voir parfois le genévrier compris sous certains noms comme ceux de cèdre, de cyprès. 1° Le mot κέδρος est donné par Théophraste. *Hist. plant.*, III, 12, au genévrier oxycèdre et au genévrier de Phénicie. Il doit en être de même du terme de *'éréz* dans Lévitique, XIV, 4, 6, 49-52, et Num., XIX, 6. Le bois de *éréz* est prescrit par Moïse pour la purification des lépreux et de ceux qui ont été souillés par le contact d'un mort, et cela pendant les quarante ans de séjour au désert du Sinaï. Or le cèdre ne se rencontre pas dans ces régions, tandis que le genévrier y est assez fréquent, par exemple le *Juniperus phœnicea* ou même l'*oxycedrus*. D'ailleurs, le bois parfumé du genévrier était brûlé dans les sacrifices, dans les funérailles chez les anciens et pouvait parfaitement remplir le dessein que se proposait le législateur. Voir t. II, col. 377. — 2° De même sous le nom de *berôš*, « cyprès, » étaient comprises plusieurs espèces d'arbres ayant quelque rapport avec lui. Il est à remarquer que Dioscoride, I, 103, et Pline, *H. N.*, XXIV, 61, appellent une sorte de genévrier Βράθυ, *brathy*, nom que rappelle *berôš*. D'autre part, les versions orientales traduisent plusieurs fois le mot *beros* par *šerbin* comme la version arabe, par *surban* comme le chaldéen, ou *šarvino* avec le syriaque. Or ces termes désignent une espèce de genévrier, comme le *Juniperus excelsa* ou le *drupacea*. Enfin les fruits du *Juniperus phœnicea* se nomment en égyptien *persu*, : mot qui semble indiquer une origine commune avec le nom *berôš* du cyprès. Voir CYPRÈS, t. II, col. 1173.

E. LEVESQUE.

GÉNISSE, jeune vache. Voir VACHE, VEAU.

GENNÉE (Septante : Γενναῖος; *Codex Alexandrinus* : Γεννέος; Vulgate : *Gennæus*), père d'un Apollonius qui était gouverneur de la Cœlé-Syrie. II Mach., XII, 2. Voir APOLLONIUS, t. I, col. 776.

GENOU (hébreu : *bérék;* Septante γόνυ; Vulgate : *genu*), partie antérieure de l'articulation qui relie la jambe à la cuisse. — 1° Un muscle extenseur, le triceps fémoral, maintient la rigidité de l'articulation, de telle sorte que les os de la jambe, le tibia et le péroné, forment le prolongement vertical du fémur, ce qui permet à l'homme de se tenir debout. Dans le cas d'extrême faiblesse, par exemple à la suite d'un jeûne prolongé, Ps. CVIII, 24, le muscle extenseur n'a plus la force de remplir sa fonction, le genou plie et l'homme tombe. Dans la Sainte Écriture, les genoux qui chancellent, Is., XXXV, 3; Eccli., XXV, 32, qui se fondent en eau, c'est-à-dire qui perdent toute consistance, Ezech., VII, 17; XXI, 7 (12), sont le symbole d'une grande faiblesse morale. Il est recommandé de les raffermir, c'est-à-dire d'encourager et de soutenir ceux qui sont soumis à l'épreuve. Job, IV, 4; Is., XXXV, 3; Hebr., XII, 12. — Une frayeur subite paralyse la force musculaire et fait trembler les genoux. Dan., V, 6; X, 10. — Dieu menace les Israélites prévaricateurs d'ulcères aux genoux et aux cuisses. Deut., XXVIII, 35. Quelques auteurs ont pensé que la menace divine se rapporte à l'éléphantiasis. Voir t. II, col. 1662-1664. — 2° En attendant la pluie qu'il a prédite, le prophète Élie est assis sur le Carmel, la tête entre les genoux, dans l'attitude d'un profond recueillement et d'une confiance qui n'a pas besoin d'interroger l'horizon pour être assurée de l'événement annoncé. III Reg., XVIII, 42. — 3° On tient sur ses genoux, c'est-à-dire, quand on est assis, sur les deux cuisses formant une sorte de siège, ceux que l'on aime et dont on prend soin à différents titres. On tient ainsi l'enfant qui vient de naître. Job, III, 12. On le reconnaît par là pour fils ou pour petit-fils, Gen., L, 23, alors même que la filiation n'est qu'adoptive ou légale. Gen., XXX, 3. Samson dort sur les genoux de Dalila, c'est-à-dire qu'assis à terre il repose sa tête sur les genoux de la Philistine. Jud., XVI, 19. C'est sur ses genoux que la Sunamite voit mourir son enfant. IV Reg., IV, 20. Le Seigneur compare son peuple régénéré à un enfant chéri que l'on berce et que l'on caresse sur les genoux. Is., LXVI, 12. — 4° Dans la prophétie de Jacob, Juda est comparé à un lion qui plie les genoux et se couche, dans l'attitude d'un repos que personne n'osera troubler. Gen., XLIX, 9. Balaam répète la même comparaison à propos d'Israël. Num., XXIV, 9. On fait plier les genoux aux chameaux pour leur permettre de se reposer. Gen., XXIV, 11. Les soldats de Gédéon qui font preuve de peu de virilité en s'abaissant à terre sur les deux genoux pour boire à l'eau du torrent, sont écartés de l'armée par ordre du Seigneur. Jud., VII, 5, 6. Sur l'usage de prier à genoux chez les Hébreux, voir GÉNUFLEXION.

H. LESÊTRE.

GENOUDE (Antoine Eugène de), dont le vrai nom était Genoud, ecclésiastique et publiciste français, né à Montélimar (Drôme) le 9 février 1792, mort à Hyères (Var) le 19 avril 1849. Après des études faites au lycée de Grenoble et un essai de la vie ecclésiastique au séminaire de Saint-Sulpice, qu'il quitta sans avoir reçu les ordres sacrés, il fournit dans le monde une brillante carrière d'homme politique et de journaliste. En 1834, sa femme étant morte, Genoude, rappelé à sa vocation première par cette perte, reçut la prêtrise en 1835 et mit sa plume et son talent réel de polémiste au service de la religion dont il fut un brillant défenseur jusqu'à sa mort. Parmi ses nombreux ouvrages, nous devons mentionner: *Traduction nouvelle des prophéties d'Isaïe, avec un discours préliminaire et des notes*, in-8°, Paris, 1815; *Traduction nouvelle du livre de Job*, par l'auteur de la traduction des prophéties d'Isaïe, in-8°, Paris, 1818; *Les Psaumes, traduction nouvelle*, in-8°, Paris, 1819; 1820; *Psautier français, traduction nouvelle avec des arguments à la tête de chaque Psaume*, 2 in-18, Paris, 1821; *Sainte Bible d'après les textes sacrés avec la Vulgate*, 20 tomes en 23 volumes in-8°, Paris, 1820-1824 (le texte latin de la Vulgate est reproduit au bas des pages); 2e édit., t. I, in-8°, Paris, 1826; 3e édit. avec ce titre : *La Sainte Bible. Traduction de M. de Genoude. Nouvelle édition, publiée sous les auspices du clergé de France et dirigée par les soins de M. l'abbé Juste*, 3 in-4°, Paris, 1834-1837; 4e édit., par le même, 5 in-4°, Paris, 1837-1840; édition diamant, Paris, 1841; in-18, 1846; in-12, t. I, 1845; 3 in-8°, Paris, 1858; *La divinité de Jésus-Christ annoncée par les prophètes, démontrée par les évangélistes, prouvée par l'accomplissement des prédictions de Jésus-Christ*, 2 in-12, Paris, 1842; *Biographie sacrée ou his-*

toire des personnages cités dans l'Ancien et le Nouveau Testament, sous la direction de M. l'abbé de Genoude, 2 in-8°, Paris, 1844; *Leçons et modèles de littérature sacrée,* in-8°, Paris, 1837, 1845; *Vie de Jésus-Christ et des Apôtres tirés des Saints Évangiles,* in-8°, Paris, 1836; *Vie de Jésus-Christ d'après le texte des quatre évangélistes, distribuée selon l'ordre des faits, précédée d'un discours préliminaire,* in-12, Paris, 1851. — La traduction de la Bible par Genoude imprimée aux frais de l'État, et dont l'auteur fut présenté au roi qui le décora, lui fit une pension et lui accorda des lettres de noblesse avec le titre de baron, cette traduction « ne manque pas d'élégance », dit M. F. Vigouroux, « mais est pleine d'inexactitudes. » *Manuel biblique,* 10e édit., t. I, p. 269. Glaire estime « que l'auteur, complètement étranger aux langues de la Bible, prend souvent le change en rapportant à l'hébreu, par exemple, un sens qui est celui du grec des Septante ou du latin de la Vulgate ». *Dictionnaire universel des sciences ecclésiastiques,* 2 in-8°, Paris, 1868, t. I, p. 885. La publication de cette traduction fut néanmoins considérée comme un événement. Lamartine, en dédiant à M. de Genoude son « dithyrambe » sur *La poésie sacrée,* accompagna sa dédicace de cette note : « M. de Genoude est le premier qui ait fait passer dans la langue française la sublime poésie des Hébreux. Jusqu'à présent nous ne connaissions que le sens des livres de Job, d'Isaïe et de David; grâce à lui, l'expression, la couleur, le mouvement, l'énergie vivent aujourd'hui dans notre langue. » *Méditations,* XXXI, dans les *Œuvres de Lamartine, Poésies,* édit. Lemerre, t. I, 1885, p. 228. (Cf. H. Bretonneau, *Biographie de M. de Genoude,* p. 100-108.) Cf. les éloges donnés au traducteur par La Mennais, Chateaubriand, etc., reproduits dans le t. XXIII de *La Sainte Bible,* 1824, p. 143-184. Rien ne saurait montrer comme le succès extraordinaire d'une version aussi faible et aussi imparfaite, à quel bas niveau la Révolution française avait fait tomber en France les études scripturaires, mais aussi combien clergé et fidèles éprouvaient le besoin de s'abreuver aux sources de la révélation. — Voir de Genoude, *Histoire d'une âme* (autobiographie, histoire de la conversion de l'auteur), in-8°, Paris, 1844 (avait déjà paru dans sa *Divinité de Jésus-Christ. Ouvrage suivi de l'Histoire d'une âme,* 1842); *Biographie de M. de Genoude,* par un collaborateur du journal *Le Bourbonnais,* in-8°, Paris, 1844 (réédité, in-12, Paris, 1846, avec le nom de l'auteur, Fayet); H. Bretonneau, *Biographie de M. de Genoude,* in-12, Paris, 1847-1448.

O. Rey.

GENTHON (hébreu : *Ginnetôn* et *Ginnetôy;* Septante : Γαννα θών; *Codex Sinaiticus :* 'Ανατώθ; *Codex Alexandrinus :* Γαχνναθών dans II Esdr., x, 6; omis dans le *Codex Vaticanus,* mais dans le *Codex Alexandrinus :* Γεννηθουι pour II Esdr., XII, 4; omis dans le *Codex Vaticanus,* mais dans le *Codex Alexandrinus :* Γαναθώμ pour II Esdr., XII, 16), un des prêtres qui signèrent l'alliance théocratique au temps de Néhémie. II Esdr., x, 6. Il était chef de famille; c'est un de ses descendants, Mosollam, qui lui avait succédé au temps du pontificat de Joacim. II Esdr., XII, 16. Le même personnage est mentionné parmi les prêtres qui revinrent de captivité avec Zorobabel. II Esdr., XII, 4. Il est nommé en ce dernier endroit Ginnetoy, par suite d'une formation incomplète du ן (*noun* final) qui a été pris pour un י, *yod.*

E. Levesque.

GENTILS (hébreu : *gôyîm;* Septante : ἔθνη, ἐθνικοί, Ἑλληνές; Vulgate : *gentes, gentiles, Græci*), tous ceux qui n'appartenaient pas à la nation israélite. Sur ceux qui embrassaient la religion juive sans appartenir au peuple juif, voir Prosélytes.

I. Dans l'Ancien Testament. — 1° *Signification.* — 1. Les écrivains sacrés établissent toujours une distinction très nette entre le peuple de Dieu, *'am Yehovâh,* et les *gôyîm.* Ces derniers sont les peuples étrangers, Is., XIV, 26; Mich., IV, 2, 11; Zach., XII, 3; II Esdr., V, 8, etc., sur lesquels la supériorité est promise aux Israélites. Deut., XXVI, 18. — 2. Le mot *gôyîm* implique parfois une idée d'hostilité, quand il s'agit d'étrangers qui sont considérés en tant qu'idolâtres ou qui sont en guerre avec Israël. Ps. II, 1; IX, 6; Jer., XXXI, 10; Ezech., XXIII, 30; XXX, 11. De là le nom de *gelil haggôyîm,* « cercle des gentils, » donné à la Galilée. Is., VIII, 23. Ordinairement cependant, la distinction entre Israélites et *gôyîm* n'entraînait par elle-même aucun rapport hostile, sauf envers quelques peuples déterminés, comme les Amalécites et les Madianites. Voir Guerre, II, 2°. Les rapports des Israélites avec les étrangers étaient au contraire soumis à des règles de justice et de bienveillance prévues par la législation mosaïque. Voir Étranger, t. II, col. 2040. — 3. Il commença à en être autrement quand les Israélites se virent traités durement par les Syriens, les Assyriens, les Chaldéens, et qu'ils furent emmenés en captivité par ces derniers. La haine de l'étranger devint alors pour eux comme un instinct naturel, Ps. CXXXVIII (CXXXVII), 8, 9, et en même temps une sauvegarde contre l'idolâtrie de leurs nouveaux maîtres. Ce sentiment s'atténua chez un très grand nombre de Juifs qui se fixèrent alors au milieu des étrangers. Voir Captivité, t. II, col. 239. Il garda une certaine vivacité chez les Juifs qui revinrent à Jérusalem et y eurent à se défendre à la fois contre l'hostilité et contre l'immoralité de leurs voisins. II Esdr., V, 8; IX, 2; XIII, 1-3. Les pharisiens s'appliquèrent à développer cette antipathie contre tout ce qui n'était pas israélite; ce fut même là un des traits caractéristiques de leur secte. Voir Pharisiens. Toutefois, sous les Machabées, les Juifs ne dédaignèrent pas de faire des alliances très étroites avec les *gôyîm* de Rome et de Sparte. I Mach., XII, 1-23.

2° *Les Gentils et le culte mosaïque.* — 1. Les Gentils pouvaient, sans se faire prosélytes, être admis à participer dans une certaine mesure au culte mosaïque. La loi autorisait l'étranger à offrir des holocaustes dans le Temple, pourvu qu'il habitât au milieu d'Israël. Lev., XVII, 8; XXII, 17, 18. Salomon suppose aussi que l'étranger qui arrive de loin, par conséquent le Gentil, pourra venir prier dans le Temple. III Reg., VIII, 41-43. — 2. Dans le temple de Salomon, pas plus que dans celui de Zorobabel, il n'est pourtant fait mention d'aucun endroit où puisse être admis le Gentil pour venir prier le Seigneur. Dans ces temples, les Juifs ne mentionnent que trois cours, celle des femmes, celle des Israélites et celle des prêtres. Les Gentils n'y pouvaient pénétrer et devaient, pour prier, se tenir en dehors, sur la montagne. *Kelim,* I, 8; Reland, *Antiquitates sacræ,* Utrecht, 1741, p. 45. Dans le temple d'Hérode, il y eut une cour des Gentils, appelée aussi cour commune, dans laquelle les Gentils étaient admis, à condition de ne pas franchir, sous peine de mort, la barrière qui entourait le temple proprement dit. Voir Temple; *Middoth,* II, 2; Jerus. *Abodah Zarah,* f. 40, 2; Stapfer, *La Palestine au temps de Jésus-Christ,* Paris, 1885, p. 388-390. — 3. Après le retour de la captivité, les Juifs recevaient volontiers les dons que les Gentils faisaient au Temple de Jérusalem. Le roi de Syrie, Séleucus IV Philopator, offrait de quoi offrir des sacrifices. II Mach., III, 1-3. Alexandre, père du procurateur Tibère, quatrième successeur de Ponce-Pilate, fournit l'or et l'argent nécessaires à la décoration des portes du Temple. Josèphe, *Bell. jud.,* V, V, 3. Marc Agrippa se montrait plein de vénération pour le Temple. Josèphe, *Bell. jud.,* II, XVI, 2. L'empereur Auguste faisait offrir chaque jour au Temple de Jérusalem un holocauste de deux agneaux et d'un taureau. Philon, *De legat. ad Caium,* 40. Lui et sa femme avaient fait don de vases précieux. Josèphe, *Bell. jud.,* V, XIII, 6. D'une manière générale, on recevait les dons, les victimes, les gâteaux et les libations des Gentils. Tertullien, *Apologet.,*

XXVI, 106, t. I, col. 432. Après Auguste, les Juifs continuèrent à leurs frais les sacrifices pour l'empereur et pour le peuple romain. Josèphe, *Cont. Apion.*, II, 6. Ce fut seulement au début de la dernière guerre qu'Éléazar fit supprimer ces sacrifices et défendit de recevoir les dons des étrangers, ce qui fut considéré comme un acte d'hostilité envers les Romains. Josèphe, *Bell. jud.*, II, XVII, 2. — 4. Les sacrifices offerts par les Gentils ne pouvaient être que des holocaustes d'oiseaux ou de quadrupèdes, présentés soit comme dons votifs, *nédér*, Lev., XXII, 18, soit comme dons spontanés, *nědâbâh*. Lev., XXII, 23; *Siphra*, f. 239, 1. Les Gentils pouvaient encore offrir des oiseaux, des gâteaux, du vin, de l'encens et du bois. On ne leur permettait ni le sacrifice expiatoire, ni le sacrifice pour le délit. *Siphra*, f. 87, 2. S'ils présentaient des victimes pour d'autres espèces de sacrifices, on les offrait en holocaustes, toujours à condition que ces victimes fussent conformes aux exigences de la loi. On n'imposait pas les mains aux victimes des Gentils et l'on omettait plusieurs autres formalités. *Zebachim*, IV, 5; Reland, *Antiquit. sacr.*, p. 171, 172. — 5. Le premier-né des animaux appartenait de droit au Seigneur et devenait chose sacrée. S'il avait quelque défaut, on ne pouvait l'offrir en sacrifice. Deut., XV, 19-22. Dans le principe, les Israélites pouvaient le manger comme un animal ordinaire; par la suite, les prêtres furent autorisés par l'usage à le vendre ou à le donner à manger aux Gentils. *Maaser scheni*, I, 1, 2.

II. DANS LE NOUVEAU TESTAMENT. — 1° La distinction subsiste encore entre les Gentils, ἔθνη, *gentes*, et le peuple d'Israël, λαὸς Ἰσραήλ, *plebs Israël*, mais le Messie vient précisément pour la faire disparaître. Luc., II, 32. Sans doute, lui-même n'est envoyé personnellement qu'aux brebis de la maison d'Israël qui ont péri. Matth., XV, 24. Mais par ses paraboles, Matth., XIII, 47; XXII, 9, 10, par l'accueil qu'il fait à des Grecs, Joa., XII, 20, 23, et surtout par les ordres qu'il donne à ses Apôtres, Matth., XXVIII, 19; Marc., XVI, 15; Luc., XXIV, 47, il indique que l'Évangile et le salut sont pour les Gentils aussi bien que pour les Juifs. Il parle cependant des Gentils, ἐθνικοί, en tant qu'idolâtres, comme d'hommes dont les pratiques religieuses ne doivent pas être imitées, Matth., VI, 7, et qui, malgré quelques bons sentiments, Matth., V, 47, sont légitimement tenus à distance en quelques circonstances. Matth., XVIII, 17. — 2° Cette entrée des Gentils dans le royaume spirituel fondé par le Messie avait été très formellement annoncée par les prophètes. Ps. II, 8; XXI, 28; LXXXV, 9; Is., LX, 3, 5; Mal., I, 11, etc. Les Apôtres eurent quelque peine à se faire à cette idée. Act., X, 28, 45. Certains chrétiens, convertis du judaïsme, ne l'admirent même pas du tout et formèrent une secte qui apporta toutes sortes d'entraves à l'évangélisation des Gentils. Voir JUDAÏSANTS. — 3° Les Apôtres se trouvèrent bientôt dans la nécessité de s'adresser aux Gentils pour remplir leur mission. On les voit prêcher l'Évangile à ces derniers aussi bien qu'aux Juifs. Act., XI, 20; XIV, 1, 5; XVI, 1, 3; XVII, 4, 12; XVIII, 4; XIX, 10, 17; XX, 21; XXI, 28, etc. Saint Paul prend même le titre spécial d'apôtre des Gentils, Rom., XI, 13; Gal., II, 9; II Tim., I, 11, titre auquel lui donne droit sa vocation. Act., IX, 15. — 4° La doctrine chrétienne sur la vocation des Gentils est plus particulièrement exposée par saint Paul. En droit, depuis la rédemption, il n'existe plus de distinction entre les Juifs et les Gentils. I Cor., XII, 13; Col., III, 11; Eph., II, 14; III, 6; Gal., III, 28. La gratuité de la rédemption fait que les uns n'y ont pas plus de droit que les autres. Rom., I, 14, 16; II, 9, 10; III, 9; X, 12; I Cor., I, 22, 24. Les Gentils ont le même Dieu que les Juifs. Rom., III, 29. Les chrétiens seront donc pris parmi les Gentils aussi bien que parmi les Juifs, Rom., IX, 24, et pour aller de la gentilité au christianisme, il ne sera nullement nécessaire de passer par le judaïsme. I Cor., XII, 2. Voir HELLÉNISTES. — 5° Le développement de l'Église fit encore mieux comprendre par la suite le rôle que le Sauveur avait réservé aux Gentils. En fait, le christianisme, « sémitique par son origine historique, est gréco-romain par son développement. » Duchesne, *Les origines chrétiennes*, Paris, 1881, lithograph., p. 1-10.

H. LESÊTRE.

GENUBATH (hébreu : *Genubat;* Septante : Γανηβάθ), fils d'Adad (Hadad), ce prince de la race royale d'Idumée qui, au temps de l'expédition des armées de David en ce pays, s'enfuit en Égypte. Voir ADAD, t. I, col. 166. Ayant épousé la sœur de Taphnès, la femme du Pharaon, d'abord, il en eut un fils, Genubath, qui fut élevé à la cour, avec les propres enfants du roi. III Reg., XI, 20. Quant à l'origine et à la signification de ce mot, on l'a rapproché du nom trouvé dans les inscriptions palmyréniennes, , *Genubâ*. De Vogüé, *Inscriptions sémitiques*, in-4°, Paris, 1868, n° 137, p. 82. D'autres y ont vu un nom dérivé de l'égyptien , *genbt*, qui signifie « mèche de cheveu, tresse ». C'était le nom de la tresse que portait sur le côté de la tête le prince héritier. Voir fig. 535, t. II, col. 1617-1618. H. G. Tomkins dans les *Proceedings of the Society of Biblical archæology*, t. III, mai 1888, p. 72.

E. LEVESQUE.

GÉNUFLEXION, acte qui consiste à plier un ou deux genoux et à s'en servir pour s'appuyer à terre. Dans cette posture, l'homme diminue sa taille de toute la longueur de la jambe et s'abaisse devant celui qu'il veut honorer ou implorer. L'habitude de prier à genoux, si commune aujourd'hui, était assez rare autrefois. Un bas-relief de Paros, sculpté à l'entrée d'une grotte (fig. 36), représente une foule d'adorateurs rendant leurs hommages à Cybèle assise sur son trône, à Pan, aux nymphes et à d'autres divinités. Seule, une femme est agenouillée, au milieu de tous les autres adorateurs debout. Les Grecs regardaient cette posture comme peu digne d'un homme libre et convenable seulement pour les Barbares. Théophraste, *Char.*, XVI, 1; Plutarque, *De superstit.*, 3; Diogène Laerte, VI, 37. Voir O. Müller et Frd. Wieseler, *Denkmäler der alten Kunst*, 2 in-f°, Gœttingue, 1856, t. II, p. 11; Boeckh, *Corpus inscript. græc.*, t. II, n° 2387, p. 347-348. On n'a pas découvert dans les catacombes un seul monument où un chrétien soit représenté priant à genoux. L'usage de se prosterner est néanmoins mentionné dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament, quoiqu'il fût moins ordinaire parmi les Juifs qu'il ne l'est devenu parmi les chrétiens. On fléchit le genou : — 1° *Devant Dieu.* On voit se mettre à genoux pour prier Dieu le roi Salomon, III Reg., VIII, 54; II Par., VI, 13; Ézéchias et les chefs du peuple, II Par., XXIX, 30; le prophète Daniel qui, trois fois le jour, prie dans cette posture en se tournant du côté de Jérusalem, Dan., VI, 10; saint Étienne, Act., VII, 59; saint Pierre, Act., IX, 40, et saint Paul. Act., XX, 36; XXI, 5; Eph., III, 14. Les malheureux qui attendent une faveur de Notre-Seigneur fléchissent le genou devant lui pour le prier. Matth., XVII, 14; Marc., I, 40; X, 17; Luc., V, 8. Notre-Seigneur lui-même prie à genoux pendant son agonie. Luc., XXII, 41. Le Seigneur prescrit qu'on fléchisse le genou devant lui. Is., XLV, 24. Les pieux Israélites le font. Ps. XCIV, 6. Les habitants du désert le feront un jour, Ps. LXXI, 9, et au nom de Jésus tout genou fléchira au ciel, sur terre et dans les enfers, en signe d'adoration et de dépendance. Rom., XIV, 11; Phil., II, 10. — Chez les premiers chrétiens, on se tenait ordinairement debout pour prier. Cependant, à l'exemple de Notre-Seigneur et des Apôtres, on priait aussi à genoux, quoique les monuments figurés primitifs ne nous en aient pas conservé le souvenir. Voir Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, Paris, 1877, p. 666-668. Saint Jacques le Mineur

avait une telle habitude de prier dans cette posture que ses genoux en avaient contracté des callosités comme celles d'un chameau. Hégésippe, dans Eusèbe, *H. E.*, II, 23, t. XX, col. 197. — 2° *Devant les idoles.* On fléchissait les genoux devant Baal. III Reg., XIX, 18; Rom., XI, 14. Voir un roi en prostration devant Isis, fig. 36, t. I, col. 234. — 3° *Devant les hommes.* Quand Joseph fut préposé au gouvernement de l'Égypte par le Pharaon, un crieur public accompagna le char où il était monté en disant à tous : *abrêk.* Gen., XLI, 43. Bien que ce mot ait une certaine ressemblance avec *bérék,* « genou, » on le regarde communément comme un mot d'origine égyptienne signifiant : « à genoux! » Voir ABREK, t. I, col. 90. L'officier d'Ochozias fléchit le genou

et Hérode les fit emmener. Act., XII, 6, 19. — Le geôlier de Philippes, auquel fut confiée la garde de Paul et de Silas, n'était pas un simple φύλαξ, un de ces gardes subalternes, comme les précédents, qu'on poste à la porte tantôt d'un cachot, tantôt d'un autre, mais un δεσμοφύλαξ, le geôlier en chef de la prison. On lui avait recommandé de veiller étroitement sur les prisonniers. Au milieu de la nuit, la prison s'ouvrit, les chaînes des prisonniers tombèrent, et le geôlier, les croyant échappés et redoutant pour lui-même les conséquences de leur fuite, voulut se donner la mort. Les apôtres l'en empêchèrent et même le convertirent avec toute sa famille. Le lendemain matin, c'est à lui que Paul et Silas refusèrent de sortir de prison si les magistrats ne venaient les



36. — Femme agenouillée adorant Cybèle au milieu d'autres adorateurs. D'après C. O. Müller, *Denkmäler der alten Kunst,* 1856, t. II, pl. LXIII, fig. 814.

devant le prophète Élie. IV Reg., I, 13. Les sujets d'Assuérus, Mardochée excepté, fléchissaient le genou devant Aman. Esth., III, 2, 5. Par dérision, les soldats de Pilate firent la génuflexion devant Jésus, roi des Juifs. Matth., XXVI, 29; Marc., XV, 19. Voir des personnages agenouillés devant un mort, t. II, col. 435, fig. 144, ou devant un vainqueur, t. I, col. 227, fig. 35; col. 325, fig. 37; col. 511, fig. 124; col. 637, fig. 158; col. 1486, fig. 455; t. II, col. 1637, fig. 541. H. LESÈTRE.

GÉOGRAPHIE BIBLIQUE. Voir TABLE ETHNOGRAPHIQUE et PALESTINE.

GEOLIER (grec : φύλαξ, δεσμοφύλαξ; Vulgate : *custos*), celui qui a la charge de garder les prisonniers. — Quand l'ange du Seigneur eut délivré les apôtres emprisonnés par ordre du sanhédrin, on trouva après leur départ la prison fermée et les gardiens, devant les portes, ignorant que les prisonniers eussent disparu. Act., V, 23. — D'autres gardiens veillaient à la porte de la prison où saint Pierre était détenu. Ils ne s'aperçurent pas non plus de la délivrance de l'Apôtre par l'ange du Seigneur,

délivrer en personne. Act., XVI, 23-36. Le mot δεσμοφύλαξ désigne le geôlier chez les auteurs profanes. Lucien, *Toxaris,* 30; Artémidore, *Onirocrit.,* II, 60, etc.

H. LESÈTRE.

GÉOLOGIE DE LA PALESTINE. Voir PALESTINE.

GÉORGIENNE (VERSION) DE LA BIBLE. — I. LA GÉORGIE. — La Géorgie est une région transcaucasienne comprenant le haut bassin du Khoûr, les bassins du Rion et de l'Ingour, les montagnes d'Adjara et le littoral de la mer Noire jusqu'à Trébizonde. De nombreuses circonstances de conquête, de déplacement et de généralisation ethnographique ont fait que la Géorgie a porté, dans le cours des âges, différents noms. Une grande partie de la Géorgie actuelle était connue dans l'antiquité sous le nom d'Ibérie. Le nom de *Géorgie,* naturalisé en Europe par des moines voyageurs du XIIIe siècle, n'est pas indigène, mais d'origine persane. En effet *Gourdjistan* [= pays du Khoûr] était pour les Persans, et, d'après eux, pour les Arabes, le pays du Khoûr. — Le peuple géorgien est entré dans l'histoire à l'époque d'Alexandre le Grand et ses destinées furent dans le

cours des siècles plus ou moins liées à celles de l'Arménie. En 1798 la Géorgie fut soumise à la Russie; aujourd'hui elle a pour capitale Tiflis. — Le christianisme pénétra d'assez bonne heure en Géorgie. On croit généralement — du moins les traditions locales l'affirment — qu'il y fut porté par une esclave arménienne, prisonnière de guerre, sainte Nuna, au IVe siècle, vers 325. Socrate, *H. E.*, I, 20, t. LXVII, col. 129.

II. Langage. — La langue géorgienne, dans laquelle fut traduite la Bible, est d'une allure très bizarre et, en tout cas, assez mystérieuse. Pour ce qui touche à la nature et aux caractères généraux de la langue géorgienne, les philologues ne savent rien de certain : on a émis à ce sujet différentes opinions. Trois sentiments surtout se sont produits sur la nature et les caractères de la langue géorgienne. Les uns ont cherché à ramener la langue géorgienne à la famille aryenne, mais cette opinion est aujourd'hui abandonnée. Max Müller a placé le géorgien dans le groupe des langues touraniennes. D'autres ont préféré faire une famille à part des langues caucasiennes, dont fait naturellement partie la géorgienne. On est généralement d'accord pour distinguer deux dialectes dans la langue géorgienne, comme du reste dans toutes les langues orientales : le littéraire et le vulgaire. Les Géorgiens ont aussi deux alphabets *amban* : l'ecclésiastique et le civil. Le premier est appelé *khoutsouri* (= presbytéral), parce qu'on ne s'en sert que dans les livres relatifs à la religion. L'alphabet civil s'appelle *mkhedrouli khali* (= la main ou l'écriture des guerriers).

III. Date et sources de la version. — On ne peut pas fixer l'époque à laquelle furent traduits les Livres Saints en langue géorgienne. Tous ceux qui ont tant soit peu touché cette question en conviennent. On peut supposer néanmoins, que la date de la traduction des Livres Saints doit être assez étroitement liée à celle de la conversion de la Géorgie à la religion chrétienne. Lorsque les Géorgiens eurent embrassé le christianisme, ils durent, selon toutes les probabilités, sentir la nécessité de traduire en leur langue les Livres Saints pour les besoins liturgiques. Sous ce rapport la Géorgie a dû suivre la même loi que les autres peuples; après la conversion, une traduction de la Bible s'imposait tout naturellement. En supposant donc que les Géorgiens se soient convertis au christianisme sous Constantin, comme l'affirme Sozomène, *H. E.*, II, 7, t. LXVII, col. 949, nous ne nous tromperons pas de beaucoup en plaçant au Ve siècle la traduction des saintes Écritures. — Sur quel texte fut faite la version géorgienne? Même incertitude. Trois opinions se sont produites sur cet obscur sujet. — 1° La première soutient que la version géorgienne fut faite sur un texte grec. Cette opinion est de beaucoup la plus probable, mais elle ne peut pas être démontrée avec certi ude. On invoque en sa faveur les fréquents rapports que les Géorgiens avaient à cette époque avec les Grecs. Le fait n'est pas discutable. Toutefois cet argument est une simple présomption. La question de ce côté revient à savoir si, à l'époque dont il s'agit, il était plus aisé de trouver des Géorgiens hellénisants ou des Géorgiens arménisants, car, si les Géorgiens avaient alors des rapports avec les Grecs, ils en avaient aussi avec les Arméniens. On en a appelé à certains indices de critique textuelle. Ces indices ne sont pas absolument concluants. — 2° La deuxième opinion prétend que la version géorgienne fut faite sur le texte arménien. On ne saurait disconvenir que cette opinion n'ait de prime abord pour elle un grand fait historique : c'est l'importation du christianisme d'Arménie en Géorgie. Si l'Arménie a porté le christianisme en Géorgie, comme la chose est certaine, il ne serait pas impossible qu'elle lui ait aussi communiqué les Saintes Écritures. D'autre part, certaines ressemblances entre le texte arménien et le texte géorgien donnent à cette opinion quelque probabilité. — 3° Une troisième opinion a soutenu que la version géorgienne avait été faite sur un texte slave. Zenker, *Bibliotheca orientalis*, Leipzig, 1861, t. II, p. 171. Cette opinion n'est guère admissible. Le christianisme a pénétré en Géorgie assez longtemps avant d'avoir pénétré dans les pays slavons. Les Géorgiens et les Slaves, selon toute vraisemblance, n'ont dû commencer à avoir des rapports entre eux qu'à partir du moment où ils ont plus ou moins subi l'influence de la Russie.

IV. Manuscrits. — Les manuscrits géorgiens de la Bible sont très peu nombreux en Europe. Si l'on excepte un manuscrit très estimé de la Bible entière, qui est censé remonter au Xe siècle, et qui se trouve au mont Athos, tous ne sont que partiels. Parmi les manuscrits, qui se trouvent en Orient, soit à Sainte-Croix de Jérusalem, soit au mont Sinaï, soit enfin au monastère d'Etchmiadniz sur le mont Ararat en Arménie, quelques-uns contiennent toute la Bible. Scholz, *Bibl. krit. Reise,* Leipzig, 1823, p. 148, 149, et Tischendorf, *Reise in den Orient,* Leipzig, 1846, t. II, p. 69, ont recensé tant bien que mal les manuscrits de Sainte-Croix de Jérusalem. Scholz parle de 400 manuscrits qui seraient la propriété de ce célèbre monastère. Ceux du monastère d'Etchmiadniz sont, paraît-il, assez nombreux. S. C. Malan, *The Gospel according to S. John translated from the eleven oldest versions except the Latin,* Londres, 1862. Un nombre assez respectable doit se trouver aussi au mont Sinaï. Dans la Bibliothèque géorgienne de Tiflis, Scrivener a examiné trois manuscrits des Évangiles, très anciens, pense-t-il, écrits en onciales et sur parchemin. En Europe, la Bibliothèque vaticane seule possède trois manuscrits partiels : 1. Vat. Clem. Assem. 1, p. 587 a, Num. 2, in-4°, Membran. foll. 303, Évang. 2. Vat. Clem. Assem. 1, p. 587 a, Num. 3, in-4°, papier, foll. 178, Évang. 3. Vat. Iber. 1, ancien, in-4°, Membran. Évang. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio,* Rome, t. V, p. 242.

V. Éditions imprimées. — Les éditions de la version géorgienne sont extrêmement rares. Les unes sont complètes, les autres partielles. Au nombre des premières il faut citer surtout l'édition de Moscou (1723). Chr. Ginsburg, dans Kitto, *A Cyclopædia of Biblical Literature,* 3e édit., t. II, 1866, p. 110. En 1743, on fit une nouvelle édition à Svenzga, localité de la banlieue de Moscou. Cette édition aurait été, prétend-on, retouchée sur un texte slave. Une autre édition parut à Saint-Pétersbourg en 1816 en caractères ecclésiastiques, et en 1818 en caractères civils. Franc. Car. Alter, *Uber georgianische Literatur,* Vienne, 1798; S. C. Malan, *loc. cit.* La Bibliothèque nationale de Paris possède une édition en caractères ecclésiastiques, cotée A, 2098. Parmi les éditions partielles, il faut mentionner celle de l'épître à Philémon par J. H. Petermann, faite en 1844 sur l'édition de 1816. *Pauli Epistula ad Philemonem speciminis loco ad fidem versionum orientalium veterum una cum earum textu originali græce edita,* Berlin, 1844. Les Évangiles et les Actes ont été édités à Tiflis en 1879.

VI. Particularités critiques. — Les principales particularités critiques du texte géorgien sont les suivantes. — 1° Les manuscrits de Tiflis et les éditions qui en dérivent contiennent les derniers versets de saint Marc, XVI, 9-20. On a donc une preuve de plus de l'authenticité de cette péricope dans le texte géorgien. — 2° Luc., II, 14. Le texte géorgien porte la leçon des meilleurs manuscrits grecs : *da qatstha choris sathnoeba* = καὶ ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία. — 3° Les trois manuscrits de la Vaticane contiennent le récit de la femme adultère; mais ils le placent après le verset 44, et non après le verset 52 du chapitre septième de saint Jean. Au contraire, les textes imprimés, par exemple celui de Tiflis, suivent l'ordre ordinaire et placent le récit après le verset 52 qui termine, dans les éditions critiques, le chapitre septième.

— 4° Enfin les textes imprimés contiennent aussi le verset des trois témoins. Cependant, tel qu'il est, ce verset paraît briser le lien grammatical, de sorte qu'il resterait à vérifier s'il se trouve dans les manuscrits. Voir Adler, *Von georgischen Bibelübertzung,* dans l'*Allgemeine Bibliothek der Biblischen Literatur,* t. I, 1787, p. 153-169; V. Ermoni, *La version géorgienne de la Bible,* in-8°, Paris, 1899. V. ERMONI.

GÉRA (hébreu : *Gêrâ'*, cf. le phénicien [phénicien], *Corpus Inscript. Semit.*, 106, t. I, p. 127; Septante : Γηρά), nom d'un ou de deux descendants de Benjamin.

1. GÉRA, un des fils ou descendants de Benjamin, qui est donné dans Gen., XLVI, 21, comme vivant au temps de l'entrée de Jacob en Égypte. D'après I Par., VIII, 3, il était fils de Balé, le fils aîné de Benjamin. Son nom ne paraît pas dans la généalogie des fils de Benjamin, distingués par familles, qui se lit dans Num., XXVI, 38-40; mais on y voit la mention de ses deux enfants, Supham et Hupham. Cf. I Par., VIII, 5. Sur la généalogie des fils de Benjamin, dont les noms sont assez altérés dans les diverses listes, voir BENJAMIN, t. I, col. 1589. Géra fut un ancêtre d'Aod, juge d'Israël, Jud., III, 15; et de Séméi qui insulta David fuyant devant Absalom. II Reg., XVI, 5; XIX, 16, 18; III Reg., II, 8.

2. GÉRA, qui transporta de Gabaa à Manahath les familles de Naaman et d'Achia, les fils d'Ahod, et eut pour enfants Oza et Ahiud. I Par., VIII, 7. Ce Géra pourrait être le même que le précédent.

E. LEVESQUE.

GÊRÂH, nom hébreu du plus petit poids dont faisaient usage les Israélites. Le mot *gêrâh* signifie « grain, baie (de fruit) ». Le plus petit poids s'appelait aussi autrefois « grain » en France et dans d'autres parties de l'Europe. Il est probable qu'on se servit primitivement de grains pour peser les menus objets. — Le *gêrâh* était la vingtième partie du sicle. Exod., XXX, 13; Lev., XXVII, 25; Num., III, 47; XVIII, 16; Ezech., XLV, 12. Tous ces passages nous disent une seule et même chose, savoir que « le sicle a vingt *gêrâh* », et ils nous montrent que le *gêrâh*, comme le sicle, était tout à la fois un poids et une valeur monétaire. — Les Septante ont toujours traduit *gêrâh* par ὀβολός, et la Vulgate, par *obolus.* Ὀβολός signifie proprement en grec une petite barre de métal. W. Prellwitz, *Etymologisches Wörterbuch der Griechischen Sprache,* in-8°, Gœttingue, 1892, p. 217; J. Brandis, *Münz-Maus, und Gewichtswesen,* in-8°, Berlin, 1866, p. 60. L'obole était le sixième de la drachme attique, et son poids, comme sa valeur, était inférieur à celui du *gêrâh*, de sorte que l'équivalence entre le *gêrâh* et l'obole n'est qu'approximative et fondée seulement sur ce que l'un et l'autre occupaient le rang le plus bas dans l'échelle des poids et mesures des Hébreux et des Grecs. D'après les rabbins, le *gêrâh* équivalait au poids de seize grains d'orge. A. Bock, *Metrologische Untersuchungen,* in-8°, Berlin, 1838, p. 58. A en juger par les valeurs connues des poids et monnaies à l'époque des Machabées, le *gêrâh* pesait 708 milligrammes et valait, en or, 2 fr. 17; en argent, 0 fr. 14. — Les Septante ont employé une autre fois le mot ὀβολός dans leur version, I Reg., II, 36, pour rendre l'hébreu *'ăgôrâh*, qui désigne une petite monnaie de poids indéterminé (Vulgate : *nummus*).

GÉRARE (hébreu : *Gerâr*, Gen., XX, 1, 2; XXVI, 6, 17, 20, 26; II Par., XIV, 13, 14; *Gerârâh*, avec *hé* local, Gen., X, 19; XXVI, 1; Septante : Γεραρά, employé au singulier et au pluriel dans la Genèse; Γεδωρ, II Par., XIV, 13, 14; Vulgate : *Gerara*, tantôt au singulier, tantôt au pluriel), ville située sur la frontière sud-ouest de la Palestine, Gen., X, 19, dans le pays des Philistins, Gen., XXVI, 1, 6, et où séjournèrent quelque temps les patriarches Abraham et Isaac. Gen., XX, 1, 2; XXVI, 1, 6, 17, 20, 26. On l'identifie généralement avec *Khirbet Umm Djerâr,* à trois heures au sud-sud-ouest de Gaza.

I. NOM. — Le nom a reçu différentes interprétations plus ou moins plausibles. Cf. J. Simonis, *Onomasticum Veteris Testamenti,* Halle, 1741, p. 113; F. Hitzig, *Urgeschichte und Mythologie der Philistäer,* Leipzig, 1845, p. 118. Mais, à la différence de beaucoup d'autres, il garde dans les versions et les auteurs anciens une forme invariable (excepté II Par., XIV, 13, 14, où les Septante donnent Γεδώρ, ce qui s'explique par la confusion facile et assez fréquente entre le ד, *daleth*, et le ר, *resch*). Josèphe, *Ant. jud.*, I, XII, 1; XVIII, 2; VIII, XII, 2, parle de *Gérare*, Γεραρά, « ville de Palestine, » et de la *région Géraritique.* Il en est de même d'Eusèbe et de saint Jérôme, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 124, 240. On croit également reconnaître cette province *Geraritica* dans le mot גררִיקי, du Talmud de Jérusalem, *Schebiith*, VI, 1; Midrasch, *Bereschith rabba,* c. XLVI. Il y est dit que cette contrée est malsaine jusqu'au torrent d'Égypte; à ce titre elle était considérée comme pays des Gentils. Le Targum de Jonathan sur la Genèse, XX, 1, rend aussi le mot *Gerâr* par גררִיקי. Cf. A. Neubauer, *La géographie du Talmud,* Paris, 1868, p. 65. Sozomène, *Hist. eccl.*, VI, 32, signale un monastère florissant de son temps ἐν Γεράροις, à Gérare. Plusieurs égyptologues pensent que l'antique cité biblique est mentionnée dans les listes de Karnak sous le n° 80 et la forme [hiéroglyphes], *Ke-ru-ru* ou *Kerara.* Cf. A. Mariette, *Les listes géographiques des pylônes de Karnak,* Leipzig, 1875, p. 36; G. Maspero, *Sur les noms géographiques de la liste de Thoutmos III qu'on peut rapporter à la Judée,* extrait des *Transactions of the Victoria Institute, or philosophical Society of Great Britain,* Londres, 1888, p. 8. W. Max Müller, *Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern,* Leipzig, 1893, p. 159, fait quelque réserve. Dans le nom actuel, *Khirbet Umm Djerâr,* le dernier mot, le seul important, se présente avec certaines variantes. V. Guérin, *Judée*, t. II, p. 257, écrit : الجرار, *El-Djerâr,* avec l'article; le *Survey of Western Palestine, Name Lists,* Londres, 1881, p. 420 : جرّار, *Djerrâr,* en doublant le *ra.* La première orthographe paraît plus exacte. Le nom signifie : « Ruine de la mère des cruches, » parce qu'il y a en cet endroit de nombreux débris de poterie. En dehors de sa signification, l'arabe *Djerâr* est l'équivalent précis de l'hébreu גרר, *Gerâr.* Il est possible que l'antique dénomination hébraïque ait longtemps subsisté, et que plus tard on l'ait appliquée à la circonstance locale en question. Cf. G. Kampffmeyer, *Alte Namen im heutigen Palästina und Syrien,* dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina Vereins,* Leipzig, t. XVI, 1893, p. 34.

II. IDENTIFICATION ET DESCRIPTION. — Les données de l'Écriture sont des plus succinctes. Elle nous montre d'abord que Gérare était à l'opposé de Sidon, sur la route qui descend du nord au sud en passant par Gaza. Gen., X, 19. Elle place ensuite cette ville dans le pays des Philistins. Gen., XXVI, 1. Elle nous apprend enfin qu'il y avait dans les environs un torrent de même nom, *nahal-Gerâr,* « le torrent de Gérare. » Gen., XXVI, 17. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra,* p. 124, 240, nous disent que « Gérare, qui donnait son nom à la région Géraritique, au delà du Daroma, était à 25 milles (37 kilomètres) d'Éleuthéropolis (*Beit Djibrin*), vers le midi ». Si la distance s'applique à la ville même, c'est-à-dire à *Khirbet Umm Djerâr,* elle est inférieure de sept ou huit kilomètres au moins. Mais si elle s'applique à « la région », on peut croire que la partie septentrionale de celle-ci correspondait au chiffre donné. Le « torrent de Gérare » serait, dans ce cas, le cours in-

férieur de l'*ouadi Ghazzéh,* qui se rend à la mer dans la direction du nord-ouest. Cette identification a été acceptée par la plupart des auteurs, après la découverte du site de *Khirbet Umm Djerâr* par Rowlands. Cf. G. Williams, *The Holy City,* 2e édit., Londres, 1849, t. I, p. 463-468. Telle est, en particulier, l'opinion de Van de Velde, *Reise durch Syrien und Palästina,* Leipzig, 1855, t. II, p. 182; *Memoir to accompany the Map of the Holy Land,* Gotha, 1858, p. 313-314; V. Guérin, *Judée,* t. II, p. 257; des explorateurs anglais, *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1881-1883, t. III, p. 389; G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament,* Londres, 1889, p. 69; de R. Von Riess, *Bibel-Atlas,* 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1887, p. 12, etc. — Les ruines de l'antique cité de Gérare, dont le nom presque seul a survécu, sont aujourd'hui à peine distinctes, et consistent uniquement en quelques citernes et divers tas de pierres éparses au milieu de champs de blé. La ville était bordée, à l'ouest et au sud, par l'ouadi Ghazzéh. La vallée dans laquelle coule ce torrent est large, formée qu'elle a été par une puissante action des eaux; l'ouadi reçoit, en effet, le drainage d'une immense superficie de terrain, depuis Hébron jusqu'aux montagnes de l'extrême sud de la Palestine. On comprend dès lors que les patriarches soient venus y planter leurs tentes, comme le font encore les Arabes de nos jours. On n'y trouve pas cependant de puits en maçonnerie semblables à ceux de Bersabée. Les Bédouins actuels obtiennent de l'eau en creusant dans le lit du torrent, souvent à sec, des fosses ou petits réservoirs appelés *ḥafâir,* au singulier *ḥafîréh.* Mais ces bassins se comblent aisément et ont besoin d'être creusés de nouveau. Nous avons dans ces détails la plus frappante explication du passage de la Genèse, XXVI, 17-22, où nous voyons Isaac « creuser de nouveau d'autres puits, que les serviteurs d'Abraham, son père, avaient creusés, et que les Philistins après sa mort avaient obstrués... », puis « fouiller aussi au fond du torrent et y trouver de l'eau vive ». Le mot hébreu, *ḥâfar,* employé ici pour désigner l'action de creuser, correspond exactement au terme arabe, *ḥafîréh,* usité actuellement. Il y a néanmoins autour d'*Umm Djerâr* plusieurs citernes construites avec de petites pierres enfoncées dans d'épais lits de ciment; elles servent aujourd'hui de silos. Les débris de poterie qu'on rencontre sur le bord septentrional de l'ouadi sont assez curieux. Ils sont à demi consolidés par une infiltration de boue et présentent des fragments de toutes les grandeurs. La matière est de couleur rouge, différant de la poterie moderne de Gaza, qui est noire. Signalons enfin au sud de *Khirbet Umm Djerâr* un site ancien d'une certaine importance. C'est un énorme monticule, appelé *Tell Djema,* dont les flancs assez raides sont également couverts de tessons. La région des alentours est, comme celle de Bersabée, propre à l'élevage des troupeaux; elle pourrait encore produire des récoltes de blé comme au temps d'Isaac. Gen., XXVI, 12. La vie des Arabes du pays, ordinairement pastorale, parfois agricole, représente celle des anciens patriarches. Cf. *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* Londres, 1875, p. 162-165.

Un certain nombre d'auteurs cherchent plus au sud l'emplacement de Gérare, en s'appuyant sur Gen., XX, 1, où il est dit : « Abraham partit de là (de Mambré, près d'Hébron) vers le Négeb (le midi), et il demeura entre Cadès et Sur, et il habita quelque temps à Gérare. » On reconnaît généralement Cadès aujourd'hui dans l'oasis d'*'Aïn Qadis,* à 80 kilomètres au sud de Bersabée, et Sur indique la partie nord-ouest du desert arabique qui confine à l'Égypte. C'est donc entre ces deux points, et non dans les environs de Gaza, qu'il conviendrait de chercher la cité philistine. Pour les uns, elle devait se trouver sur les bords de l'ouadi el-Arisch, « le torrent d'Égypte. » Cf. Kneucker, dans Schenkel, *Bibel-Lexikon,* Leipzig, 1869, t. II, p. 385-386. Pour les autres, l'ouadi *Djerûr,* au sud-ouest d'Aïn Qadis, représenterait plus exactement « le torrent de Gérare » et rappellerait la ville de même nom. Cf. Trumbull, *Kadesh-Barnea,* New-York, 1884, p. 61-65; H. Guthe dans la *Zeitschrift der Deutschen Palästina-Vereins,* Leipzig, t. VIII, 1885, p. 215. Mais on peut répondre : 1° Le texte sacré ne dit point formellement que Gérare était entre Cadès et Sur. Il se contente de nous apprendre qu'Abraham séjourna quelque temps à Gérare : est-ce avant, est-ce après ses pérégrinations dans la région méridionale entre Cadès et Sur? c'est ce que rien ne nous indique; — 2° L'ouadi *Djerûr* est trop loin de Gaza pour avoir servi, avec cette ville, de point de repère dans la frontière occidentale de Chanaan. Gen., X, 19; — 3° Enfin jamais le pays des Philistins ne s'est étendu si loin, tandis que *Khirbet Umm Djerâr* rentre parfaitement dans ses limites.

III. Histoire. — La Genèse, XXVI, 1, 6, nous donne Gérare comme le premier siège de la puissance philistine dans le pays de Chanaan. Voir Philistins. Les deux rois qu'elle mentionne portent le même nom, Gen., XX, 2; XXVI, 1, peut-être le titre commun des princes de la contrée. Toute leur histoire est contenue dans leurs rapports avec Abraham et Isaac. Les événements racontés ont une sensible analogie, quoique avec des circonstances différentes. Voir Abimélech 1, 2, t. I, col. 53, 54. C'est dans cette région que Sara mit au monde Isaac. Gen., XXI, 2, 3. Nous avons vu comment ce patriarche, revenu plus tard dans le pays, s'y livra à l'agriculture, Gen., XXVI, 12, et y creusa des puits, qui furent le sujet de nombreuses querelles avec les pasteurs de Gérare. Gen., XXVI, 18-22. — Il n'est plus ensuite question de la ville qu'à l'époque d'Asa, roi de Juda. II Par., XIV, 13, 14. Sous ce prince, une armée innombrable, composée d'Éthiopiens et de Libyens, envahit la Palestine sous la conduite de Zara, roi d'Égypte, et s'avança jusqu'à Marisa, aujourd'hui *Khirbet Mer'asch,* près de *Beit Djibrin.* Asa marcha au-devant de l'ennemi et lui livra bataille dans la vallée de Séphata, près de Marésa. Victorieux, il poursuivit les hordes éthiopiennes jusqu'à Gérare. Comme les Philistins avaient probablement fait cause commune avec les Égyptiens, les troupes de Juda s'emparèrent de cette dernière ville (cf. Josèphe, *Ant. jud.,* VIII, XII, 2), ravagèrent toutes les cités des environs, ainsi que les bergeries, et rapportèrent à Jérusalem un butin considérable. — On croit généralement qu'il s'agit aussi de Gérare au second livre des Machabées, XIII, 24, à propos des Gerréniens qui y sont mentionnés. Voir Gerréniens. A. Legendre.

GÉRASÉNIENS (PAYS DES) (ἡ χώρα τῶν Γερασηνῶν, Γαδαρηνῶν, Γεργεσηνῶν, selon les différents manuscrits), région où Notre-Seigneur guérit un possédé (deux, suivant saint Matthieu), et où les démons précipitèrent les porcs dans la mer. Matth., VIII, 28; Marc., V, 1; Luc., VIII, 26, 37. Elle était située « au delà », c'est-

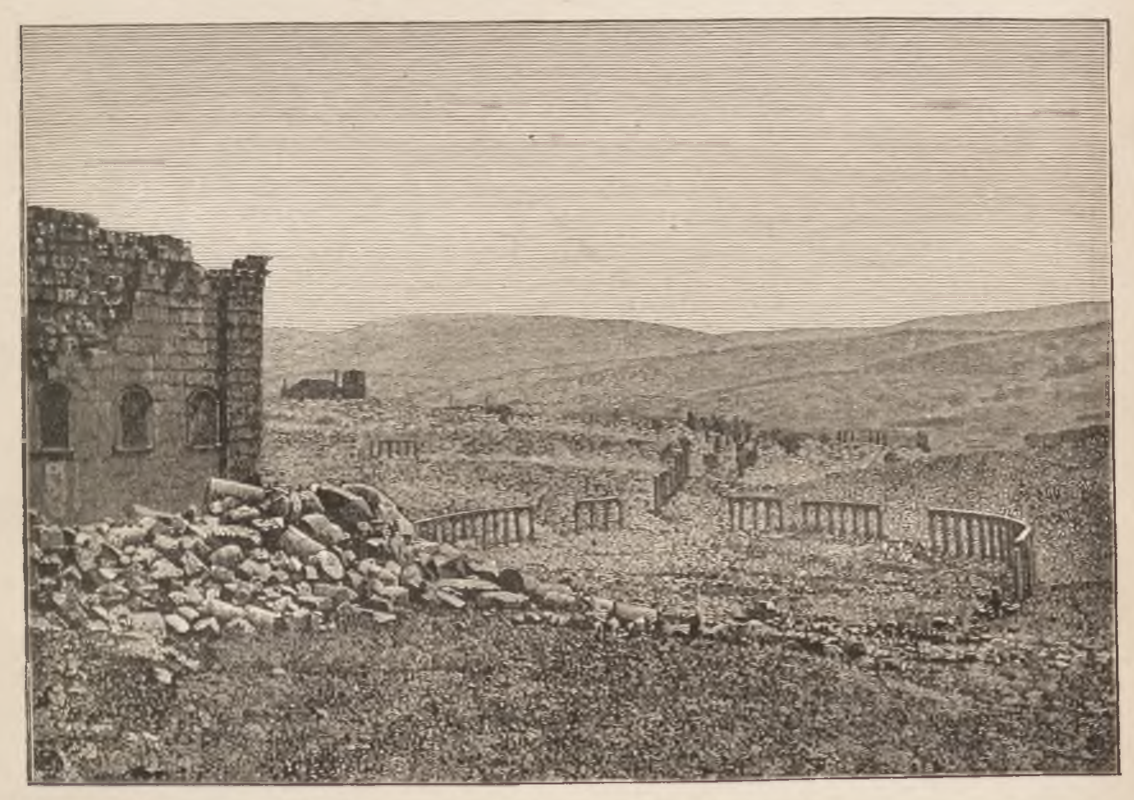


37. — Monnaie de Gérasa.

ΚΡΙΣΠΙΝΑ ΣΕΒΑΣΤΗ. Buste de Crispine. — ℞. ΑΡΤΕΜΙΣ ΤΥΧΗ ΓΕΡΑΣΩΝ. Buste de Diane, tourné à droite, le carquois sur l'épaule.

à-dire à l'est « du lac » de Tibériade, Matth., VIII, 28; Marc., V, 1; « vis-à-vis de la Galilée. » Luc., VIII, 26. Mais où la placer exactement? Nous sommes en présence d'une très grande difficulté, qui provient des variantes du texte grec. Nous avons donc, pour chercher une solution plus ou moins probable, à interroger les manuscrits, les versions, le contexte, la tradition et les exégètes.

I. CRITIQUE TEXTUELLE. — Si la Vulgate, dans les trois synoptiques, donne uniformément le nom de *Géraséniens* aux habitants du pays qui fut le théâtre du miracle, il n'en est pas de même du texte grec. On trouve, en effet, même dans chaque Évangéliste, des variantes compte en sa faveur : l'ancienne italique, la Vulgate et la version sahidique. La leçon *Gergéséniens* est soutenue par les versions copte (bohérique), gothique, arménienne et éthiopienne. — En résumé, Γαδαρηνῶν paraît bien être la leçon de saint Matthieu; elle est attestée par des manuscrits et des versions qui réunissent l'antiquité et l'universalité, et est adoptée, pour le texte de cet évangéliste, par Tischendorf et par Hort et Westcott dans leurs éditions du Nouveau Testament. Γερασηνῶν doit être celle de saint Marc, d'après l'autorité de B, ℵ, D, de l'Italique, de la Vulgate, qui représentent l'antiquité et l'accord d'Alexandrie avec l'Occident; elle est acceptée par les mêmes critiques. Pour saint Luc, l'accord est



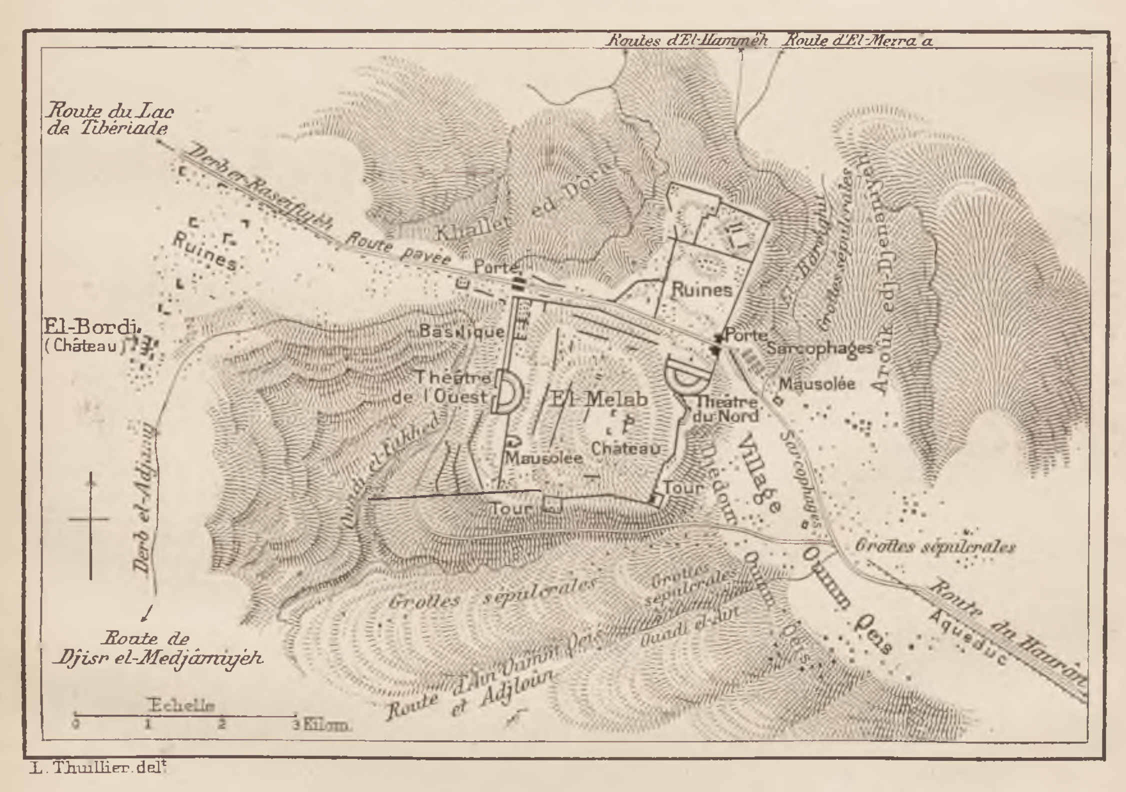
38. — Vue générale de Gérasa, prise du temple du Sud. D'après de Luynes, *Voyage d'exploration à la mer Morte, Atlas*, pl. 52.

d'où résultent trois leçons différentes, entre lesquelles le choix est difficile. Prenons les cinq manuscrits les plus importants : *Codex Vaticanus*, B; *Sinaiticus*, ℵ; *Alexandrinus*, A; *Ephræmi*, C; *Bezæ*, D. Nous aurons alors le tableau suivant :

	MATTH.	MARC.	LUC.
B.	Γαδαρηνῶν	Γερασηνῶν	Γερασηνῶν
ℵ.	Γαζαρηνῶν	Γερασηνων	Γεργεσηνῶν
A.	Γεργεσηνῶν	Γαδαρηνῶν	Γαδαρηνῶν
C.	Γαδαρηνῶν	Γαδαρηνῶν	Γερασηνῶν
D.	Γερασηνῶν	Γερασηνων	Γερασηνων

Ajoutons à cela que, dans saint Matthieu, le « texte reçu » porte Γεργεσηνῶν, et est appuyé par dix manuscrits onciaux et un grand nombre de minuscules. Il nous reste donc, en somme, à choisir entre Γαδαρηνων, Γερασηνῶν et Γεργεσηνων. — Les versions sont également divisées. La leçon *Gadaréniens* a pour elle : la version syriaque Peschito, le manuscrit sinaïtique syriaque et la version persane. La leçon *Géraséniens* moins complet. Tischendorf admet Γεργεσηνῶν; Hort et Westcott ont Γερασηνων, qui semble la vraie leçon. Les manuscrits et les versions sont nombreux pour Γεργεσηνῶν; mais s'il y a là la majorité, il n'y a pas l'antiquité, et puis ce groupe de témoins trahit une correction savante, que l'on tient à bon droit pour suspecte. C'est à Origène, en effet, qu'il faut probablement faire remonter l'origine de cette leçon. Le grand docteur, trompé par une fausse tradition locale, a voulu corriger le texte reçu de son temps, qui portait généralement *Géraséniens*, parfois *Gadaréniens*. « Mais Gérasa, dit-il, est une ville d'Arabie, qui n'a ni mer ni port tout près. Or, les évangélistes, gens qui connaissaient très bien la Judée, n'auraient pas dit un mensonge si évident et facile à réfuter. Gadara est une ville de Judée, près de laquelle il y a des bains fameux; mais il n'y a là ni lac ni mer avec des précipices. Tandis que Gergésa, d'où les *Gergéséens*, est une ancienne ville près du lac qu'on nomme maintenant de Tibériade, près de laquelle il y a un précipice penché sur le lac, d'où l'on montre que les porcs ont été précipités par les démons. » *Comment. in Jos.*,

t. xiv, col. 270, 271. Origène a donc conclu de l'existence des Gergéséens, peuple que les Hébreux trouvèrent en Palestine quand ils en prirent possession, Gen., xv, 21; Deut., vii, 1; Jos., xxiv, 11, à une ville de Gergésa, alors que le nom de cette nation avait depuis longtemps disparu sans laisser de traces. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, I, vi, 2. Il cède aussi à sa tendance allégorique en voyant dans la signification de Gergesa, « habitation de ceux qui chassent, » une allusion prophétique aux habitants de la ville, qui prièrent le Sauveur de s'éloigner de leurs frontières. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra*, Gœttingue, 1870, p. 130, 248, ont suivi le célèbre critique : « Gergésa, où le Seigneur a guéri les démo-



39. — Plan d'Umm-Qeis, l'antique Gadara. D'après G. Schumacher, *Northern 'Ajlûn*, in-12, Londres, 1890, p. 47.

niaques; et l'on montre encore maintenant sur la montagne un bourg près du lac de Tibériade, dans lequel les porcs ont été précipités. » Cependant, chose singulière, saint Jérôme a uniformément maintenu *Géraséniens* dans les Évangiles. La leçon Γεργεσηνῶν semble ainsi n'avoir conquis son autorité que grâce au crédit d'Origène. On l'élimine donc généralement pour ne garder que Γερασηνῶν et Γαδαρηνων.

II. Données évangéliques et topographiques. — Le récit des synoptiques nous fournit les renseignements suivants. — 1° Notre-Seigneur, se dirigeant vers la rive orientale du lac de Tibériade, atteint un point normal de débarquement; car le lac a, lui aussi, ses petites échelles dont on ne s'écarte pas sans de graves raisons. — 2° A peine descendu de la barque, Marc., v, 2, il rencontre le possédé qui sortait des tombeaux, ἐκ τῶν μνημείων; il s'agit sans doute d'une nécropole assez importante. — 3° Ce possédé était « un homme de la ville ». Luc., viii, 27. Il y avait donc près de là une ville, πόλις, et non un simple bourg, κώμη, deux mots que les évangélistes distinguent ordinairement. — 4° Les tombeaux se trouvaient sur le bord d'une route, qui devenait périlleuse en raison des démoniaques. Matth., viii, 28. — 5° Enfin, « non loin, sur la montagne, paissait un nombreux troupeau de porcs, » Matth., viii, 30; Marc., v, 11; Luc., viii, 32, qui va se précipiter dans la mer « par des pentes escarpées », κατὰ τοῦ κρημνοῦ. Matth., viii, 32; Marc., v, 13; Luc., viii, 33. — La topographie, de son côté, nous indique deux points comme lieux naturels de débarquement, probablement les mêmes autrefois qu'aujourd'hui : à l'embouchure de l'ouadi *Semak*, près de *Kursi* ou *Kersa*, et à celle de l'ouadi *Fik*, près des ruines de *Qala'at el-Hosn*. « Il est à remarquer [aussi] que sur toute la côte orientale du lac de Tibériade, il n'y a pas un seul endroit où le rocher plonge dans la mer, comme cela se rencontre si souvent le long de la mer Morte. La montagne n'est à pic nulle part jusqu'à l'eau : partout, du moins aujourd'hui, une langue de terre plus ou moins large la sépare du lac. En revanche, presque partout, la montagne s'abaisse en pentes escarpées qui réalisent suffisamment la condition proposée : les porcs prennent leur élan sur ces précipices et, poussés par les démons, vont se noyer dans les flots. » M.-J. Lagrange, *Origène, la critique textuelle et la tradition topographique*, dans la *Revue biblique*, Paris, t. iv, 1895, p. 519.

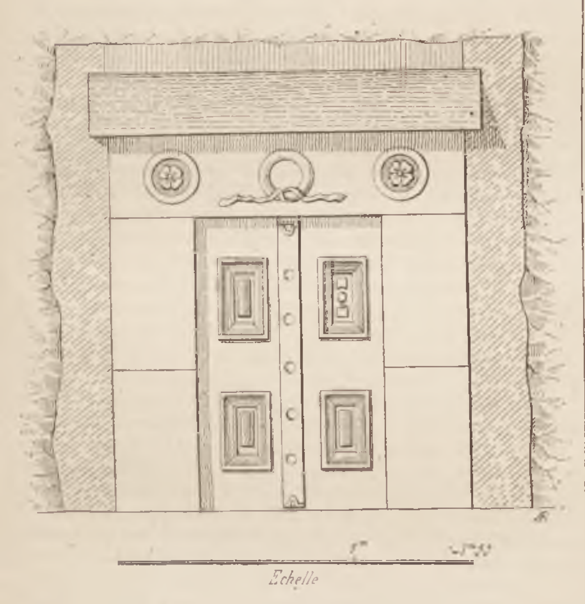
III. Identification. — Dans ces conditions, en ne retenant, d'après la critique textuelle, que les deux variantes Γερασηνων et Γαδαρηνῶν, où placer le pays dont nous nous occupons? Voici les trois hypothèses émises à ce sujet. — 1° Γερασηνῶν rappelle évidemment l'ancienne Γέρασα (fig. 37), une des principales villes de la Décapole. Cf. Josèphe, *Bell. jud.*, I, iv, 8. Connue aujourd'hui sous le nom de *Djérâsch* (fig. 38), elle est située bien loin au sud-est du lac de Tibériade, sur les confins du désert d'Arabie. Ses magnifiques ruines, parmi lesquelles on

voit les restes de plusieurs temples, d'un théâtre, de thermes, etc., attestent son importance passée. On a cru que l'antique cité pouvait étendre sa domination sur un territoire considérable, de telle sorte que la « région des Géraséniens » eût atteint les bords mêmes du lac. Mais cette hypothèse tombe devant l'existence d'autres villes, voisines de la mer de Galilée, qui ne dépendaient en rien de Gérasa. Origène avait donc raison de dire que les évangélistes ne pouvaient penser à cette ville, qui ne saurait correspondre aux données du récit sacré. — 2° Γαδαρηνῶν représente l'antique Γάδαρα (fig. 39-40), une des places les plus importantes de la Pérée, et chef-lieu



40. — Monnaie de Gadara.
TIBERIΩ KAIΣAPI. Tête de Tibère, à droite. — ℞. ΓΑΔΑΡΕΙΣ. Tête de femme voilée et tourelée, à droite.

d'un district particulier, appelé la *Gadaritide*. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, III, 3; *Bell. jud.*, IV, VII, 3. On la reconnaît aujourd'hui dans *Umm Qeis*, à dix kilomètres environ au sud-est de la pointe méridionale du lac de Tibériade. La position est admirable; les ruines sont également

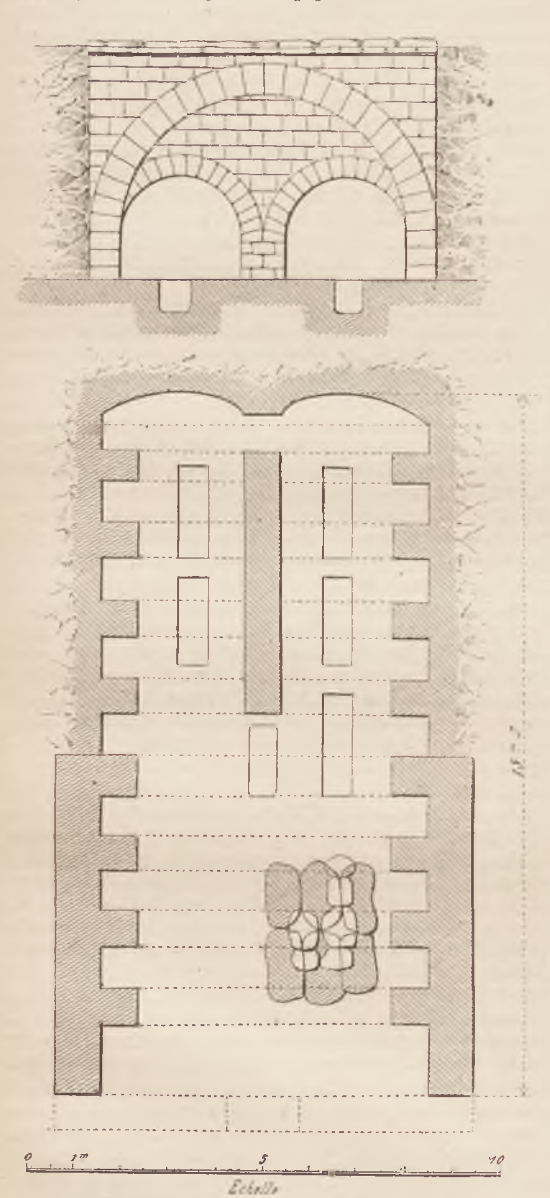


41. — Entrée d'un tombeau à Umm-Qeis. D'après Schumacher, *Northern 'Ajlûn*, p. 71.

très belles. La vieille cité, assise sur une colline qui s'avance à l'extrémité septentrionale des monts de Galaad, pouvait facilement prolonger son territoire jusqu'au rivage. Sa nécropole est une des plus remarquables du pays. Les mieux conservés de ses tombeaux (fig. 41, 42), creusés dans le roc, servent aujourd'hui d'habitation; les démoniaques pouvaient donc y résider. Bon nombre d'auteurs voient dans Gadara la ville du récit évangélique. Il faut avouer cependant qu'elle est encore trop éloignée du lac, et que ses tombeaux ne peuvent être les « monuments » d'où s'échappèrent les possédés qui se présentèrent au Sauveur « aussitôt après sa sortie du bateau ». Marc., V, 2. Dans cette hypothèse, d'ailleurs, les démons auraient plus tôt fait de noyer les pourceaux dans le Hiéromax ou *Scheriat el-Menadiréh*, presque aussi gros que le Jourdain, et qui se trouvait forcément sur leur route. — 3° C'est donc sur le rivage de la mer galiléenne qu'il convient de chercher le lieu du miracle. Or, on a découvert près de l'ouadi Semak les ruines d'une localité appelée *Kursi, Kersa* ou encore *Kursa*. Cf. W. M. Thomson, *The Land and the Book*, in-8°, Londres, 1890, p. 375; J. Macgregor, *The Rob Roy on the Jordan*, in-8°, Londres, 1869, p. 422; G. Schumacher, *Der Dscholan*, dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, Leipzig, t. IX, 1886, p. 340. Le mot *Kursi*, en arabe, signifie « siège », mais les habitants du pays ont pu altérer la prononciation primitive pour se rapprocher d'un terme connu et significatif, qui répond assez bien à la configuration du lieu. *Kersa* serait donc la *Gergésa* d'Origène et la *Gerasa* de certains voyageurs du moyen âge. Cette opinion est assez généralement adoptée maintenant. Cf. Wilson dans Smith, *Dictionary of the Bible*, 2e édit., Londres, 1893, t. I, part. II, p. 1099; C. Warren, dans J. Hastings, *Dictionary of the Bible*, Édimbourg, 1898, t. II, p. 159-160.

Cependant le P. Lagrange, *Revue biblique*, 1895, p. 519, croit qu'il est impossible de placer à Kursi-Kersa le lieu du miracle, et cela pour les raisons suivantes : 1° Kersa n'a jamais été une ville; les ruines indiquent tout au plus un bourg. — 2° Il n'y a pas aux environs de nécropole, ni même de tombeaux isolés creusés dans le roc, qui puissent rendre l'impression du récit évangélique. Il y a bien, à l'orient de la ville, une grotte de 6m50 de long et de 4m50 de profondeur sur 2m80 de hauteur, creusée dans le flanc de la colline, mais elle ne présente aucun caractère sépulcral. — 3° Quoiqu'il y ait près de cette grotte une sorte de terrasse artificielle qui portait une tour d'environ 4 mètres de large sur 10 de long, les ruines de Kursi sont toutes sur le bord du lac, de sorte que les pourceaux descendant de la montagne auraient dû passer près de la ville et par conséquent auraient été aperçus, tandis que, dans l'Évangile, il faut aller prévenir les habitants. L'événement, dira-t-on, pouvait se passer à une certaine distance : mais au nord, l'ouadi *Semak* ferme l'horizon, au sud il n'y a certainement pas de grottes sépulcrales le long de la montagne, jusqu'à celles [de *Qala'at el-Hosn*], qui ne dépendent plus de Kersa. Ajoutons que Kersa, situé dans la plaine, ne peut être la Gergésa d'Eusèbe et de saint Jérôme, ou du moins le bourg situé sur la montagne, qu'ils décorent de ce nom... Kersa ne peut donc être le lieu du miracle; il y a seulement à retenir que le nom pourrait bien, en effet, rappeler le pays des Géraséniens, car l'Évangile cite le pays et non la ville des Géraséniens. » Le savant auteur placerait plutôt la scène évangélique à une heure plus au sud, du côté de l'ouadi *Fik*. Là, à environ deux kilomètres de la rive, se trouve la colline de *Qala'at el-Hosn*, avec des ruines considérables. C'est l'emplacement d'une ville, la seule qui existât dans la région centrale de la rive orientale. Un peu au sud-ouest, à l'endroit nommé Halas, était la nécropole. Les tombeaux ne sont pas immédiatement sur le bord de la mer, mais saint Marc fait remarquer, V, 6, que le possédé « voyant Jésus de loin courut vers lui ». Le Sauveur se trouvait sur la voie qui longe le lac, devenue dangereuse, à une certaine distance de la ville. Les porcs paissant dans la montagne devaient eux-mêmes en être assez éloignés et sans doute du côté opposé à la cité, puisque les pasteurs s'enfuirent et vinrent prévenir les habitants. Matth., VIII, 33. Il est possible également qu'un site voisin, *Kuren Djéradéh*, conserve comme Kersa, sous une forme altérée, le souvenir des Géraséniens. La partie centrale du lac devait donc porter ce nom, et la topographie moderne confirme ainsi l'Évangile. — On a cherché à concilier les textes et les opinions en disant que saint Matthieu parle de la région en général, saint Marc et saint Luc, d'un point particulier. Le pays serait indiqué par la ville la plus considérable, Gadara, dont le territoire, la Gadaritide, se

serait étendu sur toute la rive orientale du lac, au moins dans la moitié sud. Kersa représenterait le lieu du débarquement. Cf. J. Knabenbauer, *Comment in Matth.*, Paris, 1892, t. I, p. 333. Mais on peut répondre d'abord qu'il n'y a pas lieu d'établir une différence entre les synoptiques. Tous les trois parlent de la « région », εἰς τὴν χώραν, et l'analogie est trop grande entre leurs récits



42. — Mausolée à Umm-Qeis. Il est en majeure partie souterrain. En haut, restes d'arcades. Au-dessous, plan du tombeau. L'entrée est au bas, au milieu (ouest). Une grande partie est taillée dans le roc. D'après Schumacher, *Northern 'Ajlûn*, p. 66.

pour qu'on admette cette divergence. Ensuite la frontière de la Galilée était formée, de ce côté, par la Gadaritide et l'Hippène. Or Hippos a été parfaitement identifiée avec *Sûsiyeh*, près de Fik. Cf. Clermont-Ganneau, *Où était Hippos de la Décapole?* dans les *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1875, p. 142-144; 1886, p. 463-466. La Gadaritide ne pouvait donc commencer qu'au sud de ce point, et Kersa n'en pouvait dépendre. A. LEGENDRE.

GERBE (hébreu : *'ômér, 'âmîr* et *'ălummâh;* Septante : δράγμα, χόρτος; Vulgate : *manipulus, fœnum*), faisceau de blé ou autre céréale, coupé et lié de façon à ce que les épis soient tournés du même côté, ou des deux côtés en dehors.

I. NOM. — Le nom propre de la gerbe est *'ômér,* du verbe *'âmar* qui au piël *'immêr* signifie *réunir, assembler* des épis pour en faire des gerbes, d'où le nom de *me'ammêr,* Ps. CXXIX (Vulgate, CXXVIII), 7, pour « celui qui fait des gerbes ». Le terme *'âmîr* désigne probablement d'abord la javelle ou poignée de blé qu'on laisse tomber sur le sillon en coupant les tiges. Dans une comparaison Jérémie, IX, 21 (Vulgate, 22), parle de la javelle, *'âmîr,* qui tombe derrière le moissonneur et que personne ne ramasse pour en faire une gerbe. Cependant dans les autres endroits, Amos, II, 13; Mich., IV, 12; Zach., XII, 6, *'âmîr* a le sens de gerbe. Dans la Genèse, XXXVII, 7, et dans le psaume CXXVI (Vulgate, CXXV), 6, est employée une expression synonyme, *'ălummâh,* d'une racine *'âlam,* « lier. » Le mot *sebâṭîm,* que la Vulgate traduit par *manipulis,* gerbes, dans Ruth, II, 16, a sans doute ici ce sens, mais à proprement parler il signifie « faisceau, botte ».

II. USAGES JUIFS ET COMPARAISONS. — 1° Les Israélites avaient la coutume de mettre les épis en gerbe une fois qu'ils étaient coupés. Gen., XXXVII, 7; Lev., XXIII, 10-15; Ruth, II, 7, 15, 16; Job, XXIV, 10 (Septante : ψωμος, bouchée; Vulgate : *spicas*); Judith, VIII, 3; Jer., IX, 22; Mich., IV, 22. Il semble qu'ils coupaient les tiges du blé ou de l'orge assez près de l'épi, sans laisser beaucoup de paille, Job, XXIV, 24; en cela ils suivraient l'usage égyptien. Ceux qui étaient chargés de lier les gerbes, venaient après ceux qui avaient coupé les poignées de blé avec la faucille, ramassaient les javelles et les portaient à pleines brassées pour en faire des gerbes. Ps. CXXIX (Vulgate, CXXVIII), 7. Les gerbes étaient réunies en tas ou meule, *'ărêmâh* (Vulgate : *acervus manipulorum*), on les chargeait sur des chariots pour les porter à l'aire ou dans les greniers. Amos, II, 13. C'est avec joie que le moissonneur rentre ainsi avec les gerbes de sa moisson. Ps. CXXVI (Vulgate, CXXV), 6. Voir MOISSON. En faveur des étrangers, des veuves et des orphelins, la loi hébraïque avait décidé qu'on devait leur réserver la glane. Aussi, lorsque, après la moisson, il a été oublié quelque gerbe, *'ômér* (ou plutôt quelque javelle, cf. Lev., XIX, 9; XXIII, 22, et Ruth, II, 7), il ne faut pas retourner la chercher, mais la laisser pour le pauvre, afin que Dieu bénisse les travaux des moissonneurs. Deut., XXIV, 19. Aussi nous voyons Ruth glaner dans les champs de Booz sans être inquiétée par ses serviteurs, Ruth, II, 7, et même le maître leur recommande de laisser tomber à dessein quelques javelles en faisant leurs gerbes. Ruth, II, 15, 16. — Pour sanctifier la moisson, la première gerbe devait, d'après la loi, être offerte au Seigneur. Lev., XXIII, 10-12. La Vulgate met sans doute *manipulos spicarum,* mais l'hébreu *'ômér* au singulier. Le texte sacré explique la manière dont devait se faire cette offrande des prémices de la moisson. Lev., XXIII, 11-12. Il fallait non pas « élever », comme traduit la Vulgate, mais « agiter » la gerbe selon un rite particulier à plusieurs sacrifices. Voir SACRIFICE. — 2° Des différentes coutumes ou manipulations concernant les gerbes ont été tirées diverses comparaisons. Les cadavres des habitants de Jérusalem, dit Jérémie, IX, 21 (Vulgate, 22), tomberont comme les javelles derrière le moissonneur, sans qu'il y ait personne qui vienne les ramasser pour en former des gerbes et les emporter. Les chefs de Juda au milieu de leurs ennemis sont comparés à des torches enflammées parmi des gerbes disposées en tas. Zach., XII, 6. D'après Michée, IV, 12, les nations assemblées contre Sion seront comme des gerbes dans l'aire qui seront foulées par Jérusalem. Dans ces trois derniers passages, les Septante et la Vulgate ont traduit par

paille, χόρτος, *fœnum,* au lieu de « gerbes ». Dans un songe, Joseph voit les gerbes liées par ses frères adorer sa propre gerbe : image prophétique de sa puissance future. Gen., XXXVII, 7.

III. Usages égyptiens. — Les Hébreux furent souvent témoins durant leur séjour en Égypte de la façon dont les habitants de la vallée du Nil coupaient les épis et les rassemblaient pour en former des gerbes. Peut-être la coutume hébraïque, qui n'est pas assez explicitement décrite dans les textes, se rattache-t-elle sur ce point à la pratique égyptienne. Celle-ci est clairement révélée par les textes : il n'est donc pas inutile de la connaître. « L'épi coupé, on le ramassait et on en formait des gerbes sur place. La gerbe, qui paraît s'être appelée quelquefois [hiéroglyphes] *pohit,* est assez courte et ne dépasse guère 40 centimètres en moyenne. On l'assemblait, non pas comme chez nous, en entassant tous les épis dans la même direction, mais en couchant chaque javelle dans un sens différent, si bien que la gerbe achevée présentait l'aspect d'un paquet terminé à chaque bout par une couronne d'épis. Une forte corde, passée au milieu, maintenait la botte en place. Cette opération est, représentée assez souvent, et l'on voit (fig. 43) l'ouvrier appuyer du genou sur la gerbe, tandis qu'il serre le nœud coulant afin de tasser les tiges davantage... (voir aussi fig. 45, t. I, col. 278). Les gerbes étaient empilées méthodiquement dans un coin du champ, en attendant qu'on vînt les chercher. » G. Maspero, *La culture et les bestiaux d'après les tombeaux de l'ancien Empire,* dans *Études égyptiennes,* in-8°, Paris, 1888, t. II, fasc. I, p. 86-78. Cf. Lepsius, *Denkmäler,* Abth. II, pl. 43, 47, 106, 107; Mariette, *Les Mastabas de l'Ancien Empire,* in-4°, Paris, 1889, p. 212, 288, 325, 347. « Les tas étaient parfois très gros; au tombeau de Nofiriritnif, on définit l'un d'eux : « gerbes entassées pour le magasin, 602, » et le nombre de gerbes à enlever dans les différents tas était de 2 300. G. Maspero, *La culture,* p. 90, 92. On chargeait les gerbes sur des ânes portant le bât à double poche, et on les menait au grenier où elles devaient être déchargées. Voir Grenier, Moisson.
E. Levesque.



43. — Égyptiens mettant le blé en gerbes.
VIe dynastie. Tombeau de Sauiet el-Meitin. D'après Lepsius, *Denkmäler,* Abth. II, pl. 106.

GERBOISE, rongeur de la taille du rat, avec de larges oreilles, un pelage fauve en dessus et blanc en dessous, une longue queue terminée par une touffe de poils, deux pattes de devant assez courtes, tandis que les pattes postérieures sont fort longues. Les premières servent à l'animal pour porter à la bouche les aliments, graines ou racines. Avec les pattes postérieures, la gerboise exécute des sauts de près de trois mètres, surtout quand elle est poursuivie. C'est ce qui fait donner à l'animal le nom général de *dipus,* comme s'il n'avait que deux pieds (fig. 43). Les Arabes l'appellent *jarbu,* d'où son nom en français, et regardent sa chair comme un mets succulent. La gerboise vit surtout en Arabie, en Syrie et dans les déserts sablonneux de l'Afrique. Les différentes espèces, *dipus gerbo, dipus ægyptius, alactaga jaculus,* appelée aussi *scirteles* et *dipus sagitta,* se rencontrent



44. — La gerboise.

fréquemment sur les côtes méridionales de la Méditerranée et en Syrie. Plusieurs auteurs, Hasselquist, *Itiner. Palæst.,* Stockholm, 1757, p. 277; Bochart, *Hierozoicon,* Leipzig, 1873, t. II, p. 409; Rosenmüller, *Scholia in Levitic.,* Leipzig, 1798, p. 61; Fillion, *Atlas d'hist. nat. de la Bible,* Paris, 1884, p. 95, ont pensé que la gerboise pouvait être désignée dans le texte du Lévitique, XI, 5, qui défend de manger la chair du *šâfân.* De fait, le Targum traduit *šâfân* par *tafzaʾ,* de *tafaz,* « sauter, » ce qui conviendrait bien à la gerboise. Cf. de Hummelauer, *Exod. et Levit.,* Paris, 1897, p. 426. Mais le mot *šâfân* ne peut désigner que le daman. Voir Chœrogrylle, t. II, col. 713. Il reste donc à conclure que la gerboise, bien que connue en Palestine, et même redoutée pour les ravages qu'elle cause dans les moissons, n'est pas nommée dans la Bible.
H. Lesêtre.

GERGÉSÉEN (hébreu : *hag-Girgâši,* toujours au singulier et avec l'article; Septante : ὁ Γεργεσαῖος), peuple chananéen qui habitait la Palestine avant la conquête des Israélites. Gen., X, 16; XV, 21; Deut., VII, 1; Jos., III, 10; XXIV, 11; I Par., I, 14; II Esd., IX, 8. Il est donné, Gen., X, 16; I Par., I, 14, comme le cinquième descendant de Chanaan. Dans les autres passages, il est simplement mentionné parmi les autres tribus du pays. Voir Chananéen, t. II, col. 539. Il n'en reste plus que le nom, suivant le mot de Josèphe, *Ant. jud.,* I, VI, 2, et sa position à l'ouest du Jourdain ne nous est indiquée que par Josué, XXIV, 11. On a cependant cru qu'il subsistait encore au temps de Notre-Seigneur dans les Γεργεσηνοί ou Gergéséniens dont parle le « texte reçu » de saint Matthieu, VIII, 28, à propos des démoniaques guéris et des pourceaux précipités dans la mer. Leur capitale aurait été *Gergésa,* aujourd'hui *Kersa,* sur le bord oriental du lac de Tibériade, à l'embouchure de l'ouadi *Semak.* Mais cette opinion, basée principalement sur l'autorité d'Origène, est tout à fait problématique. Voir Géraséniens (Pays des). Un fragment de tablette assyrienne, conservé au *British Museum,* a peut-être gardé le souvenir des Gergéséens dans les *Kirkisâti* qu'il mentionne plus d'une fois, et qu'il qualifie, dans un cas en particulier, de *rabbâti,* « nombreux. » Cf. A. Pinches, dans J. Hastings, *Dictionary of the Bible,* Édimbourg,

1898, t. II, p. 178. Certaines traditions juives prétendent que ce peuple, à l'époque de Josué, aurait émigré vers l'Arménie. Cf. A. Knobel, *Die Völkertafel der Genesis*, Giessen, 1850, p. 333. A. LEGENDRE.

GERHARD Jean, théologien luthérien, né à Quedlimbourg le 17 octobre 1582, mort à Iéna le 17 août 1637, étudia à Wittenberg, à Iéna et à Marbourg et fut successivement surintendant à Helbourg, et surintendant général à Cobourg. Il enseigna ensuite la théologie à l'Université d'Iéna dont il fut recteur pendant quelques années. On remarque parmi ses nombreux écrits : *De legitima S. Scripturæ interpretatione*, in-4°, Iéna, 1610; *Commentarius in harmoniam historiæ evangelicæ de passione, morte, resurrectione et ascensione Jesu Christi*, in-4°, Iéna, 1610; *Harmoniæ evangelicæ continuatæ, Pars I*, in-4°, Iéna, 1626; *Pars II et III*, in-4°, Iéna, 1627 (c'est la suite de l'ouvrage de M. Chemnitz, *Harmonia evangelica*, 1600-1611); *Synoptica explicatio capitis secundi Epistolæ Jacobi a commate 4 usque ad finem*, in-4°, Iéna, 1632; *Adnotationes in prophetas Amos et Jonam*, in-4°, Iéna, 1634. Dans ses *Loci theologici*, 10 in-f°, Iéna, 1610, se rencontrent diverses dissertations ayant trait à l'Écriture Sainte. Les ouvrages suivants furent publiés après sa mort par les soins de son fils, Jean Ernest Gerhard : *Commentarius in Genesim, in quo textus declaratur, quæstiones dubiæ solvuntur, observationes eruuntur et loca in speciem pugnantia conciliantur*, in-4°, Iéna, 1637; *Commentarius in Epistolam ad Hebræos*, in-4°, Iéna, 1641; *Adnotationes in utramque Epistolam Petri*, in-4°, Iéna, 1641; *Adnotationes in Epistolam Judæ*, in-4°, Iéna, 1641; *Adnotationes in Apocalypsim Joannis theologi*, in-4°, Iéna, 1643; *Adnotationes ad priorem et posteriorem Pauli ad Timotheum Epistolam*, in-4°, Iéna, 1643; *Commentarius in Deuteronomium*, in-4°, Iéna, 1654; *Adnotationes in Epistolas ad Colossenses*, in-4°, Iéna, 1660; *Adnotationes in Psalmos quinque priores*, in-4°, Iéna, 1663; *In Evangelium Matthæi*, in-4°, Iéna, 1663; *In Epistolam ad Romanos*, in-4°, Iéna, 1666; *In Acta Apostolorum*, in-4°, Iéna, 1669; *In primam et secundam Johannis*, in-4°, Hambourg, 1709. — Voir E. R. Fischer, *Vita J. Gerhard*, in-8°, Leipzig, 1723; Walch, *Biblioth. theologica*, t. I, p. 55; t. IV, p. 208, 454, 465, 576, etc.

B. HEURTEBIZE.

GERHAUSER Johann Balthasar, théologien catholique allemand, né le 24 septembre 1766 à Kaufbeuren, en Souabe, mort en 1825 à Dillingen. Il étudia à Augsbourg et à Dillingen, devint en 1789 préfet du *Convict* de cette dernière ville, et, en 1795, professeur de dogmatique et d'exégèse. On a de lui : *Theoria hermeneuticæ*, 1811; *Charakter und Theologie des Apostels Paulus aus seinen Reden und Briefen*, in-8°, Landshut, 1816; *Ueber die Psalmen. Eine exegetische Abhandlung. Mit Uebersetzung und Erklärung*, in-8°, Munich, 1817; *Ueber das Gesprach Jesu mit Nikodemus*, in-8°, Dillingen, 1820. Après sa mort, A. Lerchenmüller publia, d'après ses leçons, une *Biblische Hermeneutik*, 2 in-8°, Kempten, 1829, et *Einleitung in das Evangelium des h. Johannes*, in-8°, Kempten, 1831. — Voir P. K. Felder, *Gelehrten-Lexicon der katholischen Geistlichkeit Deutschlands*, 3 in-8°, Landshut, 1817-1822, t. I, p. 265; t. III, p. 493.

GERLACH (Karl Friedrich Otto von), ministre évangélique prussien, né à Berlin le 12 avril 1801, mort le 24 octobre 1849. En 1828, il devint *privat-docent* de théologie; en 1834, pasteur de l'église Sainte-Élisabeth dans un faubourg de Berlin; en 1847, prédicateur de la cour; en 1849, professeur ordinaire de théologie. Parmi ses écrits, nous avons à mentionner seulement son *Commentar zum Neuen Testament*, in-8°, Berlin, 1841; 3e édit., 2 in-8°, 1844; nouvelle édit., 1858. — Le succès de cet ouvrage le porta à y ajouter l'Ancien Testament et le tout parut sous le titre : *Die heilige Schrift nach Dr. Martin Luther's Uebersetzung, mit Einleitungen und erklärenden Anmerkungen*, 6 in-8°, Berlin, 1843-1853. Le tome IV, qui termine l'Ancien Testament, fut publié, après la mort d'Otto von Gerlach, par Schmieder.

GERME (hébreu : *ṣémaḥ*, traduit très diversement par les Septante : ἐπιλάμψει, Is., IV, 2; ἄνθος, Is., LXI, 11; ἰσχύν, Osée, VIII, 7; τὰ ἀνατέλλοντα, Gen., XIX, 25, ἀνατέλλουσα, Ps. LXIV, 11, προανατέλλοντα, Ezech., XVII, 9; mais dans les autres endroits ἀνατολή; Vulgate : *virentia*, Gen., XIX, 25, *germinans*, Is., XXIV, 10, *Oriens*, Zach., III, 8, 11, 12, et partout ailleurs *germen*), n'est pas pris au sens strict d'embryon, ou de la partie de la graine qui doit former la nouvelle plante, mais désigne ce qui pousse de la terre, la végétation et par dérivation un rejeton, un plant. Deux fois le mot *ṣémaḥ* est pris dans le sens abstrait de croissance, Ezech., XVII, 9, 10; mais le plus souvent il est employé dans un sens collectif pour désigner les végétaux, les plantes : ainsi *ṣémaḥ hââdâmâh*, « les plantes de la terre. » Gen., XIX, 25; Ps. LXV, 11; Is., LXI, 11; Ezech., XVI, 7. De là aussi le sens de plant, de rejeton. Osée, VIII, 7. Par une métaphore semblable à Is., XI, 1, et LIII, 2, où le Messie est comparé à un rejeton, à un plant, à une fleur, *ḥôṭér*, *néṣer*, *yônêq*, et *šóréš*, ainsi dans Jérémie et Zacharie est-il appelé *ṣémaḥ*. « Je susciterai à David un germe (rejeton) juste, *ṣémaḥ ṣaddîq*, Jer., XXIII, 5; un germe (rejeton) de justice, *ṣémaḥ ṣedâqâh*. Jer., XXXIII, 15. C'est même le nom que lui donne Zacharie. « Je ferai venir mon serviteur le Germe (rejeton). » Zach., III, 8. « Voici un homme dont le nom est Germe (rejeton). » Zach., VI, 12. Dans ces deux endroits la Vulgate, se rapprochant des Septante qui portent ἀνατολή, a traduit par *Oriens*. Le chaldéen paraphrase et met pour Zach., III, 8 : « Voici que j'amène le Messie, mon serviteur et il sera manifesté. » Ces images tirées des plantes pour désigner des rois, des personnages, sont usitées chez les poètes anciens. Cf. Sophocle, *Electr.*, 422; Homère, *Iliad.*, XXII, 87; *Odyss.*, VI, 157, etc. Beaucoup d'exégètes rattachent à cette appellation du Messie le passage d'Isaïe, IV, 2, *ṣémaḥ Yehôvâh*. « Le germe (rejeton) de Jéhovah sera dans la splendeur et la gloire. » Cependant les Septante n'ont pas vu ce sens et prenant צמח pour un verbe ils ont traduit : « Dieu fera éclater sa sagesse et sa gloire sur la terre. » De plus l'expression *ṣémaḥ Yehôvâh* étant en parallèle avec *ferî hâ'âréṣ*, « les fruits de la terre, » est regardée par un certain nombre d'exégètes comme un collectif exprimant : toutes les plantes que Jéhovah fait pousser. Ce serait l'abondance et la fertilité des produits de la terre accordée aux Juifs après le retour de la captivité, au temps du Messie. Cf. *'äṣê Yehôvâh*, « les arbres de Jéhovah. » Is., CIV, 116. — En un bon nombre d'endroits la Vulgate a *germen*, lorsque le texte hébreu ne porte pas *ṣémaḥ*, mais une autre expression comme *yebûl*, ou *déšé'*, *nâṭâ-nîn*, etc. Lev., XXVI, 4; Deut., XI, 17; XXXII, 22; Is., V, 7; XIV, 22; XV, 6; XVII, 10; XXXIV, 1, etc.

E. LEVESQUE.

GERRÉNIENS (grec : Γερρηνοί; *Codex Alexandrinus* : Γεννηροί; Vulgate : *Gerreni*), nom d'un peuple ou d'une tribu nommée seulement II Mach., XIII, 24. Lorsque le général syrien Lysias fut obligé, par les troubles qui avaient éclaté à Antioche, de quitter la Palestine et de faire la paix avec Judas Machabée, il établit un gouverneur dont le gouvernement s'étendit « depuis Ptolémaïde jusqu'aux Gerréniens », dit le texte. II Mach., XIII, 24. — La Vulgate porte que ce fut Judas Machabée qui fut nommé gouverneur de ce pays, mais le texte grec ne le dit pas; il est assez probable qu'il faut prendre comme nom propre le mot Ἡγεμονίς que la

Vulgate et la plupart des commentateurs ont pris pour un substantif commun « chef », et traduire : « (Lysias nomma Hégémonide gouverneur, etc. » Voir HÉGÉMONIDE. — Les manuscrits et les versions anciennes ne sont pas d'accord sur le nom du peuple qui marque la limite méridionale, tandis que l'édition sixtine porte Γερρηνοί, l'*Alexandrinus* lit : Γεννηροί ; le *Codex 55* : Γεραρηνοί ; la version syriaque : ܓܙܪ, *Gazar*, c'est-à-dire Gazer ou Gazara, etc. Avec une telle variété de leçons, il est impossible de déterminer d'une manière certaine ce que pouvaient être les Gerréniens ; quelle était la tribu ou la ville désignée par ce nom ou par un nom plus ou moins approchant. Tout ce que l'on peut dire, c'est que, s'il ne s'agit pas d'une tribu nomade habitant sous la tente, cette expression doit s'appliquer à une ville, comme l'a compris la version syriaque, puisque le premier terme, celui de la limite septentrionale, est un nom de ville, Ptolémaïde. On peut induire aussi du passage analogue I Mach., XI, 59, que les Gerréniens devaient habiter dans les environs de la frontière d'Égypte, les possessions des Séleucides étant bornées au sud par le royaume des Ptolémées. S'il en était ainsi, comme on ne peut guère en douter, on ne saurait voir dans les Gerréniens, ainsi que l'ont fait beaucoup de commentateurs, les habitants de la ville appelée Γέρρον par Ptolémée, IV, 5 ; *Gerro* par Pline, *H. N.*, VI, 29 ; Γέρρα, par Strabon, XVI, 33, p. 647 ; Γέρα, par Sozomène, *H. E.*, VIII, 19, t. LXVII, col. 1565, parce que cette ville était située entre Rhinocolure et Péluse et par conséquent en Egypte. Voir ÉGYPTE (TORRENT D'), t. II, col. 1621. En corrigeant en Gaza la leçon de la version syriaque *Gazar* (Gazer = Gazara est inadmissible), on aurait une limite naturelle du royaume d'Antiochus IV Épiphane du côté du sud, car Gaza était en effet la dernière ville soumise de ce côté aux Séleucides. — Si l'on préfère conserver un nom de peuple, on peut voir dans les Gerréniens une altération du nom des habitants de Gérare, nom qui se retrouve en effet d'une façon reconnaissable dans le Γεραρηνοί du *Codex 55*. Cette dernière opinion est aujourd'hui la plus communément admise. Voir GÉRARE, col. 200. Cf. L. W. Grimm, *Das Zweite Buch der Maccabäer*, in-8°, Leipzig, 1857, p. 191. F. VIGOUROUX.

GERSAM (hébreu : *Gersôm*, avec écriture défective גרשם ou pleine גרשום ; cf. גרשו, Euting, *Sinait. Inschriften*, in-4°, Berlin, 1891, p. 31, n° 216 et tab. 13 ; Septante : Γηρσάμ, sauf dans Jud., XVIII, 30 : Γηρσόμ et *Codex Alexandrinus*, Γερσώμ), fils premier né de Moïse et de Séphora. Exod., II, 22 ; XVIII, 3. Dans ces deux endroits, l'étymologie de ce nom est donnée comme s'il y avait גֵּר שָׁם, *Ger šam*, « étranger là. » « Il l'appela *Gersam*, disant : Je suis passant dans un pays étranger. » Cependant l'hébreu ne porte pas *Geršam*, comme ont lu les Septante, mais *Gersôm*, qui paraît venir de la racine גָּרַשׁ, *gâraš*, « expulser, bannir, » et signifier « expulsion, bannissement ». Il n'est pas nécessaire que Moïse veuille donner une vraie étymologie ; il peut simplement avoir voulu, par un jeu de mots, faire allusion à sa situation rappelée par la première syllabe *Gêr*, d'un nom sans doute déjà existant. C'est du fils aîné de Moïse, par conséquent de Gersam, qu'il est question Exod., IV, 24-26, au sujet de la circoncision, omise puis accomplie par Séphora. Dans Jud., XVIII, 30, le lévite Jonathan est dit fils c'est-à-dire descendant de Gersam, fils de Moïse. Le texte massorétique, suivi par les Septante, porte Manassé au lieu de Moïse : soit par erreur, soit par respect pour la mémoire de Moïse, dont le nom a été défiguré par l'insertion d'un נ, *nun*, dans משה, transformé ainsi en מנשה, Manasséh. La vraie leçon est *Mōšeh*, Moïse. Dans I Par., XXIII, 15, 16, et XXVI, 24, le fils de Moïse est appelé Gersom : la Vulgate abandonne ici la lecture des Septante pour suivre celle de l'hébreu. Dans ces deux passages on donne à Gersom un fils nommé Subuel ou Subaël. E. LEVESQUE.

GERSOM (hébreu : *Gersôm*), nom de trois Israélites.

1. **GERSOM**, nom du fils de Lévi dans I Par., VI, 20, appelé Gerson. Voir GERSON.

2. **GERSOM**, nom du fils de Moïse dans I Par., XXIII, 15, 16, et XXVI, 24, nommé ailleurs sous la forme Gersam. Voir GERSAM.

3. **GERSOM** (Septante : Γηρσώμ), descendant de Phinées, qui fut un des chefs de familles revenus de la captivité avec Esdras. I Esdr., VIII, 2.

GERSON (hébreu : *Gersôn*, mais *Geršôm* dans I Par., VI, 2 ; XV, 7 ; Septante : Γηρσών, Gen., XLVI, 11 ; Γεδσών dans les autres livres, sauf I Par., XXIII, 7, où on lit Παροσώμ, et I Par., XV, 7, Γηρσάμ ; à la place de Γεδσών, le *Codex Alexandrinus* met habituellement Γηρσών ; Vulgate, *Gerson*, sauf I Par., VI, 20, 43, 62, 71 ; XV, 7 et II Par., XXIX, 12, où le nom est écrit Gersom), l'aîné des fils de Lévi, Gen., XLVI, 11 ; Num., III, 17 ; XXVI, 57 ; I Par., VI, 1, 16 ; il était né quand Jacob vint en Égypte avec toute sa famille. Gen., XLVI, 11. Ses fils furent Lobni et Séméi, Exod., VI, 16, 17 ; Num., III, 18 ; I Par., VI, 17, 20 ; ils donnèrent naissance à deux familles de Lévites, dont les enfants mâles s'élevaient à sept mille cinq cents au moment du dénombrement fait par Moïse. Num., III, 21, 22. Ces deux branches formaient l'une des trois grandes familles de Lévites, les Gersonites. Num., III, 21 (hébr.) ; XXVI, 57. Leurs fonctions sont indiquées Num., IV, 22, 27, 28. Après l'offrande de divers dons au sanctuaire par les chefs des douze tribus, Moïse donna aux Lévites, fils de Gerson, deux chars et quatre bœufs. Num., VII, 7. Dans les marches, ils devaient porter les objets sacrés confiés à leur garde. Num., X, 17. Dans le partage des villes destinées aux Lévites, les enfants de Gerson eurent treize villes, dans les tribus d'Issachar, d'Aser, de Nephthali et la demi-tribu de Manassé en Basan, Jos., XXI, 6, 33 ; I Par., VI, 62 ; elles sont énumérées Jos., XXI, 27-32 ; I Par., VI, 71-76. Asaph, lévite du temps de David, était de la famille de Gerson. I Par., VI, 39-43. Quand David eut préparé un tabernacle au Seigneur sur la colline de Sion, il fit venir pour le transport de l'arche parmi les Lévites, Joël, chef de la famille de Gerson, et cent trente de ses frères. I Par., XV, 7. Dans la distribution des Lévites par classes, les fils de Gerson formèrent dix familles, six de la branche Lobni ou Léédan, et quatre de la branche Séméi. I Par., XXIII, 6-10. Aux fils de Léédan est confiée une partie des trésors et des vases sacrés. I Par., XXVI, 21. Au lieu de « fils de Gerson », on lit Gersonni, nom patronymique. A l'époque d'Ézéchias, parmi les Lévites chargés de la purification du temple, on remarque deux descendants de Gerson, Joah et Éden. II Par., XXIX, 12. La Vulgate, qui orthographie le nom habituellement Gerson, écrit Gersom dans I Par., VI, 20, 23, 62, 71 ; XV, 7 ; II Par., XXIX, 12. E. LEVESQUE.

GERSONITE (hébreu : *hag-gersunnî* ; Septante : ὁ Γεδσών, υἱός Γεδσών, ὁ Γεδσωνεί et Γηρσομεά ; *Codex Alexandrinus*, ὁ Γηρσών, Γηρσωνί et Γεδσωνί ; Vulgate : *Gersonita*, *Gersonites*), nom patronymique des descendants de Gerson. Num., III, 21 (hébr.), 23 (hébr.), 24 (hébr.) (dans ces trois endroits, la Vulgate par abréviation a omis ce nom) ; Num., IV, 24-27 (Vulgate : *Gerson*) ; Num., XXV, 57 ; Jos., XXI, 33 (Vulgate : *Gerson*) ; I Par., XXIII, 7 (Vulgate : *filii Gerson*) ; I Par., XXIX, 8 ; II Par., XXIX, 12 (Vulgate : *Gersom*). Voir GERSON.

GERSONNI (hébreu : *hag-gersunni;* Septante : Γηρσωνεί; *Codex Alexandrinus,* Γηρσωνί), nom patronymique appliqué à Lédan. I Par., XXVI, 21. « Fils de Gersonni » de la Vulgate signifie d'après le texte hébreu : « fils du Gersonite, » c'est-à-dire fils de la branche de Gerson. La suite du texte dans la Vulgate est encore plus fautive. *De Lédan, les chefs de famille Lédan et Gersonni et Jéhieli.* Il faut traduire : « Pour Ladan, les chefs de famille de Ladan, le Gersonite, [étaient] Jéhiel. »

E. LEVESQUE.

GERZI (hébreu : *hag-Girzi* (*chetib*); *hag-Gerizzi* ou *hag-Gizri* (*keri*); Septante : *Codex Alexandrinus,* τὸν Γεζραῖον), nom d'une tribu qui habitait au sud de la Palestine et qui, avec les Amalécites et les Gessurites, occupait, du temps de Saül, le pays qui s'étend entre la Terre Sainte et l'Égypte. I Sam. (Reg.), XXVII, 8. Elle c'est nommée que dans ce passage de l'Écriture. Pendant que David, persécuté par Saül, demeurait à la cour d'Achis, roi des Philistins, il faisait des incursions contre les tribus du sud avec les gens qui l'avaient suivi. Il est bien difficile de savoir ce qu'étaient les Gerzites : 1° Le changement qu'ont fait les Massorètes du *Girzi* du texte en *Gerizzi* ou *Gizri* les transforme en habitants de Gazer ou Gézer, mais cette ville était au nord, non au sud du pays des Philistins. Voir GAZER, col. 127. — 2° La forme *Gerzi* rappelle le mont Garizim. Gesenius, *Thesaurus,* p. 301, a supposé que les Gerzites étaient des nomades qui, ayant habité d'abord au pied du mont Garizim, avaient ensuite émigré dans les déserts du sud, mais avaient laissé leur nom à la montagne. — 3° D'après une troisième hypothèse, les Gerzites seraient les mêmes que les Gerréniens mentionnés II Mach., XIII, 24. Cette hypothèse, soutenable comme la précédente, ne peut pas davantage être prouvée. Il est d'ailleurs également difficile de savoir ce qu'étaient les Gerréniens (d'après l'opinion la plus probable, c'étaient les habitants de Gérare). Voir GERRÉNIENS, col. 213.

GÉSAN (hébreu : *Gêšân* : Septante : Σωγάς; *Codex Alexandrinus,* Γηρσώμ), troisième fils de Jahaddaï, I Par., II, 47, dans la postérité de Caleb.

GESENIUS Friedrich Heinrich Wilhelm, orientaliste et exégète allemand, né à Nordhausen le 3 février 1786, mort à Halle le 23 octobre 1842. Il fit ses premières études au gymnase de sa ville natale; il suivit ensuite les cours de théologie de l'université de Helmstædt, puis de celle de Gœttingue. Après avoir professé à Helmstædt, à Gœttingue et à Heiligenstadt, il fut nommé à Halle, en 1810, professeur extraordinaire de theologie, en 1811, professeur ordinaire, en 1827, consistorialrath. Il demeura dans cette ville jusqu'à sa mort. Son enseignement eut un tel succès qu'il réunit jusqu'à quatre à cinq cents auditeurs autour de sa chaire. Gesenius a renouvelé dans une certaine mesure l'étude de l'hébreu, en l'éclairant au moyen de la grammaire et de la lexicologie comparée des autres langues sémitiques. Ses ouvrages, quoiqu'ils ne soient pas exempts d'erreurs et accordent trop au rationalisme, sont remarquables par la solidité de l'érudition et la clarté de l'exposition.

1° Il publia d'abord un *Hebräisch-deutsches Handwörterbuch über die Schriften des alten Testaments durchaus nach alphabetischer Ordnung,* 2 in-8°, Leipzig, 1810-1812. Trois ans plus tard parut un *Neues hebräisch-deutsches Handwörterbuch für Schulen,* in-8°, Leipzig, 1815. Une nouvelle édition reçut le titre qui lui est resté depuis : *Hebräisches und chaldäisches Handwörterbuch über das alte Testament,* in-8°, Leipzig, 1823; 3e édit., 1828; 4e édit., 1834. Ce lexique fut traduit en plusieurs langues européennes. Les éditions se sont multipliées depuis, mais elles ont été profondément modifiées par les éditeurs successifs. La dernière est intitulée : *Wilhelm Gesenius' Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das alte Testament in Verbindung mit Prof. Albert Socin und Prof. H. Zimmern, bearbeitet von Dr Frants Buhl,* 13e édit., in-8°, Leipzig, 1899. Gesenius avait traduit lui-même son *Handwörterbuch* en latin, sur la troisième édition allemande : *Lexicon manuale hebraicum et chaldaicum in Veteris Testamenti libros,* in-8°, Leipzig, 1833; 2e édit., revue par A. Th. Hoffmann, in-8°, Leipzig, 1847. Migne en a donné une édition retouchée : *Catholicum lexicon hebraicum et chaldaicum in Veteris Testamenti libros, hoc est : Guillelmi Gesenii lexicon manuale hebraico-latinum ordine alphabetico digestum, ab omnibus rationalistis et antimessianis impietatibus expurgavit, emendavit, expulsis novis et antehac inauditis sensibus a viro protestanti excogitatis et temere obstrusis, veteris autem traditionis ut et SS. Ecclesiæ Patrum interpretationibus restitutis et propugnatis; multisque additionibus philologicis illustravit et ordinavit* Paulus L. B. Drach. *Accesserunt Grammatica hebraicæ linguæ quam germanico scripsit idiomate Gesenius, latinitate autem donavit* F. Tempestini, etc., edidit J. P. Migne. In-4°, Paris, 1848. — En 1826 commença à Leipzig l'impression de l'œuvre la plus importante de Gesenius, le *Thesaurus philologico-criticus linguæ hebraicæ et chaldaicæ Veteris Testamenti.* Le *Thesaurus,* formant trois tomes, comprend six parties in-4°; la première parut en 1829, la cinquième en 1842, la sixième en 1853. C'est le dictionnaire hébreu le plus considérable qui ait vu le jour. Chaque nom propre y a sa place et tous les passages de quelque importance contenus dans la Bible y sont expliqués, de sorte que cet ouvrage peut presque tenir lieu d'une concordance hébraïque. L'auteur mit naturellement à profit les travaux de ses devanciers. En 1820, il avait fait un voyage scientifique à Paris et à Oxford pour y recueillir des matériaux. La préface qu'il annonçait en 1835 en tête de son second fascicule comme devant paraître avec le cinquième et dans laquelle il aurait fait connaître ses sources, n'a jamais été composée, mais celle qu'il avait mise en 1823 en tête de la seconde édition de son *Hebräisches und chaldäisches Handwörterbuch* peut la suppléer. Le premier fond de son œuvre lui fut fourni par le *Séfer has-šârâšîm* ou « Livre des racines » de David Kimchi et par le *Thesaurus linguæ sanctæ, sive Lexicon hebraicum ordine et copia cæteris antehac editis anteferendum, auctore Sancto Pagnino Lucensi, nunc demum cum doctissimis quibusque Hebræorum et aliorum scriptis quam accuratissime collatum, et ex iisdem auctum atque recognitum, opera Jo. Merceri, Antonii Cevallerii et B. Cornelii Bertrami,* 2 in-f°, Lyon, 1575. Voir Gesenius, *Handwörterbuch,* 1823, *Vorrede,* p. XIX. Cf. DICTIONNAIRES DE LA BIBLE, t. II, col. 1414 et 1418. Gesenius ne put achever cette œuvre colossale Elle fut terminée en 1853, onze ans après sa mort, à partir du mot שָׁבַב, p. 1358, par son élève et ami Emile Rœdiger, qui y ajouta aussi en 1858 un supplément et des tables. On a reproché au savant hébraïsant de n'avoir fait entrer dans son cadre que l'Ancien Testament et d'avoir complètement négligé l'hébreu postbiblique, de sorte que son *Thesaurus* est incomplet. On doit lui reprocher également d'avoir donné une importance exagérée à l'arabe, principalement dans ses explications étymologiques. Il est résulté de là qu'il a quelquefois défiguré le sens des mots hébreux. Voir J.-B. Glaire, *Lexicon manuale hebraicum et chaldaicum,* in-8°, Paris, 1830, p. IV-V. Mais tous les hébraïsants qui ont puisé à cette riche mine ne peuvent s'empêcher de reconnaître combien elle est utile et précieuse.

2° Les travaux de Gesenius sur la grammaire hébraïque ont également fait époque. Son *Hebräische Grammatik* (intitulée aussi *Hebraïsches Elementarbuch,* Theile I), parut à Halle, in-8°, 1813, et supplanta aussitôt toutes les grammaires usitées jusqu'alors dans les écoles d'Alle-

magne. Elle fut complétée l'année suivante par une chrestomathie : *Hebräisches Lesebuch* (*Hebräisches Elementarbuch*, Theile II), 1814. La dernière édition de cette grammaire, publiée par l'auteur en 1842, était la treizième. Depuis, le nombre en a doublé. La 14e fut publiée par E. Rœdiger en 1845, ainsi que les huit suivantes (la 21e a paru en 1872), la 27e et les suivantes depuis 1878 par E. Kautzsch. Voici le titre de la dernière : *Wilhelm Gesenius' Hebräische Grammatik vollständig umgearbeitet von* E. Kautzsch, 26e édit., Leipzig, 1896. — La 11e édition de l'*Hebräisches Lehrbuch* a été donnée en 1873, à Leipzig, par Heiligstedt. — Gesenius avait publié en 1818, comme supplément à sa grammaire : *Vollständige Paradigmen des regelmässigen und unregelmässigen Verbi der hebräischen Sprache*, in-8°, Halle, 1818; nouvelle édition, 1819. — On a reproché avec raison à Gesenius un système grammatical trop artificiel : les neuf déclinaisons qu'il a admises en hébreu, par exemple, etc., sont des subtilités sans fondement. Mais il n'en a pas moins rendu les plus grands services à l'étude de l'hébreu et inauguré une ère nouvelle dans la philologie sémitique au point de vue grammatical comme au point de vue lexicologique. — Les éditeurs de sa *Grammaire* l'ont d'ailleurs profondément modifiée depuis 1845 dans les diverses éditions qu'ils en ont données. — A ces travaux lexicographiques et grammaticaux, se rattachent deux autres ouvrages de valeur, dont le premier est l'introduction au second : *Geschichte der hebräischen Sprache und Schrift*, in-8°, Leipzig, 1815; *Ausführliches grammatisch-kritisches Lehrgebäude der hebräischen Sprache, mit Vergleichung der verwandten Dialekt*, in-8°, Leipzig, 1817.

3° Comme exégète, Gesenius a commenté Isaïe : *Der prophet Jesaia, übersetzt und mit einem vollständigen philologisch-kritischen und historischen Commentar begleitet*, 3 in-8°, Leipzig, 1820-1821; 2e édit., 1829. Le commentateur est un habile philologue et un savant interprète, mais il ne réussit pas aussi bien à faire ressortir la pensée du prophète qu'à expliquer littéralement son langage. Il rejette l'authenticité de plusieurs chapitres d'Isaïe. — On a aussi de Gesenius une édition de la Genèse : בראשית, *Genesis, Hebraice ad optima exemplaria accuratissime expressa*, in-8°, Halle, 1828, ainsi que de Job : איוב *liber, ad optima exemplaria accuratissime expressus*, in-8°, Halle, 1829.

4° La langue arabe lui doit aussi quelques contributions. Dès 1810, il publia *Versuch über die maltesische Sprache, zur Beurtheilung der neulich wiederholten Behauptung, dass sie ein Ueberrest der altpunischen sei, und als Beytrag zur arabischen Dialektologie*, in-8°, Leipzig, 1810, où il démontra, contrairement à l'opinion reçue alors, que le maltais n'était ni du punique, ni du phénicien, mais un dialecte arabe corrompu. — Il fit paraître plus tard : *De Bar Alio et Bar Bahlulo lexicographis Syro-Arabicis ineditis commentatio*, 2 parties in-4°, Leipzig, 1834-1839. — Mais il s'occupa plus particulièrement des deux idiomes sémitiques qui ont le plus d'affinité avec l'hébreu biblique, le samaritain et le phénicien. Il publia parmi ses premiers travaux (ce fut sa thèse de doctorat) : *De Pentateuchi Samaritani origine, indole et auctoritate commentatio philologica critica*, in-4°, Halle, 1815; et dans la suite : *Programma. Commentatio de Samaritanorum theologia, ex fontibus ineditis*, in-4°, Halle, 1824; *Carmina samaritana e codicibus Londinensibus et Gothanis edidit et interpretatione latina cum commentario illustravit* (fascicule I des *Anecdota orientalia*), in-4°, Leipzig, 1823 (1825). On a de lui sur le phénicien : *Programma. De inscriptione phœnicio-græca in Cyrenaica nuper reperta ad Carpocratianorum hæresin pertinente commentatio*, in-4°, Halle, 1825; et, dix ans plus tard, ses *Paläographische Studien über Phönizische und Punische Schrift*, in-4°, Leipzig, 1835; *Disputatio de inscriptione punico-libyca*, in-4°, Leipzig, 1835. Enfin, en 1837, il fit paraître ses *Scripturæ linguæque Phœniciæ monumenta, quotquot supersunt, edita et inedita, additisque de Scriptura et lingua Phœnicum commentariis*, 3 in-4°, Leipzig, 1837.

5° Gesenius traduisit aussi en allemand les voyages en Syrie et en Palestine de Burckhardt en y ajoutant des notes importantes sur la géographie biblique : *J. L. Burkhardt, Reisen in Syrien, Palästina und die Gegend des Berges Sinai. Aus dem Englischen herausgegeben und mit Anmerkungen begleitet von* W. Gesenius (t. XXXIV et XXXVIII de la *Bibliothek der neuesten und wichtigsten Reisebeschreibungen*), 2 in-8°, Weimar, 1823-1824. — Nous devons enfin mentionner parmi les travaux de Gesenius plusieurs articles dignes de remarque, publiés dans l'*Allgemeine Encyklopädie* d'Ersch et Gruber (en particulier l'article *Zabier* du prospectus) et dans l'*Allgemeine Literaturzeitung* de Halle (spécialement l'article sur la *Grammaire égyptienne* de Champollion, en 1837). — Voir *Gesenius, eine Erinnerung an seine Freunde* (œuvre anonyme de R. Haym [R. Gartner]), in-8°, Berlin, 1843; Fr. A. Eckstein, dans Ersch et Gruber, *Allgemeine Encyklopädie*, sect. I, t. LXIV, p. 3-9; H. Gesenius, *Wilhelm Gesenius, Ein Erinnerungsblatt an den 100 jährigen Geburstag*, Halle, 1886.

F. VIGOUROUX.

GESSEN (hébreu : *Gošén;* Septante : Γεσεμ, Γεσέν), territoire égyptien habité par les Hébreux depuis l'arrivée de Jacob jusqu'à l'exode.

I. DONNÉES BIBLIQUES. — C'est Joseph qui prend l'initiative de désigner, comme futur séjour de sa famille, le pays de Gessen, que les Septante appellent Γεσὲμ Ἀραβίας. Gen., XLV, 10. Averti de l'arrivée des frères de Joseph, le pharaon s'engage à leur donner « ce qu'il y a de meilleur au pays d'Égypte », de sorte qu'ils puissent « manger la graisse du pays », sans avoir à regretter la contrée qu'ils abandonnent. Gen., XLV, 18, 20. Jacob et les membres de sa famille viennent en Égypte au nombre de soixante-dix, et Joseph se rend en Gessen au-devant d'eux, d'après les Septante : καθ' Ἡρώων πόλιν, εἰς γῆν Ῥαμεσσῆ. Gen., XLVI, 27-29. Il leur recommande de déclarer au pharaon qu'ils sont pasteurs, par conséquent d'une condition abominable aux yeux des Égyptiens, afin qu'il les fasse habiter dans le pays de Gessen. Gen., XLVI, 34. Les frères de Joseph parlent en ce sens au pharaon; celui-ci leur permet de s'établir dans le pays de Gessen. Joseph attribue, en conséquence, des possessions à sa famille « dans le pays d'Égypte, dans la meilleure partie du pays, dans la contrée de Ramsès, comme le pharaon l'avait ordonné ». Gen., XLVII, 4, 6, 11. Jacob y habita et sa famille s'y multiplia beaucoup. Gen., XLVII, 27. Après 430 ans de séjour dans le pays de Gessen, les Hébreux étaient devenus très nombreux. Leur prospérité porta ombrage au pharaon qui ordonna de les accabler de travaux et de leur faire construire, avec des briques, les villes de Phithom et de Ramsès. Exod., I, 9, 11. Pour se soustraire à la persécution, les Hébreux sortirent d'Égypte au nombre de 600000 hommes de pied, sans compter les enfants. Exod., XII, 37, 38. Partis de Ramsès et de Socoth, ils passèrent par Étham, puis campèrent à Phihahiroth, en face de Béelséphon, sur le bord de la mer Rouge. Exod., XIII, 20; XIV, 2.

II. LE PAYS DE GESSEN. — 1° *Identification.* — Le pays de Gessen est le pays compris entre la branche la plus orientale du Nil ou branche Pélusiaque et le désert. Voir fig. 45 et cf. la carte d'Égypte, t. II, col. 1604. Les fouilles pratiquées dans cette région en 1883 et 1885 par M. Ed. Naville, pour le compte de l'*Egypt Exploration Fund*, ont rendu cette identification indubitable. Les fouilles ont commencé sur l'emplacement de l'ancienne Pisapti, aujourd'hui Saft el-Hennéh, à environ une douzaine de kilomètres à l'est de Bubaste, près de Za-

gazig. Pisapti était la capitale du nome de Soupti, « l'Épervier couronné, » probablement le même que le nome d'Arabie. Or le nom primitif de Saft el-Hennéh, tel que l'ont révélé les monuments exhumés des ruines, était *Kesem*, ou , nom dont la reproduction phonétique est plus fidèle dans les Septante, Γεσέμ, que dans l'hébreu, *gosén*. Le nome de Soupti ou Sopt, identifié par H. Brugsch avec le nome d'Arabie, ne figure pas encore dans la liste des nomes de l'époque de Séti Ier, père de Ramsès II. Ce nom ne lui fut donné que plus tard et c'est celui que reproduisent les Septante, bien placés pour être exactement informés : Γεσὲμ Ἀραβίας. Le village antique de *Kesem* a donc donné son nom à tout le pays. E. Naville, *The shrine*



45. — Carte de la Terre de Gessen, d'après M. Ed. Naville.

of Saft el Henneh and the land of Goshen, Londres, 1887, p. 18, 66. — La ville de Phithom, ou *Pa-Toum*, « demeure du dieu Toum, » a été retrouvée dans les ruines de Tell el-Maskhouta, sur la rive occidentale du lac Timsah. Phithom était le nom sacré de la ville; son nom profane était Toukou. C'est cette ville que les Septante nomment Ἡρώων πόλις, Héroopolis, nom sous lequel on désignait Phithom de leur temps. Voir Phithom et E. Naville, *The store-city of Pithom*, Londres, 1885. Sur les autres noms de localités mentionnées à propos du pays de Gessen, voir Béelséphon, Étham, Ramessès, Sochoth. — Les limites du pays de Gessen n'étaient pas exactement définies. Ebers, *Durch Gosen zum Sinaï*, 1881, p. 73-74, 488-513, et Naville, *The shrine of Salt el Henneh*, p. 14-20, l'intercalent entre Héliopolis au sud, Bubaste à l'ouest, Tanis et Mendès au nord. Les Hébreux occupèrent la région située à l'est de la branche Pélusiaque du Nil. Il n'est en effet question d'un passage du Nil ni à l'arrivée de Jacob, ni au départ des Hébreux pour le désert. Ils s'étendirent toutefois jusqu'à Tanis, à l'ouest de la branche Pélusiaque, ainsi que le suppose le Psaume LXXVII, 12, 43. Au moment de l'exode, les Hébreux qui habitaient ce district se replièrent du côté de Ramessès et de Phithom, pour rejoindre le gros de la nation. La terre de Gessen avait d'ailleurs été providentiellement choisie, au bord du désert, afin que les Hébreux pussent quitter l'Égypte plus aisément. Le pays n'était pas alors occupé par les Égyptiens, ce qui permit à Joseph de le faire attribuer sans difficulté à sa famille. Le nome d'Arabie, comme nous l'avons vu plus haut, ne figurait pas encore dans le cadastre égyptien même à l'époque de Séti Ier, quatre siècles après l'arrivée de Jacob et des siens. Tout au plus s'y trouvait-il quelques fortins destinés à protéger la frontière contre les incursions des Bédouins du désert. — Les Septante placent Phithom ou Héroopolis dans la « terre de Ramessès », ἐν γῇ Ῥαμεσσῆ. C'est qu'en effet Ramsès II avait sa résidence favorite dans le Delta oriental. Il couvrit toute cette région de monuments dans les ruines desquels on retrouve partout ses statues et ses cartouches. La terre de Ramessès avait des limites plus étendues que Gessen; mais le pays habité par les Hébreux plaisait à l'ambitieux monarque, et c'est pour satisfaire à la fois son orgueil et son antipathie contre les fils de Jacob qu'il assujettit ces derniers à de dures corvées et leur fit bâtir les villes de Ramessès et de Phithom. Naville, *The shrine of Salt el Henneh*, p. 18, 20.

2° *Fertilité*. — Le texte sacré insiste sur la fertilité de la terre de Gessen. Quand les Hébreux furent dans le désert, ils murmurèrent en disant : « Nous nous rappelons les poissons que nous mangions en Égypte et qui ne nous coûtaient rien, les concombres, les melons, les poireaux, les oignons et les aulx. » Num., XI, 5. Plus tard, ils répétèrent encore : « Pourquoi nous avoir fait monter d'Égypte en ce triste pays? On n'y peut rien semer et il n'y a ni figuier, ni vigne, ni grenadier, pas même d'eau à boire! » Num., XX, 5. Enfin, bien que la terre de Chanaan soit représentée comme un pays où coulent le lait et le miel, Exod., III, 8, 17, Moïse n'en dit pas moins aux Hébreux : « Le pays dont vous allez prendre possession n'est pas comme le pays d'Égypte d'où vous êtes sortis, et où il n'y avait qu'à jeter la semence dans les champs et à arroser du pied (voir t. II, col. 1609), comme un jardin potager. » Deut., XI, 10. Cette manière de parler suppose que le pays de Gessen était d'une fertilité merveilleuse. Il en est encore de même aujourd'hui, partout où l'irrigation, dont Moïse fait mention, peut être pratiquée. Actuellement, il est vrai, « dans cette région on ne voit de culture que sur deux bandes étroites. L'une longe le fleuve sur un parcours de cent soixante kilomètres, depuis Hélouan au sud jusqu'à Salahyéh au nord; sa largeur moyenne est d'environ huit kilomètres. L'autre, le ouadi Toumilat, s'étend de l'ouest à l'est sur une longueur de cinquante kilomètres, depuis Abou-Hammed jusqu'au lac Timsah, et n'a que deux ou quatre kilomètres de large. » Jullien, *L'Égypte*, Lille, 1891, p. 107.

C'est surtout dans ces deux vallées, dont la superficie représente environ quinze cents kilomètres carrés, que se développait la culture de tous les végétaux indiqués par la Bible et encore aujourd'hui si aimés des fellahs. Un ancien canal, dont on a retrouvé les traces, arrosait l'ouadi Toumilat et y portait la fertilité, Chaque année, à l'époque de l'inondation (juillet-octobre), les eaux submergeaient le sol des vallées; on plantait dès qu'elles avaient baissé et la récolte se faisait de mars à juin. Les poissons, que regrettent les Hébreux au désert, abondaient dans les canaux dérivés du Nil, si bien que la ville florissante de Zagazig a tiré son nom du *Zaghzigh*, petit poisson qui se pêche dans les eaux voisines. Les Hébreux habitaient, comme leurs successeurs actuels dans la terre de Gessen, dans des huttes fabriquées avec du limon desséché et bâties sur un petit talus qui s'élevait au-dessus du niveau de l'inondation annuelle. Chaque habitation avait son *amm*, ou enclos de verdure ménageant à la famille l'ombre et la fraîcheur. En dehors des deux vallées du Nil et de Toumilat, le pays est en majeure partie envahi par les sables du désert, bien qu'aux environs de Salahyéh, à l'ouest du canal de Suez, se trouvent de superbes forêts de palmiers dont les dattes ont des dimensions extraordinaires. Le canal d'Ismaï-

liéh, qui suit l'ouadi Toumilat, a, tout d'abord, paru rendre à la vallée son ancienne fertilité. Mais on s'est bientôt aperçu que ses eaux se chargeaient du sel dont est imprégné le sable du désert et ne tardaient pas à arrêter toute végétation. Jullien, *L'Éypte,* p. 110. Il n'en était pas ainsi autrefois, quand les canaux bien entretenus développaient la culture, et que celle-ci opposait une digue à l'envahissement du sable. La terre de Gessen était alors cultivable sur une grande partie de sa superficie, et au moyen de l'antique schadouf, voir t. II, col. 1607, 1609, on faisait arriver l'eau et, par conséquent, la fertilité, même dans les terres situées au-dessus du niveau des canaux d'irrigation. — Les premiers Hébreux qui arrivèrent dans le pays de Gessen, au nombre de soixante-dix seulement, trouvèrent aisément dans les vallées la nourriture nécessaire à leurs troupeaux. A mesure qu'ils se multiplièrent, ils étendirent leurs cultures et il n'y a pas à s'étonner si, au bout de quatre siècles, plus d'un million d'Hébreux trouvèrent à vivre de pêche, de culture, d'élevage et aussi de commerce et d'industrie dans le pays attribué à leurs pères et considéré par le pharaon contemporain de Joseph comme « ce qu'il y a de meilleur au pays d'Égypte ». Gen., XLV, 18. Il est vrai que le souverain fit en même temps une bonne opération politique. La terre de Gessen était infestée par les incursions périodiques des Bédouins pillards. C'est probablement une des raisons pour lesquelles les Égyptiens ne l'habitaient pas. Les Hébreux devinrent les gardiens naturels de la frontière de ce côté. « Les Bnê-Israël prospérèrent dans ces parages si bien adaptés à leurs goûts traditionnels... Ils n'y subirent pas le sort de tant de tribus étrangères qui, transplantées en Égypte, s'y étiolent et s'éteignent, ou se fondent dans la masse des indigènes au bout de deux ou trois générations. Ils continuèrent leur métier de bergers, presque en vue des riches cités du Nil, et ils n'abandonnèrent point le Dieu de leurs pères pour se prosterner devant les triades ou les ennéades des Égyptiens. » Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, 1897, t. II, p. 72. — Voir Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* Paris, 1896, t. II, p. 215-234; Ebers, *Durch Gosen zum Sinai,* Leipzig, 1881; E. Naville, *The shrine of Saft el Henneh and the land of Goshen,* Londres, 1887; *The store-city of Pithom,* Londres, 1885; *Egypt Exploration Fund, Report of first general meeting,* Londres, 1883; Baedeker, *Unter-Aegypten,* Leipzig, 1877, t. I, p. 37, 41; Jullien, *L'Égypte,* Lille, 1891, p. 105-128; Le Camus, *Notre voyage aux pays bibliques,* Paris, 1894, p. 131-150.

H. LESÊTRE.

GESSNER Salomon, théologien luthérien, né à Bunzlau en Silésie, le 8 novembre 1559, mort le 7 février 1605 à Wittenberg, où il était professeur de théologie à l'Université. Voici quelques-uns de ses ouvrages : *Daniel propheta disputationibus* XII *et præfatione chronologica breviter explicatus,* in-4°, Wittenberg, 1601; *Hoseas illustratus,* in-8°, Wittenberg, 1601; *Disputationes* XXXVIII *in Genesim,* in-4°, Wittenberg, 1604; *Paraphrasis et expositio in Nahum,* in-8°, Wittenberg, 1604; *Commentationes in Psalmos Davidis, in academia Wittenbergensi publice prælectæ,* in-f., Wittenberg, 1605; *Commentarius in Joelem,* in-8°, Wittenberg, 1614; *Commentarius in Obadiam,* in-8°, Hambourg, 1618. Ces deux derniers ouvrages furent publiés après la mort de leur auteur par les soins de Paul Gesner. — Voir Walch, *Biblioth. theologica,* t. IV, p. 453, 494, 555, 568, etc.

B. HEURTEBIZE.

GESSUR (hébreu : *Gešûr;* Septante : Γεσσίρ, Γεδσουρ, Γεσσουρ), petit royaume araméen, qui formait, avec celui de Maacha, la frontière nord-ouest de Basan, et dont le roi, Tholmaï, donna sa fille en mariage à David. II Reg., III, 3; I Par., III, 2. De cette union naquit Absalom, qui, après le meurtre d'Amnon, alla se réfugier près de son grand-père, et y resta trois ans. II Reg., XIII, 37, 38. C'est là que Joab alla le chercher. II Reg., XIV, 23, 32; XV, 8. Le nom ethnique est, en hébreu, *hag-Gešûrî,* avec l'article et toujours au singulier, Deut., III, 14; Jos., XII, 5; XIII, 11, 13; *hâ-'Asûrî,* II Reg., II, 9 (probablement une faute de copiste, que la Vulgate et la version syriaque ont corrigée); Septante : *Codex Vaticanus,* Γαρτασεί, Deut., III, 14; Γεργεσεί, Jos., XII, 5; Γεσειρεί, Jos., XIII, 11, 13; Θασειρεὶ, II Reg., II, 9; *Codex Alexandrinus,* Γαργασεὶ, Deut., III, 14; Γεσουρί, Jos., XII, 5; XIII, 11, 13; Θασοὺρ, II Reg., II, 9; Vulgate : *Gessuri,* partout. D'après ces derniers passages, nous savons que Gessur se trouvait sur la frontière d'Argob, Deut., III, 14; sur la limite de Basan, royaume d'Og, Jos., XII, 5; près de Galaad, II Reg., II, 9; entre Galaad et l'Hermon. Jos., XIII, 11. Ce district confinait ou appartenait à la Syrie, II Reg., XV, 8; l'expression : *Gesûr ba-'Ărâm* (Vulgate : *Gessur Syriæ*), a pour but sans doute de le distinguer du territoire de même nom situé au sud de la Palestine. Jos., XIII, 2; I Reg., XXVII, 8. Voir GESSURI 2. Il semble que cet État fut indépendant du royaume d'Og. Jos., XII, 5. Les Israélites épargnèrent les habitants, Jos., XIII, 13, qui, à une certaine époque, s'emparèrent des villes de Jaïr et d'autres cités. I Par., II, 23. Au temps de David, nous voyons un roi à la tête du pays. II Reg., III, 3. Abner cependant avait réussi à y implanter l'autorité éphémère d'Isboseth. II Reg., II, 9. — Quelques auteurs identifient Gessur avec le *Ledjah,* contrée singulière, sauvage et volcanique, qui s'étend au nord-ouest du Djébel Hauran, et qui correspond à l'ancienne Trachonitide. Voir ARGOB, t. I, col. 950. Rapprochant l'hébreu *Gešûr* de l'arabe *djisr,* « pont, » ils voient dans le district araméen dont nous parlons un « pays de ponts », dénomination qui, d'après eux, conviendrait au Ledjah, où les coulées de lave ont formé comme des ponts naturels au-dessus de nombreux et étroits défilés, et au milieu duquel une ville porte encore le nom de *Djisréh.* Cf. K. Furrer, *Zur ostjordanischen Topographie,* dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* Leipzig, t. XIII, 1890, p. 198. J. L. Porter, dans Kitto, *Cyclopædia of Biblical Literature,* Édimbourg, 1869, t. II, p. 118, assimile également Gessur à la partie septentrionale de la même région et de la plaine voisine jusqu'au Pharphar. Nous croyons que la raison étymologique n'a aucune valeur, et que le royaume de Tholmaï était à l'ouest de Basan plutôt qu'à l'est. D'autres prétendent que c'est le pays appelé maintenant le *Djéidûr,* l'ancienne Iturée, ou la plaine qui s'étend au sud de l'Hermon. Cf. C. R. Conder, dans Smith, *Dictionary of the Bible,* 2e édit., Londres, 1893, t. II, p. 1169. Pour d'autres enfin, c'est le *Djolân* actuel, l'ancienne Gaulanitide. Cf. H. Guthe, *Dr. A. Stübel's Reise nach der Diret et-Tulul und Hauran,* 1882, dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* t. XII, 1889, p. 233; *Zur Lage von Gessur,* dans la même revue, t. XIII, 1890, p. 285. Nous nous rallions volontiers au sentiment de J. G. Wetzstein, *Reisebericht über Hauran und die Trachonen,* Berlin, 1860, p. 82, qui place Gessur dans la région septentrionale du Djolân depuis *El-Qonéitrah* jusqu'au pied de l'Hermon. Cette hypothèse ressort des passages de l'Écriture où Gessur est mentionné avec Galaad comme une des contrées transjordaniennes, II Reg., II, 9, et principalement cité entre Galaad et le mont Hermon. Jos., XIII, 11.

A. LEGENDRE.

GESSURI (hébreu : *hag-Gešûrî,* avec l'article), nom de deux peuplades situées, l'une à l'est du Jourdain, l'autre au sud de la Palestine.

1. GESSURI, nom des habitants du Gessur, district araméen situé à l'est du Jourdain, entre Galaad et le grand Hermon. Deut., III, 14; Jos., XII, 5; XIII, 11, 13;

II Reg., II, 9. Voir Gessur. Le texte reçu et certains manuscrits des Septante portent Γαργασει, Γεργεσει, Deut., III, 14; Jos., XII, 5, ce qui suppose, au lieu de גשורי, *Gešûrî*, la lecture גרגשי, *Girgâsi*, nom des « Gergéséens », peuple de la Palestine, mais que quelques auteurs ont voulu placer également sur la rive orientale du lac de Tibériade. Voir Gergéséen. Le texte hébreu, II Reg., II, 9, prête matière à difficulté. Voir Assarim, t. I, col. 1148. Nous y lisons, en effet, האשורי, *hâ-'Asûri*, ce qui ne peut évidemment se rapporter ni à l'Assyrie ni à la tribu arabe des Assurim, Gen., XXV, 3, sur lesquelles Abner ne pouvait établir l'autorité d'Isboseth. Le chaldéen a traduit : *'al debêṭ 'Asêr,* « sur la maison ou la tribu d'Aser; » deux ou trois manuscrits seulement donnent האשרי. Cf. B. Kennicott, *Vetus Testam. heb. cum variis lectionibus,* Oxford, 1776, t. I, p. 563; S. Davidson, *The hebrew text of the Old Testament,* Londres, 1855, p. 62. Plusieurs auteurs, comme Köhler, Kamphausen, Budde, admettent cette leçon, *hâ-'Asêri* (cf. Jud., I, 32). Mais il faut supposer dans ce cas, ce qui n'est pas prouvé, que le nom d'Aser désignait l'ensemble des trois tribus du nord de Chanaan. On a prétendu aussi qu'il s'agit de la ville d'Aser, sur la frontière de la demi-tribu de Manassé occidental, Jos., XVII, 7, au sud-est de Jezraël. Mais pourquoi l'auteur sacré aurait-il mêlé à des contrées bien connues, comme Galaad, Jezraël, Ephraïm, une ville, et une ville presque inconnue, mentionnée une seule fois dans l'Écriture? La Vulgate et la version syriaque ont lu *hag-Gesûri*. Nous avons tout lieu de croire que c'est la vraie leçon. Le texte des Septante, *Codex Vaticanus :* Θασειρεὶ; *Codex Alexandrinus :* Θασούρ, fautif comme l'hébreu, ne peut en rien nous éclairer. A. Legendre.

2. **GESSURI** (Septante : *Codex Vaticanus,* ὁ Γεσειρεί, Jos., XIII, 2; ὁ Γεσειρὶ, I Reg., XXVII, 8; *Codex Alexandrinus,* Γεσουρι, Jos., XIII, 2; Γεσερεὶ, I Reg., XXVII, 8), nom d'une tribu qui habitait au sud de la Palestine. Jos., XIII, 2; I Reg., XXVII, 8. Dans le premier passage, où il s'agit des limites de la Terre Promise, Gessuri est nommé avec le pays (hébreu : *gelilôṭ,* « cercles » ou « districts ») des Philistins, et les deux territoires forment une contrée s'étendant « depuis le fleuve (hébreu : *has-sihôr*) qui coule devant l'Égypte (c'est-à-dire l'ouadi *el-Arisch*) jusqu'aux confins d'*'Eqrôn* ou Accaron vers le nord, et appartenant à Chanaan ». Dans le second, la tribu est mentionnée avec Gerzi et les Amalécites, comme une de celles que David envahit et ravagea, alors qu'il habitait chez les Philistins. Elle occupait donc bien la région méridionale, et ainsi ne saurait être confondue avec celle qui se trouvait à l'est du Jourdain, entre Galaad et le mont Hermon. Voir Gessuri 1, Gessur et Geliloth. A. Legendre.

GETH (hébreu : *Gaṭ;* Septante : Γέθ partout, excepté I Reg., VII, 14, où le texte reçu et le *Codex Vaticanus* portent 'Αζώβ; *Codex Alexandrinus,* Γέθ), une des cinq villes principales des Philistins, I Reg., VI, 17, etc., appelée *Gaṭ Pelištîm,* Γὲθ ἀλλοφύλων, *Geth Palæstinorum,* dans Amos, VI, 2.

I. Nom. — Le mot *Gaṭ* est la forme contracte de *Génét,* comme *baṭ,* « fille, » est mis pour *bénét.* Il est ordinairement rendu par « pressoir ». Cf. II Esd., XIII, 15; Joel, III, 13. Il pourrait être aussi la contraction d'une forme *Gannaṭ, Gannâh,* « jardin. » Ce nom semble avoir été assez répandu dans la Palestine. La Bible mentionne plusieurs villes qui le portaient et, pour les distinguer entre elles, fait suivre le nom d'un déterminatif : *Gaṭ ha-Ḥêfér,* Gethhépher, Jos., XIX, 13; IV Reg., XIV, 25; *Gaṭ Rimmôn,* Gethremmon. Jos., XIX, 45. Les documents égyptiens et assyriens nous montrent qu'il devait y en avoir d'autres encore. Les listes hiéroglyphiques de Karnak contiennent trois *Kentu* ou *Ganutu,* nos 63, 70, 93. Cf. A. Mariette, *Les listes géographiques des pylônes de Karnak,* Leipzig, 1875, p. 32, 34, 39. L'un de ces trois noms représenterait-il la vieille cité philistine dont nous parlons? On ne sait au juste; il n'est même pas sûr qu'ils désignent des bourgades spéciales. Cf. G. Maspero, *Sur les noms géographiques de la Liste de Thoutmos III qu'on peut rapporter à la Judée,* extrait des *Transactions of the Victoria Institute, or philosophical Society of Great Britain,* Londres, 1888, p. 3; W. Max Müller, *Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern,* Leipzig, 1893, p. 159, 393. On trouve dans les tablettes de Tell el-Amarna une *Gintikirmil,* « Gath du Carmel, » et une simple *Gimti, Ginti,* qui est peut-être Geth. Cf. H. Winckler, *Die Thontafeln von Tell el-Amarna,* Berlin, 1896, tabl. 181, 183, 185, p. 310, 312, 314. On peut reconnaître la même ville dans les inscriptions cunéiformes, celles de Sargon en particulier, citant *Gimtu* avec Azot. Cf. Fried. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* Leipzig, 1881, p. 290; E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* Giessen, 1883, p. 166, 444. Josèphe appelle Geth Γίττα, Γίττη, *Ant. jud.,* VI, I, 2; XII, 2; IX, VIII, 4.

II. Identification. — 1e *Difficultés.* — L'emplacement de Geth est encore un problème. Aucun passage de l'Écriture ne permet de le résoudre. On sait généralement que cette ville était la plus rapprochée du territoire des Hébreux, qu'elle constituait ainsi le poste avancé des Philistins du côté de l'est. On l'a cherchée, on la cherche encore actuellement au moyen de fouilles, dans le triangle formé par *Beit Djibrîn* au sud, *Tell es-Safiyéh* à l'ouest, et *Tell Zakariya* à l'est. Nous ne parlons, bien entendu, que des opinions les mieux fondées, négligeant les nombreuses conjectures plus ou moins sérieuses émises à ce sujet. L'histoire a perdu de bonne heure toute trace de cette ville; voilà pourquoi les données traditionnelles sont si vagues, si incertaines, quand elles ne sont pas contradictoires. Eusèbe et saint Jérôme, qui sont d'ordinaire les grands témoins de la tradition, ont de tels tâtonnements pour Geth qu'ils ne savaient pas au juste, on le voit bien, où la placer. Ainsi dans l'*Onomasticon,* Gœttingue, 1870, p. 127, 244, ils nous disent qu'elle subsistait encore de leur temps comme bourgade au cinquième mille (plus de sept kilomètres) d'Éleuthéropolis (aujourd'hui *Beit Djibrin*), sur la route qui allait de cette localité à Diospolis (*Lydda, Ludd*). Ailleurs, au mot Γεθθά, *Getha,* p. 129, 246, on lit : « C'est là que fut transportée l'arche d'alliance, au sortir d'Azot; il y a maintenant un très grand bourg appelé *Getham,* Γιθθάμ, entre Antipatris (*Qala'at Râs el-Aïn*) et Jamnia (*Yebna*). Il en existe également un autre nommé *Géthîm,* Γεθθείμ. » Cette indication se concilie mal avec la première. Le fait biblique mentionné par les auteurs montre bien qu'il s'agit de la Geth philistine, cf. I Sam. (Reg.), V, 8, 9; à moins qu'ils ne distinguent de celle-ci celle des Énacim, Jos., XI, 22, ce qui ne serait pas conforme à l'Écriture. En tout cas, la seule désignation de deux localités notoirement différentes prouve suffisamment qu'ils ne font là, comme souvent, qu'un simple rapprochement onomastique, sans avoir la prétention d'établir une identification précise. Dans un autre endroit, au mot *Gethremmon,* p. 128, 246, ils assimilent cette ville, de la tribu de Dan, à un très grand bourg situé à douze milles (près de dix-huit kilomètres) de Diospolis, en se rendant à Éleuthéropolis. Reland, *Palæstina,* Utrecht, 1714, t. I, p. 493, incline de là à confondre Geth et Gethremmon, sous prétexte que, d'après l'*Itinéraire d'Antonin,* il y avait dix-huit milles de Diospolis à Éleuthéropolis, ce qui, en réalité, mettrait Geth à six milles de cette dernière ville et non à cinq. Mais, en fait, la distance entre Lydda et *Beit Djibrîn* est, à vol d'oiseau, de vingt-cinq milles, ce qui empêche d'identifier les deux cités. Si saint Jérôme suit

Eusèbe dans ses fluctuations, il n'est pas plus fixé sur la position de Geth, quand il parle en son propre nom. Ainsi, dans son *Commentaire sur le prophète Michée*, I, 10, t. XXV, col. 1159, il place la patrie de Goliath entre Éleuthéropolis et Gaza, ce qui est en contradiction avec les données de l'*Onomasticon*, à moins que Gaza ne soit une faute pour *Gazara, Gazer*, qui est sur la route de Diospolis. Enfin, dans sa préface sur le prophète Jonas, t. XXV, col. 1119, il parle de « Geth, qui est en Opher, pour la distinguer d'autres villes de Geth qu'on montre aujourd'hui encore près d'Éleuthéropolis ou Diospolis ». Il faut donc conclure que tous ces témoignages ne sauraient peser d'un grand poids dans la balance. Il est un document plus grave, mais qui, malheureusement, ne peut encore nous mener à une solution. C'est la carte mosaïque de Médaba. Elle nous montre tout près de Diospolis-Lydda, vers le sud, — autant qu'on peut s'en rapporter à cette naïve orientation, — l'image figurée d'un bourg avec cette légende : Γεθ, ἡ νῦν Γίττα, μία ποτέ τῶν πέντε σατραπιων, « Geth, qui est aujourd'hui Gitta, autrefois une des cinq satrapies. » Mais les renseignements bibliques, tout vagues qu'ils soient, semblent bien assigner à la Geth philistine une position beaucoup plus méridionale. Et puis, la légende n'est-elle point une glose ajoutée au nom, et dont l'autorité serait loin de s'imposer?

2° *Opinions.* — Dans ces conditions, voici les principales hypothèses émises à ce sujet. — 1° V. Guérin, *Judée*, t. II, p. 108-113, prenant pour base la première assertion de l'*Onomasticon*, celle qui place Geth à cinq milles au nord d'Éleuthéropolis, arrive, à sept kilomètres environ au nord-ouest de *Beit Djibrîn*, au village actuel de *Dhikrîn*, qu'il regarde comme l'emplacement de Geth. Le nom arabe n'a, à la vérité, aucun rapport avec l'antique dénomination, mais le site offre des traces considérables de sa primitive importance. « Des citernes, des puits et des silos creusés dans le roc : de vastes galeries souterraines, les unes très dégradées et à moitié détruites, les autres presque intactes; les vestiges de nombreuses maisons renversées, une assez grande quantité de blocs de différentes dimensions jonchant un sol hérissé de broussailles ou planté d'oliviers : tout cela, ajouté aux quarante citernes de *Dhikrîn* et aux matériaux antiques qu'on observe dans ce village même, atteste évidemment qu'il y avait autrefois en cet endroit une ville considérable, assise sur deux collines, et qui paraît, à cause de sa position, avoir été l'ancienne Gath, l'une des cinq principales cités des Philistins. » V. Guérin, *Judée*, t. II, p. 109. — 2° E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, Londres, 1856, t. II, p. 67, confond à tort Geth et Gethremmon en une seule ville, qu'il croit reconnaître, d'après les indications de l'*Onomasticon*, dans *Deir Dubbân*, un peu au nord-est de *Dihkrin*. — 3° On a cherché la cité philistine plus haut encore, à *Tell Zakariyâ*. Cf. K. Furrer, *Wanderungen durch das heilige Land*, Zurich, 1891, p. 128-129. Ce *tell* s'élève sur la rive gauche du grand ouadi *es-Samt*, à l'extrémité orientale de la Séphélah, à l'entrée du massif de collines qui précède la chaîne des montagnes de Judée. Isolé sur trois côtés par des vallées que son sommet domine de plus de 100 mètres, il offrait une situation naturellement forte pour une ville antique. Le plateau supérieur semble avoir été aplani. Il a, en gros, la forme d'un triangle; le bord, nettement délimité, garde encore les vestiges d'une enceinte, fortifiée même en certains points par des tours en saillie. De nombreuses cavernes creusées dans la roche blanche et friable, des citernes, des pressoirs, l'abondance et le caractère des débris de poterie : tout, même avant les fouilles actuelles, faisait soupçonner là un établissement assez considérable et l'influence d'une très vieille civilisation. Cf. Vincent, *Les fouilles anglaises à Tell Zakariya*, dans la *Revue biblique*, Paris, t, VIII, 1899, p. 444. M. Bliss y a fait des découvertes très intéressantes. Cf. *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, 1899, p. 10-36, 89-111, 170-187. Mais il n'a trouvé aucune preuve positive de l'identité de Geth avec cette localité. — 4° Depuis Porter, *Handbook for Syria*, 1858, t. I, p. 252, on a souvent supposé que Geth pourrait bien être représentée par le village actuel de *Tell es-Safiyéh*, distant de *Tell Zakariya* de 8 à 9 kilomètres vers l'ouest. C'est également une position stratégique remarquable; dominant de 100 mètres l'ouadi *es-Samt*, elle commande toute la partie centrale de la plaine des Philistins; de très vieille date, elle a dû attirer l'attention des maîtres de la contrée. M. Bliss y a pratiqué aussi des fouilles pleines d'intérêt. Cf. *Palestine Explor. Fund, Quart. Stat.*, 1899, p. 188-199; 317-333. C'est l'ancienne *Blanche-Garde* des croisés. L'identification avec Geth demeure toujours une hypothèse. Elle est cependant admise par les explorateurs anglais et d'autres savants. Cf. *Survey of Western Palestine, Memoirs*, Londres, 1881-1883, t. II, p. 415, 440; G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament*, Londres, 1889, p. 65; C. R. Conder, dans Smith, *Dictionary of the Bible*, 2e édit., 1893, t. II, p. 1131; C. Warren, dans Hastings, *Dictionary of the Bible*, 1899, t. II, p. 113; R. von Riess, *Bibel-Atlas*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1887, p. 12. — 5° On se demande enfin si l'introuvable Geth ne serait pas tout simplement *Beit Djibrin.* Cette hypothèse, indiquée par J. Fürst, *Hebräisches Handwörterbuch*, 1876, t. I, p. 277, soutenue par W. M. Thomson, *The Land and the Book*, Londres, 1881, t. I, p. 215-218, est adoptée par M. Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale*, Paris, 1899, t. III, p. 273-278 : « *Beit Djibrîn*, dit-il, l'antique Bétogabra ou Éleuthéropolis, est certainement le site d'une ancienne ville très importante. Or, chose singulière, elle ne figure sous aucune forme dans la Bible; et, d'autre part, Geth a disparu de bonne heure de la tradition toponymique. Ne pourrait-on pas expliquer l'une par l'autre ces deux lacunes concordantes et admettre qu'à un certain moment, Gath a changé son nom contre celui de Bétogabra, exactement, comme plus tard, à l'époque grecque, Bétogabra a changé le sien contre celui d'Éleuthéropolis? Gath, la patrie de Goliath, le גִּבּוֹר, *gibbôr*, « le géant, » aurait pu être ultérieurement appelée *Betogabra*, בית גברא, בית גוברין, « la ville des géants. » On fait remarquer aussi que, tout près de *Beit Djibrin* se trouvait Marésa, en hébreu *Mârê'šâh*, Jos., XV, 44, appelée *Môrését Gat*. Mich., I, 14. On ajoute enfin que le site en question répond aussi bien qu'aucun des autres mis en avant, aux quelques données bibliques concernant la position de Geth. — Nous avons exposé le problème avec ses différentes solutions; les fouilles entreprises dans ces parages viendront peut-être en apporter une certaine et définitive.

III. Histoire. — Au moment de la conquête israélite, Geth fut, avec Gaza et Azot, une des trois villes dans lesquelles Josué laissa quelques débris de la race des géants nommés Énacim ou fils d'Énac. Jos., XI, 22. — On peut croire, d'après I Par., VII, 21, que même avant cette époque, les Géthéens avaient eu maille à partir avec certaines tribus éphraïmites, qui étaient venues opérer des razzias dans la contrée. — L'arche d'alliance étant tombée au pouvoir des Philistins, fut transportée d'Azot à Geth, qui fut aussi cruellement affligée. I Sam. (Reg.), V, 8, 9. Les habitants, comme ceux des autres villes principales, offrirent leur ex-voto d'or à Jéhovah. I Reg., VI, 17. — Sous Samuel, les Hébreux, vainqueurs des Philistins, reprirent toutes les villes que ceux-ci avaient conquises sur Israël depuis Accaron jusqu'à Geth. I Reg. VII, 14. — Goliath, le géant que terrassa David, était de cette ville, et descendait probablement des anciens Énacim. I Reg., XVII, 4, 23. Après le combat dans lequel il fut vaincu, les Philistins s'enfuirent, les uns du côté

d'Accaron, les autres du côté de Geth. I Reg., XVII, 52. — C'est dans cette dernière cité que David, pour se dérober à la fureur jalouse de Saül, se retira près du roi Achis. I Reg., XXI, 10, 12; XXVII, 2, 3, 4. Ce prince lui donna la ville de Siceleg, pour qu'il y habitât, lui et ses gens. I Reg., XXVII, 6, 11. — Geth était aussi la patrie d'Obédédom, qui reçut dans sa maison l'arche d'alliance lorsque David la fit transporter à Jérusalem. II Reg., VI, 10, 11; I Par., XIII, 13. — Le roi, fuyant devant Absalom, avait parmi ses gardes du corps six cents Géthéens qui, avec leur chef Éthaï, montrèrent un grand dévouement. II Reg., XV, 18, 19, 22; XVIII, 2. — Sa quatrième campagne contre les Philistins fut dirigée contre Geth, II Reg., XXI, 20, 22; I Par., XX, 6, 7, qui déjà autrefois était tombée en son pouvoir. I Par., XVIII, 1. — Roboam en releva les remparts et en fit une ville forte. II Par., XI, 8. — Sous le règne de Joas, Hazaël, roi de Syrie, s'en rendit maître, et de là se dirigea sur Jérusalem. IV Reg., XII, 17. — Les Philistins durent la reprendre bientôt, car Ozias, fils d'Amasias, roi de Juda, en les combattant, détruisit les murailles de la ville, ainsi que celles de Jabnia et d'Azot. II Par., XXVI, 6. — Dans la suite, Geth s'efface peu à peu de l'histoire. Quand les prophètes annoncent les malheurs dont les Philistins vont être accablés, ils citent les quatre autres métropoles, sans faire mention de celle-ci. Cf. Jer., XXV, 20; Soph., II, 4; Zach., IX, 5, 6. Seuls, Amos, VI, 2, et Michée, I, 10, 14, la citent encore. — Sur l'expression *'al-hag-gittît* (Vulgate : *pro torcularibus*), qui se trouve dans le titre des Ps. VIII, 1, etc., voir GITTITH. A. LEGENDRE.

GÉTHAÏM (hébreu : *Gittâîm,* « les deux pressoirs, » II Esd., XI, 33; *Gittâyemâh,* avec *hé* local, II Reg., IV, 3; Septante : Γεθαίμ; *Codex Vaticanus,* Γεθθαί; *Codex Alexandrinus,* Γεθθείμ, II Reg., IV, 3; Γεθθαίμ, II Esd., XI, 33), ville mentionnée incidemment, II Reg., IV, 3, comme le lieu de refuge des habitants de Béroth, contraints de s'exiler, peut-être à l'occasion du massacre des Gabaonites par Saül. II Reg., XXI, 1. Elle fut habitée plus tard par les Benjamites après leur retour de la captivité. II Esd., XI, 33. Dans ce dernier passage, elle est citée, avec Asor et Rama, après d'autres localités de la tribu de Benjamin. Mais il ne faudrait pas en conclure qu'elle appartenait primitivement à cette tribu. Les noms qui suivent, en effet, c'est-à-dire Hadid, Neballat, Lod, Ono, nous transportent dans la tribu de Dan. Il est probable, ensuite, que les Bérothites n'allèrent pas chercher un abri dans les environs d'Asor (*Khirbet Hazzur*) et de Rama (*Er-Ram*), c'est-à-dire à peu de distance de leur propre ville, au centre même du danger pour eux. R. J. Schwarz, *Das heilige Land,* Francfort-sur-le-Main, 1852, p. 103, identifie Géthaïm avec *Ramléh,* qui, d'après certaines traditions juives, serait l'ancienne Geth des Philistins. Cette ville, croyons-nous, était située plus au sud. Voir GETH. Mais il serait possible que Ramléh représentât, en même temps que la *Gitta* de la carte de Médaba, l'antique Géthaïm, qui se trouverait ainsi parfaitement dans le rayon des autres villes, Hadid (*Hadithéh*), Neballat (*Beit Nebâla*), Lod (*Ludd*), Ono (*Kefr Ana*). Voir la carte de la tribu de DAN, t. II, col. 1232. La cité dont nous parlons pourrait aussi être identique à Gethremmon (hébreu : *Gaṭ-Rimmôn*). Jos., XIX, 45. Voir GETHREMMON. — On trouve encore Γετθαίμ, Γεθαιμ, dans la version des Septante : Gen., XXXVI, 35; I Par., I, 46, pour l'hébreu *'Avît,* et I Reg., XIV, 33, au lieu d'un verbe. Il est probable, en effet, que, dans ce dernier passage, ἐν Γεθθαίμ est une mauvaise lecture du texte original, qui porte : בגדתם, *begadtém,* « vous avez violé la loi, » et non pas בגתים, *be-Gittâîm,* « à Géthaïm. » Dans les deux cas, les autres versions donnent tort aux traducteurs grecs en suivant l'hébreu.

A. LEGENDRE.

GÉTHÉEN (hébreu : *hag-Gittî* (avec l'article); Septante, Γεθαῖος, Γετθαῖος; Vulgate, *Gethæus*), habitant de Geth ou originaire de cette ville. Les Géthéens en général sont nommés Jos., XIII, 3; I Sam. (Reg.), V, 8, 9; les soldats géthéens de David, II Sam. (Reg.), XV, 18. Trois personnages sont désignés comme Géthéens ou originaires de Geth; Goliath, II Sam. (Reg.), XXI, 19; I Par., XX, 5 (voir Goliath, col. 268); Obédédom, II Sam. (Reg.), VI, 10, 11; I Par., XIII, 13, et Éthaï, II Sam. (Reg.), XV, 19, 22 (et XV, 2; Vulgate : *de Geth*).

GÉTHER (hébreu : *Géter;* Septante : Γάθερ), le troisième des quatre fils d'Aram. Gen., X, 23. Dans I Par., I, 17, il est compté d'une façon générale, avec son père et ses frères, parmi les enfants de Sem. Nous ne savons absolument rien sur la tribu dont il fut la souche, son nom n'étant mentionné qu'en ces deux endroits de l'Écriture. Les suppositions qu'on a faites reposent sur des étymologies ou des rapprochements plus ou moins plausibles. Josèphe, *Ant. jud.,* I, VI, 4, indique les Bactriens comme descendants de Géther. A. Knobel, *Die Völkertafel der Genesis,* Giessen, 1850, p. 235, voit dans le patriarche araméen le *Ghâter* des traditions arabes, ancêtre des peuplades de Themud et de Djadis. Pour M. F. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient,* 9e édit., Paris, 1881, t. I, p. 289, ce nom représente le canton que la géographie classique appelle l'Iturée. Pour d'autres, ce serait une contrée de la Mésopotamie. Cf. F. de Hummelauer, *Commentarius in Genesim,* Paris, 1895, p. 331. On peut voir encore d'autres hypothèses dans G. B. Winer, *Biblisches Realwörterbuch,* Leipzig, 1847, t. I, p. 423.

A. LEGENDRE.

GETHHÉPHER (hébreu : *Giṭṭâh Ḥêfér,* avec *hé* local après le premier mot, Jos., XIX, 13; *Gaṭ ha-Ḥêfér,* avec l'article devant le second, « le pressoir de l'excavation, » c'est-à-dire « le pressoir creusé », IV Reg., XIV, 25; Septante : Γεβερέ; *Codex Alexandrinus,* Γαιθθά, Jos., XIX, 13; Γεθχοφέρ; *Codex Vaticanus,* Γεθχόβερ; *Codex Alexandrinus,* Γέθ Αχοβέρ, IV Reg., XIV, 25; Vulgate : *Geth quæ est in Opher,* IV Reg., XIV, 25), ville de la tribu de Zabulon, Jos., XIX, 13, et patrie du prophète Jonas. IV Reg., XIV, 25. Elle est signalée dans l'*Onomasticon,* Gœttingue, 1870, p. 128, 129, 245, 247, sous les noms de *Gethchefer, Gethachofer,* Γεθθεφά, Γεθθαρχοφέρ, mais sans aucune indication sur son emplacement. Saint Jérôme, dans la préface de son *Commentaire sur Jonas,* t. XXV, col. 1118, dit que « Geth, qui est en Opher, est un petit bourg situé à deux milles (près de trois kilomètres) de Sepphoris, en allant vers Tibériade, et où l'on montre le tombeau du prophète ». D'après les Talmuds, *Héfer* n'était pas non plus éloignée de Sepphoris, aujourd'hui *Seffûriyéh,* au nord de Nazareth. Cf. A. Neubauer, *La géographie du Talmud,* Paris, 1868, p. 200. Benjamin de Tudèle, *Itinerarium,* édit. Const. L'Empereur, Leyde, 1633, p. 92, place le tombeau de Jonas dans ce dernier endroit. Le rabbin Ishak Chelo, dans son écrit intitulé : *Les chemins de Jérusalem,* le place à *Kefr Kenna;* mais il identifie Gethhépher avec le village de *Meschhad.* « De Sepphoris, dit-il, on va à *Gathahépher,* aujourd'hui *Meschhad.* C'est la patrie du phophète Jonas, fils d'*Amithaï,* ainsi qu'il est dit dans l'Écriture Sainte. C'est un endroit peu considérable, habité seulement par quelques musulmans pauvres. » Cf. E. Carmoly, *Itinéraires de la Terre Sainte,* Bruxelles, 1847, p. 256. Cette identification est généralement acceptée. Cf. R. J. Schwarz, *Das heilige Land,* Francfort-sur-le-Main, 1852, p. 62; Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* Londres, 1856, t. II, p. 350; V. Guérin, *Galilée,* t. I, p. 166; G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament,* Londres, 1889, p. 66; F. Buhl, *Geographie des alten Palästina,* Leipzig, 1896, p. 219, etc. — *El-Meschhad* est au sud-est de *Seffûriyéh* et tout près

de *Kefr Kenna.* La population actuelle est de 300 habitants au plus. On y vénère dans une petite mosquée un tombeau couvert d'un tapis vert et renfermant, dit-on, la dépouille du prophète Jonas. Telle est la tradition accréditée à la fois parmi les musulmans de l'endroit et parmi les chrétiens de Nazareth. A. Legendre.

GETHREMMON (hébreu : *Gat-rimmôn;* Septante : Γεθρεμμών), nom d'une ou peut-être deux villes de Palestine.

1. **GETHREMMON** (Septante : Γεθρεμμών, Jos., XIX, 45; Γεθερεμμών, Jos., XXI, 24; Γεθωρων; *Codex Alexandrinus,* Γεθρεμμων, I Par., VI, 69), ville de la tribu de Dan, Jos., XIX, 45, assignée aux Lévites fils de Caath. Jos., XXI, 24; I Par., VI, 69. Elle est mentionnée, Jos., XIX, 45, entre Bané-Barach et Méiarcon; elle fait donc partie du groupe septentrional des cités danites. Voir Dan 2, tribu et carte, t. II, col. 1232. Son emplacement n'a pas été retrouvé jusqu'ici : Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 128, 246, disent que, de leur temps, c'était encore un gros bourg à 12 milles (près de 18 kilomètres) de Diospolis (*Lydda, Ludd*), en se rendant à Éleuthéropolis (*Beit-Djibrîn*). Cette distance nous mène à l'opposé du groupement de Josué, XIX, 45, 46. D'ailleurs, les données de l'*Onomasticon,* en ce qui concerne les villes du nom de Geth, sont tellement incertaines qu'on ne saurait les prendre comme base d'investigation. Voir Geth. M. Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale,* Paris, 1888-1899, t. III, p. 273, émet l'hypothèse que Gethremmon pourrait bien être la *Gitta* marquée tout près de Diospolis-Lydda sur la carte mosaïque de Mâdeba, et qu'en conséquence elle pourrait être identifiée avec Ramléh. Si cette dernière localité passe généralement pour être de fondation arabe, il n'en est pas moins possible qu'il y eût auparavant, sur ce point très bien situé, un bourg avec un nom. Il se pourrait même, ajoute-t-il, « que le surnom de *Rimmon* ait eu quelque influence sur l'adoption du nom de *Ramléh,* nom en apparence purement arabe (« sable »). *L* et *n* s'échangent souvent dans les dialectes palestiniens, et la toponymie populaire, en Syrie comme ailleurs, a une tendance marquée à déformer les noms de lieux pour les ramener à des mots connus. » Elle serait alors identique à Géthaïm, que R. J. Schwarz, *Das heilige Land,* Francfort-sur-le-Main, 1852, p. 103, assimile à Ramléh. Voir Géthaïm.

A. Legendre.

2. **GETHREMMON** (Septante : *Codex Vaticanus,* 'Ιεβαθά; *Codex Alexandrinus,* Βαιθσα), ville de la demi-tribu occidentale de Manassé, donnée aux Lévites fils de Caath. Jos., XXI, 25. Dans le passage parallèle de I Par., VI, 70 (hébreu, 55), on lit Baalam (hébreu : *Bil'âm ;* Septante : 'Ιεμβλαάν; *Codex Alexandrinus,* 'Ιβλαάμ.) On voit, du reste, comment même dans Josué, XXI, 25, les Septante ont dû avoir un texte différent, puisqu'ils mettent 'Ιεβαθά, Βαιθσα. 'Ιεβαθά est peut-être mis pour 'Ιέβαλά. Voilà pourquoi on attribue généralement Gethremmon à une faute de copiste. Voir Baalam, t. I, col. 1323. Si l'on maintient cependant cette leçon, on pourra trouver sur le territoire de Manassé certaines localités répondant à l'un ou l'autre des éléments du composé *Gat-Rimmôn.* On signale, en particulier, *Kefr Rummân* au nord-ouest de Sébastiyéh et, plus loin, vers la plaine de Saron, le village de *Djitt.* R. J. Schwarz, *Das heilige Land,* Francfort-sur-le-Main, 1852, p. 126, identifie Gethremmon avec Adadremmon (hébreu : *Hădadrimmôn*); mais ce dernier endroit rentre plutôt dans la tribu d'Issachar.

A. Legendre.

GETHSÉMANI (grec : Γεθσημανεῖ), endroit voisin de Jérusalem, dans lequel eut lieu l'agonie de Notre-Seigneur le soir du jeudi saint.

I. Données évangéliques. — Gethsémani était situé au delà du Cédron, Joa., XVIII, 1, sur la montagne des Oliviers. Luc., XXII, 39. Il y avait là un jardin, Joa., XVIII, 1, que saint Matthieu, XXVI, 36, et saint Marc, XIV, 32, désignent par l'expression plus vague de χωρίον, « emplacement, » traduite elle-même par *villa* et *prædium* dans la Vulgate. Malgré cette traduction, il n'y a pas de raison pour supposer qu'il y ait eu en cet endroit des constructions quelconques. Le mot Gethsémani répond à l'hébreu *gat,* « pressoir, » et *séměn,* « huile, » étymologie beaucoup plus probable que les autres que l'on a proposées : *gê' semanê',* « vallée de l'huile; » *gaṭ sîmanê,* « pressoir des signaux; » *gédét séměn,* « colline d'huile, » c'est-à-dire « colline fertile ». Il y avait donc là ou il y avait eu un pressoir à huile, chose toute naturelle au bas de la montagne des Oliviers. Il s'y trouvait

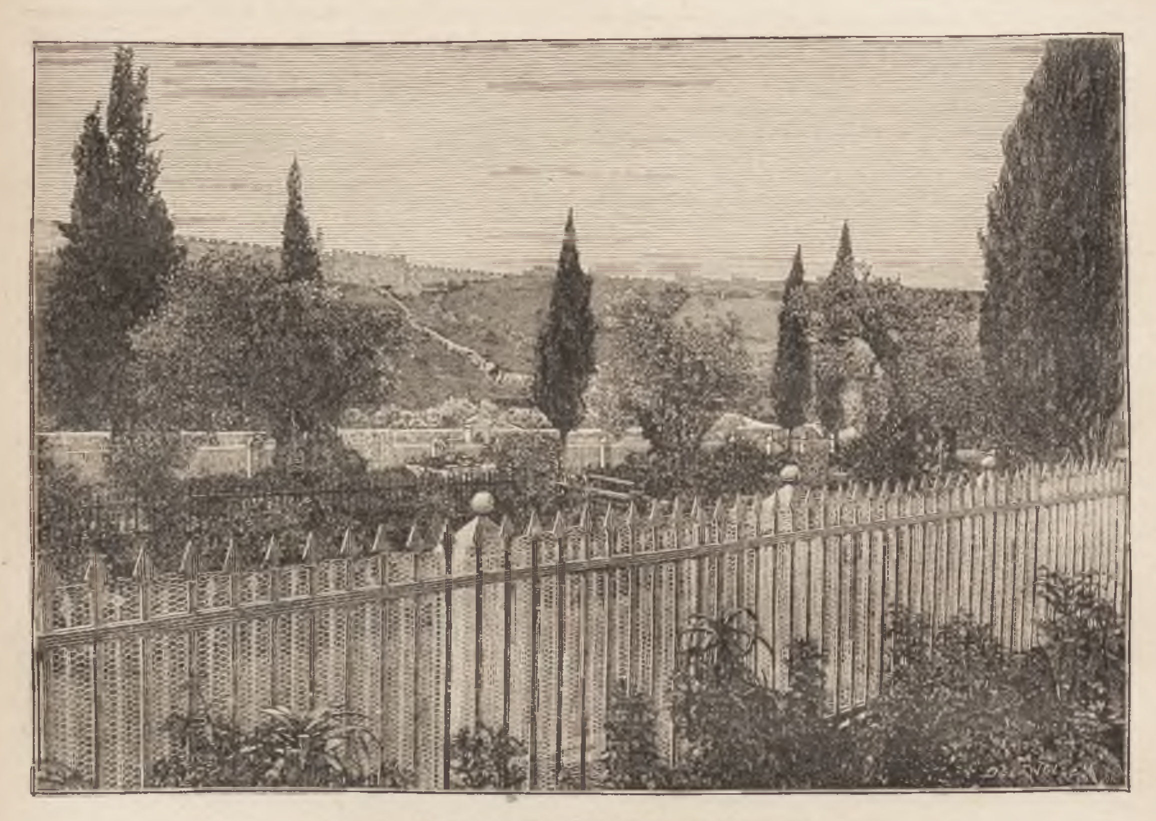


45. — Olivier du Jardin de Gethsémani. D'après une photographie.

des arbres, puisque c'était un jardin, et ces arbres étaient des oliviers (fig. 45). Cet emplacement ne paraît pas avoir été fréquenté par le public, malgré sa proximité de Jérusalem. Mais Notre-Seigneur y venait fréquemment avec ses disciples, Joa., XVIII, 2, assuré d'y trouver la solitude et le calme. Il est à croire que le jardin appartenait à quelque disciple fidèle et que le Sauveur pouvait s'y retirer à son gré. L'ombre des oliviers y garantissait des rayons du soleil. La clarté de la pleine lune n'aurait pas réussi à en percer l'épais feuillage; aussi, la nuit du jeudi au vendredi saint, Judas se fit-il accompagner de gens munis de lanternes et de falots. Joa., XVIII, 3. Après la dernière Cène, Jésus arriva en ce lieu, accompagné de ses apôtres. Il les y laissa, probablement non loin de l'entrée, en leur disant de s'y reposer pendant qu'il s'en irait plus loin et prierait. Matth., XXVI, 36; Marc., XIV, 32. Il prit cependant avec lui Pierre, Jacques et Jean, auxquels il recommanda, non plus de se reposer, comme les huit autres, mais de veiller et de prier. Matth., XXVI, 37, 38; Marc., XIV, 33, 34; Luc., XXII, 40. Puis il s'éloigna encore de ces trois Apôtres à

une faible distance, Matth., XXVI, 39; Marc., XIV, 35, à la distance d'un jet de pierre, Luc., XXII, 41, à une trentaine de mètres par conséquent. C'est là que le Sauveur entra en agonie et que, justifiant le nom de ce lieu, il permit à l'angoisse de l'écraser comme dans un pressoir, au point que le sang s'échappa de son corps comme l'huile de l'olive. Cf. Is., LXIII, 2, 3. Son agonie terminée, il rejoignit les trois apôtres qui, au lieu de prier avec lui, s'étaient endormis, et il leur ordonna de se lever et de marcher avec lui. Matth., XXVI, 45, 46; Marc., XIV, 41, 42; Luc., XXII, 45, 46. Tout aussitôt apparut Judas, à la tête de ceux qui venaient s'emparer du divin Maître.

II. ÉTAT ACTUEL DES LIEUX. — Gethsémani s'appelle aujourd'hui en arabe *Bostân-ès-zeitun,* « jardin des oliviers, » ou encore *El-Djesmaniyéh,* corruption du nom primitif. Si l'on sort de Jérusalem par la porte de Saint-Étienne et qu'on traverse le Cédron, on rencontre d'abord le monument appelé tombeau de la sainte Vierge; derrière ce monument, un peu plus à l'est par conséquent, une grotte dite grotte de l'Agonie, et au sud de cette grotte un jardin connu sous le nom de jardin de Gethsémani. Comme Notre-Seigneur, le soir du jeudi saint, dut sortir de Jérusalem par une des portes du sud et ensuite remonter la vallée du Cédron, il entra à Gethsémani par le jardin, à l'extrémité septentrionale duquel se trouve la grotte, à moins toutefois que l'entrée de la propriété ne se soit trouvée au contraire du côté de la grotte. Le jardin (fig. 47) est en forme de trapèze et a une cinquantaine de mètres de côté. Il appartient aux franciscains, qui l'ont entouré d'un mur en 1848 et ont érigé à l'intérieur, en 1873, les quatorze stations du chemin de la croix. Ce jardin renferme encore sept oliviers dont le plus gros (fig. 46) a huit mètres de circonférence et qui, malgré leur vétusté, fournissent chaque année une petite récolte. Ils sont ou des contemporains de Notre-Seigneur, ou des rejetons immédiats de ceux qui ont été témoins de l'agonie du divin Maître. En tous cas, ils sont antérieurs à la conquête musulmane, puisqu'ils n'ont jamais été soumis à l'impôt. Voir OLIVIER. La grotte située au nord du jardin est de forme irrégulière (fig. 48). Elle mesure dix mètres de long et sept ou huit de large. La voûte en est soutenue par plusieurs piliers naturels et percée d'une ouverture qui donne à penser que cette grotte a servi primitivement de citerne. Il faut descendre un escalier de six marches pour y accéder. Trois autels ont été dressés dans cette grotte et la voûte garde encore la trace d'étoiles qui y ont été peintes à une époque reculée. Le rocher apparaît de toutes parts dans son état naturel; c'est un des rares sanctuaires de Palestine dont l'état primitif n'ait pas été altéré par des embellissements subséquents. A quinze mètres de la porte actuelle du jardin de Gethsémani, une colonne marque l'endroit où Judas aurait consommé sa trahison. A quatre ou cinq mètres de là, mais encore à soixante-dix mètres de la grotte, se voit un rocher près duquel les trois Apôtres, Pierre, Jacques et Jean, auraient été laissés par Notre-Seigneur. Un oratoire rappelant le sommeil des Apôtres couvrait ce rocher au XIIe siècle. Les ruines mêmes en ont disparu.



47. — Le Jardin de Gethsémani. D'après une photographie.

III. DONNÉES TRADITIONNELLES. — La grotte porte aujourd'hui le nom de grotte de l'Agonie. Une inscription y rappelle même le mystère. Cependant les identifications actuelles n'ont pas toujours eu cours dans les anciens temps. L'Évangile ne parle pas de la grotte et ne dit rien qui autorise à assurer que Notre-Seigneur ait fait sa prière en ce lieu précis. Son silence, il est vrai, n'est pas une preuve péremptoire en faveur d'une opinion contraire. Saint Jérôme, *De situ et nom. loc. hebr.,*

Gethsemani, t. XXIII, col. 903, dit que de son temps une église s'élevait à l'endroit où le Sauveur avait prié avant sa passion, au pied du mont des Oliviers. Cette église n'était évidemment pas bâtie au-dessus des oliviers; peut-être l'était-elle au-dessus de la grotte; toutefois saint Jérôme ne mentionne pas ce détail pourtant digne de remarque. Théophane, *Chronicon, ad annum 683,* parle de colonnes qu'on aurait voulu enlever de Gethsémani à cette époque, et qu'on laissa à la requête des chrétiens notables de Palestine. Cf. Reland, *Palæstina illustrata,* Utrecht, 1714, p. 857. L'higoumène Daniel, qui voyageait en Palestine en 1113, suppose que Notre-Seigneur fut livré par Judas dans la caverne, mais qu'il avait prié à un jet de pierre de cet endroit, au lieu où s'élevait de son temps une petite chapelle. Jean de Wurtzbourg, au milieu du XIIe siècle, dit également que les apôtres dormirent dans la grotte, mais qu'une nouvelle église, appelée église du Sauveur, entourait le lieu où le Seigneur avait prié. Il résulte de ces deux passages et du témoignage d'autres pèlerins de la même époque, qu'on regardait au moyen âge la grotte appelée aujourd'hui de l'Agonie, comme la caverne où Jésus alla tout d'abord avec ses disciples, les engageant à s'y reposer, tandis qu'il irait prier autre part. « Cette divergence de la tradition relative à la grotte, dit V. Guérin, *Jérusalem,* Paris, 1889, p. 292, ne lui enlève en rien de la sainteté dont elle doit être entourée aux yeux des chrétiens, car elle n'en reste pas moins consacrée par le souvenir du Christ qui y aurait eu sa sueur de sang ou y aurait été livré aux Juifs par Judas. » Cf. Liévin, *Guide de la Terre Sainte,* Jérusalem, 1887, t. I, p. 328-334; Socin, *Palästina und Syrien,* Leipzig, 1891, p. 92; Ollivier, *La Passion,* Paris, 1891, p. 55-63; Vigouroux, *Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques,* Paris, 1896, p. 170; Friedlieb, *Archéologie de la Passion,* trad. Martin, Paris, 1897, p. 80, 81.

H. LESÊTRE.



48. — Intérieur de la grotte de Gethsémani. D'après une photographie.

GÉZEM (*Gazzâm ;* Septante : Γηζάμ), père d'une famille de Nathinéens qui revinrent de captivité avec Zorobabel. II Esdr., VII, 51. Dans la liste parallèle de I Esdr., II, 48, la Vulgate le nomme *Gazam.*

GÉZER, orthographe, dans la Vulgate, II Reg., V, 25, du nom de ville écrit ailleurs Gazer. Voir GAZER, col. 126.

GÉZÉRON, nom, dans la Vulgate, I Mach., IV, 15, d'après le texte grec, de la ville appelée ailleurs Gazer. Voir GAZER, col. 126.

GÉZEZ (hébreu : *Gâzêz;* Septante : ὁ Γεζουέ), nom d'un ou deux descendants de Caleb, mentionnés dans le même verset. I Par., II, 46.

1. **GÉZEZ,** un des fils de Caleb, par Épha, sa concubine. I Par., II, 46. Il est nommé le troisième après Haran et Mosa.

2. **GÉZEZ** est donné aussitôt après comme le fils de Haran. Il serait alors le petit-fils de Caleb, tandis que le premier Gézez serait son fils : il est possible que le même nom ait été porté par deux personnes dans la même famille. Cependant il est bien probable que ce second Gézez a été écrit par une faute de copiste pour Jéhday (Vulgate : Jahaddaï). Sans cela, on ne voit pas comment Jahaddaï du verset suivant se rattache à ce qui précède dans la généalogie des descendants de Caleb. I Par., II, 42-47. Tous les noms qui forment les anneaux de la

généalogie y sont répétés deux fois, sauf celui de Jahaddaï.

GÉZONITE (hébreu : *hag-Gizônî;* Septante, édition sixtine : ὁ Γιζωνίτης; omis dans le *Codex Sinaiticus; Codex Alexandrinus,* ὁ Γωυνί; recension de Lucien : ὁ Γουνί; Vulgate : *Gezonites*), qualificatif ethnique ou plutôt patronymique d'Assem, un des *gibbôrim* ou vaillants de David, ou bien père de quelques-uns de ces *gibbôrim.* I Par., XI, 33 (hébreu, 34). Le nom du *gibbôr* ou du père de ces *gibbôrim* est peut-être altéré : il s'appelle Jassen dans la liste parallèle II Reg., XXIII, 32. Voir ASSEM, t. I, col. 1127. Sa qualité de Gézonite n'est pas moins difficile à préciser que son nom. On ne connaît point de localité appelée Gézon ou Gizon. La leçon du *Codex Alexandrinus* et de Lucien ferait supposer qu'Assem ou Jassen était un Nephthalite, descendant de Guni. Gen., XLVI, 24; I Par., V, 15.

GHÉMARA, seconde partie du Talmud. Voir TALMUD.

GHESQUIÈRE Joseph, jésuite belge, né à Courtrai le 27 février 1731, mort à Elsen le 23 janvier 1802. Entré au noviciat de Malines le 16 octobre 1750, il enseigna les humanités, fut attaché à la rédaction des *Acta sanctorum.* Après 1773, il continua ses travaux historiques sur la Belgique et fut reçu membre de l'Académie impériale et royale de Bruxelles. A l'invasion de la Belgique par les troupes françaises, il se retira à Essen. Outre de nombreux ouvrages d'histoire, il publia : *David propheta, David doctor, David hymnographus, David historiographus. Seu Psalmi prophetici, hymnici, et historici, philologice ac paraphrastice expositi, servato authentico textu,* in-8°, Essen, 1800; in-12, Gand, 1824; in-8°, Venise 1825; in-18, Arras, 1877. C. SOMMERVOGEL.

GHIMEL, ג, nom de la troisième lettre de l'alphabet hébreu, *g*, exprimant la consonne g (prononciation toujours dure). On pense communément que ce nom signifie « chameau », hébreu : *gamal,* d'où le latin *camelus* et notre mot français « chameau ». La forme ancienne de cette lettre en phénicien, ∧, paraît représenter grossièrement le cou de cet animal. Le gamma (γάμμα = γάμλα) des Grecs, Γ, rappelle la forme antique, un peu défigurée et tournée en sens inverse. Voir ALPHABET.

GHISLIERI (*Ghislerius*) Michel, théatin, né à Rome en 1564, mort en 1646 à l'âge de 83 ans. C'était un disciple du célèbre Agellius, dont il suivit la méthode exégétique; il fut très versé dans les langues orientales. On a de lui : *Commentarii in Canticum Canticorum Salomonis, juxta lectiones Vulgatam, hebræam et græcas tum LXX tum aliorum veterum interpretum,* in-f°, Rome, 1609; nouvelle édit. augmentée, Venise, 1613; Anvers, 1614; Paris, 1618. Il s'attache au sens littéral, puis expose le sens mystique et moral. *Commentarii in Jeremiam prophetam,* 3 in-f°, Lyon, 1613, également selon la Vulgate, l'Hébreu, la paraphrase chaldaïque et le grec des Septante accompagné d'une Chaîne tirée des Pères. — Voir Hurter, *Nomenclator literarius,* t. I, 2ᵉ édit., p. 445-446; A. F. Vezzozi, *I Scrittori de' Cherici regolari detti Teatini,* 2 in-4°, Rome, 1780, t. I, col. 391-397. E. LEVESQUE.

GHÔR, nom donné à la plaine du Jourdain par les écrivains arabes. Voir ARABAH, t. I, col. 820, et JOURDAIN.

GIAH (hébreu : *Gîah;* Septante : Γαί; Vulgate : *Vallis*), localité qui n'est nommée que II Sam. (Reg.), II, 24, pour déterminer la position de la colline d'Ammah. Voir AMMAH 2, t. I, col. 484-485.

GIBBORIM. Voir ARMÉE, t. I, col. 973 et GÉANTS, col. 137.

GIBERT Joseph Balthasar, historien français né à Aix-en-Provence, le 17 février 1711, mort le 12 novembre 1771. Après avoir terminé ses études à Paris, chez son oncle Balthazar Gibert, et suivi le barreau pendant quelque temps, il fut nommé par Malesherbes inspecteur de la librairie, puis appelé à la charge d'inspecteur général du domaine, et nommé enfin garde du dépôt des archives de la pairie. Ses travaux d'érudition et d'histoire lui avaient valu, en 1746, une place à l'Académie des inscriptions et belles-lettres; parmi eux, plusieurs se rapportent à l'Écriture Sainte, tels que : *Mémoire sur le passage de la mer Rouge,* in-4°, Paris, 1755; *Dissertation sur l'histoire de Judith,* in-12, Paris, 1739; réimprimée dans le tome XXI des *Mémoires de l'Académie des Inscriptions,* en 1754; *Dissertation sur la chronologie des Machabées,* 1759 (dans le tome XXV des *Mémoires de l'Acad. des inscriptions*); *Sur la chronologie des rois de Juda et d'Israël,* 1761 (*ibid.,* t. XXX). A. REGNIER.

GIBLÉENS ou **GIBLITES,** habitants de Gébal (Byblos), Jos., XIII, 5 (hébreu); III Reg., V, 18; (Vulgate : Ézech., XXVII, 9). Voir GEBAL 1, col. 138.

GIDÉROTH, orthographe, dans la Vulgate, Jos., XV, 41, du nom de la ville appelée ailleurs Gadéroth. Voir GADÉROTH, col. 32.

GID'ÔM (Septante : Γεδὰν; *Codex Alexandrinus,* Γαλαάδ; manque dans la Vulgate), localité inconnue, nommée seulement, Jud., XX, 45, comme l'endroit où les enfants d'Israël cessèrent de poursuivre les Benjamites après les avoir battus à la bataille de Gabaa. *Gid'ôm* venant du verbe *gâda'*, qui signifie « couper, briser », certains commentaires pensent qu'on ne doit point traduire : « ils les poursuivirent jusqu'à Gid'ôm, » mais, « ils les poursuivirent jusqu'à ce qu'ils les eurent taillés en pièces. » Il est néanmoins plus probable que Gid'ôm est réellement un nom de lieu, et désigne un endroit situé à l'est de Gabaa (*Tell el-Fûl*).

GIESELER Johann Karl Ludwig, théologien protestant, né le 3 mars 1793 à Petershagen près de Minden en Westphalie, mort à Gœttingue le 6 juillet 1854, suivit les cours de l'Université de Halle et en 1813 combattit pour l'indépendance de son pays. La paix rétablie, il eut la direction du gymnase de Minden et, en 1819, obtint une chaire à la nouvelle Université de Bonn où il resta jusqu'en 1831. A cette date, il passa à Gœttingue pour y donner le même enseignement. De cet auteur nous mentionnerons les deux ouvrages suivants : *Historisch-kritischer Versuch über die Enstehung und die frühern Schicksale der schriftlichen Evangelien,* in-8°, Leipzig, 1818 : l'auteur, que cet écrit rendit aussitôt célèbre, rejette l'hypothèse d'un Évangile primitif où auraient puisé les synoptiques; *Vetus translatio latina Jesaiæ libri Veteris Testamenti pseudepigraphi, edita atque illustrata præfatione et notis,* in-4°, Gœttingue, 1832. Son *Lehrbuch der Kirchengeschichte,* 6 in-8°, 1824-1857, lui a valu la réputation de grand historien. B. HEURTEBIZE.

GIÉZI (hébreu : *Gêḥăzi* ou *Gêyḥazi;* Septante : Γιεζί), dont on ignore la patrie et la famille, n'est connu que comme serviteur du prophète Élisée. Il apparaît pour la première fois, lorsque Élisée promit un fils à la pieuse Sunamite, chez qui il avait trouvé une généreuse hospitalité. Voulant reconnaître les services de son hôtesse, l'homme de Dieu la fit appeler par Giézi et lui offrit son intervention à la cour du roi d'Israël. En paix avec tous, elle n'avait pas de faveur à demander. Élisée consulta son serviteur. Celui-ci, qui avait peut-être entendu la Sunamite se plaindre de sa stérilité, suggéra à son maître le désir secret de cette femme : « Elle n'a pas de fils et son mari est déjà vieux. » Élisée la fit rappeler et

lui annonça qu'elle serait mère dans un an. IV Reg., IV, 11-17. L'enfant, ainsi annoncé, grandit, fut frappé d'insolation et mourut. Sa mère, pleine de foi, recourut à Élisée. Le prophète, retiré sur le Carmel, la vit venir de loin et signala son arrivée à Giézi, qu'il envoya à sa rencontre demander si tout allait bien à la maison. La femme de Sunam répondit évasivement au serviteur : « Tout va bien; » mais arrivée auprès de l'homme de Dieu, elle se prosterna devant lui et lui saisit les pieds en suppliante. Giézi, jugeant cette action peu respectueuse et trop familière, voulut écarter la Sunamite. Élisée lui commanda de la laisser expliquer son chagrin. Ému de la mort de l'enfant, il envoya Giézi en toute hâte pour le rappeler à la vie : « Ceins tes reins, prends mon bâton dans ta main et pars. Si tu rencontres quelqu'un, ne le salue point, et si quelqu'un te salue, ne lui réponds pas, et mets mon bâton sur le visage de l'enfant. » Théodoret, *Quæst. in IV Reg.*, int. XVII, t. LXXX, col. 756, a pensé qu'Élisée fit ces recommandations, parce qu'il craignait que son serviteur, orgueilleux et vaniteux, ne s'arrêtât pour dire aux passants le motif de sa course précipitée et n'empêchât par sa vaine gloire l'accomplissement du miracle; mais rien dans le texte n'indique cette crainte. Cependant, la mère éplorée emmena le prophète avec elle. Giézi, qui les avait précédés, ne réussit pas à rappeler l'enfant à la vie. Bien qu'il eût exécuté exactement les ordres de son maître et placé son bâton sur le visage du mort, celui-ci ne reprit ni la voix, ni le sentiment. Étonné, Giézi annonça à Élisée son insuccès. Plus heureux, le prophète ressuscita le cadavre et ordonna à son serviteur d'appeler la mère pour lui rendre son fils plein de vie. IV Reg., IV, 18-37. Voir t. II, col. 1692. Les commentateurs n'attribuent pas l'insuccès de Giézi à ses défauts; ils pensent généralement que Dieu voulait glorifier directement et sans intermédiaire son prophète.

Giézi eut un rôle moins beau dans l'épisode de la guérison de Naaman. Élisée avait refusé les généreuses offrandes du général syrien. IV Reg., V, 16. Moins désintéressé que son maître, le serviteur courut après Naaman qui, à sa vue, descendit de son char et vint à sa rencontre. Par un impudent mensonge, Giézi attribua à Élisée la requête qu'il adressait au riche officier : « Mon maître m'a envoyé vous dire : « Deux jeunes fils des « prophètes sont arrivés tout à l'heure de la montagne « d'Éphraïm; donnez-leur un talent d'argent et deux vête« ments de rechange. » Naaman donna deux talents et deux vêtements, qu'il fit porter par ses serviteurs. Le soir venu, Giézi serra les cadeaux dans sa maison et renvoya les porteurs. Pour dissimuler sa manœuvre et détourner les soupçons, il se présenta à Élisée, sans être mandé. Le prophète, qui savait par révélation l'indigne conduite de son serviteur, l'interrogea : « D'où viens-tu, Giézi? » Continuant à mentir, Giézi répondit : « Votre serviteur n'est allé nulle part. » Le prophète lui reprocha alors sévèrement ce qu'il avait fait et l'en punit : « Tu as reçu de l'argent et des habits pour acheter des plants d'oliviers, des vignes, des bœufs, des brebis, des serviteurs et des servantes. Mais aussi la lèpre de Naaman s'attachera à toi et à toute ta race pour jamais. » Giézi se retira, couvert d'une lèpre blanche comme la neige. IV Reg., V, 20-27. Voir t. II. col. 1693. Cette punition était méritée, car la demande de Giézi et son acceptation de présents étaient de nature à discréditer auprès des Syriens les prophètes du vrai Dieu et à les faire paraître aussi cupides que les prophètes des idoles. D'ailleurs, Giézi avait abusé du nom de son maître et avait voulu le tromper. On en conclut qu'il quitta dès lors définitivement le service d'Élisée. Plus tard, si on admet que le récit biblique suit l'ordre chronologique, après la famine de sept ans qui désola le pays, la Sunamite qui, sur le conseil d'Élisée, s'était retirée chez les Philistins, vint demander à Joram que sa maison et ses terres lui soient rendues. Le roi conversait alors avec Giézi et se faisait raconter les merveilles opérées par Élisée. Giézi venait de rappeler la résurrection du fils de la Sunamite, lorsque les apercevant il les désigna au roi qui leur fit rendre justice. IV Reg., VIII, 1-6. Toutefois, on a pensé que ce récit n'est pas à sa place et que l'épisode de la conversation de Giézi avec le roi avait précédé la guérison de Naaman et la punition de Giézi, car le roi n'aurait pas parlé avec un lépreux. Les rabbins ont jugé sévèrement Giézi et ont dit que si Élisée était saint, son serviteur ne l'était pas. Talmud de Jérusalem, *Berakhoth*, I, 5, trad. Schwab, t. I, Paris, 1881, p. 263; *Yebamoth*, II, 4, t. VII, 1885, p. 28. Ils ont enseigné, *Sanhedrin*, X, 2, t. XI, 1889, p. 45, 55-57, qu'il était un des quatre particuliers, n'ayant point de part à la vie future. Il était fort instruit dans l'étude de la loi, mais il avait trois défauts : il était jaloux, de mœurs relâchées, et il ne croyait pas à la résurrection des morts. Ces reproches des rabbins ne sont fondés que sur des interprétations étranges de quelques versets bibliques. Le texte sacré ne lui attribue expressément que la cupidité des biens terrestres et le mensonge. E. MANGENOT.

GIGAS LIBRORUM, manuscrit de la Vulgate latine, ainsi nommé parce qu'il est de très grande dimension, d'un poids si considérable qu'il faut deux ou trois hommes pour le porter. On l'appelle aussi *Teufelsbibel*, « la Bible du diable, » parce que, d'après une légende, un moine, qui avait été condamné à mort, eut la vie sauve pour l'avoir écrit tout entier en une nuit avec l'aide du diable, dont on voit l'image, dans le volume, à la feuille 290. Une notice contenue dans le manuscrit et datée de 1295 donne ce *codex* comme une des sept merveilles du monde.

1° *Description.* — Les feuillets sont en parchemin épais, de peau d'âne, à ce qu'on croit. Ils ont environ 0m,875 de hauteur et 0m,45 de largeur, de sorte que la largeur du livre ouvert est à peu près de 0m,90. Leur nombre est de 309, sans compter trois bandes de parchemin dont deux sont adhérentes à la couverture supérieure et la troisième est cousue à la feuille 273 qui contient la fin de l'Apocalypse. Huit feuillets manquent, parmi lesquels le premier qui contenait les six premiers chapitres de la Genèse. Le manuscrit est écrit en grandes lettres minuscules bien lisibles; les mots sont séparés et ont quelques signes de ponctuation. Il est difficile de savoir si le manuscrit est tout entier de la même main. Les ouvrages profanes qu'il renferme avec la Bible sont d'une écriture plus petite et les lettres initiales sont de forme différente, de sorte qu'il semble que le « Géant » a été écrit au moins par deux copistes différents. Le *codex* est partagé en deux colonnes, dont chacune a régulièrement 106 lignes, quelques pages exceptées (287-294).

2° *Histoire.* — Le *Gigas librorum* est conservé aujourd'hui à la Bibliothèque royale de Stockholm. D'après une notice écrite sur la couverture supérieure, il a appartenu au monastère bénédictin de Podlazic en Bohême, et, après avoir été mis pendant quelque temps en gage, il fut vendu en 1295 au monastère de Brevnov, près de Prague. Il devait avoir été achevé en 1239. Le copiste fut peut-être un *Hermannus monachus inclusus*, mentionné dans un calendrier qui y fut ajouté postérieurement. Après diverses péripéties, le *codex* était arrivé à Prague, où il devint le butin des Suédois, avec le célèbre *Codex argenteus* d'Upsal, le 16 (26) juillet 1648. Il est conservé à Stockholm depuis cette année 1648.

3° *Contenu.* — Tout l'Ancien Testament est reproduit dans les 118 premiers feuillets (à part la lacune du feuillet 1); puis viennent les écrits de Josèphe, les Étymologies de saint Isidore de Séville, etc. Le Nouveau Testament remplit les feuillets 253-286. — L'Ancien Testament est la reproduction de notre Vulgate latine, à l'exception des Psaumes qui sont donnés d'après la ver-

sion que saint Jérôme en avait faite sur l'hébreu, laquelle n'a pas été insérée dans notre édition vulgaire. Quant au Nouveau Testament, les livres qui le composent sont disposés dans un ordre particulier. En tête, les quatre Évangiles, puis les Actes des Apôtres, ensuite les Épîtres catholiques et l'Apocalypse et enfin les Épîtres de saint Paul, classées comme à l'ordinaire, de sorte que l'Épître aux Hébreux clôt la collection. A la suite est placée l'Épître apocryphe de saint Paul aux Laodiciens. Les trois premiers Évangiles et l'Épître de saint Jacques sont accompagnés de leçons empruntées aux versions antérieures à saint Jérôme. La traduction des Actes n'est pas celle que nous lisons dans notre Vulgate latine, mais une traduction préhiéronymienne. Il en est de même de l'Apocalypse. M. Jean Belsheim a publié ces deux derniers livres, à cause de leur importance pour l'étude des anciennes versions latines : *Die Apostelgeschichte und die Offenbarung Johannis in einer alten lateinischer Uebersetzung aus dem Gigas Librorum zum ersten Mal herausgegeben,* in-8°, Christiania, 1879. La description et l'histoire du *Gigas librorum* se trouvent, *ibid.*, p. III-XIX. F. VIGOUROUX.

GIHON (hébreu : *giḥôn,* de *giaḥ,* « jaillir; » Septante : Γιών, Γειών; Vulgate : *Gihon*), source située à l'est de Jérusalem, sur les pentes de la colline d'Ophel. Cette source porte le même nom hébreu que le Géhon, fleuve du paradis terrestre.

1° Il est question de cette fontaine pour la première fois au temps de David. Quand Adonias tenta de se faire proclamer roi, il assembla ses partisans auprès de la fontaine de Rogel, située à la jonction des vallées de Géennom et du Cédron, au sud-est de la ville. Pendant ce temps, sur l'avis de Nathan, David fit conduire Salomon à Gihon, où Sadoc lui donna l'onction royale. Tous poussèrent ensuite le cri de : « Vive le roi Salomon! » qui retentit jusqu'à Rogel où Adonias terminait le festin qu'il avait offert à ses amis. Ainsi furent déjoués les projets du prétendant. III Reg., I, 33, 38, 45. Josèphe, *Ant. jud.*, VII, XIV, 5, note que la fontaine de Gihon était ἔξω τῆς πόλεως, « hors de la ville. » Elle en était assez voisine pour que la cérémonie du sacre pût s'accomplir rapidement et que Salomon remontât à Jérusalem pendant le festin d'Adonias.

2° A l'approche de l'armée de Sennachérib, Ézéchias fit boucher toutes les sources des alentours de Jérusalem, pour que l'ennemi ne trouvât d'eau nulle part. II Par., XXXII, 4. Mais afin d'assurer aux habitants de la ville l'eau qui leur était nécessaire, « il obstrua la source supérieure des eaux de Gihon et fit passer les eaux par-dessous à l'occident de la cité de David. » II Par., XXXII, 30. L'Ecclésiastique, XLVIII, 19, parle aussi de l'eau qu'Ézéchias amena dans l'enceinte de la ville en creusant le rocher avec le fer. Ces passages se rapportent à l'aqueduc que le roi fit creuser par-dessous la colline d'Ophel, pour amener les eaux de la fontaine de Gihon, qui était en dehors des murailles, jusque dans la piscine de Siloé, ménagée à l'intérieur de l'enceinte. Voir AQUEDUC, t. I, col. 804-807. Cf. II Esdr., II, 14. Comme par la suite c'est à Siloé qu'aboutirent les eaux de Gihon, on s'explique qu'en chaldéen *giḥôn* ait été traduit par *silôaḥ*. Voir SILOÉ.

3° A son retour de Babylone, Manassé fit travailler en dehors de la ville de David, à l'occident de Gihon, dans la vallée, au mur qui va jusqu'à la porte des Poissons, et il poursuivit l'enceinte jusqu'à Ophel. II Par., XXXIII, 14. Le travail en question s'exécuta autour de la colline d'Ophel, entre la ville et Gihon, terme qui désigne ici soit la fontaine elle-même, ouverte à nouveau après l'éloignement des Assyriens, soit la vallée à laquelle la source donnait son nom. Cf. V. Guérin, *Jérusalem,* Paris, 1889, p. 15, 40.

4° Les opinions ont été longtemps très diverses sur la situation de la fontaine de Gihon. De Saulcy, Barclay, etc., l'ont placée au nord de la porte de Damas; Robinson, Thomson, Tobler, etc., près du *Birket Mamilla.* On identifie aujourd'hui plus communément la source de Gihon avec la Fontaine de la Vierge, *'Aïn Sitti Mariam,* ou *'Aïn Umm ed-Déredj,* « Fontaine de la Mère de l'Escalier » (fig. 49). C'est la seule source d'eau vive qui existe à Jérusalem. Tacite, *Hist.*, V, 12, fait mention de cette unique « source d'eau perpétuelle », dans sa description de la Ville sainte. C'est pourquoi il importait tant d'en assurer la jouissance aux habitants en prévision du siège. Il n'y a pas de source au nord de la porte de Damas, et le *Birket Mamilla* n'est qu'un réservoir alimenté par des sources lointaines, dont les



49. — Fontaine de la Vierge. D'après une photographie.

aqueducs pouvaient toujours être coupés par les assiégeants. — La Fontaine de la Vierge « est placée au fond d'une excavation taillée dans le rocher, où l'on descend par un escalier de trente marches, divisé en deux (16 + 14) par une chambre voûtée en ogive, d'un peu plus de trois mètres de large sur autant de hauteur. La grotte inférieure est à environ huit mètres de profondeur : l'eau sort dans un bassin d'environ cinq mètres de long sur deux mètres de large et à peu près autant de profondeur, et elle disparaît dans un canal souterrain qui la conduit à la fontaine Siloé ». Chauvet et Isambert, *Syrie, Palestine,* Paris, 1890, p. 318. Ce canal n'est autre que l'aqueduc d'Ézéchias. Josèphe, *Bell. jud.*, V, IV, 1, dit que l'eau de Siloé est « douce et abondante ». Celle de la Fontaine de la Vierge est aujourd'hui légèrement saumâtre. Il est très probable que la Fontaine de la Vierge reçoit ses eaux de l'esplanade du Temple. Elle est sujette à des intermittences caractéristiques. Une ou deux fois par jour, mais plus rarement en été, le niveau s'élève subitement. Ce phénomène doit s'expliquer par l'effet d'un siphon naturel sur le parcours des eaux. Il

est peu probable qu'on doive identifier cette fontaine avec celle du Dragon, mentionnée II Esdr., II, 13. Voir DRAGON (FONTAINE DU), t. II, col. 1503. Le nom de Fontaine de la Vierge a été donné à Gihon par suite d'une croyance légendaire qui est sans fondement historique. — Voir Socin, *Palästina und Syrien*, Leipzig, 1891, p. 101; Liévin, *Guide de Terre Sainte*, Jérusalem, 1887, t. I, p. 381; Le Camus, *Notre voyage aux pays bibliques*, Paris, 1894, t. I, p. 379. H. LESÊTRE.

1. **GILBERT** de Holland ou de Hoylandia, né dans le district de Holland, comté de Lincoln, en Angleterre, vécut dans le XII[e] siècle. Il embrassa la règle cistercienne et en 1163 fut élu abbé de Swinshed. Il fit fleurir l'étude des saintes lettres dans son monastère et, sur l'ordre de ses supérieurs entreprit d'achever l'exposition commencée par saint Bernard sur le *Cantique des Cantiques*. Il mourut en 1172 au monastère de Larivour au diocèse de Troyes, d'après la chronique de Clairvaux. Saint Bernard avait laissé son commentaire au premier verset du troisième chapitre. Gilbert le continua à partir de ce verset et commenta dans quarante-huit sermons les troisième et quatrième chapitres et les neuf premiers versets du cinquième. Mabillon a publié le *Commentaire* de Gilbert dans son édition de saint Bernard, t. II (1690), p. 1, et Migne l'a reproduit dans le t. CLXXXIV, col. 11, de la *Patrologie latine*. A tort ont été attribués à Gilbert de Holland d'autres commentaires d'ailleurs inédits, sur le psautier, sur les épîtres de saint Paul et sur l'Apocalypse. — Voir Visch, *Biblioth. Scriptorum Ord. Cisterciensis* (1656), p. 126; D. François, *Biblioth. générale des écrivains de l'ordre de S. Benoît*, t. II, p. 391; Fabricius, *Biblioth. latina mediæ ætatis* (1858), t. II, p. 57. B. HEURTEBIZE.

2. **GILBERT** Folioth, chanoine régulier anglais, puis bénédictin, fut en 1139 choisi pour abbé de Glocester. Il devint ensuite évêque d'Hereford, puis en 1163 évêque de Londres. Sur ce siège il se montra l'adversaire de saint Thomas Becket dans ses démêlés avec Henri II, roi d'Angleterre. Il mourut le 18 février 1188. Il a laissé une *Expositio Cantici canticorum* publiée à Londres, in-4°, 1638, et reproduite dans la *Patrologie latine*, t. CII, col. 1146. — Voir *Histoire littér. de la France*, t. XIII, p. 372; Fabricius, *Biblioth. latina mediæ ætatis* (1858), t. II, p. 54; *Patrol. latine*, t. CXC, col. 739; t. CII, col. 1146. B. HEURTEBIZE.

GILL John, théologien anabaptiste anglais, né à Kettering le 23 novembre 1697, mort à Londres le 14 octobre 1771. D'une famille pauvre, il réussit sans aucune ressource à acquérir une sérieuse connaissance de la théologie et des langues orientales. Il remplit les fonctions de prédicateur à Higham-Ferrars, puis à Londres. Parmi ses nombreux écrits qui presque tous sont des ouvrages de controverse nous remarquons : *An exposition of the Book of Salomon's Song, commonly called Canticles*, in-f°, Londres, 1728 (contre le D[r] Whiston qui affirmait que le Cantique des Cantiques était un livre apocryphe); *The Prophecies of Old Testament respecting the Messiah, considered and proved to be literally fulfilled in Jesus*, in-f°, Londres, 1728; *Dissertation concerning the antiquities of the Hebrew Language*, in-8°, Londres, 1767; *An exposition of the Old and New Testament*, 9 in-4°, Londres, 1809-1810. Ce dernier ouvrage est un recueil des divers écrits de John Gill sur les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. B. HEURTEBIZE.

GILO (hébreu : *Gilôh;* Septante : Γηλωμ; *Codex Alexandrinus*, Γηλών, Jos., XV, 51; Γωλά, II Reg., XV, 12), ville de la tribu de Juda, Jos., XV, 51, et patrie d'Achitophel. II Reg., XV, 12. Elle fait partie du premier groupe des cités de la montagne, dans lequel on trouve : Jéther (aujourd'hui *Khirbet 'Attir*), Socoth (*Khirbet Schuéikéh*), Anab (*'Anâb*), Istémo (*Es-Semu'a*), etc., formant un district situé vers le sud-ouest d'Hébron. On ne rencontre dans ce rayon aucun nom pouvant rappeler Gilo. Il existe plus haut, au nord d'*El-Khalîl*, une localité qui, au point de vue onomastique, représente bien l'antique cité biblique; c'est *Khirbet Djâlâ*. Il y a, en effet, entre l'arabe جالا *Djâlâ*, et l'hébreu גִּלֹה, *Gilôh*, correspondance parfaite. Les explorateurs anglais admettent cette identification, du moins comme probable. Cf. *Survey of Western Palestine, Memoirs*, Londres, 1881-1883, t. III, p. 313; G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament*, Londres, 1889, p. 73. Ce qui nous empêche d'adhérer à ce sentiment, c'est l'éloignement du groupe auquel appartient Gilo. *Khirbet Djâlâ* rentre plutôt dans le quatrième groupe de la montagne, avec Halhul (*Halhûl*), Gedor (*Khirbet Djedûr*), etc. Cf. Jos., XV, 58, 59. Josué, dans ses énumérations, suit un ordre si exact, que nous hésitons à y voir ici une dérogation. A plus forte raison, est-il difficile, malgré le même rapprochement onomastique, de chercher la patrie d'Achitophel à *Beit Djâlâ*, gros bourg situé près de Bethléhem. Telle est cependant l'opinion de R. J. Schwarz, *Das heilige Land*, Francfort-sur-le-Main, 1852, p. 76, dont la conjecture paraît vraisemblable à T. Tobler, *Topographie von Jerusalem und seinen Umgebungen*, Berlin, 1854, t. II, p. 413, et à V. Guérin, *Judée*, t. I, p. 118. — Gilo était la patrie d'Achitophel, conseiller de David. II Reg., XV, 12; XXIII, 34. Ce confident du roi, devenu plus tard un traître, devait avoir là sa résidence habituelle. Il s'y trouvait du moins au moment de la révolte d'Absalom. II Reg., XV, 12. C'est là qu'il vint se pendre de désespoir et fut enseveli dans le tombeau de son père. II Reg., XVII, 23. Voir ACHITOPHEL, t. I, col. 146. A. LEGENDRE.

GILONITE (hébreu : *hag-Gilônî*, avec l'article; Septante : *Codex Vaticanus*, Θεκωνεί; *Codex Alexandrinus*, Γιλωναῖος, II Reg., XV, 12; Γειλωνίτης, II Reg., XXIII, 34), natif de Gilo; nom appliqué seulement à Achitophel. Voir GILO. A. LEGENDRE.

GILPIN Guillaume, théologien anglican, né à Carlisle en 1724, mort à Boldre le 5 avril 1804. Il étudia à l'Université d'Oxford et entra dans les ordres. Après avoir été quelque temps vicaire, il établit une école à Cheam, près de Londres, et devint ensuite curé de Boldre dans le Hampshire. Parmi ses écrits, nous devons mentionner : *Exposition of the New Testament*, in-4°, Londres, 1790; 2 in-8°, Londres, 1811. B. HEURTEBIZE.

GIMAREY Louis Philibert, ecclésiastique français, né à Romanèche (Saône-et-Loire), le 6 juin 1808, mort à Dracy-le-Fort le 24 mars 1861. Après avoir suivi les cours de philosophie et de théologie au grand séminaire d'Autun (1827-1829), il professa successivement la septième (1832) et la troisième (1833) au petit séminaire de cette ville. Entré à Saint-Sulpice et son noviciat à la Solitude d'Issy terminé (1836-1837), il fut envoyé au séminaire d'Avignon en 1838. En 1846, il rentra dans le diocèse d'Autun, fut curé de Saint-Jean-des-Vignes en 1847, aumônier du collège d'Autun en 1854 et, en 1857, curé de Dracy-le-Fort, où il mourut à l'âge de 53 ans. On a de lui : *Nouveau commentaire littéral, critique et théologique, avec rapport aux textes primitifs, sur tous les livres des divines Écritures, par M. le docteur J. F. d'Allioli; traduit de l'allemand en français sur la 6e édition, traduction revue et approuvée par l'auteur, avec le texte latin et la version française en regard*, 10 in-8°, Paris, 1854; plusieurs éditions; le traducteur a ajouté au travail d'Allioli de nombreuses notes qui en ont fait un commentaire nouveau (voir ALLIOLI, t. I, col. 389); *Théâtre des événements racontés dans les*

divines Écritures, ou l'ancien et le nouvel Orient étudiés au point de vue de la Bible et de l'Église, par M. le docteur L. C. Gratz, vicaire général d'Augsbourg, traduit de l'allemand, 2 in-8°, Paris, 1869; nouvelle édition abrégée, revue et corrigée par l'abbé Crampon, in-8°, Paris, 1884; *Explication des Épîtres et Évangiles des dimanches, des principales fêtes et des féries de toute l'année selon le rit romain, où l'on expose le sens littéral du texte sacré,* 2 in-12, Paris, 1857. — Voir L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne,* 3 in-8°, Bordeaux, 1900, t. III, p. 300-302. O. Rey.

GINETH (hébreu : *Ginat;* Septante : Γωνάθ), père d'un certain Tebni, qui, après la mort de Zambri, roi d'Israël, disputa le trône à Amri. III Reg., XVI, 21, 22.

GIRAFE. Voir Caméléopard, t. II, p. 91.

GITANE (VERSION) DE LA BIBLE. Les Gitanes (en espagnol *Gitanos*) sont connus sous des noms divers : *Bohémiens,* en France; *Gypsies* (d'É-*gypt*-ien, parce qu'on les a supposés originaires d'Égypte d'où ils auraient été exilés pour avoir refusé l'hospitalité à la sainte Vierge et à l'enfant Jésus, G. Barrow, *The Zincali,* 1888, p. 90), en Angleterre; *Zigeuner,* d'où nous avons fait *Tsiganes,* en Allemagne; *Zingari,* en Italie; *Heidenen* (« païens »), en Hollande; *Tartares,* en Suède et en Norvège, etc.; ils s'appellent eux-mêmes *Rom,* « homme, mari. » Voir D. Mac Richtie, *Accounts of the Gypsies of India,* in-16, Londres, 1886, p. 61-112; C. Améro, *Bohémiens, Tsiganes et Gypsies,* in-12, Paris (1895), p. 139-140. Ils errent par bandes en Asie, dans quelques parties de l'Afrique et dans toute l'Europe, sans histoire, sans traditions, et parlant néanmoins partout une même langue, formant, plus encore que les Juifs, un peuple séparé et distinct au milieu des autres nations. Ils sont redoutés à cause de leurs vols et se donnent comme sorciers. Voir V. S. Morwood, *Our Gipsies,* in-8°, Londres, 1895, p. 296-320; Ch. G. Leland, *Gypsy Sorcery and Fortune Telling,* in-4°, Londres, 1891; H. von Wlislocki, *Zauber- und Besprechungs-Formel der Zigeuner,* in-8°, Budapest, 1888; Id., *Volksglaube und religiöser Brauch der Zigeuner,* in-8°, Münster i. W., 1891; Id., *Aus dem inneren Leben der Zigeuner,* in-8°, Berlin, 1892. Leur langue, qu'ils appellent *rommany,* se rattache étroitement au sanscrit. Fr. Mayo, *Los Gitanos,* in-16, Madrid, 1869, p. 43, etc. Ils sont donc originaires de l'Inde et appartiennent à la classe des Parias. Ils paraissent avoir émigré de leur pays d'origine au commencement du XVe siècle, lors de l'invasion de Tamerlan. On les signale pour la première fois en France en 1427, P. Bataillard, *Les débuts de l'immigration des Tsiganes,* in-8°, Paris, 1890, p. 11, et en 1447 en Espagne, où ils sont encore aujourd'hui au nombre d'une quarantaine de mille. Nous en avons vu particulièrement à Grenade, où plusieurs vivent dans des cavernes creusées dans la montagne de l'Albaycin en face de l'Alhambra, comme des Troglodytes. Quelques-uns d'entre eux sont catholiques. — Un protestant anglais, G. Borrow, a traduit le Nouveau Testament en *rommany;* il a publié à Madrid en 1837 la version de l'Évangile de saint Luc. *Embéo e majaró Lucas. El Evangelio segun S. Lucas traduc. al romani ó dialecto de los Gitanos de España,* Londres (Madrid). C'est le premier ouvrage qui ait jamais été imprimé en cette langue. Le traducteur a refait plus tard son œuvre et elle a été réimprimée en 1872. — Voir H. M. W. Grellmann, *Historische Versuch über die Zigeuner,* 2e édit., Gœttingue, 1787 (traduction française par J., *Histoire des Bohémiens,* in-8°, Paris, 1810); G. Borrow, *The Zincali or An Account of the Gypsies of Spain,* 4e édit., in-16, Londres, 1888; P. Th. Bataillard, *De l'apparition et de la dispersion des Bohémiens en Europe,* dans le t. V, p. 438-475; 521-539, de la *Bibliothèque de l'École des Chartes,* 1844; Id., *Nouvelles recherches sur l'apparition et la dispersion des Bohémiens en Europe, ibid.,* 1849, 3e série, t. I, p. 14-55, etc.; A. F. Pott, *Die Zigeuner in Europa und Asien,* 2 in-8°, Halle, 1844-1845, t. II, p. 464-476, 499-521; Walter Simson, *A History of the Gypsies,* in-12, New-York, 1866; Sam. Roberts, *History of the Gipsies,* 5e édit., in-8°, Londres, 1842; Ad. Colocci, *Gli Zingari,* in-8°, Turin, 1889 (bibliographie, p. 330-356); [S. Bagster,] *Bible of every Land,* in-4°, Londres, 1860, p. 130-132; G. Barrow, *The Bible in Spain,* 2e édit., 3 in-12, Londres, 1843, t. I, p. 151 sq.; t. II, p. 379; t. III, p. 233-237; *Verzeichniss der Werken und Aufsätzen welche in alterer und neuerer Zeit über die Geschichte und Sprache der Zigeuner veröffentlicht werden sind,* in-8°, Leipzig, 1886. F. Vigouroux.

GITH (hébreu : *qéṣaḥ;* Septante : μικρὸν μελάνθιον), nom latin de la nigelle ou nielle cultivée, appelée aussi cumin noir, qu'il ne faut pas confondre avec la nielle des blés ou fausse nielle, plante commune dans les blés et très différente du gith.

I. Description. — Le *Nigella sativa* Linné (fig. 50) est



50. — *Nigella sativa.*

une herbe annuelle qui croît dans les champs d'Égypte, de Syrie et d'Asie Mineure, mais il est difficile de savoir si elle y est vraiment spontanée ou seulement sortie des cultures où on la propage de temps immémorial pour sa graine usitée en épice. La plante appartient à la tribu des Helléborées, parmi les Renonculacées; les feuilles sont deux ou trois fois divisées en lanières fines et divergentes; les fleurs toutes terminales ont des sépales bleuâtres atténués en court onglet comme les pétales dont le limbe est bilabié avec une fossette nectarifère à la base. Les carpelles au nombre de 5 à 7 sont soudés jusqu'à leur sommet en une sorte de capsule ovoïde, verruqueuse sur le dos et rostrée au sommet par le pro-

longement des styles. Les graines y naissent nombreuses, trigones, rugueuses-tuberculeuses à la surface, et c'est l'odeur aromatique dont elles sont douées qui les fait rechercher comme condiment. F. Hy.

II. Exégèse. — Le *gésah,* chaldéen *qesah, qisha',* est, dit R. Salomon, « une graine semblable au cumin, sauf qu'elle est noire, d'où son nom de *Nigella* et en grec *melanthium.* » J. Buxtorf, *Lexicon chaldaicum,* édit. Fischer, in-8°, Leipzig, p. 1042. Plusieurs rabbins traduisent même par le nom moderne hébraïsé ניילא ou ניילר. I. Löw, *Aramäische Pflanzennamen,* in-8°, Leipzig, 1881, p. 366. « La nielle (gith), selon Pline, *H. N.,* xx, 71, est appelée par les Grecs tantôt *melanthion,* tantôt *melanspermon.* La meilleure est celle qui a l'odeur la plus pénétrante et qui est la plus noire. » C'est la plante très connue des Arabes sous le nom de *šûnîz.* Cf. Celsius, *Hierobotanicon,* in-12, Amsterdam, 1748, t. ii, p. 70-71. Il n'y a donc pas de difficulté pour l'identification. Les anciens et en particulier les Orientaux s'en servaient comme condiment; on mêlait la graine à la pâte et au pain pour lui donner de la saveur. Dioscoride, iii, 83. C'est un assaisonnement très agréable pour le pain, dit Pline, *H. N.,* xix, 52. Les rabbins tiennent le même langage. Celsius, *Hierobotanicon,* p. 72; Buxtorf, *loc. cit.* C'est pour cela que la plante est de nos jours cultivée en Égypte; elle devait l'être autrefois, car on a retrouvé des graines dans les sépultures. Loret, *La flore pharaonique,* 2e édit., 1892, p. 120.

La nielle ou gith est associée au cumin dans un passage d'Isaïe, xxviii, 24-27, où, par une image tirée de l'agriculture, le prophète veut montrer la sagesse de la Providence divine.

> Celui qui laboure pour semer laboure-t-il toujours?
> Ouvre-t-il et brise-t-il toujours le sol?
> N'est-ce pas après en avoir égalisé la surface
> Qu'il répand *la nielle* et sème le cumin?
> . . . .
> Son Dieu lui enseigne la marche à suivre
> Et lui donne ses instructions,
> Car on ne foule point *la nielle* avec le traîneau,
> Et sur le cumin on ne passe pas la roue du chariot;
> Mais on frappe *la nielle* avec le bâton,
> Et le cumin avec le fléau.

La graine de la *Nigella sativa* ou nielle ne serait pas assez dure pour résister au poids de la roue. Comme pour le cumin, on se servait du bâton ou fléau : c'est ainsi qu'on procède encore en Palestine. H. B. Tristram, *The natural History of the Bible,* 8e édit., Londres, 1889, p. 444. E. Levesque.

GITTITH (hébreu : *gittît,* littéralement « la géthéenne »). Ce mot qui se lit au titre des psaumes viii, lxxxi (hébr.) et lxxxiv (hébr.), a été rendu par les Septante, Aquila et Symmaque : ὑπὲρ τῶν ληνῶν, « sur les pressoirs, » Vulgate : *pro torcularibus,* comme si les psaumes qui portent cette indication étaient des sortes d'ἐπιλήνια ou chants destinés aux réjouissances qui accompagnent les vendanges. Ceux qui adoptent cette traduction des versions grecques s'appuient sur les textes qui font allusion à ces fêtes : Jud., ix, 27; Is., xvi, 8-10; Jer., xlviii, 33. Mais le texte des Psaumes cités ne s'applique pas aisément à cette circonstance. Au surplus, la traduction ληνῶν est fondée, comme l'a observé Calmet, *Comment. sur les Psaumes,* Ps. viii, sur une lecture fautive : *gittôt,* pluriel de *gat,* « pressoir. » Voir M. Polus, *Synopsis criticorum,* Francfort, 1694, t. ii, p. 535, 58. Le Targum chaldéen fournit un autre sens, dans cette paraphrase : *'al-kinnôrâ d-aytê miggat,* Ps. viii; *'al kinnârâ d-âytyâ min gat,* Ps. lxxxi, ou *d-aytyâ miggat,* Ps. lxxxiv, « sur la harpe rapportée de Geth. » Théodotion a de même : ὑπὲρ τῆς γεθθίτιδος. De nombreux interprètes ont adopté cette signification, et fait de ce mot l'indication soit d'un instrument, soit d'un chant à la mode de Geth. Pour en attribuer l'introduction à David, on se fonde sur la circonstance de son séjour à Geth. I Reg., xxvii, 2; xxix, 3. Mais que David ait rapporté du pays des Philistins un instrument de musique ou un air, connu depuis sous le nom de *gittit,* ce n'est qu'une supposition, acceptée au défaut d'une explication meilleure. — A ces deux interprétations traditionnelles, Calmet en substitue une nouvelle, plus ingénieuse, mais moins probable. Selon lui, *gittit* désignerait « le chœur des chanteuses géthéennes ». *Comment.,* Ps. viii. Si David eut à son service des soldats de Geth, I Reg., xv, 18, on ne peut pas toutefois en conclure qu'il ait recruté de la même manière une troupe de chanteuses de ce pays. De plus, ces chanteuses n'auraient pas exécuté les Psaumes, les femmes n'étant pas admises à figurer dans les cérémonies du culte. Voir Chantres du Temple, t. ii, col. 557. — En dehors de ces interprétations, on peut faire une autre hypothèse : on peut rattacher *gittit* à la racine נגן, *nâgan,* qui désigne le jeu des instruments à cordes, l'action de toucher les cordes avec la main. Voir Harpe. Ce mot, à terminaison féminine, formé par inversion et assimilation de consonnes, aurait ainsi une signification analogue à celle de *negînâh,* « attouchement des cordes : » *bi-negînôt,* Ps. iv; *'al-negînôt,* Ps. vi; et l'expression *'al-haggittit* pourrait se traduire de la même manière : « avec accompagnement d'instruments à cordes. » J. Parisot.

1. **GIUSTINIANI** Agostino, prélat italien, orientaliste, né à Gênes en 1470, mort dans un naufrage en 1536, avait fait profession sous la règle de saint Dominique au couvent de Saint-Apollinaire de Pavie. Il se livra surtout à l'étude des langues orientales et après avoir enseigné dans les maisons de son ordre obtint de consacrer tous ses soins à la préparation d'une Bible polyglotte. En 1514, il fut nommé par Léon X évêque de Nebbio en Corse. Sur l'invitation de François Ier, il vint en France où lui fut confiée la chaire d'hébreu à l'Université de Paris. Il parcourut la Belgique et l'Angleterre et après une absence de cinq années revint dans son diocèse. Il périt dans un naufrage entre Gênes et l'île de Corse. Voici ses principaux ouvrages : *Liber Job nuper hebraicæ veritati restitutus cum duplici versione latina,* in-4°, Paris, 1516 : le texte est accompagné de la Vulgate et d'une traduction de Giustiniani; *Psalterium hebræum, græcum, arabicum et chaldaicum cum tribus interpretationibus et glossis,* in-f°, Gênes, 1516. Cet ouvrage, disposé sur huit colonnes, contient : 1° le texte hébreu; 2° la traduction de celui-ci par Giustiniani; 3° la Vulgate; 4° les Septante; 5° une version arabe; 6° une paraphrase chaldaïque; 7° la traduction de cette paraphrase et 8° des scholies. Les sommes énormes exigées pour une telle publication ne permirent pas à l'auteur d'éditer ainsi tous les livres de l'Écriture Sainte. — Voir Échard, *Scriptores ord. Prædicatorum,* t. ii, p. 96; Ughelli, *Italia sacra,* t. iv (1719), col. 1013.
B. Heurtebize.

2. **GIUSTINIANI** Benoît, jésuite italien, né à Gênes vers 1550, mort à Rome le 19 décembre 1622. Entré au noviciat à Rome, il enseigna la rhétorique au collège Romain, la théologie à Toulouse, Messine et Rome, fut plus de vingt ans recteur des pénitenciers du Vatican et théologien du cardinal Cajetan pendant sa légation en Pologne. *In omnes B. Pauli Apostoli Epistolas explanationes,* 2 in-f°, Lyon, 1612-1613; *In omnes catholicas Epistolas explanationes,* in-f°, Lyon, 1621.
C. Sommervogel.

3. **GIUSTINIANI** Fabiano, théologien italien, né en 1578 à Lerma, dans le diocèse de Gênes, mort à Ajaccio le 3 janvier 1627, était entré dès 1597 dans la congrégation de l'Oratoire fondée par saint Philippe de Néri. Ses supérieurs lui confièrent la charge de bibliothécaire de Sainte-Marie de Vallicella. En 1616 il fut nommé

évêque d'Ajaccio. On a de cet auteur : *Elenchus auctorum qui in S. Biblia etiam in versiculos data opera scripserunt*, in-f°, Rome, 1612; *Index universalis materiarum Biblicarum*, in-f°, Rome, 1612, ouvrages remplis d'erreurs bibliographiques; *Commentarius de S. Scriptura ejusque interpretibus*, in-8°, Rome, 1614; *Tobias explanationibus historicis et documentis moralibus illustratus*, in-f°, Rome, 1620. — Voir Ughelli, *Italia sacra*, t. III, col. 499; Hurter, *Nomenclator literarius* (2e édit.), t. I, col. 320. B. HEURTEBIZE.

GIVRE (hébreu : *kefôr;* Septante : πάχνη; Vulgate : *pruina*), légère couche de glace résultant de la congélation de la rosée, quand la température nocturne s'abaisse à 1° ou 2° au-dessous de zéro. Le givre, appelé aussi gelée blanche, se dépose alors à la surface des objets peu conducteurs de la chaleur et forme sur les branches des arbres de fines cristallisations arborescentes. — 1° L'auteur de l'Ecclésiastique, XLIII, 21, fait allusion aux apparences du givre quand il dit :

> (Dieu) répand le givre sur le sol comme du sel,
> Et quand il gèle il y a comme des pointes de chardons.

Au Psaume CXLVII, 16, la comparaison est différente :

> Il répand le givre comme la cendre.

Au lieu de givre, *kefôr,* les versions mentionnent ici la vapeur, le brouillard qui s'étend à la surface du sol, ὁμίχλη, *nebula*. La comparaison avec la cendre devient alors difficile à justifier. Dans la Sagesse, V, 15, l'espérance de l'impie est assimilée au givre, πάχνη, qu'emporte la rafale. La Vulgate, qui a suivi la leçon ἄχνη, « efflorescence, » de quelques manuscrits grecs, traduit par *spuma gracilis*, « légère écume. » Dans un autre passage, Sap., XVI, 29, l'espérance du méchant est encore comparée au givre qui fond aisément à la première chaleur. La manne du désert, que l'auteur de l'Exode, XVI, 14, appelle une espèce de *kefôr*, est représentée par la Sagesse, XVI, 22; XIX, 20, comme ayant les apparences du givre. La nature du givre justifie toutes ces comparaisons employées par la Sainte Écriture. Répandu sur le sol en couche légère, il y ressemble au sel, à la manne, à la cendre blanchâtre, tandis qu'il se suspend sur les branches des arbres et des arbustes en efflorescences qui hérissent leurs pointes comme celles des chardons. Seulement les auteurs sacrés, pour lesquels le spectacle du givre était relativement rare, empruntent leurs termes de comparaison à des objets plus familiers, qui seraient dans nos climats la chose comparée plutôt que celle à laquelle on compare. — 2° Le givre, comme toutes les merveilles de la nature, a Dieu pour auteur : « Qui donc enfante le givre, » si ce n'est lui? Job, XXXVIII, 29. — Dans Daniel, VI, 68, la rosée et le givre, deux formes du même phénomène, sont invités ensemble à bénir le Seigneur. H. LESÊTRE.

GLACE (hébreu : *qérah;* Septante : πάγος, παγετός, κρύσταλλος : Vulgate : *glacies, gelu, pruina ;* deux autres mots hébreux, *gâbîs* et *'élgabîs,* désignant la glace, ne sont employés qu'avec le sens de grêle ou de cristal; voir CRISTAL, t. II, col. 1119, et GRÊLE), eau solidifiée, par suite de l'abaissement de la température au-dessous de zéro. Voir GELÉE. — 1° L'auteur de l'Ecclésiastique, XLIII, 22, décrit ainsi le phénomène de la formation de la glace : « Le vent froid du nord se met à souffler et l'eau se congèle en glace; il fait cesser tout rassemblement des eaux, et l'eau se revêt comme d'une cuirasse. » C'est Dieu qui produit la glace. Job, XXXVII, 10; XXXVIII, 29. Aussi la glace est-elle nommée parmi les créatures invitées à bénir le Seigneur. Dan., III, 70; Ps. CXLVIII, 8. — 2° La chaleur du soleil fait fondre la glace : ainsi disparaissent les péchés que Dieu pardonne, Eccli., III, 17, et l'espérance de l'ingrat. Sap., XVI, 29. Après le dégel, les glaçons troublent l'eau du torrent qui les entraîne. Job, VI, 16. H. LESÊTRE.

GLAIRE Jean-Baptiste, ecclésiastique et orientaliste français, né à Bordeaux le 1er avril 1798, mort à Issy (Seine), le 25 février 1879. Ses premières études terminées dans sa ville natale, il suivit, à Paris, le cours de théologie de Saint-Sulpice et, en même temps, ceux des langues orientales que professaient Sylvestre de Sacy et Eugène Burnouf. Ordonné prêtre en 1822, il enseigna, cette année même, l'hébreu au séminaire de Saint-Sulpice jusqu'en 1831. Il fut alors promu, à la Sorbonne, titulaire de la chaire d'hébreu vacante par le décès de Chaunac de Lanzac, dont l'abbé Glaire était le suppléant depuis 1825. Il devint, en 1841, doyen de la faculté de théologie et conserva ces fonctions jusqu'en 1851. Il passa à Issy ses dernières années dans la retraite. Parmi ses nombreux travaux, mentionnons : *Lexicon manuale hebraicum et chaldaicum*, in-8°, Paris, 1830, dont le fonds est tiré du *Lexicon* de Gesenius; *Principes de grammaire hébraïque et chaldaïque*, in-8°, Paris, 1832 et 1843; *La Sainte Bible en latin et en français*, 3 in-4°, Paris, 1834; *Torah Mosché, le Pentateuque*, avec traduction et notes, 2 in-8°, Paris, 1835-1837; *Introduction historique et critique aux livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, 6 in-12, Paris, 1836; plusieurs éditions; *Les Livres Saints vengés ou la vérité historique et divine de l'Ancien et du Nouveau Testament*, 2 in-8°, Paris, 1845; *Abrégé d'introduction aux livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, 2 in-8°, Paris, 1846; plusieurs éditions; *Manuel de l'hébraïsant*, in-12, Paris, 1850; *Principes de grammaire arabe*, in-8°, Paris, 1861; *La Sainte Bible selon la Vulgate*, 4 in-18, Paris, 1871-1873; récentes éditions, dont la 3e avec introductions, notes et appendices par F. Vigouroux, 4 in-8°, Paris, 1889-1890. O. REY.

GLAIVE. Voir ÉPÉE, t. II, col. 1824.

GLANAGE, action de recueillir dans un champ les épis abandonnés ou négligés par les moissonneurs (fig. 51). On le permet dans nos lois modernes, mais seulement aux indigents incapables de travailler et encore dans certaines conditions. Cette législation de charité qui s'est perpétuée dans le christianisme est un héritage de la loi de Moïse. Mais à côté du motif d'humanité il y en avait un autre, celui de rappeler aux enfants d'Israël l'escla-



51. — Glaneuses en Palestine.
D'après une photographie de M. L. Heidet.

vage d'Égypte (fig. 52). Deut., XXIV, 22. La loi juive permettait le glanage au pauvre et à l'étranger, à la veuve et à l'orphelin. Lev., XIX, 9; XXIII, 22; Deut., XXIV, 19. On y prescrit même au maître de ne pas ramasser les épis restés après la moisson. Aussi Ruth peut sans être inquiétée par les serviteurs de Booz glaner dans son champ. Ruth, II, 7. Loin de la repousser, le parent de Noémi recommande aux siens de laisser à dessein tomber les épis, tandis qu'ils faisaient des gerbes. Ruth, II, 15, 16. La glane s'appelait *léqét*. Lev., XIX, 9; XXIII,



52. — Glaneuses égyptiennes. D'après une peinture du Musée du Louvre.

22. « Qu'appelle-t-on *léqét?* » dit le Talmud de Jérusalem, tr. *Pea*, 7, traduction française par M. Schwab, t. II, Paris, 1878, p. 63, on répond : « Ce qu'on laisse tomber de la main, au moment de la moisson. » On traite ensuite longuement, p. 63-73 et p. 84 et 106, des conditions où il y a *léqét*, « glane » légitime. En prédisant la ruine d'Israël, Isaïe, XVII, 5, compare le petit nombre qui sera épargné aux javelles ou épis oubliés par le moissonneur qui fait les gerbes. A la législation du glanage pour les céréales se rattache celle du grappillage pour le raisin et les fruits. Voir GRAPPILLAGE.

E. LEVESQUE.

GLAND, fruit du chêne. Voir CHÊNE, t. II, col. 652.

GLANVILLE (Barthélemy de). Voir GLAUNWILL, dans FRANCISCAINS, t. II, col. 2375.

GLASS, GLASSIUS Salomon, théologien allemand, luthérien, né à Sondershausen en 1593, mort à Gotha le 27 juillet 1656, enseigna les langues orientales à l'Université d'Iéna et en 1625 fut nommé superintendant des églises et des principautés de Schwartzbourg-Sondershausen. Douze ans plus tard, il revenait à Iéna pour y occuper la chaire de théologie. Il fut ensuite appelé aux fonctions de superintendant du duché de Saxe-Gotha. Il doit sa célébrité à sa *Philologia Sacra, qua totius sacrorum veteris et novi Testamenti Scripturæ tum stylus et litteratura, tum sensus et genuinæ interpretationis ratio et doctrina libris quinque expanditur ac traditur*, in-4°, Iéna, 1623. Cet ouvrage eut de nombreuses éditions toutes revues et améliorées par l'auteur lui-même ou par d'autres théologiens. La meilleure édition est celle de Leipzig, donnée par Olearius, in-4°, 1725. L'édition de Dathe et Bauer, 3 in-8°, Leipzig, 1776-1797, contient des additions importantes, mais est imprégnée de rationalisme. Glass a en outre composé : *Onomatologia Messiæ prophetica*, in-4°, Iéna, 1624; *Christologia Davidica*, in-4°, Iéna, 1638; *Christologia Mosaïca*, in-4°, Iéna, 1649. Ces trois derniers écrits ont été réunis en un volume par Crenius, in-4°, Liège, 1700; *Exegesis Evangeliorum et Epistolarum*, in-4°, Gotha, 1647. — Voir Walch, *Bibl. theologica*, t. IV, p. 240, 1014.

B. HEURTEBIZE.

GLOBE, ornement de métal (fig. 53), ou d'autre matière (fig. 54) de forme sphérique. 1° Parmi les objets précieux que les femmes apportent à Moïse pour la fabrication des ustensiles du tabernacle, est nommé, avec les boucles, les anneaux et les bagues, un ornement appelé *kûmâz*. Exod., XXXV, 22. Les Israélites en trouvent également parmi les dépouilles des Madianites, après la victoire remportée sur ces derniers. Num., XXXI, 50. Les Septante traduisent le mot hébreu par περιδέξια, « bracelets, » et la Vulgate par *dextralia*. En rapprochant le mot hébreu de l'arabe, *kâmaz*, « mettre en boule. » Rosenmüller, *In Exod.*, Leipzig, 1795, et Gesenius, *Thesaurus*, p. 692, lui donnent le sens de boule, ou petit globe d'or. Diodore de Sicile, III, 44, signale chez les Arabes des parures de ce genre, petits globes d'or de la grosseur d'une noisette ou d'une noix, qu'on suspendait aux bracelets des bras ou des jambes. Le *kûmâz* avait donc quelque analogie de forme et de matière avec ce que fut plus tard la *bulla* des jeunes patriciens romains. Cicéron, *Verr.*, II, I, 58. — 2° Au-dessus des colonnes du Temple, on plaça des *gullôt*. III Reg., VII, 41; II Par., IV, 13. La *gullâh*, de *gâlal*, « rouler, être rond, » est une sorte de sphère plus ou moins aplatie qui formait la base du chapiteau. Voir COLONNES DU TEMPLE, t. II, col. 856. Les versions traduisent par στρεπτά, « arrondis, » *funiculi*, et γωλάθ, *epistylia*. Les deux calottes de la sphère étaient engagées l'une dans la partie supérieure de la colonne, l'autre dans le couronnement du chapiteau, de telle sorte qu'on n'apercevait de la sphère que la zone comprise entre deux petits cercles également distants du grand. Ainsi compris, cet ornement pouvait occuper convenablement la partie inférieure d'un chapiteau.



53. — Bijou égyptien en or en forme de globe. Musée du Louvre. Grandeur naturelle.



54. — Ornement égyptien en forme de globe. Faïence creuse travaillée à jour. Musée Saint-Louis à Carthage.

H. LESÊTRE.

1. GLOIRE (hébreu : *kâbôd*, de *kabad*, « être illustre ; » outre ce mot, le plus communément employé, on rencontre encore, avec le sens de « gloire » : *hâdâr*, de *hâdar*, « gonfler, » Ps. CXLIX, 9; *tehillâh*, de *hâlal*, « resplendir, » Is., XLII, 8; Jer., XLVIII, 2, etc.; *'ôz*, de *'âzaz*, « être fort, » Exod., XV, 2; Ps. VIII, 3, etc.; *tif'ârâh*, de *pâ'ar*, « être honoré, » Jud., IV, 9; Prov., XIX, 11, etc.; Septante : δόξα; Vulgate : *gloria*), éclat qui s'attache au nom de quelqu'un à raison de sa dignité, de ses actes, de ses mérites, etc.

1° La gloire vient à l'homme soit de Dieu qui la lui accorde comme bien de nature, Ps. VIII, 6, ou comme faveur, III Reg., III, 13, soit de ses actions. Prov., XX, 3; Eccli., XXV, 8; XXXI, 10, etc. La gloire est ordinairement précédée de l'humiliation. Prov., XV, 33; XXIX, 23; Eccli., IV, 25; Luc., XIV, 11, etc. Elle ne sied point à l'insensé. Prov., XXVI, 1. Le sage ne doit pas chercher sa gloire dans des futilités, I Cor., III, 21; Gal., V, 26, mais dans les biens d'un ordre supérieur. Rom., V, 2; I Cor., I, 31; Gal., VI, 14, etc. La gloire éternelle est le bonheur de l'autre vie préparé à l'âme fidèle. Rom., VIII, 18; I Cor., XV, 43; II Cor., IV, 17; Col., I, 27; III, 4; I Pet., V, 1, 4, 10, etc.

2° Dieu est la gloire d'Israël, c'est-à-dire le bien dont Israël a le plus droit d'être fier. Ps. III, 4; CV, 20; Jer., II, 11. Il doit être aussi celle du chrétien. I Cor., I, 31; II Cor., X, 17; Phil., III, 3, etc.

3° Les nobles d'un peuple sont appelés sa gloire, en Israël, Is., v, 13; XVII, 3, 4; Mich., I, 15; Judith, XV, 10; en Assyrie, Is., VIII, 7; X, 16; en Moab. Is., XVI, 14.

4° Le mot *kâbôd* désigne parfois l'âme de l'homme, ce qui par excellence fait sa gloire, Gen., XLIX, 6; Ps. VII, 6; XXIX, 13; LVI, 9; CVII, 2, et reproduit le mieux ici-bas la glorieuse image de Dieu. Cf. Frz. Delitzsch, *System der biblischen Psychologie,* Leipzig, 1861, p. 98, 105, 202. H. LESÊTRE.

2. GLOIRE DE DIEU. Cette locution de la Sainte Écriture se rapporte à deux choses distinctes : la manifestation éclatante et surnaturelle que Dieu fait de sa présence en certaines circonstances, et l'honneur que lui rendent les créatures par leurs hommages.

I. *Manifestation de la présence divine.* — Cette manifestation est réservée par le Seigneur à son peuple. 1° La gloire de Jéhovah, *kâbôd Yehôvâh,* δόξα τοῦ θεοῦ, *gloria Domini,* se montre pour la première fois au désert, peu après la sortie d'Égypte, quand les cailles et la nourriture miraculeuse de la manne sont envoyées aux Hébreux. Exod., XIV, 7. Elle apparaît au Sinaï, « comme un feu dévorant sur le sommet de la montagne. » Exod., XXIV, 16, 17. Moïse demande au Seigneur à voir sa gloire, non plus seulement ce qu'il en a pu apercevoir au Sinaï, mais quelque chose qui se rapproche davantage de la majesté même de Dieu, de son essence divine. Cf. S. Augustin, *De Genes. ad lit.,* XII, 27, t. XXXIV, col. 477. Le Seigneur lui répond qu'on ne peut le voir de face sans mourir, mais qu'il se montrera à lui en passant et par derrière, c'est-à-dire en atténuant assez l'éclat de sa majesté pour qu'un œil humain puisse le supporter. Exod., XXXIII, 18-23. La maxime des Proverbes, XXV, 27, d'après la Vulgate : « Celui qui jette un œil curieux sur la majesté sera écrasé par la gloire, » rappellerait la réponse faite par le Seigneur à Moïse, si le sens de l'hébreu n'était un peu différent : « Il y a gloire à scruter les choses importantes. » — 2° Quand le tabernacle est construit, il devient le siège de la gloire de Dieu. Cette gloire éclate de temps en temps au-dessus du tabernacle, Lev., IX, 6, 23; Num., XIV, 10, ou elle remplit le tabernacle. Exod., XL, 32. L'autre lui sert comme de trône et elle se manifeste au-dessus du propitiatoire, entre les « chérubins de gloire ». Heb., IX, 5. Voir ARCHE D'ALLIANCE, t. I, col. 918, 919; CHÉRUBINS, t. II, col. 661. De cette gloire part un feu dévorant qui détruit les coupables. Num., XVI, 35. Cf. Is., LIX, 19. Pour la voir, Moïse et Aaron se rendent au tabernacle. Num., XX. 6. Cette manifestation sensible de la présence de Dieu n'était pas continue; les textes sacrés en parlent toujours comme d'un phénomène transitoire. Il n'en est plus question d'ailleurs dans la suite de l'histoire du tabernacle, après les jours de Moïse. — 3° La gloire du Seigneur remplit le temple de Salomon, au moment de sa dédicace. Elle prit alors la forme d'une nuée. III Reg., VIII, 11; II Par., V, 14; VII, 3. Cette nuée rappelait celle qui se montrait dans le tabernacle. Lev., XVI, 2. Voir COLONNE DE NUÉE, t. II, col. 855, et NUÉE. Dans ses visions, Ézéchiel, XLIII, 2, 5; XLIV, 4, voit également la gloire de Dieu remplir le temple. Cf. Ps. XXV, 8. — 4° Cette gloire de Dieu remplit toute la terre, Is., II, 10, 21; VI, 3; Habac., III, 3; elle accompagne Dieu dans ses apparitions, Ps. XVIII, 13, 19, et se manifeste aux prophètes. Ezech., I, 28; III, 12, 23; VIII, 4; X, 4, 18. — 5° La gloire de Dieu n'apparut pas tout d'abord dans le second temple comme dans le premier. Mais Isaïe, LX, 1, 2, prédit que la gloire de Jéhovah se lèverait sur Jérusalem, et Aggée, II, 8, annonça que le nouveau temple en serait rempli. — 6° La venue du Fils de Dieu sur la terre réalise ces promesses. « Nous avons vu sa gloire. » Joa., I, 14. Il est lui-même le « roi de gloire », Ps. XXIII, 7-10, et « la splendeur de la gloire du Père », Hebr., I, 3, la manifestation la plus parfaite de la majesté divine. — 7° Voir la gloire de Dieu sur la terre, c'est être témoin d'un grand miracle. Joa., XI, 40. C'est le Père qui est la source de cette gloire. Il est le « Père de gloire », Eph., I, 17; le « Dieu de gloire », Act., VII, 2; Jésus-Christ est le « Seigneur de gloire », I Cor., II, 8, annonçant l' « Évangile de gloire ». II Cor., IV, 4. Une voix provenant « de la gloire magnifique » lui rend témoignage au Thabor. II Pet., I, 17. Jésus-Christ est maintenant dans la gloire du Père, Phil., II, 11, où l'aperçut saint Étienne. Act., VII, 55. Il est entré dans sa gloire, c'est-à-dire qu'il a associé son humanité sainte dans le ciel à la gloire de sa divinité. Luc., XXIV, 26; I Thes., II, 12; II Thes., II, 13; Tit., II, 13; I Pet., V, 10. Il viendra un jour avec cette gloire pour le dernier jugement. Matth., XVI, 27; Marc., VIII, 38; XIII, 26. — 8° Cette gloire de Dieu est incommunicable aux créatures. Is., XLII, 8; XLVIII, 11. « Tous ont besoin de la gloire de Dieu, » c'est-à-dire du secours divin qu'assure sa présence. Rom., III, 23. — Dans tous ces textes, il s'agit de la présence de Dieu manifestée par des phénomènes de différente nature. Les Juifs de l'époque voisine de l'ère chrétienne ont donné à cette présence le nom de *šekînâh,* du verbe *šâkan,* « habiter, » ou de *miškân,* « tente, tabernacle, » σκηνή. La *šekînâh* est donc la même chose que le *kâbôd Yehôvâh.* Saint Jean, I. 14, fait sans doute allusion à ces deux termes quand il dit que le Verbe a habité parmi nous, ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, et que nous avons vu sa gloire. Cf. Bähr, *Symbolik des Mosaischen Cultus,* Heidelberg, 1837, p. 226, 302.

II. *Honneur rendu à Dieu par les créatures.* — Cet honneur constitue la gloire extérieure de Dieu. 1° Toutes les créatures sont invitées à rendre gloire à Dieu. Ps. XXVIII, 2-9; LXVII, 35; XCV, 3-8; Jer., XIII, 11, etc. Les cieux chantent cette gloire. Ps. XVIII, 2. Les apôtres la proclament. Rom., XVI, 17; Gal., I, 5, etc. Le chrétien est invité à faire toutes ses actions pour la gloire de Dieu. I Cor., X, 31. — 2° Rendre gloire à Dieu, c'est le remercier et le louer. Tob., XI, 16; Matth., IX, 8; Luc., II, 20; XIII, 13; XVII, 18; XXIII, 47; Act., XI, 18; Rom., I, 21, etc.; c'est quelquefois faire un aveu, Jos., VII, 9; Joa., IX, 24, ou se repentir, Apoc., XVI, 9, par conséquent rendre hommage à sa véracité et à sa sainteté.

H. LESÊTRE.

GLOSE, mot qui vient du grec γλῶσσα, mais qui a pris le sens particulier d' « explication, d'interprétation » d'un mot ou d'une phrase, spécialement de la Sainte Écriture.

I. ORIGINE DU MOT GLOSE. — Dans le grec classique, γλῶσσα signifie « langue (organe de la parole) » et « langage » parlé par un peuple. Peu à peu les grammairiens et les scholiastes grecs en vinrent à appeler γλῶσσαι les mots qui avaient vieilli ou étaient tombés en désuétude, ou bien dont la signification avait changé et encore les termes techniques ou d'un usage local et circonscrit. Γλώσσας, dit un scholiaste de Denys d'Halicarnasse (dans J. J. Wetstein, *Novum Testamentum græcum,* t. II, Amsterdam, 1752, p. 151, sur I Cor., XII, 10), φωνὰς ἀρχαίας καὶ ἀποξενισμένας ἢ ἐπιχωριαζούσας. « On appelle γλῶσσαι les mots vieillis ou étrangers et les provincialismes. » Cf. la scholie rapportée dans Ersch et Grüber, *Allgemeine Encyklopädie, Glossa,* sect. I, t. LXX, p. 135, note 11. Ces mots avaient donc besoin d'être expliqués pour être compris de tous. Comme on donnait le nom de γλῶσσαι aux termes dont on expliquait la signification, on donna le nom de γλώσσημα et aussi celui de γλῶσσα à l'explication elle-même; c'est dans cette dernière acception qu'est employé le mot *glossa,* « glose. » Voir Fr. Bleek, *Ueber die Gabe des* γλώσσαις λαλεῖν, dans les *Theologische Studien und Kritiken,* 1829, p. 32-44; J. G. Rosenmüller, *Historia interpretationis librorum Sacrorum,* t. IV, Leipzig, 1813, p. 356-387.

II. GLOSES DANS LES SAINTES ÉCRITURES. — Longtemps avant que le nom fût inventé, les gloses existaient déjà.

Le besoin naturel d'expliquer les mots vieillis dont on ne comprenait plus le sens, les noms propres de lieux qui avaient changé avec le temps, etc., était cause que les possesseurs ou les copistes d'un manuscrit écrivaient en marge ou entre les lignes, et quelquefois dans le texte lui-même, des notes qui en éclaircissaient les obscurités. La plupart des anciens manuscrits encore existants en sont la preuve. Cf. S. Jérôme, *Epist.*, CVI, 46, *ad Sunniam et Fretelam,* t. XXII, col. 853.

1° *Dans le texte hébreu.* — Les gloses remontent peut-être à une époque très reculée dans le texte hébreu. Il est très difficile, impossible même, excepté peut-être pour quelques passages en vers, de discuter aujourd'hui avec certitude ce qui est véritablement glose dans l'original, mais plusieurs explications en ont au moins l'apparence. Elles ont passé plus tard dans le texte courant lui-même, où elles rendaient service au lecteur, sans nuire par leur intrusion à l'intégrité substantielle de l'écrit inspiré. On peut citer comme exemple : « (Les Hébreux) campèrent en désert de Sin : *c'est Cadès* » *hî' Qâdêš*. L'existence de ces gloses est admise par Tostat, *Comment. in Deut.*, in-f°, Venise, 1596, Deut., III, quæst. 3, p. 15-16 (il attribue à Esdras les mots « jusqu'à ce jour », ỳ. 14, et les mots : « On montre son lit de fer [d'Og], qui est à Rabbath, etc. », ỳ. 11); par Cornélius à Lapide, *In Pentat. Argum.*, édit. Vivès, t. I, 1866, p. 27 (il donne comme exemple, Gen., XIV, 14, où Dan est pour Laïs; les citations de Num., XXI, 14-15, 27, etc.); par Cornely, *Introductio in libros sacros,* t. II, part. I, p. 83, etc. Sur ces gloses, cf. B. Welte, *Nachmosaisches im Pentateuch*, in-8°, Karlsruhe, 1841, p. 161-230.

2° *Dans les Septante.* — L'existence des gloses dans les Septante est un fait certain, constaté par la comparaison de cette version avec le texte original. Ainsi, Jud., I, 27, en nommant Bethsan, les Septante ou leur glossateur ajoutent : ἥ ἐστι Σκυθῶν πολις, « c'est Scythopolis, » d'après le nom qu'on donnait à cette ville de leur temps. Cf. Frankel, *Vorstudien zu der Septuaginta*, in-8°, Leipzig, 1841, p. 70-77.

3° *Dans la Vulgate.* — Saint Jérôme ou ses glossateurs ont aussi intercalé dans la version latine quelques gloses explicatives, dont la présence est facile à remarquer. Ainsi, Gen., XXXI, 47, lorsque Laban et Jacob ont nommé la pierre élevée en témoignage de leur alliance Yegar Sahaduthah et Gil'ad (Vulgate : *Tumulum testis; Acervum testimonii*), saint Jérôme, qui a traduit en latin les mots sémitiques d'après leur signification, ajoute : *uterque juxta proprietatem linguæ suæ*, « chacun selon la propriété de sa langue. » — Gen., XXXIX, 19, lorsque la femme de Putiphar calomnie Joseph auprès de son mari, le traducteur ajoute que le maître de Joseph fut *nimium credulus.* — Jos., III, 16, lorsque le texte hébreu nomme « la mer de sel », saint Jérôme explique : *mare solitudinis, quod nunc vocatur Mortuum,* « la mer du désert qu'on appelle maintenant mer Morte. » — Jud., X, 4, après avoir rapporté le nom hébreu des trente villes de Galaad appelées *Havoth Jair,* le traducteur glose : « c'est-à-dire villes de Jaïr. » — Au verset suivant, où l'original porte : « Jaïr... fut enseveli à Kamon, » la Vulgate nous dit : « Jaïr fut enseveli *dans le lieu qui a pour nom* Chamon, » etc. Voir aussi Jos., XVIII, 17; Jud., XVI, 17, etc.

III. Glossaires. — Les gloses furent tantôt écrites à la marge même des *codices*, vis-à-vis du mot qu'elles expliquaient, tantôt entre les lignes. Lorsqu'elles furent devenues nombreuses, on les réunit dans des livres séparés qu'on appela « glossaires »; l'auteur ou le compilateur des gloses reçut le nom de « glossateur ». Ce fut là l'origine de la lexicographie. Les gloses n'étaient pas d'abord rangées par ordre alphabétique, mais selon l'ordre où se rencontraient les mots dans l'auteur qu'on expliquait; elles n'embrassaient pas non plus tous les mots d'une langue, comme nos lexiques et nos dictionnaires, mais seulement ceux que les glossateurs jugeaient obscurs ou peu connus. Leur but étant d'apprendre au lecteur ce qu'il ignorait, ils furent amenés peu à peu à élargir leur cadre et à ajouter à l'explication lexicologique des notices historiques, biographiques, géographiques, etc. Enfin, pour rendre plus tard les gloses plus faciles à trouver, on les disposa par ordre alphabétique, comme dans nos dictionnaires. Ces anciens « glossaires » rendent encore aujourd'hui de précieux services pour l'étude. Nous ferons connaître les plus importants en énumérant les principaux glossateurs.

IV. Glossateurs. — I. GLOSES RABBINIQUES. — 1° Une partie de la Massore peut être considérée comme un glossaire du texte hébreu de l'Ancien Testament. Voir Massore. — 2° La plupart des commentaires des rabbins ne sont guère que des glossaires, parce qu'ils s'occupent surtout de l'explication des mots hébreux. — Voir par exemple : *Opuscules et traités d'Aboul-Walid Merwan Ibn Djanah de Cordoue. Texte arabe publié avec une traduction française*, par J. et H. Derenbourg, in-8°, Paris, 1880. Cf., du même, *Le livre des Parterres fleuris,* trad. Moïse Metzger, in-8°, Paris, 1889. — 3° Les rabbins du moyen âge ont souvent intercalé dans leurs commentaires hébreux des mots de la langue du pays où ils vivaient, lesquels sont de véritables gloses de l'expression sémitique. Voir A. Darmesteter, *Gloses et Glossaires hébreux-français du moyen âge,* dans ses *Reliques scientifiques,* 2 in-8°, Paris, 1890, t. I, p. 165-195 (paru d'abord dans la *Romania,* t. I, 1872, p. 146-176).

II. GLOSSATEURS GRECS. — 1° *Hésychius.* — Le plus ancien des glossateurs grecs que nous connaissions comme ayant formé un glossaire est un grammairien d'Alexandrie, nommé Hésychius. Il compila, vers 380, les gloses des commentateurs d'Homère et, à cette occasion, celles de quelques autres classiques. Le seul manuscrit connu de son œuvre est du XVe siècle; il fut publié, mais avec des additions de son cru, par Masurus, in-f°, à Venise, 1514. L'édition la plus récente est celle de Maurer Schmidt, Ἡσυχίου Λεξικόν, 5 in-4°, Iéna, 1858-1868 (editio minor, 2 in-4°, Iéna, 1863, 1864, 1867). Hésychius devait être païen, mais dans le manuscrit qui est parvenu jusqu'à nous, des mains chrétiennes, depuis le Ve siècle, y ont intercalé des gloses bibliques, d'une véritable valeur. Les unes sont tirées de vocabulaires bibliques déjà existants à cette époque; d'autres expliquent les mots difficiles par l'interprétation qu'en ont donnée Aquila et Symmaque dans leurs versions grecques de l'Ancien Testament; d'autres enfin sont empruntées aux anciens commentateurs de l'Église grecque, tels que saint Basile, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Épiphane, Procope, etc. — Toutes les gloses du manuscrit hésychien relatives aux Saintes Écritures ont été réunies et publiées à part par J. Chr. Gl. Ernesti, *Hesychii Alexandrini Glossæ sacræ, græce. Ex universo illius opere in usum interpretationis Librorum sacrorum. Accesserunt, præter dissertationem de Glossis sacris Hesychii* (parue auparavant, in-4°, Leipzig, 1782), *Glossæ græcæ in Psalmos ex catalogo manuscriptorum Bibliothecæ Taurinensis denuo editæ*, in-8°, Leipzig, 1785. Voici, comme spécimen, quelques-unes des premières gloses recueillies par Ernesti : Ἄβελ. πένθος. — ἅβρα. δούλη. παλλακή. — ἅβραι. νέαι, δοῦλαι... — ἁγιάσατε. κηρύξατε. — ἁγιάσει. διαφυλάξει. κτλ. Voir aussi *Glossæ sacræ ex Hesychio*, dans L. C. Valckenaer, *Opuscula philologica,* 2 in-8°, Leipzig, 1808-1809, t. I, p. 175-202; cf. t. II, p. 152-164. — Sur Hésychius et son œuvre, voir J. Aug. Ernesti, *De vero usu et indole Glossariorum græcorum*, Leipzig, 1742, 1847; R. Bentley, *Epistola LXIX, viro J. Chr. Biel* (sur Hésychius), dans ses *Epistolæ*, in-8°, Leipzig, 1825, p. 192-199; J. A. Fabricius, *Bibliotheca græca,* édit. Harles, t. VI, p. 201-227; C. Frd. Ranke, *De Lexici Hesychiani vera origine et*

genuina forma, in-8°, Leipzig, 1831; Hugo Weber, *De Hesychii ad Eulogium epistola*, in-4°, Halle, 1865; F. G. Welcker, *Hesychius*, dans ses *Kleinere Schriften zur griechischen Literaturgeschichte*, 2 in-8°, 1844-1845, t. II, p. 542-596.

2° *Photius*, patriarche schismatique de Constantinople, né dans cette ville vers les premières années du IXe siècle, élevé en 857 au siège patriarcal, mort en 891, fut un érudit infatigable. Il rédigea, outre sa Bibliothèque et d'autres ouvrages, une Λέξεων συναγωγή, qu'on croit avoir été composée après l'an 857 et qui fut publiée pour la première fois par J. Gf. J. Hermann (t. III, in-4°, Leipzig, 1808, de *Zonaræ Jh. et Photii Lexica græca*). R. Porson en a donné une nouvelle édition : Φωτίου λέξεων συναγωγή. *E. Cod. Galean*, 2 in-8°, Cambridge, 1822; Leipzig, 1823; de même S. A. Naber, *Lexicon*, 2 in-8°, Liège, 1864-1865. Photius avait compilé ce recueil pour faciliter l'intelligence des auteurs classiques et des Saintes Écritures. Voir Fabricius, *Bibliotheca græca*, édit. Harles, t. VI, p. 603.

3° *Suidas*, érudit grec du moyen âge, n'est connu que par son Lexique. On ignore tout de sa personne; on se demande si son nom n'est pas un pseudonyme; l'époque même où il a vécu est douteuse. Tout ce qu'on peut affirmer, c'est qu'il est postérieur à Photius et antérieur à Eustathe, grammairien de Constantinople, commentateur de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*, mort vers 1198. Le dernier éditeur de Suidas, Bernhardy, croit qu'il était originaire de Samothrace, qu'il a vécu dans la seconde moitié du Xe siècle, qu'il était prêtre ou au moins moine et que son œuvre a été publiée vers 976. La première édition du *Lexicon* de Suidas fut publiée, mais incomplètement, par Démétrius Chalcondylas, à Milan, 1499; puis par Alde, à Venise, 1514. La meilleure édition est celle de God. Bernhardy, *Suidæ Lexicon, græce et latine*, 4 in-4°, Halle, 1843-1853. — Suidas avait puisé pour sa compilation à toutes les sources qu'il avait sous la main : grammairiens, scholiastes, glossateurs de tout genre, païens et chrétiens. Son œuvre est tantôt un simple lexique, tantôt une sorte d'encyclopédie et contient une masse de renseignements utiles, malgré quelques erreurs. Une des parties les plus importantes, ce sont ses gloses bibliques, généralement tirées d'Hésychius et des exégètes grecs, Théodoret, Œcuménius, etc., et relatives soit aux noms propres bibliques, soit aux mots et aux idées les plus dignes de remarque du Nouveau Testament. J. Chr. Gottl. Ernesti les a publiées à part avec celles de Phavorinus : *Suidæ et Phavorini glossæ sacræ, græce, cum spicilegio Glossarum sacrarum Hesychii et Etymologici magni. Accessit dissertatiuncula de Glossis sacris Suidæ et Phavorini*, in-8°, Leipzig, 1786. — Voir J. A. Fabricius, *Bibliotheca græca*, édit. Harles, t. VI, p. 390-595; Gass, dans Herzog, *Real-Encyklopädie*, 2e édit., t. XV, 1885, p. 53-57.

4° L'*Etymologicum magnum*, œuvre d'un auteur inconnu du XIe ou XIIe siècle. Il fut publié d'abord par Masurus, à Venise, en 1449. De meilleures éditions ont été données depuis par Frd. Sylburg, *Etymologicon magnum*, in-4°, Leipzig, 1794 (editio nova correctior, curante G. H. Schäfer, in-4°, Leipzig, 1816) et par Gaisford : *Etymologicon magnum seu verius Lexicon sæpissime vocabulorum origines indagans ex pluribus Lexicis, Scholiastis et Grammaticis, Anonymi cujusdam opera concinnatum. Ad codd. mss. recensuit et notis variorum instruxit* Thomas Gaisford, in-f°, Oxford, 1848. — Voir Fabricius, *Bibliotheca græca*, édit. Harles, t. VI, p. 595-628.

5° *Jean Zonaras*, préfet de la garde impériale d'Alexis Comnène, renonça, peu après la mort de ce prince, arrivée en 1118, à tous les honneurs, par suite de la perte de sa femme et de ses enfants, et se fit moine au mont Athos ou dans une petite île de la mer Égée. Il s'y livra avec ardeur à l'étude et au travail. Parmi ses nombreux écrits se trouve une Συναγωγὴ Λέξεων, ou Glossaire compilé d'après les sources où avaient déjà puisé Hésychius, Suidas, etc. Il a été publié par J. A. H. Tittmann, *Zonaræ Jh. et Photii Lexica græca nunc primum edita*, 3 in-4°, Leipzig, 1808. Les deux premiers volumes contiennent Zonaras. Certains critiques pensent que ce recueil est antérieur à Zonaras. Voir Zöckler, dans Herzog, *Real-Encyklopädie*, 2e édit., t. XVII, 1886, p. 556. F. W. Sturz a recueilli dans Zonaras : *Glossæ sacræ Novi Testamenti illustratæ. Programm der Fürstenschule I-III*, in-4°, Grimma, 1818-1820.

6° *Phavorinus* ou Favorinus, ainsi appelé parce qu'il était de Favora, près de Camerino, en Italie, de son vrai nom Guarino ou Varinus, né en 1460, mort en 1537, moine bénédictin, disciple de Jean Lascaris et d'Ange Politien, précepteur de Léon X, directeur de la bibliothèque des Médicis à Florence et enfin évêque de Nocera, est l'auteur d'un lexique grec qui fut longtemps en faveur. Il parut in-f°, à Rome, en 1523, sous le titre de *Lexicon græcum*; à Bâle, in-f°, 1538, sous le titre de *Dictionarium Varini Phavorini*; à Venise, 1712, 1801. Voir Fabricius, *Bibliotheca græca*, édit. Harles, t. VI, p. 648-651.

Tous ces recueils de gloses ont un intérêt particulier pour l'histoire de l'interprétation des Livres Saints parce que, étant formés principalement d'extraits d'auteurs anciens et tirés d'ouvrages en partie aujourd'hui perdus, ils nous donnent des renseignements précieux sur le sens de beaucoup de mots bibliques et sur la manière dont les expliquaient les premiers écrivains ecclésiastiques.

7° En outre des recueils particuliers des *Glossæ sacræ* que nous avons déjà mentionnés, J. C. Suicer les a réunies pour la plupart dans son *Thesaurus ecclesiasticus e Patribus Græcis ordine alphabetico concinnatus, exhibens quæcumque phrases spectant*, etc., 2 in-f°, Amsterdam, 1682; 1 in-f°, *ibid.*, 1728. De même J. Alberti, dans son *Glossarium sacrum in sacros Novi Fœderis libros*, in-8°, Liège, 1735. Alberti ne suit pas l'ordre alphabétique des mots, mais les livres mêmes du Nouveau Testament par chapitres et par versets. — On s'est naturellement servi de ces divers glossaires pour la composition des meilleurs lexiques grecs modernes de l'Ancien et du Nouveau Testament, tels que le *Novus Thesaurus philologico-criticus sive Lexicon in LXX*, de J. Frd. Schleusner, 5 in-12, Leipzig, 1820-1821; la *Clavis Novi Testamenti philologica*, de Chr. G. Wilke, revue par C. L. W. Grimm, 3e édit., Leipzig, 1888.

III. GLOSSATEURS LATINS. — Parmi les glossateurs latins, deux sont particulièrement célèbres, Walafrid Strabon et Anselme de Laon, compilateurs de la *Glossa ordinaria* et de la *Glossa interlinearis*.

1° La *Glossa ordinaria*, ainsi nommée parce qu'elle fut d'un usage général et jouit d'une grande autorité pendant tout le moyen âge, comme on le voit en particulier par les citations qu'en font Pierre Lombard et saint Thomas d'Aquin, n'est pas un glossaire dans le sens exact du mot, mais plutôt un commentaire de toute l'Écriture. Son objet principal n'est pas lexicographique, mais théologique; elle s'attache à montrer l'étroit rapport qui existe entre l'Ancien et le Nouveau Testament; elle expose le triple sens historique ou littéral, spirituel ou mystique, et enfin moral. Elle ne néglige pas, d'ailleurs, les explications historiques et géographiques. Au mérite d'une doctrine pure et orthodoxe s'ajoute celui d'une rédaction remarquable par sa concision et par sa clarté, qui lui a mérité le surnom de *lingua Scripturæ*. Elle a pour auteur Walafrid, surnommé Strabon, *strabus*, « le louche, » abbé de Reichenau, mort le 17 juillet 849, dans un âge peu avancé, à la cour de Charles le Chauve. Il tira la plupart de ses notes des écrits des Pères de l'Église, et il indique ordinairement la source où il puise. Les plus fréquemment cités sont saint Au-

gustin, saint Jérôme, saint Grégoire le Grand, saint Isidore de Séville, le vénérable Bède, Rhaban-Maur. Saint Ambroise et saint Jean Chrysostome le sont plus rarement. Dans le Lévitique, ce sont les citations d'Ésichius (Hésychius) qui dominent; dans les Nombres, celles d'Origène; dans les Psaumes, celles de Cassiodore. Il ajouta lui-même les notes qu'il jugea utiles, surtout dans le Nouveau Testament. Voir *Histoire littéraire de la France*, t. v, 1711, p. 62-63. — Peu d'ouvrages ont joui d'une si grande réputation et obtenu un pareil succès. Pierre Lombard, qui a composé un *Commentarium in Psalmos*, t. CXCI, col. 55-1296, dans le genre des Gloses, citait la *Glossa ordinaria* simplement sous le nom d'*Auctoritas*. Du IXe au XVIe siècle, c'est-à-dire pendant environ 700 ans, elle fut comme l'organe de la tradition et de l'interprétation scripturaire en Occident, l'unique ou, du moins, le principal commentaire dont firent usage les théologiens scholastiques. Nicolas de Lyre († 1340) eut beau inaugurer au XIVe siècle une nouvelle méthode dans l'exégèse, l'œuvre de Walafrid Strabon n'en perdit pas sa réputation séculaire. Luther lui-même en fit grand usage pour sa traduction allemande de la Bible. Herzog, *Real-Encyklopädie*, 2e édit., t. III, 1878, p. 550. Après l'invention de l'imprimerie, les éditions s'en multiplièrent jusqu'au XVIIe siècle. Migne a réimprimé la *Glossa ordinaria* dans sa *Patrologie latine*, t. CXIII et CXIV. (Quelques auteurs contestent aujourd'hui qu'elle soit l'œuvre de Walafrid Strabon. S. Berger, *Histoire de la Vulgate*, in-8o, Nancy, 1893, p. 133.)

2o La *Glossa interlinearis* dut son origine au besoin de combler une lacune de la *Glossa ordinaria*. Walafrid Strabon avait donné peu de place à l'explication même des mots. Anselme de Laon († 1117) entreprit le travail que l'abbé de Reichenau avait négligé. Voir ANSELME 2, t. I, col. 657. Il savait l'hébreu et le grec. Il s'en servit pour expliquer, entre les lignes de la Vulgate, au-dessus du mot lui-même, d'où le nom d'*interlinearis* donné à sa glose, les mots plus ou moins obscurs ou équivoques. Voir *Histoire littéraire de la France*, t. X, 1756, p. 180-182.

A partir du XIIe siècle, les copies de la Vulgate furent ordinairement enrichies des deux gloses *ordinaria* et *interlinearis*, la première étant placée à la marge et au bas des pages, la seconde entre les lignes. Plus tard, au XIVe siècle, on ajouta aux notes de Walafrid Strabon les *Postilla* de Nicolas de Lyre et les *Additiones* à ces Postilles par Paul de Burgos. Plusieurs des premières éditions de la Vulgate sont imprimées avec ces gloses et ces notes : *Biblia sacra cum glossis interlineari et ordinaria, Nic. Lyrani Postilla ac moralitatibus, Burgensis additionibus et Thoringi replicis*, 6 in-fo, Venise, 1588. Une des meilleures éditions est celle des théologiens de Douai : *Biblia sacra cum Glossa ordinaria, primum a Strabone Fuldensi collecta, nunc novis explicationibus locupletata, cum Postillis Nic. de Lyræ, necnon Additionibus Pauli Burgensis et Matthiæ Thoringi Replicis, opera theologorum Duacenorum emendata, cum Leandri a S. Martino conjecturis*, 6 in-fo, Douai, 1617. Elle fut rééditée avec des additions par Léandre de Saint-Martin, 6 in-fo, Anvers, 1634. — Ces recueils ont aujourd'hui une valeur plutôt historique que philologique et l'on ne saurait s'en contenter, mais on ne doit point méconnaître les services qu'ils ont rendus. Les passages des Pères de l'Église qui y sont rassemblés gardent toujours leur valeur théologique et exégétique.

3o *Gloses philologiques*. — Outre la *Glossa ordinaria* et la *Glossa interlinearis*, on composa aussi chez les Latins des glossaires ou recueils en vue d'expliquer surtout le sens des mots, sans exclure l'explication des choses. Le plus connu et le plus célèbre de ces ouvrages est celui de saint Isidore de Séville, *Originum sive Etymologiarum libri XX* (*Patr. lat.*, t. LXXXII), sorte d'encyclopédie de son temps, achevée en 632, qu'on a appelée quelquefois *Liber Glossarum*. Ersch et Gruber, *Allgemeine Encyklopädie*, sect. I, t. LXX, p. 145. Saint Isidore a recueilli ses définitions et explications dans les auteurs classiques et surtout dans les écrivains ecclésiastiques. Malgré des erreurs inévitables et fort excusables à l'époque où écrivait l'auteur, les *Étymologies* n'en restent pas moins une mine inappréciable de renseignements utiles. Saint Isidore eut de nombreux imitateurs, mais ils n'ont rien produit qui soit comparable à leur modèle. — Voir Kaulen, dans Wetzer et Welte, *Kirchenlexicon*, 2e édit., t. V, 1888, col. 712; Gust. Loewe, *Prodromus corporis Glossariorum latinorum; quæstiones de Glossariorum latinorum fontibus et usu*, in-8o, Leipzig, 1876; S. Berger, *De Glossariis et Compendiis exegeticis quibusdam medii ævi sive de libris Ansilenbi, Papiæ, Hugutionis, Guill. Britonis, de Catholicon, Mammotrecto, aliis*, in-8o, Paris, 1879.

F. VIGOUROUX.

GLOSSOLALIE. Voir LANGUES (DON DES).

GNIDE (Vulgate : *Gnidus*, II Mach., XV, 23; Act., XXVII, 7), ville de Carie. Voir CNIDE, t. II, col. 812.

GOATHA (hébreu : *Gôʿâtâh*, avec *hé* local; Septante : ἐξ ἐκλεκτῶν λίθων), lieu situé dans le voisinage de Jérusalem, et mentionné une seule fois dans l'Écriture. Jer., XXXI, 39. C'est, avec la colline de Gareb, une des limites assignées par le prophète à la nouvelle Jérusalem. Comme le tracé part du nord-est pour aller vers le nord-ouest, puis, après avoir passé par les deux points en question, se dirige par la vallée de Hinnom, au sud, et par le torrent de Cédron, à l'est, on en conclut que Gareb et Goatha marquent la ligne occidentale. Mais leur emplacement exact est inconnu. Voir GAREB 2, col. 105. Le nom hébreu devait être גֹּעָה, *Gôʿâh*; le *hé* local indique la direction, « vers *Gôʿâh*, » ce qui place cet endroit au sud de Gareb, par conséquent au sud-ouest de la ville sainte. On a rattaché ce nom à la racine *gâʿâh*, « mugir » ou « beugler », et c'est peut-être sur cette étymologie qu'est basée la traduction du Targum : *berêkaṭ ʿéglâʾ*, la « piscine de la génisse ». Mais on l'a rapproché plus justement de l'arabe : جعوة, *djaʿuah*, « terre rude, dure et noire. » Cf. F. Mühlau et W. Volck, *W. Gesenius' Heb. und Aram. Handwörterbuch*, Leipzig, 1890, p. 165. Les Septante, en mettant : ἐξ ἐκλεκτῶν λίθων, « des pierres choisies, » semblent avoir lu גָּזִית, *Gâzît*. La version syriaque, de son côté, a *leramtaʾ*, « à l'éminence. » Si l'on s'en rapporte au Targum ou à la Peschito, Goatha serait donc une piscine ou une colline du sud-ouest de Jérusalem. Vitringa et Hengstenberg ont voulu l'identifier avec le Golgotha, comme si ce dernier nom s'écrivait גל געתה. Cf. Keil, *Der Prophet Jeremia*, Leipzig, 1872, p. 342. Cette opinion est insoutenable au double point de vue onomastique et topographique. La présence de l'*aïn*, et l'interprétation donnée par les évangélistes eux-mêmes : Γολγοθα, c'est-à-dire κρανίον, κρανιου τόπος, « crâne » ou « le lieu du crâne », rendent toute assimilation impossible entre les deux mots. Cf. Matth., XXVII, 33; Marc., XV, 22; Luc., XXIII, 33. D'ailleurs, la colline où mourut le Sauveur était au nord-ouest de Jérusalem.

A. LEGENDRE.

GOB (hébreu : *Gôb*; Septante : Γέθ, II Reg., XXI, 18; Ῥόμ, *Codex Alexandrinus* : Γόβ, II Reg., XXI, 19), localité mentionnée deux fois seulement comme théâtre de deux combats entre les guerriers de David et les Philistins. II Reg., XXI, 18, 19. Elle est complètement inconnue. Le texte, du reste, présente ici de grandes difficultés. Dans le premier passage, II Reg., XXI, 18, l'hébreu, la Vulgate, le chaldéen ont *Gôb*; mais les Septante et le syriaque donnent *Geth*. D'un autre côté,

dans le récit parallèle, I Par., xx, 4, l'hébreu, la Vulgate, le chaldéen et les Septante portent *Gazer*, tandis que le syriaque met *Gaza*. On lit de même *Gazer*, dans Josèphe, *Ant. jud.*, VII, xii, 2. — Dans le second passage, II Reg., xxi, 19, l'hébreu, la Vulgate, le chaldéen donnent *Gob;* les Septante hésitent entre Ῥόμ, Ῥόβ et Νώβ. Le récit parallèle de I Par., xx, 5, n'offre aucun nom de localité. Pour ajouter encore à la difficulté, bon nombre de manuscrits hébreux ont *Nôb* au lieu de *Gôb* dans les deux versets du IIe livre des Rois. Cf. J.-B. de Rossi, *Variæ lectiones Vet. Testamenti*, Parme, 1785, t. ii, p. 190. Faut-il croire que *Gob* est une faute de copiste pour Gazer ou pour Geth? Faut-il, avec Keil, *Die Bücher Samuels*, Leipzig, 1875, p. 362, en faire un endroit voisin de Gazer? Faut-il, enfin, le maintenir seulement comme lieu du troisième combat, II Reg., xxi, 19, en plaçant le second à Gazer, ℣. 18, et le quatrième à Geth, ℣. 20? Le champ est ouvert à toutes les conjectures. A. Legendre.

GODEAU Antoine, prélat français et littérateur, né à Dreux en 1605, mort à Vence le 21 avril 1672, s'adonna tout d'abord à la poésie et fut un des premiers membres de l'Académie organisée par Richelieu. En 1635, il entra dans les ordres et ne tarda pas à être nommé évêque de Grasse, siège qu'il échangea pour celui de Vence. Godeau a beaucoup écrit; nous ne citerons de lui que les ouvrages suivants : *Paraphrase sur les Épîtres aux Corinthiens, aux Galates et aux Éphésiens*, in-4°, Paris, 1632; *Paraphrase sur l'Épître de saint Paul aux Romains*, in-4°, Paris, 1635; *Paraphrase sur l'Épître de saint Paul aux Hébreux*, in-12, Paris, 1637; *Paraphrase sur les Épîtres canoniques*, in-12, Paris, 1640, *Paraphrase sur les Épîtres de saint Paul aux Thessaloniciens, à Timothée, à Tite et à Philémon*, in-12, Paris, 1641; *Les Psaumes de David traduits en vers français*, in-12, Paris, 1648 (les protestants ont souvent recours à cette traduction); *Version expliquée du Nouveau Testament*, 2 in-8°, Paris, 1668. — Voir Richard Simon, *Histoire critique du Nouveau Testament*, 1693, p. 879; Dupin, *Biblioth. des auteurs ecclésiastiques du* xviie *siècle*, 2e partie, 1719, p. 429; A. Speroni degli Alvarotti, *Vita di A. Godeau, vescovo di Vence*, in-4°, Venise, 1761; *Bibliographie catholique*, t. xxxiv, p. 185; K. Sudhoff dans Herzog, *Real-Encyklopädie*, 2e édit., t. v, 1879, p. 250. B. Heurtebize.

GODOLIA. Voir Godolias 2.

GODOLIAS (hébreu : *Gedalyâh* et *Gedalyâhû*, « Yâh, c'est-à-dire Jéhovah est grand; » Septante : Γοδολίας), nom de quatre Israélites.

1. GODOLIAS, lévite, un des fils ou disciples d'Idithun. I Par., xxv, 3. Il était chef de la seconde des vingt-quatre classes de chanteurs dans le service du Temple, x, 9.

2. GODOLIAS ou, selon le texte actuel de la Vulgate, Godolia, un prêtre du temps d'Esdras, qui avait épousé une femme étrangère durant sa captivité. I Esdr., x, 18.

3. GODOLIAS, fils d'Ahicam, avait été nommé gouverneur de la Judée par Nabuchodonosor après la ruine de Jérusalem. IV Reg., xxv, 22; Jer., xl, 5. Il résidait à Masphath; Jérémie se retira près de lui, Jer., xxxix, 14; xl, 6 : car Godolias entrait bien dans ses vues, et d'ailleurs son père, Ahicam, l'avait déjà protégé contre ses ennemis. Jer., xxvi, 24. Les Juifs restés dans le pays et ceux qui s'étaient enfuis dans le pays de Moab, d'Ammon ou d'Idumée, se réunirent aussi auprès de Godolias. Jer., xl, 8-12. Johanan, fils de Carée, vint le prévenir des mauvais desseins du roi d'Ammon contre lui. Baalis devait envoyer Ismaël pour le tuer. Godolias n'en voulut rien croire, reçut Ismaël à sa table; mais à la fin du repas, celui-ci et ceux qui l'accompagnaient se jetèrent sur Godolias et le massacrèrent avec les Juifs et les Chaldéens qui l'entouraient. IV Reg., xxv, 23-25; Jer., xl, 15-16; xli, 1-3. Ce qui amena le reste du peuple à se réfugier en Égypte. Jer., xli, 17-19.

4. GODOLIAS, fils d'Amarias et père de Chusi, par conséquent aïeul du prophète Sophonie. Soph., i, 1.
E. Levesque.

GÔÊL (hébreu : *gô'êl*), mot hébreu qui n'a d'équivalent exact dans aucune de nos langues européennes, ni, dans son sens spécial, dans les autres langues sémitiques. On ne peut se rendre compte de toute sa force expressive que dans le texte original. Comme ce terme a une véritable importance, il est nécessaire de s'en faire une notion exacte. *Gô'êl* désigne un proche parent qui doit remplir envers un membre de sa famille ou de sa parenté des devoirs particuliers.

I. Origine du mot. — *Gô'êl* vient du verbe *gâ'al*, qui signifie en général « réclamer » une chose, « revendiquer » une personne, ou bien une chose (*Gâ'al* se prend dans le simple sens de « racheter » une chose vouée ou la dîme. Lev., xxvii, 13, 15, 20, 31, 33). Par une exception assez rare, le mot *gâ'al* et son dérivé *gô'êl* ne se retrouvent dans aucune langue sémitique autre que l'hébreu. On lit *gô'êl*, il est vrai, dans le Samaritain et dans le Targum, mais c'est un emprunt qu'ils ont fait à la Bible. L'obligation pour les proches parents de venger le sang des leurs, qui existe aussi parmi les Arabes, porte chez eux un nom différent, elle s'appelle ثار, *thar*.

II. Devoirs du *gôêl* chez les Hébreux. — Le *gôêl* est tenu à certains devoirs spéciaux qui consistent : 1° à racheter son parent devenu esclave; 2° à racheter son champ lorsqu'il a été aliéné; 3° à épouser sa veuve restée sans enfants; 4° son obligation la plus stricte et la plus importante est de venger le sang de ses proches, s'ils viennent à être tués.

I. Rachat du parent devenu esclave. — L'obligation du rachat incombait au *gôêl* ou proche parent, quand un des siens était devenu esclave. Lev., xxv, 47-49. Cette obligation, appelée ici גאלה, *gë'ullâh*, n'était sans doute pas très stricte; elle constituait seulement un droit que les parents, sans y être rigoureusement tenus, pouvaient faire valoir afin de forcer, s'il était nécessaire, le propriétaire de l'esclave à accepter sa rançon. Cf. Esclave, t. ii, col. 1923. — L'ordre de parenté, selon lequel le *gôêl* pouvait ou devait intervenir en faveur de l'esclave, est expressément indiqué, Lev., xxv, 48-49 : « Un de ses frères le rachètera (*ig'âlennu;* Vulgate : *redimet*), ou bien son oncle, ou le fils de son oncle le rachètera ou quelque autre de son sang, de sa famille, le rachètera. » L'esclave pouvait aussi se racheter lui-même, s'il en avait le moyen.

II. Rachat par le gôêl du champ de ses proches. — Quand un Israélite, à cause de sa pauvreté, a été forcé de vendre son bien-fonds, ses parents plus fortunés ont le droit de le racheter : « Si ton frère devient pauvre et vend quelque chose de ce qu'il possède, son *gôêl*, son parent, *haq-qârôb*, rachètera, *gâ'al*, ce qui a été vendu par son frère. » Lev., xxv, 25. Ce droit de rachat, *ge'ullâh*, ℣. 24; Jer., xxxii, 7, a pour but de rendre perpétuelle dans les familles la propriété foncière, conformément aux prescriptions de la loi. Lev., xxv, 23. L'ordre selon lequel les parents doivent racheter le champ est sans doute le même que dans le cas précédent. Nous trouvons un exemple de l'exercice de ce droit et de la substitution d'un *gôêl*, parent d'un degré inférieur, à un *gôêl* plus proche, dans le livre de Ruth. Le *gôêl* joue un grand rôle dans cette histoire. Booz est un des parents de Noémi, *mig-gô'âlênû*, « un de ses *gôêls*. » Ruth, ii, 20. C'est à ce titre que Ruth lui demande

d'étendre « son aile » sur elle, « puisqu'il est son *gôêl.* » (Septante : ἀγχιστεύς; Vulgate : *propinquus.*) Ruth, III, 9. Booz lui répond, ỳ. 12-13 : « Il est vrai que je suis *gôêl,* mais il y a un *gôêl* plus proche que moi... Demain, s'il veut exercer son droit sur toi (*ig'âlêk*), qu'il l'exerce (*ig'âl*), mais s'il ne veut pas l'exercer (*legô'ŏlêk*), alors je serai ton *gôêl* (*ge'altîk*). » Le lendemain donc, s'étant rendu à la porte de la ville, lorsque le *gôêl* le plus proche (*hag-gô'êl*) de Noémi vint à passer, Booz lui dit, après avoir pris dix anciens comme témoins : « La pièce de terre qui était à notre frère Élimélech, Noémi l'a vendue à son retour des champs de Moab. Et moi, je me suis dit que je t'en informerais et je te dis : Acquiers-la devant ceux qui sont assis ici et devant les anciens de mon peuple; si tu veux la racheter comme *gôêl,* rachète-la, et si tu ne veux pas la racheter comme *gôêl,* déclare-le moi, car il n'y a personne qui soit *gôêl* avant toi, et moi, je viens après toi. — Et il répondit : Je la rachèterai comme *gôêl.* — Alors Booz dit : Au jour où tu acquerras le champ de la main de Noémi, tu l'acquerras aussi de la main de Ruth la Moabite, femme du défunt, (et tu l'épouseras) pour relever le nom du défunt dans son héritage. — Et le *gôêl* répondit : Je ne puis pas le racheter (*lig'ol*), car je craindrais de perdre mon héritage, sois le *gôêl,* car je ne puis l'être. » C'est ainsi que Booz racheta le champ de Noémi et épousa Ruth la Moabite. Ruth, IV, 1-10. — Nous trouvons un autre exemple de *ge'ullâh* ou droit de rachat d'un champ dans Jérémie. Pendant que Nabuchodonosor assiégeait Jérusalem et que le prophète lui-même était enfermé en prison, la 10e année du règne de Sédécias, le Seigneur dit à Jérémie : « Voici que Hanaméel, fils de Sellum, ton oncle, vient vers toi pour te dire : Achète-moi mon champ, qui est à Anathoth, parce que tu as le droit de rachat (*mišpat hag-ge'ullâh*) pour l'acquérir. — Hanaméel, fils de mon oncle, vint donc vers moi, selon la parole du Seigneur, dans la cour de la prison, et il me dit : Achète, je te prie, mon champ, qui est à Anathoth, dans la terre de Benjamin, parce que tu as le droit d'acquisition, à toi est le rachat (*ge'ul'lâh*); achète-le donc. — Alors je reconnus que c'était la parole de Jéhovah et j'achetai le champ d'Hananéel, fils de mon oncle, et je lui pesai l'argent, dix-sept sicles d'argent. » Jer., XXXII, 7-9. Voir HÉRITAGE.

III. OBLIGATION POUR LE GÔÊL D'ÉPOUSER LA VEUVE DE SON PARENT MORT SANS ENFANTS. — Lorsqu'un homme meurt en laissant sa femme veuve sans enfants, son parent, en qualité de *gôêl,* doit la prendre pour épouse, comme nous l'avons vu par l'exemple de Booz et de Ruth. Ruth, III, 13. Voir aussi Tobie, III, 17 (texte grec), où il est dit que le jeune Tobie « devait épouser sa cousine », Sara, fille de Raguël, dont les sept premiers maris avaient été tués par le démon : διότι Τωβία ἐπιβάλλει κληρονομῆσαι αὐτήν.

IV. GÔÊL VENGEUR DU SANG. — 1o Le devoir le plus grave et le plus strict du *gôêl* était celui qui l'obligeait à venger par lui-même le sang de ses proches en faisant périr à son tour celui qui leur avait ôté la vie. Num., XXXV, 19. L'Écriture l'appelle alors *gôêl haddâm,* « vengeur du sang. » Num., XXXV, 19, 21, 24, 25, 27 (avec omission de *had-dâm,* ỳ. 12); Deut., XIX, 6, 12; Jos., XX, 3, 5, 9; II Sam. (Reg.), XIV, 11. L'obligation de venger le sang est fondée sur le respect même de la vie humaine. Gen., IX, 5; Lev., XXIV, 17; cf. Ps. IX, 13. Le sang versé crie vengeance à Dieu, Gen., IV, 10; Is., XXVI, 21; cf. Ezech., XXIV, 7, et il faut que justice soit faite. Cet usage a été commun dans l'antiquité. Voir *Iliad.,* XXIII, 84, 88; XXIV, 480, 482; *Odyss.,* XV, 270, 276, et les nombreux exemples rapportés par A. G. Hoffmann, *Blutrache,* dans Ersch et Gruber, *Allgemeine Encyklopädie,* t. XI, 1823, p. 89-93; par Mac Clintock et J. Strong, *Cyclopædia of Biblical Literature,* t. I, 1891, p. 569-837. Il est encore aujourd'hui subsistant chez un grand nombre de peuples du nouveau monde comme de l'ancien (cf. la *vendetta* corse), A. H. Post, *Studien zur Entwicklungsgeschichte des Familienrechts,* in-8o, Oldenbourg, 1890, p. 113-129 (bibliographie générale, p. 113); chez les Arabes, en particulier, dont les coutumes se rapprochent beaucoup de celles des anciens Hébreux, il est en vigueur dans toute l'étendue du désert, et depuis les rives du Nil jusqu'au Sennaar. Burckhardt, *Notes on the Bedouins,* t. I, p. 312-313. Le *thar* est regardé par tous et comme un droit et comme un devoir rigoureux. Un proverbe arabe dit : « Le feu de l'enfer devrait-il être mon lot, je n'abandonnerais pas le *thar.* » *Ibid.,* p. 314-315. Cf. P. J. Baldensperger, *Morals of the Fellahin,* dans le *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* 1897, p. 128-132. Mahomet, dans le Koran, sanctionne expressément la vengeance du sang. « O croyants, dit-il, II, 173, 175, la peine du talion vous est prescrite pour le meurtre. Un homme libre pour un homme libre, un esclave pour un esclave, et une femme pour une femme... Dans la loi du talion est votre vie, ô hommes doués d'intelligence. » Traduction Kasimirski, in-12, Paris, 1840, p. 26. En vertu de cette coutume générale chez les tribus nomades, le sang du père doit être vengé par le fils, du frère par le frère, ou, à leur défaut, par les autres plus proches parents. Cf. II Sam. (II Reg.), XIV, 7. Celui qui manquerait à ce devoir rigoureux serait l'objet du mépris public et répudié de tous les siens.

2o *Le « vengeur du sang » dans l'Écriture.* — Moïse trouva « la vengeance du sang » établie parmi son peuple, comme le suppose le ch. XXXIV de la Genèse, où nous voyons les fils de Jacob massacrer les habitants de Sichem pour « venger » l'honneur de leur sœur Dina, qui ne leur était pas moins cher que la vie. Le législateur sanctionna expressément cette coutume : « Le *gôêl* du sang tuera l'homicide; dès qu'il le rencontrera, il le fera mourir. » Num., XXXV, 19. — Nous avons dans l'Écriture plusieurs exemples de l'application de la loi. — 1. C'est en vertu de cet usage que Gédéon, après avoir pris Zébée et Salmana, fait mourir ces deux chefs des Madianites, parce que, dans une de leurs incursions contre Israël, ils avaient tué sur le mont Thabor ses propres frères, « fils de sa mère. » Jud., VII, 19. « Si vous aviez conservé la vie à mes frères, leur dit-il, je ne vous tuerais point. » Jud., VIII, 19. Mais comme *gôêl* de ses frères, le juge d'Israël ne pouvait épargner leurs meurtriers. — 2. C'est aussi comme vengeur du sang de son frère Asaël, frappé mortellement à Gabaon par Abner, que Joab, au commencement du règne de David, tua l'ancien général de Saül. Celui-ci, prévoyant le danger auquel il s'exposait, avait dit par deux fois à Asaël, avant de lui porter le coup fatal, de s'éloigner de lui : « Retire-toi, lui avait-il dit la seconde fois, afin que je ne sois pas obligé de te frapper et de t'abattre à terre, car alors je ne pourrais plus lever mon visage devant Joab ton frère. » II Sam. (Reg.), II, 22. Il devait payer cette mort de son sang comme il l'avait redouté. Joab, dit à deux reprises le texte sacré, tua Abner à Hébron, « à cause du sang d'Asaël, son frère... Ainsi Joab et Abisaï, son frère, tuèrent Abner, parce qu'il avait donné la mort à Asaël leur frère, à Gabaon, dans le combat. » II Sam. (Reg.), III, 27, 30. — 3. Quelques années plus tard, ce fut aussi comme *gôêl* de l'honneur de sa sœur Thamar, outragée par son demi-frère Amnon, qu'Absalom fit massacrer le coupable. II Reg., XIII, 22, 28-29, 32. Les fils de Jacob avaient vengé plus cruellement encore l'outrage fait à Dina leur sœur. Gen., XXXIV. — 4. Après l'établissement du royaume d'Israël, Zambri, lorsqu'il se fut emparé du trône après avoir tué le roi Baasa, extermina tous les *gôêls* de son prédécesseur, III Reg., XVI, 11 (Vulgate : *propinqui*), surtout sans doute pour se mettre à l'abri de leur vengeance.

3o *Motifs qui justifient la « vengeance du sang ».*

C'est un principe de droit universellement reçu aujourd'hui parmi nous qu'on ne doit point se faire justice à soi-même. Mais il faut néanmoins que le crime soit puni et le principe de la justice rétributive et des châtiments qu'elle comporte est supérieur à celui du mode d'exécution. Le mode peut varier selon les temps et les lieux, en raison des circonstances; le principe ne varie pas. « Celui qui aura versé le sang de l'homme, son sang sera versé, » dit Dieu lui-même. Gen., IX, 6. « Si quelqu'un frappe un homme et qu'il en meure, on le fera mourir lui-même. » Exod., XXI, 22; Lev., XXIV, 17. — Le droit attribué aux particuliers de punir eux-mêmes les meurtriers de leurs proches peut nous paraître une coutume barbare; il se justifie cependant par l'état social d'Israël. Dans un pays où il n'y avait point de tribunaux proprement dits pour punir le meurtre et l'assassinat, où il n'existait point non plus de bourreau, voir t. I, col. 1895, pour frapper les coupables, la nécessité d'assurer la sécurté publique et de faire respecter la vie des citoyens avait obligé et oblige encore aujourd'hui les tribus arabes qui sont dans des conditions analogues de recourir à ce moyen. — L'expérience montre d'ailleurs que ce moyen est efficace. Les voyageurs qui ont le mieux observé les mœurs arabes constatent que, grâce à l'existence de cette coutume et « à la terrible rigueur de la *vendetta* ou vengeance du sang (*thar*), l'homicide est plus rare dans le désert que dans les pays civilisés ». E. H. Palmer, *The Desert of the Exodus,* 1870, t. I, p. 80; voir aussi p. 200, et H. S. Palmer, *Sinai,* in-12, Londres, 1878, p. 60; H. Layard, *Nineveh and Babylon,* 1853, p. 305-306. Jusque dans les razzias, les Bédouins évitent le plus possible, pour la même cause, de verser le sang, afin de n'avoir pas un jour à en rendre compte eux-mêmes. E. H. Palmer, *The Desert of the Exodus,* p. 295. Si, en effet, ils tuent, ils s'exposent à être tués à leur tour. Celui qui a eu le malheur de commettre un meurtre doit redouter à tout instant la vengeance des parents de sa victime, et il est réduit à la vie la plus misérable, obligé de se tenir sans cesse sur ses gardes, vivant caché, ou bien errant et fugitif, portant une chaîne au cou et demandant l'aumône pour payer le prix du sang qu'il a versé. E. H. Palmer, *The Desert of the Exodus,* p. 200. La perspective du sort qui attend l'homicide suffit pour empêcher bien des crimes. « Je suis porté à croire, dit J. L. Burckhardt, *Notes on the Bedouins,* t. I, 1831, p. 148, que cette salutaire institution (de la vengeance du sang par les parents du mort) a contribué à un plus haut degré que toute autre circonstance à empêcher les belliqueuses tribus arabes de s'exterminer les unes les autres. Sans elle, leurs guerres dans le désert auraient été aussi sanguinaires que celles des Mameluks en Égypte... La terrible vengeance du sang est cause que la guerre la plus invétérée se fait presque sans effusion de sang. » Les bons effets produits par cet usage en sont ainsi la justification.

4° *Adoucissements apportés par Moïse à la coutume de « venger le sang ».* — L'usage de venger soi-même les siens peut, il est vrai, amener facilement de graves abus. L'état social des Hébreux, du temps de Moïse, ne permettait pas de supprimer la coutume en vigueur, sous peine de laisser le crime impuni et d'en multiplier ainsi le nombre. Le législateur voulut du moins adoucir la rigueur de la loi et réprimer les excès. — 1. Le premier abus consistait à frapper indifféremment tout meurtrier. On ne distinguait pas entre l'assassinat et le simple meurtre; il en résultait que le meurtrier involontaire devait tomber sous les coups du *gôêl,* comme un véritable assassin. Moïse distingua avec soin entre le crime et l'accident fortuit. Exod., XXI, 12-14. Il régla que celui qui aurait tué quelqu'un involontairement pourrait se réfugier dans une des six villes lévitiques qui furent désignées à cette fin, dans les diverses parties du pays, trois de chaque côté du Jourdain. Elles devinrent ainsi des cités de refuge. Num., XXXV, 22-23; Deut., XIX 4-6; Jos., XX, 2-9. Le *gôêl* n'avait pas le droit d'y poursuivre le coupable, qui échappait ainsi à ses coups, mais à la condition seulement d'établir son innocence. Le meurtrier involontaire était tenu à y rester enfermé jusqu'à la mort du grand-prêtre. Num., XXXV, 25-28; Jos., XX, 4, 6. Il avait ainsi à expier le sang versé, quoiqu'il eût tué sans le vouloir, afin d'inspirer à tous un plus grand respect pour la vie humaine. Voir REFUGE (VILLES DE); A. P. Bissell, *The Law of Asylum in Israel,* in-8°, Leipzig, 1884, p. 37-82. Moïse coupa court ainsi au premier abus qu'on pouvait faire de la « vengeance du sang ». — 2. Un second abus consistait à rendre responsables du meurtre, tant qu'il n'était pas vengé, les parents et les descendants du meurtrier. Les Arabes, malgré la prescription du Koran, XVII, 35, qui ordonne de ne verser le sang que de celui qui l'a versé lui-même, étendent leur vengeance à la famille de l'homicide, jusqu'à la cinquième génération. Burckhardt, *Notes on the Bedouins,* t. I, p. 149-150. Cet abus existait aussi sans doute chez les anciens Hébreux. Moïse le proscrivit et condamna ceux qui feraient mourir les parents de l'homicide. Deut., XXIV, 16; II (IV) Reg., XIV, 6; II Par., XXV, 4; Jer., XXXI, 29-30; Ezech., XVIII, 20. Cf. Josèphe, *Ant. jud.,* IV, VIII, 39. Ce fut pour se conformer à cette loi qu'Amasias, roi de Juda, fit mettre à mort les meurtriers de son père, mais épargna leurs enfants. II (IV) Reg., XIV, 5-6. — 3. Les coutumes arabes, fondées sur le Koran, II, 173-174, traduction Kasimirski, p. 26, autorisent le rachat du *thar,* en donnant aux parents de la victime « le prix du sang » qui est fixé d'après certaines règles déterminées. Burkhardt, *Notes,* t. I, p. 151-156, 313-323. Cf. Hamasæ *Carmina cum Tebrisii scholiis,* 2 in-4°, Bonn, 1828-1851, XVII, t. II, part. I, p. 105-106. La loi mosaïque, Num., XXXV, 31, défend expressément de racheter à prix d'argent le sang versé, afin de diminuer le nombre des crimes qui se multiplieraient si les coupables pouvaient espérer d'échapper au châtiment au moyen d'une amende. Autant la loi prend de précautions pour que l'homicide involontaire ne soit pas victime de la vengeance, autant, dans l'intérêt de la sécurité publique, elle exige que celui qui a répandu volontairement le sang l'expie par son propre sang, Num., XXXV, 31-34, au point que l'autel même du Seigneur, s'il s'y réfugie, ne pourra le sauver. Exod., XXI, 14. Cf. III Reg., II, 28-34. Une telle loi ne peut être efficace qu'autant qu'elle est rigoureusement observée.

5° *Abolition de la coutume de la « vengeance du sang » en Israël.* — Lorsque la monarchie eut été établie en Israël, la puissance royale dut tendre naturellement à s'attribuer et à se réserver le droit de vie et de mort. Le langage que tient à David la veuve de Thécué, montre que le *gôêl* continuait alors à exercer son droit de vengeance, mais il marque en même temps que le roi commençait à le contrôler et à le restreindre. II Sam. (II Reg.), XIV, 6-11. Plus tard, lorsque Josaphat établit ses réformes, il régla que tous les différends qui surviendraient entre Juifs, en particulier par rapport au meurtre, « entre sang et sang, » dit le texte, II Par., XIX, 10, seraient jugés par un tribunal supérieur à Jérusalem. Il est probable cependant que « la vengeance du sang » fut en vigueur autant que dura l'indépendance de la nation juive, et qu'elle ne disparut complètement que sous le gouvernement de Rome. Cf. Joa., XVIII, 31.

V. DIEU *GÔÊL* DE SON PEUPLE. — On vient de voir le rôle du *gôêl* chez les Hébreux et quelle a été son importance. On peut à l'aide de ces notions se rendre compte d'une des plus belles figures de l'Écriture et des plus expressives, qui n'a point d'analogue dans les autres langues et dont la force s'est, par suite, perdue dans nos traductions de la Bible : c'est la métaphore par laquelle les écrivains sacrés nous représentent Dieu comme le

gôêl des siens : Dieu veut bien accepter, en faveur des justes et du peuple qu'il s'est choisi, les charges qui incombent au *gôêl,* les traiter, par conséquent, comme ses proches, les défendre et revendiquer leurs droits contre ceux qui les oppriment. Jacob, Gen., XLVIII, 16, appelle son *gôêl* (Vulgate : *eruit*) l'ange qui l'a sauvé des dangers auxquels il avait été exposé. Dieu lui-même déclare dans l'Exode, VI, 6, qu'il sera le *gôêl* (Vulgate : *redimam*) de son peuple contre les Égyptiens, et il tient parole; aussi Moïse le remercie-t-il, dans son cantique après le passage de la mer Rouge, d'avoir racheté (*gâ'âltâ;* Vulgate : *redemisti*), son peuple. Exod., XV, 13. Le Psalmiste, LXXVII (LXXVI), 16, fait de même. Cf. Is., LI, 10. C'est Dieu également qui a racheté comme *gôêl* (*gâ'altâ;* Vulgate : *redemisti*) le mont Sion pour son héritage. Ps. LXXIV (LXXIII), 2. — De même que Dieu remplit ses devoirs de *gôêl* en rachetant l'héritage de son peuple, il les remplira aussi en le rachetant lui-même quand il sera captif. « Ne crains pas, lui dit-il par la bouche d'Isaïe, XLIII, 1, je suis ton *gôêl* (Vulgate: *redemi te*), je t'ai appelé par ton nom; tu es à moi. » Voir également Is., XLIV, 22, 23. Il le délivre donc (*gâ'al*) de la captivité de Babylone. Is., XLVIII, 20; LII, 9; LXII, 12; LXIII, 9; Jer., XXXI, 11. Cf. Os., XIII, 14. Aussi se donne-t-il le titre de « *Gôêl* d'Israël » (Vulgate : *Redemptor Israel*). Is., XLIX, 7. Il aime à prendre ce nom dans Is., XLI, 14; XLIII, 14; XLIV, 24; XLVIII, 17; XLIX, 26; LIX, 20; LIV, 5, 8; LX, 16. — Dans plusieurs de ces passages, le *gôêl* qui sauve son peuple, c'est le Messie, cf. Is., XXXV, 9, etc., qui rachètera les hommes d'une captivité plus dure que celle de Babylone, celle du péché. — Ce que Dieu fait pour son peuple, il le fait aussi pour les justes. C'est lui qui vengera Job de la malice du démon, et c'est ce que proclame le saint patriarche dans son épreuve, quand il s'écrie : « Je sais que mon *gôêl* (Vulgate : *redemptor*) est vivant. » Job, XIX, 25. Voir sur ce passage Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. IV, p. 596-601. — Dieu est le *gôêl* de tous ceux qui lui sont fidèles et qui sont opprimés. Ps. LXXII (LXXI), 14; CIII (CII), 4; CVI (CV), 10; CVII (CVI), 2; Lam., III, 58. — Voir Stör, *De vindice sanguinis,* Leipzig, 1694; J. G. Stickel, *In Jobi locum, XIX, 25-27, de Goele,* in-8°, Iéna, 1832; J. D. Michaelis, *Mosaisches Recht,* 6 in-8°, Francfort-sur-le-Main, 1771, t. II, § 131-138, p. 385-429; t. VI, 1775, § 274-276, p. 32-50; J. Jahn, *Biblische Archäologie,* Vienne, 1802, Th. II, t. II, § 210, p. 372-378.

F. VIGOUROUX.

GOERRE Wilhem, érudit hollandais, protestant, né à Middelbourg le 11 décembre 1635, mort à Amsterdam le 3 mai 1711. Après avoir été forcé dans sa jeunesse d'abandonner ses études, il se livra au commerce de la librairie et réussit à acquérir une science étendue; il publia divers ouvrages qui, malgré bien des hors-d'œuvre, témoignent d'une réelle érudition. Parmi ceux-ci : *Voorbereidselen tot de Bybelsche wysheid, en gebruik der heilige en Kerklyre Historien...,* in-f°, Utrecht, 1700; *Mozaize Historie der Hebreeuwse Kerke,* 4 in-f°, Amsterdam, 1700. — Voir Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas,* t. IV, p. 262.

B. HEURTEBIZE.

GÔFER, GÔPHER (BOIS DE). Gen., VI, 14. Voir CYPRÈS, 3°, t. II, col. 1175.

GOG (hébreu : *Gôg ;* Septante : Γούγ, I Par., v, 4; Γώγ, Ezech., XXXVIII, 2, 3, 14, 16, 18; XXXIX, 1, 11, 15), nom d'un descendant de Ruben et d'un roi.

1. GOG, un des descendants de Ruben, mentionné seulement I Par., v, 4.

2. GOG, roi dont il est question dans une célèbre et difficile prophétie d'Ézéchiel, XXXVIII, XXXIX, et dans l'Apocalypse, XX, 7. Il habitait la terre de Magog, et est appelé « prince de *Rô's* (Vulgate : *caput;* Septante : Ῥώς), de Mosoch et de Thubal », c'est-à-dire des Scythes, des Mosques et des Tibaréniens. Ezech., XXXVIII, 2; XXXIX, 1. Quelques auteurs pensent que le nom de Gog a été arbitrairement formé par le prophète d'après le nom du pays, Magog. Cf. Keil, *Der Prophet Ezechiel,* Leipzig, 1882, p. 372; Trochon, *Ezéchiel,* Paris, 1880, p. 261. Mais il se trouve dans les généalogies bibliques, I Par., v, 4, et dans les inscriptions cunéiformes. On rapproche, en effet, ce nom de celui d'un roi de Lydie, Gygès, en assyrien : *Gu-gu, Gu-ug-gu.* Cf. E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* Giessen, 1883, p. 427. Il n'y a donc pas lieu de recourir à une fiction. D'autres supposent que c'est un titre comme celui de pharaon, désignant d'une façon générale la dignité royale : *Kuk, Khon, King, König.* Cf. Le Hir, *Les trois grands prophètes,* Paris, 1877, p. 346. Mais si Gog, dans Ézéchiel, comme dans l'Apocalypse, XX, 7, est la figure des ennemis, des persécuteurs du peuple de Dieu et de l'Église, ce n'est pas une raison pour qu'il ne soit pas un personnage historique. M. F. Lenormant, *Les origines de l'histoire,* Paris, 1882, t. II, p. 461, n'hésite même pas à le reconnaître dans le *Gâgu bel er Sa'hi.* « Gôg, chef des Saces ou Scythes, » qui figure dans les récits des guerres d'Assurbanipal. « Dans les dernières années du VIIe siècle avant J.-C., les Scythes avaient fait dans l'Asie occidentale une invasion formidable qui avait rendu leur nom redouté et exécré. Chassés des montagnes du Caucase, qu'ils habitaient, par les Massagètes, ils étaient descendus dans l'Asie-Mineure; armés de l'arc et montés sur des chevaux, comme nous les représente Ézéchiel, XXXIX, 3, et XXXVIII, 15, ils avaient pris Sardes; puis, se tournant vers la Médie, ils défirent Cyaxare, roi de ce pays; de là ils se dirigèrent vers l'Égypte. Psammétique parvint à les éloigner, à force de présents; revenant donc sur leurs pas, ils pillèrent le temple d'Ascalon; mais ils furent enfin battus et détruits, non pas cependant sans laisser leur nom après eux comme un synonyme de terreur et d'épouvante. La tradition rattache le nom de Scythopolis, l'ancienne Bethsan, à la scène de leur désastre. Le souvenir de leurs ravages et de leurs cruautés était encore récent et présent à toutes les mémoires quand écrivait Ézéchiel ; voilà pourquoi Dieu lui inspira de prendre les Scythes comme l'emblème de la violence contre le peuple de Dieu et de montrer dans leur défaite le signe prophétique de la défaite de tous les ennemis de son nom. » F. Vigouroux, *Manuel biblique,* 10e édit., Paris, 1896, t. II, p. 748. Le prophète nous représente Gog réunissant une armée formidable dans laquelle on voit des Perses, des Éthiopiens, des Libyens, des Cimmériens et des Arméniens, puis, sur l'ordre de Dieu, la conduisant du nord contre la Palestine. Ezech., XXXVIII, 1-9. Le but de l'envahisseur est de dévaster la Terre-Sainte redevenue prospère. ỳ. 10-16. Mais Dieu, pour montrer aux païens quelle est sa puissance, anéantira tous ces barbares, ỳ. 17-23, qui périront sur les montagnes d'Israël. XXXIX, 1-8. Les bêtes fauves et les oiseaux de proie se rassasieront de la chair des morts. ỳ. 9-20. La victoire de Jéhovah contribuera ainsi à procurer la gloire de son nom parmi les gentils; car s'il a puni son peuple, parce qu'il avait péché, il s'est maintenant réconcilié avec lui pour ne plus l'abandonner. ỳ. 21-29. Voir MAGOG.

A. LEGENDRE.

GOÏM (hébreu : גּוֹיִם, *Gôîm*), mot hébreu qui signifie : — 1° « peuples, nations, » et qui se dit spécialement des nations autres que les Israélites, c'est-à-dire des peuples idolâtres ou polythéistes, les Gentils. II Esd., V, 8; Jer., XXXI, 10; Ezech., XXIII, 30; XXX, 10, etc. Cf. Luc., II, 32. Voir GENTILS, col. 189. — 2° Dans un sens plus restreint, *Gôîm* est un nom propre qui désigne

— 1. Dans la Genèse, XIV, 1, le peuple ou le pays dont était roi Thadal, l'un des princes qui firent une campagne contre la Palestine avec Chodorlahomor (Septante : ἔθνη; Vulgate : *gentes*). D'après les uns, les *Gôïm* de Thadal sont des bandes de nomades; d'après d'autres, *Gôïm* est une corruption de Guti, pays dont parlent dès une époque très ancienne les inscriptions cunéiformes. Voir H. Winckler, dans la *Zeitschrift für Assyriologie*, t. IV, 1889, p. 406; H. V. Hilprecht, *The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania*, 2 in-4°, Philadelphie, 1893-1896, t. I, p. 12-14; A. H. Sayce, *The Higher Criticism*, in-12, Londres, 1894, p. 167; A. Delattre, *Esquisse de géographie assyrienne*, in-8°, Bruxelles, 1883, p. 32. La situation du pays de Guti est incertaine. Voir F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. I, p. 496. M. E. Schrader le place au nord-est de la Babylonie, sur la frontière de Médie. *Die Keilinschriften und das alte Testament*, 2e édit., 1883, p. 135; cf. Fr. Delitzsch, *Wo lag das Paradies*, in-8°, Leipzig, 1881, p. 233-237. Voir la carte de la Babylonie, t. I, col. 1361. — M. Pinches a retrouvé le nom de Thadal sur une tablette assyrienne malheureusement mutilée. Il est écrit Tudghula. Une autre tablette nous apprenant que Chodorlahomor, roi d'Élam, avec qui Tudghula faisait la campagne, avait réuni les *Umman Manda* ou « nations barbares » pour attaquer Babylone, on peut supposer que *Gôïm*, dans son sens sémitique de « nations » diverses, est appliqué à ces *Umman Manda*. Voir Th. G. Pinches, *Certain Inscriptions and Records refering to Babylonia and Elam*, dans le *Journal of the Transactions of the Victoria Institute*, t. XXIX, 1897, Sp. 158 + Sp. II 962, ligne 21, p. 61, et lettre de M. Sayce, p. 90. — 2. Dans le livre de Josué, XII, 23, est mentionné un roi de *Gôïm* (Septante : Γεεί; *Codex Alexandrinus*, Γωειμ; Vulgate : *gentes*), qui habitait près de Galgal. Le mot *Gôïm* désigne probablement une tribu nomade. Ce qui le fait penser, c'est d'abord le nom vague de Gôïm et ensuite la manière dont est indiqué le lieu où habitait leur roi : il n'est pas roi d'une ville déterminée, comme les autres qui sont énumérés en grand nombre dans Jos., XII, mais d'un peuple qui « habite *près de* Galgal », par conséquent sous la tente. F. VIGOUROUX.

GOLAN, orthographe, dans la Vulgate, Deut., IV, 43, du nom de pays qui est écrit ailleurs *Gaulon*. Voir GAULON, col. 116.

GOLDHAGEN Herman, jésuite allemand, né à Mayence le 14 avril 1718, mort à Munich le 28 avril 1794. Entré au noviciat le 13 juillet 1735, il enseigna la grammaire, les humanités, la rhétorique et la théologie. Après 1773, il fut nommé conseiller ecclésiastique. Ἡ καινὴ Διαθήκη *sive Novum D. N. J. C. Testamentum Græcum cum variantibus lectionibus, quæ demonstrant Vulgatam Latinam ipsis è Græcis N. T. Codicibus hodienum extantibus Authenticam. Accedit index epistolarum et Evangeliorum spicilegium apologeticum et lexidion græco-latinum*, in-8°, Mayence, 1753, Liège, 1839 (le *Lexidion* a paru à part, à Mayence, 1753, et à Francfort, 1756); *Exegesis catholica in præcipuas voces Sacræ Scripturæ ab acatholicis alieno sensu male explicatas*, in-8°, Mayence, 1757; *Hodegus Biblicus, sive nova methodus Sacra Biblia intra annum, cum fructu legendi, horæ quadrante quot diebus impenso disposita, ad Romani quod vocant Missalis ordinem*, in-8°, Mayence, 1763; *Introductio in Sacram Scripturam Veteris et Novi Testamenti maxime contra theistas et varii nominis incredulos, in qua quæ ad sacri codicis vindicias ad criticam sacram rem philologicam faciunt, apta ad scholas methodo exhibentur*, 3 in-8°, Mayence, 1765-1766-1768; *Vindiciæ harmonicæ et exegeticæ in Sacram Scripturam Veteris ac Novi Testamenti una cum introductione ad finem legis veteris Jesum Christum in ea agnoscendum Contra recentiores Bibliomachos et varii nominis Incredulos*, 2 in-8°, Mayence, 1774-1775. Il traduisit aussi en allemand le *Livre des Psaumes*, avec les explications du P. Jac. Phil. Lallemant, S. J., en y joignant les siennes. C. SOMMERVOGEL.

GOLGOTHA, nom araméen du lieu où fut crucifié Notre-Seigneur. Matth., XXVII, 33; Marc., XV, 22; Joa., XIX, 17. Voir CALVAIRE, t. II, col. 77.

1. **GOLIATH** (hébreu : *Golyât*, « l'exilé » (?); Septante : Γολιάθ, Γολιάδ), géant fameux, du pays de Geth, dont la taille était de six coudées et d'un palme, selon l'hébreu et la Vulgate, I Sam. (Reg.), XVII, 4, de quatre coudées seulement et d'un palme, selon les Septante et Josèphe, *Ant. jud.*, VI, IX, 1. On croit qu'il était un survivant de la race gigantesque des Énacites, réfugiés chez les Philistins. Voir ÉNACITES, t. II, col. 1766. La Vulgate le déclare *vir spurius*, « bâtard. » Cf. *Quæst. hebraic. in lib. I Reg.*, dans *S. Hieronymi Opera*, t. XXIII, col. 1403. Mais l'expression hébraïque correspondante, *'îš-habbênayim*, signifie littéralement *homme des intervalles*, c'est-à-dire champion qui se place entre deux camps ennemis afin de terminer la guerre par un combat singulier. Les Septante, I Reg., XVII, 23, ont traduit exactement : ὁ μεσαῖος, et Aquila : ὁ μεσάζων. Gesenius, *Thesaurus*, p. 204; F. de Hummelauer, *Comment. in libros Samuelis*, Paris, 1886, p. 172. D'après cette interprétation, cette dénomination correspondrait à l'événement historique qui a rendu Goliath célèbre. Ce géant faisait, en effet, partie de l'armée des Philistins, qui sous le règne de Saül avait envahi le territoire israélite et était campée sur une hauteur entre Socho et Azéca. Les troupes de Saül stationnaient en face sur une autre élévation, de telle sorte que les deux camps étaient séparés par une vallée. Or Goliath, armé d'airain de pied en cap, la tête couverte d'un casque (voir t. II, col. 332), le buste d'une cuirasse d'écailles du poids de cinq mille sicles (t. II, col. 1140), les cuisses de jambières (t. II, col. 1152-1153), une javeline sur l'épaule et en main une lance dont la hampe ressemblait à l'ensouple des tisserands et dont le fer pesait six cents sicles (t. II, col. 2209), précédé de son écuyer qui portait son grand bouclier (t. I, col. 1884), Goliath, dans cet appareil de guerre, s'avança du côté des bataillons d'Israël et les provoqua à un combat singulier dont l'issue déciderait du sort des deux peuples : la nation du champion vaincu serait l'esclave de la tribu du vainqueur. Dans la bouche du géant, ce défi provocateur était une audacieuse bravade. Confiant dans sa force et sachant qu'Israël ne pouvait lui opposer un guerrier d'une vigueur supérieure, Goliath était assuré du succès. De leur côté, Saül et tous ses hommes, n'osant pas relever le défi, étaient remplis de stupeur et tremblaient de tous leurs membres. I Reg., XVII, 4-11. Le Philistin renouvela sa provocation pendant quarante jours, matin et soir. I Reg., XVII, 16.

• Sur ces entrefaites, le jeune David vint au camp d'Israël prendre des nouvelles de ses trois frères, qui faisaient partie de l'armée de Saül. Il entendit Goliath répéter son arrogant défi et il vit les Israélites fuir de peur devant lui. Pour ranimer les courages vacillants, un soldat rappela la récompense que Saül avait offerte à quiconque tuerait le géant philistin : le roi le comblerait de richesses, lui donnerait sa fille en mariage et exempterait du tribut la maison de son père. Encouragé par cette belle récompense, désirant surtout enlever l'opprobre d'Israël, en faisant périr un incirconcis qui insultait l'armée du Dieu vivant, David se présenta hardiment pour se mesurer avec Goliath. L'infériorité apparente de ses forces, les injustes et blessants reproches de son frère Eliab, les prudentes représentations du roi ne diminuèrent pas son courage et ne changèrent pas sa

résolution. Le jeune pâtre, qui étouffait les lions et les ours, mettait sa confiance dans le secours de Jéhovah qui le délivrerait de la main du Philistin. Ayant rejeté les armes royales qui entravaient sa marche, muni seulement de sa fronde et de cinq pierres polies, il marcha contre le géant. Celui-ci, toujours précédé de son écuyer, méprisa son faible et audacieux adversaire, et lui cria : « Suis-je donc un chien, pour que tu viennes à moi avec un bâton? » Il le maudit au nom de ses dieux et le menaça de donner sa chair en pâture aux oiseaux du ciel et aux bêtes des champs. Comptant sur le Dieu des armées d'Israël qui se vengerait des outrages de Goliath et sûr du succès, David riposta par des menaces semblables. La lutte ne fut pas de longue durée. Le Philistin se précipita sur son adversaire, qui le laissa approcher jusqu'à la distance convenable, puis arma prestement sa fronde et lui lança une pierre. Le coup atteignit au front le géant, qui tomba par terre. David se jeta sur lui, lui arracha son épée et lui trancha la tête. A cette vue, les Philistins s'enfuirent et furent défaits par l'armée israélite. I Reg., XVII, 23-53. Voir t. II, col. 1311. David, portant à la main la tête de Goliath, fut présenté à Saül par Abner. I Reg., XVII, 57. Plus tard, peut-être seulement après la conquête de Sion, il la transporta à Jérusalem, et il mit les armes du géant dans sa tente comme un glorieux trophée. I Reg., XVII, 54. Le glaive de Goliath fut déposé au sanctuaire de Nob, où on le gardait enveloppé dans une étoffe précieuse, derrière l'éphod du grand-prêtre. Poursuivi par Saül et avant de se réfugier chez Achis, roi de Geth, David le reçut des mains d'Achimélech; il n'en connaissait pas de meilleur. I Reg., XXI, 9; XXII, 10.

L'auteur de l'Ecclésiastique, XLVII, 4-6, attribue justement la victoire de David sur Goliath à la protection divine, à laquelle le jeune héros avait eu recours et de laquelle il a obtenu la force d'abattre cet homme redoutable au combat et de relever la puissance de sa nation. Quelques manuscrits des Septante et la Vulgate attribuent la composition du psaume CXLIII à l'occasion du combat contre Goliath. Les targumistes confirment cette attribution par ces mots du ℣ 10 : « Vous avez préservé David votre serviteur du glaive meurtrier. » Mais saint Hilaire de Poitiers, *Tract. in CXLIII Ps.*, t. IX, col. 843-844, a remarqué que ce psaume n'est pas une action de grâces de la victoire remportée sur le géant philistin, mais qu'il contient des renseignements qui se rapportent à une époque postérieure. Aussi pense-t-il que les Septante ont ajouté au titre cette indication pour signaler la signification spirituelle du combat de David et de Goliath. Plusieurs Pères, en effet, ont considéré ce combat comme représentant allégoriquement la victoire de Jésus-Christ sur le démon, l'ennemi du salut des hommes. Cf. Théodoret, *Quæst. in I Reg.*, int. XLI, t. LXXX, col. 568; S. Augustin, *Enarr. in Ps. CXLIII*, 1, t. XXXVII, col. 1855-1856; *Sermo XXXII, de Golia et David*, t. XXXVIII, col. 196-198; S. Grégoire le Grand, *Moral. in Job*, XVIII, 16, et XXXIV, 11, t. LXXVI, col. 50, 729; S. Bernard, *Sermo Dom. IV post Pentecosten*, t. CLXXXIII, col. 333-338. Les Arabes ont connu Goliath sous le nom de Gialout. Ce nom, selon eux, est commun à tous les rois des Philistins, de sorte que David tua le Gialout de son temps. Voir d'Herbelot, *Bibliothèque orientale*, Paris, 1697, art. GIALOUT, p. 392. Cf. Danko, *Historia revelationis divinæ V. T.*, Vienne, 1862, p. 235-237; Munk, *Palestine*, Paris, 1881, p. 258-259.

E. MANGENOT.

2. **GOLIATH**, géant de Geth, nommé II Reg., XXI, 19, comme ayant été tué sous le règne de David. Au lieu de Goliath, il faut lire « frère de Goliath » (c'est-à-dire frère de Goliath 1), comme le porte I Par., XX, 5. Voir ADÉODAT, t. I, col. 215.

GOMAR ou **GOEMAERE** François, théologien calviniste hollandais, né à Bruges le 30 janvier 1563, mort à Groningue le 11 janvier 1641. Il fut le chef des calvinistes qui, de son nom, s'appelèrent gomaristes, par opposition aux remontrants. Après avoir étudié dans les meilleures écoles protestantes d'Allemagne, il passa en Angleterre où il suivit les cours des universités d'Oxford et de Cambridge. Il revint se perfectionner dans la connaissance du grec et de l'hébreu à Heidelberg, et de 1587 à 1593 fut pasteur de l'église flamande de Francfort. En 1594, il obtint la chaire de théologie à l'université de Leyde. Les luttes qu'il engagea contre Arminius et ses disciples l'amenèrent à donner sa démission, et en 1611 il se retira à Middelbourg d'où il alla en 1614 à Saumur enseigner la théologie. En 1616, il vint se fixer à Groningue. Parmi ses écrits nous devons mentionner : *Examen controversiarum de Genealogia Christi*, in-8°, Groningue, 1631; *Dissertatio de Evangelio Matthæi quanam lingua sit scriptum*, in-8°, Groningue, 1632; *Davidis Lyra, seu nova Ebræa sacræ Scripturæ ars poetica canonibus suis descripta et exemplis sacris et Pindari ac Sophoclis parallelis demonstrata cum selectorum Davidis, Salomonis, Jeremiæ, Mosis et Jobi poematum analysi poetica*, in-4°, Leyde, 1637. Outre les écrits précédents, on remarque encore dans ses *Opera theologica omnia, maximam partem posthuma*, in-f°, Amsterdam, 1645, 2ᵉ édit., 1664 : *Analysis et explicatio quinque priorum capitum Apocalypseos; Illustrium ac selectorum locorum explicatio Matthæi, Lucæ et Johannis; Analysis et explicatio prophetiarum quarumdam Mosis de Christo; Analysis Obadiæ.* — Voir Richard Simon, *Histoire critique des commentateurs du Nouveau Testament*, 1693, p. 762; Walch, *Biblioth. theologica*, t. IV, p. 511, 638, 644, 650, 905; *Biographie nationale*, Bruxelles, t. VIII, 1884-1885, col. 98.

B. HEURTEBIZE.

GÔMED, nom d'une mesure hébraïque, mentionné seulement une fois dans l'Écriture. Nous lisons, Jud., III, 16, que le glaive dont se servit Aod pour tuer Églon roi de Moad, avait « un *gômed* » de longueur. Les Septante ont traduit σπιθαμή, « empan; » Aquila et Symmaque : γρονθος παλαιστιαῖος, « poing palestinien; » la Vulgate : *palma manus*, « paume de la main. » Le mot hébreu signifie proprement « bâton ». On peut induire des circonstances du récit qu'Aod s'était fabriqué un glaive plus court qu'on ne le faisait ordinairement, afin de pouvoir plus facilement le dissimuler (voir AOD, t. I, col. 715), mais il est impossible de déterminer la valeur exacte du *gômed*. D'anciennes versions ont rendu ce mot par « aune », cf. Gesenius, *Thesaurus*, p. 292, et plusieurs croient que sa dimension était la même que celle de la coudée (environ 50 centimètres). Voir COUDÉE, t. II, col. 1060.

1. **GOMER** (hébreu : *Gômér ;* Septante : Γαμέρ), le premier des sept fils de Japheth, père d'Ascenez, de Riphath et de Thogorma. Gen., X, 2-3. Voir ASCENEZ, t. I, col. 1069; RIPHATH et THOGORMA. Le nom de Gomer n'est mentionné qu'une autre fois dans l'Écriture, avec Thogorma, parmi les peuples du nord qui composent l'armée de Gog, roi des Scythes. Ezech., XXXVIII, 6 (Septante : Γομέρ). — On a identifié les descendants de Gomer avec des peuples très divers. On s'accorde généralement à le regarder aujourd'hui comme le père des anciens Cimmériens, qui, à partir d'Asaraddon, sont nommés dans les inscriptions cunéiformes comme habitant *mat* (la terre de) *Gimir*, et sont désignés sous le nom de *Gimirrai*. Voir Eb. Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung*, in-8°, Giessen, 1878, p. 519 et surtout p. 157-162; Id., *Die Keilinschriften und das alte Testament*, 2ᵉ édit., 1883, p. 80, 428; Fr. Lenormant, *Les origines de l'histoire*, 2ᵉ édit., in-12, t. II, Paris, 1882, p. 332-386. Il ne faut pas les confondre avec les Cimbres postérieurs et avec les différentes branches de la famille celtique.

Plusieurs pensent que Gomer désigne les habitants de la Cappadoce, appelés par les Arméniens *Gamir*. Leur opinion est fondée en ce sens que le peuple de Gomer, ou au moins une de ses branches, habitait la Cappadoce du temps du prophète Ezéchiel, xxxviii, 6, mais les anciens *Gimmirai* avaient d'abord habité au nord du Pont-Euxin (la mer Noire actuelle), dans la péninsule de la Chersonèse taurique, comme nous l'apprennent les plus anciens témoignages. Strabon, VII, iv, 3, 5, édit. Didot, p. 257, etc. Voir Knobel, *Völkertafel*, p. 24. Homère, *Odyss.*, xi, 13-19, parle des Cimmériens qui vivent dans les régions boréales, plongés dans l'obscurité sans que le soleil les éclaire de ses rayons. Cf. Eschyle, *Prom. vinct.*, 729. Les vieux noms géographiques de Bosphore Cimmérien, d'isthme Cimmérien, de mont Cimmérien, etc., attestent leur séjour sur les bords de la mer Noire. — Les écrivains grecs postérieurs à Homère, en particulier Hérodote, iv, 12, 45, 100, nous ont conservé le souvenir de l'invasion des Cimmériens en Asie Mineure, au viie siècle avant notre ère, lorsqu'ils furent obligés de fuir devant les Scythes. Ils se battirent pendant plus d'un demi-siècle contre les rois de Lydie (fig. 55), mais ils furent finalement expulsés par Alyatte, à l'exception d'un petit nombre qui s'établit à Sinope et à Antandros, et ils disparurent alors de l'histoire. Le nom des Cimmériens survit encore aujourd'hui dans celui de Crimée. — Sur les anciennes identifications géographiques, voir Bochart, *Phaleg*, iii, 8, 3e édit., Liège, 1692, t. i, p. 171; A. Knobel, *Die Völkertafel der Genesis*, in-8°, Giessen, 1853, p. 23-32.





55. — Bataille des Cimmériens accompagnés de leurs chiens contre les Grecs. Sarcophage clazoménien. D'après les *Monuments Piot*, t. iv, pl. v.

2. **GOMER** (hébreu : *Gômér;* Septante : Γόμερ), fille de Debélaïm, et femme d'Osée. Osée, i, 3. Elle est appelée « prostituée », ℣. 2, et le prophète reçoit l'ordre de la prendre pour épouse afin de symboliser la prostitution spirituelle d'Israël par l'idolâtrie. Elle donna à Osée deux fils et une fille qui reçurent les noms symboliques de Jezrahel, ℣. 3-4, de *Lô' 'Ammi* (*Non-populus-meus*), ℣. 10, et de *Lô' Ruḥâmâh* (*Absque-misericordia*), ℣. 6. Sur la nature de ce mariage, voir Osée.

GOMME, GOMME ADRAGANTE. Voir Astragale, t. i, col. 1188-1191.

GOMOR (hébreu : *'ômér;* Septante : γομόρ; Vulgate : *gomor*), mesure hébraïque de capacité mentionnée seulement dans le chapitre XVI de l'Exode, à l'occasion de la manne. On devait recueillir chaque jour un gomor de manne, ℣. 16, 18, excepté la veille du sabbat, où l'on faisait double provision, ℣. 22, afin d'en avoir pour le jour même du sabbat. Sur l'ordre de Dieu, Aaron plaça un gomor de manne dans l'arche, ℣ 32-33, comme mémorial du miracle opéré par le Seigneur pour nourrir son peuple dans le désert. — Le texte sacré nous apprend que « le gomor est la dixième partie de l'éphi », ℣. 36, c'est-à-dire que sa contenance était de 3 litres 88. Voir Éphi, t. II, col. 1864. — Le mot غُمَر, en arabe, identique à l'hébreu עֹמֶר, *'ômér,* signifie une espèce de vase ou de coupe. Le mot gomor n'étant employé que dans le seul endroit de la Bible où il est question de la quantité de manne attribuée à chaque Israélite, il est possible que ce terme signifie moins une mesure de capacité proprement dite qu'une sorte de vase particulier, bien connu des Hébreux, dont la capacité était généralement uniforme, et qui servait à mesurer la ration quotidienne de manne dans le désert. C'est peut-être pour cette raison qu'à la fin du récit concernant la manne, l'auteur sacré donne l'explication : « Le gomor est la dixième partie de l'éphi. » Exod., XVI, 3. Voir F. Vigouroux, *Manuel biblique,* n° 257, 10e édit., t. I, p. 436-437.

Partout ailleurs, dans tout le reste du Pentateuque (mais dans aucun autre passage de l'Ancien Testament), la dixième partie de l'éphi est appelée עִשָּׂרוֹן, *'issârôn,* mot qui signifie « dixième », d'où la traduction ordinaire des Septante : δέκατον (plus complètement, Num., XV, 4, δέκατον τοῦ οἰφί), et de la Vulgate, *decima pars, decima.* L'addition « éphi » ne se lit jamais dans le texte original avec le mot *'issârôn,* mais elle se lit avec l'équivalent עֲשִׂירִית, *'ăsirit hâ-êfâh,* Lev., V, 11; VI, 13 (Vulgate 20); Num., V, 15 (Vulgate : *satum,* au lieu d'*ephi*); XXVIII, 5. Cf. Exod., XVI, 36. — Le *'issârôn* sert toujours à mesurer les solides et spécialement la farine, dont un dixième d'éphi, pétri avec un quart de hin d'huile et un quart de hin de vin, devait être offert avec le sacrifice quotidien de l'agneau, Exod., XXIX, 40, et de même, avec des proportions plus ou moins différentes et certaines variations, dans d'autres espèces de sacrifices. Lev., XIV, 10, 21; XXIII, 13, 17; XXIV, 5; Num., XV, 4, 6, 9; XXVIII, 9, 12, 13, 20, 21, 28, 29; XXIX, 3, 4, 9, 10, 14, 15. — Il ne faut pas confondre le gomor avec le *ḥômer* (voir Cor, t. II, col. 954) qui est une mesure complètement différente, quoique plusieurs écrivains grecs aient transcrit le *ḥômér* hébreu par γόμορ, par exemple, saint Épiphane, *De mens. et pond.,* 21 (voir la note 61, *ibid.*), t. XLIII, col. 273.

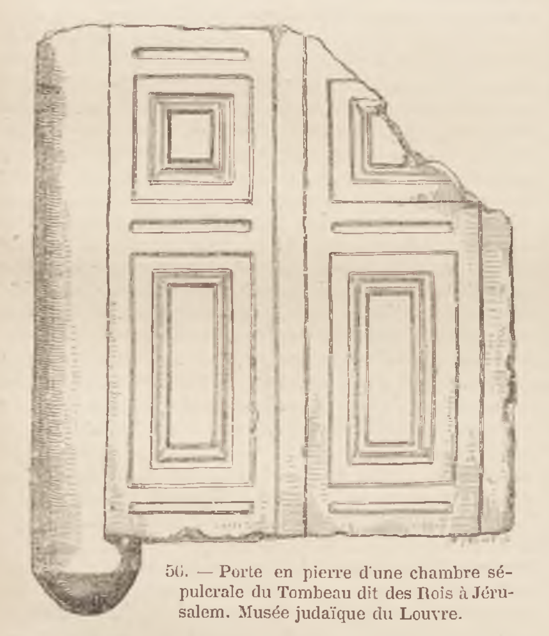
GOMORRHE (hébreu : *'Amôrâh;* Septante : Γομόρρα), une des villes de la Pentapole, détruite avec Sodome par un épouvantable cataclysme. Gen., XIV, 2; XIX, 24. Le nom hébreu, עֲמֹרָה, *'Amôrâh,* signifie « submersion » suivant les uns, Gesenius, *Thesaurus,* p. 1046, « fente, crevasse, » selon les autres, J. Fürst, *Hebräisches Handwörterbuch,* 1863, t. II, p. 162, etc. En réalité, l'étymologie de ce nom est inconnue. On l'a rapproché de l'arabe *Ghamr.* Le *ghaïn* (*r* grasseyé) rend, en effet, l'*aïn,* comme nous le voyons dans Gaza, hébreu : *'Azzâh;* arabe : *Ghazzéh.* L'écriture hébraïque ne distingue pas entre ces deux articulations cependant différentes. Les Grecs, ne pouvant exprimer ni l'une ni l'autre, ont mis le Γ, Γομόρρα, Γάζα.

Où se trouvait Gomorrhe? Aucun renseignement précis de l'Écriture ne saurait nous guider dans cette difficile question. L'opinion qu'on peut se faire dépend donc nécessairement de celle qu'on adopte pour l'emplacement de la Pentapole et de la vallée de Siddim. Deux hypothèses ont cours actuellement. La première cherche les villes maudites au nord de la mer Morte. En ce qui concerne Gomorrhe, en particulier, M. de Saulcy, *Voyage autour de la mer Morte,* Paris, 1853, t. II, p. 165-167, croyait l'avoir retrouvée dans les ruines de *Gumrân,* vers l'extrémité nord-ouest du lac. C'est une de ces assimilations basées sur une pure apparence onomastique, qui ont souvent séduit l'esprit primesautier du savant voyageur. M. Clermont-Ganneau a, par des arguments surtout philologiques, combattu cette identification dans la *Revue archéologique,* mars 1877, p. 193-198. Les explorateurs anglais, tout en adhérant à cette première hypothèse, se contentent d'indiquer, comme pouvant rappeler Gomorrhe, l'*ouadi 'Amr,* situé à l'extrémité nord-est de la mer Morte. Cf. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament,* Londres, 1889, p. 74. — La seconde opinion place la Pentapole au sud du lac Asphaltite, en prenant comme point de repère les deux villes de Sodome et de Ségor, dont la situation lui paraît suffisamment établie. C'est d'après cela que M. Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale,* Paris, 1888, t. I, p. 163, suggère cette conjecture sur l'emplacement possible de l'antique cité : « Les rives méridionales de la mer Morte, dit-il, ne nous fournissent aucun nom topique approchant de celui-là [Gomorrhe]. En revanche, les anciens géographes arabes nous parlent d'une localité qui, au point de vue purement onomastique, ferait admirablement l'affaire : c'est غمر *Ghamr.* Moqaddesy la mentionne sur la route qui mène de Ramléh de Palestine au désert d'Arabie : « De *Soukkariyéh* à *Touleil,* « deux journées de marche; de *Touléil* à *Ghamr,* deux « journées; puis à *Waila* (Élath, sur le golfe d'Akabah), « deux journées. » « A Ghamr, dit-il ailleurs, il y a de « l'eau mauvaise qu'on obtient en creusant dans le sable. » Je n'hésite pas à reconnaître ce *Ghamr* dans l'*Aïn Ghamr* de nos jours, situé dans l'Arabah, au débouché de l'ouadi *Ghamr,* à environ une vingtaine de lieues au sud de l'extrémité méridionale de la mer Morte. Que si l'on éprouve quelque répugnance à mettre Gomorrhe à pareille distance de la mer Morte, il ne faut pas oublier que, d'après la façon même dont la Genèse, X, 19, procède à son énumération, Gomorrhe semble, ainsi que Séboïm et Adama, avoir été au sud de Sodome. Dans ce cas, la Pentapole se trouverait donc occuper la partie méridionale du bassin *primitif* de la mer Morte, Sodome et Sigor étant, à droite et à gauche, les deux villes les plus septentrionales du groupe. Ce serait bien conforme à la tradition arabe, qui n'est pas à dédaigner, tradition qui place justement dans cette région ce qu'elle appelle les « villes du peuple de Lot ». C'est ce qui résulte avec évidence de l'énumération de Moqaddesy qui décrit ainsi, en remontant successivement du sud au nord, la limite du désert d'Arabie : *Waila,* Élath; *les villes du peuple de Lot; Moab, Amman; Edra'at; Damas et Palmyre.* » Si nous admettons volontiers l'emplacement de Gomorrhe au sud de la mer Morte, il nous semble difficile de la reconnaître si loin, malgré la ressemblance, ou, si l'on veut même, l'identité des deux noms. L'énumération de la Genèse, X, 19, semble précisément la rapprocher beaucoup plus de Sodome, à laquelle, du reste, elle est généralement unie dans les différents passages de l'Écriture où elle est citée. Ensuite, peut-on dire que Aïn Ghamr appartenait au *kikkâr* ou « cercle » du Jourdain, dans lequel la Bible nous montre ces deux villes? Gen., XIII, 10. Enfin, et surtout, comment Abraham, des hauteurs qui avoisinent Hébron, aurait-il pu, « en regardant du côté de Sodome et de Gomorrhe et de toute la région du *kikkâr,* voir la fumée qui montait de la terre comme d'un four? » Il est impossible que de là le regard se porte jusqu'à vingt lieues au sud du lac. — On peut voir sur l'origine de la mer Morte et la destruction des villes maudites, M. Blanken-

horn, *Enststehung und Geschichte des Todten Meeres,* dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* Leipzig, t. XIX, 1896, p. 1-65; *Noch einmal Sodom und Gomorrha,* dans la même revue, t. XXI, 1898, p. 65-83. — Voir SODOME, SÉGOR.

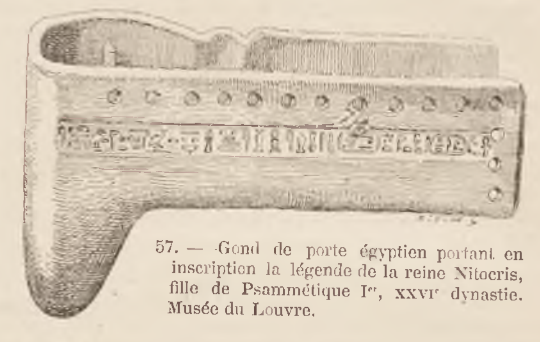
Gomorrhe est mentionnée pour la première fois à propos des limites de Chanaan, au sud-est, Gen., X, 19, puis au sujet de la séparation d'Abraham et de Lot. Gen., XIII, 10. Son roi, Bersa, s'unit à ceux de Sodome, d'Adama, de Séboim et de Ségor, pour résister à Chodorlahomor et ses alliés. Il périt dans la mêlée et la ville fut pillée. Gen., XIV, 2, 8, 10, 11. Souillée de crimes honteux, Gen., XVIII, 20, celle-ci fut condamnée par la justice de Dieu, qui fit tomber sur elle une pluie de soufre et de feu. Gen., XIX, 24. Ce terrible châtiment resta toujours gravé dans la mémoire du peuple israélite, et lui fut du reste souvent rappelé comme un exemple de la colère divine. Deut., XXIX, 23; XXXII, 32; Is., I, 9; Jer., XXIII, 14; Am., IV, 11; Rom., IX, 29. Il est donné comme une image du sort qui attend Babylone, Is., XIII, 19; L, 40; l'Idumée, Jer., XLIX, 18; le pays d'Ammon. Soph., II, 9. Le peuple de Juda et de Jérusalem est appelé un « peuple de Gomorrhe » à cause de ses iniquités. Is., I, 10. Notre-Seigneur déclare plus coupables encore les villes qui ne voudront pas recevoir sa parole. Matth., X, 15. Saint Pierre, II Ép., II, 6, et saint Jude, 7, attachent également ce souvenir à la punition du péché. A. LEGENDRE.

GOND, pièce de métal fixée en haut et en bas d'une porte, et déterminant l'axe vertical autour duquel elle peut tourner. Le gond, *ṣîr,* στρόφιγξ, *cardo,* roule dans des trous ou godets de métal ou de pierre dure (fig. 56),



56. — Porte en pierre d'une chambre sépulcrale du Tombeau dit des Rois à Jérusalem. Musée judaïque du Louvre.

appelés *potôt,* θυρώματα, *cardines.* On a trouvé en Égypte (fig. 57), en Assyrie et en Chaldée (fig. 58) plusieurs de ces *potôt.* « M. de Sarzec a rapporté au Louvre un grand nombre de ces blocs naturels qui se trouvaient enfoncés dans le pavage (à Tell Loh) de manière à n'émerger à la surface que de quelques centimètres. Sur la face plane de chacun d'eux, on voit que la crapaudine, creusée en godet conique, a subi un frottement incessant; autour du trou, on gravait une inscription quelquefois circulaire. Pour éviter que le pivot en bois des vantaux (de la porte) vînt à s'user trop rapidement, on l'enveloppait d'une gaine de métal qui affectait la forme d'un entonnoir qu'on fixait au bois à l'aide de clous; un de ces godets de bronze a été trouvé à Tell Loh encore en place sur la crapaudine (fig. 58, partie supérieure). » E. Babelon, *Manuel d'archéologie orientale,* p. 27. — La Sainte Écriture mentionne les *potôt* d'or des portes du Temple. III Reg., VII, 50. — Elle compare le paresseux qui se retourne dans son lit à une porte qui tourne sur son gond, *ṣîr.* Prov., XXVI, 14. L'un et l'autre se meuvent, mais sans changer de place. — Les versions traduisent par « gonds » de la terre, du ciel ou



57. — Gond de porte égyptien portant en inscription la légende de la reine Nitocris, fille de Psammétique Ier, XXVIe dynastie. Musée du Louvre.



58. — Gond de porte assyrien. Musée du Louvre.

de la porte, des mots qui en hébreu ont un sens quelque peu différent : *qeṣêh,* « extrémité, » Deut., XXX, 4; cf. CARDINAUX (POINTS), t. II, col. 258; *meṣûqê,* « colonne. » I Reg., II, 8; *ḥûg,* « voûte, » Job, XXII, 14; *šoršê,* « profondeurs, » Job, XXXVI, 30; *rôš,* « tête, » Prov., VIII, 26; *'ammôt,* « fondements, » Is., VI, 4; *šîrôt,* « chants, » que les versions ont lu *ṣîrôt,* Am., VIII, 3; *kaftôr,* « chapiteau. » Am., IX, 1. H. LESÊTRE.

GONDON Edme, appelé aussi Goudon, né à Saint-Florentin, entra chez les capucins de la province de Paris le 21 août 1713, à l'âge de vingt et un ans, sous le nom de Bernard de Saint-Florentin. Les bibliographes lui attribuent une part dans les travaux des auteurs des *Principes discutés.* Il publia sous l'anonyme : *Les Pseaumes expliqués dans le sens propre, ou le rapport des Pseaumes à Jésus-Christ,* 2 in-12, Paris, 1766. Rien dans le volume n'indiquerait que l'ouvrage provienne d'un capucin, mais l'auteur suit la méthode de ses célèbres confrères de la rue Saint-Honoré, et il la justifie dans

un discours préliminaire fort savant qui occupe les 106 premières pages du livre. P. APOLLINAIRE.

GORDON Jacques, jésuite écossais, né dans le comté d'Aberdeen vers 1549, mort à Paris le 17 novembre 1641. Entré au noviciat à Paris en 1573, il enseigna la théologie, fut recteur des collèges de Bordeaux et de Toulouse et devint confesseur de Louis XIII. On a de lui *Biblia sacra cum commentariis ad sensum literæ et explicatione temporum, locorum, rerumque omnium quæ in sacris codicibus habent obscuritatem,* 3 in-f°, Paris, 1632. Dans le tome II il a donné les psaumes en hébreu avec la traduction latine de Pagnini. A la fin du tome III il y a l'*Index copiosus totius Scripturæ* d'Emmanuel Sa.
C. SOMMERVOGEL.

GORGE (hébreu : *gârôn, gargerôt;* Septante : τράχηλος; Vulgate : *guttur*), la partie antérieure du cou. — Les femmes de Jérusalem marchaient la gorge tendue pour se donner un air hautain. Is., III, 16. — On porte le collier comme ornement à la gorge. Ezech,, XVI, 11; Prov., I, 9. — Porter à la gorge, comme des parures, la bonté et la fidélité, la sagesse et la réflexion, les préceptes paternels, c'est ne jamais se départir de ces choses. Prov., III, 3, 22; VI, 21. — On coupe la gorge, *sâhat,* pour les faire périr, soit aux animaux, Gen., XXXVII, 31; I Reg., XIV, 32, 34; Is., XXII, 13, soit aux hommes. Jud., XII, 6; III Reg., XVIII, 40; IV Reg., X, 7; XXV, 7, Jer., XXXIX, 6; XLI, 7. Dans les sacrifices, on égorge également soit les victimes animales, Exod., XII, 6, 21; XXIX, 11, 16, 20; Lev., I. 5, 11; III, 2, 8, 13; IV, 4, 15, etc.; Num., XIX, 3; Ezech., XL, 39, 41, soit même des victimes humaines. Gen., XXII, 10; Is., LVII, 5; Ezech., XVI, 21; XXIII, 39; Os., V, 2. — Le mot *mur'âh,* πρόλοβος, *vesicula gutturis,* désignant le jabot des oiseaux, n'est employé qu'une seule fois. Lev., I, 16. H. LESÊTRE.

GORGIAS (Septante : Γοργίας), général au service d'Antiochus IV Épiphane, qui passait pour très expérimenté dans les choses de la guerre. II Mach., VIII, 9. Il est dit homme puissant entre les amis du roi. I Mach., III, 30. (Sur ce titre de φίλος τοῦ βασιλέως, ami du roi, voir t. I, col. 480.) Lysias l'envoya en Judée avec Ptolémée et Nicanor à la tête de 40 000 fantassins et de 7 000 cavaliers pour ruiner la contrée selon les ordres d'Antiochus occupé alors au delà de l'Euphrate. ℣. 39. Les trois généraux vinrent camper près d'Emmaüs. ℣. 40. Judas Machabée s'avança de son côté avec sa petite troupe et établit son camp au sud d'Emmaüs. ℣. 57. Gorgias conçut le projet de la surprendre avec 6 000 hommes par une attaque nocturne, mais Judas, averti de son dessein, abandonna ses retranchements et par un coup d'audace tomba sur le camp où Nicanor était demeuré avec le gros de l'armée. Il s'en empara après avoir surpris et mis en fuite, par cette attaque imprévue, les 34 000 hommes restés au camp. I Mach., IV, 1-15. Gorgias, qui avait en vain cherché Judas dans les montagnes où il pensait qu'il s'était enfui, revint au camp; mais étonné et effrayé de le voir occupé par les Hébreux il se retira sans oser livrer bataille. I Mach., IV, 18-22. Il ne dut pas quitter complètement le pays, puisque nous le retrouvons peu après sur le territoire des Philistins harcelant sans cesse les Juifs, avec l'aide des Iduméens, d'après le grec, et non de Juifs renégats, comme le dit la Vulgate. II Mach., X, 14, 15. — Vers ce temps, Judas étant allé faire une expédition en Galaad laissa en Judée Joseph fils de Zacharie et Azarias. I Mach., V, 18. Ils avaient ordre de garder la défensive; mais excités par les succès de Judas en Galaad et de Simon en Galilée, ils voulurent eux aussi faire une action d'éclat et attaquèrent Jamnia. Gorgias, qui défendait la place, sortit et mit en fuite Joseph et Azarias en leur tuant 2 000 hommes. I Mach., V, 56-62. Il fut moins heureux quand Judas vint lui-même en Idumée, I Mach., V, 65; II Mach., XII, 32; dans la chaleur du combat, un cavalier juif du nom de Dosithée fut sur le point de le faire prisonnier; déjà il l'avait saisi par sa chlamyde, lorsqu'un cavalier thrace, coupant l'épaule et le bras de Dosithée, permit à Gorgias de se dégager et de s'enfuir à Marésa. II Mach., XII, 32-35. Pendant ce temps, Judas mettait en fuite, au chant des Psaumes, les soldats syriens. ℣. 36-37. Le mot *Esdrin* du ℣. 36 pourrait bien être une faute de copiste pour Gorgias comme portent plusieurs manuscrits. — Dans II Mach,, XII, 32, Gorgias est appelé gouverneur de l'Idumée; plusieurs critiques pensent que par faute de copiste on a écrit Ἰδουμαίας au lieu de Ἰαμνείας : de fait Josèphe, *Ant. jud.*, XII, VIII, 6, lui donne ce titre, ὁ τῆς Ἰαμνείας στρατηγός, « gouverneur de Jamnia; » et dans I Mach., V, 58-59, nous trouvons Gorgias commandant le corps d'armée renfermé dans cette ville. D'après II Mach., X, 14, le même Gorgias est nommé στρατηγος τῶν τόπων, « commandant ou gouverneur de ces quartiers; » or il se trouvait alors dans la contrée des Philistins. II Mach., X, 14-16. Jamnia est bien dans cette région. Après la défaite de Gorgias, mentionnée II Mach., XII, 32-37, il n'est plus question de lui; on ne sait ce qu'il devint.
E. LEVESQUE.

GORRAN (Nicolas de), théologien français, né à Gorron dans le Maine au commencement du XIIIe siècle, mort vers 1295, fit profession de la vie religieuse dans le couvent des dominicains du Mans. Il étudia dans le collège de Saint-Jacques de Paris, y devint lui-même professeur et prieur vers 1276. Il fut pendant quelques années confesseur du roi Philippe le Bel. Nicolas de Gorran a laissé des commentaires sur un grand nombre de livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Seuls ont été imprimés : *Postillæ in psalterium,* in-f°, Francfort, 1617; *Commentaria in quatuor Evangelia,* in-f°, Cologne, 1472; *Postillæ in actus Apostolorum,* in-f°, Haguenau, 1502; *Postillæ in epistolas Pauli omnes,* in-f°, Cologne, 1478; *Postillæ in epistolas canonicas septem,* in-f°, Anvers, 1620 : ce commentaire avait été imprimé dès 1543 sous le nom de saint Thomas; *Postillæ in Apocalypsim,* in-f°, Anvers, 1620. — Voir Échard, *Scriptores Ordinis Prædicatorum,* t. I, p. 437; Fabricius, *Biblioth. latina mediæ ætatis* (1858), t. III, p. 71; *Hist. littéraire de la France,* t. XX, p. 325; Hauréau, *Hist. littéraire du Maine,* t. V (1872), p. 260; Desportes, *Bibliographie du Maine* (1854), p. 316; D. Piolin, *Hist. de l'Église du Mans,* t. IV, p. 432.
B. HEURTEBIZE.

GORSE Pierre, jésuite français, né à Albi le 20 avril 1590, mort au Puy, le 27 avril 1661. Entré au noviciat le 21 octobre 1607, il professa la rhétorique, la philosophie et la théologie morale. On a de lui *Salomon ou explication abrégée du livre de l'Ecclésiastique, avec des notes sur les passages obscurs,* in-12, Paris, 1655; *Salomon ou explication abrégée des Proverbes,* 1655; *Salomon ou explication abrégée de l'Ecclésiaste,* 1655; *Salomon ou... de la Sagesse,* 1655. C. SOMMERVOGEL.

GORTYNE (Γορτῦνα; Vulgate : *Gortyna*), ville de l'île de Crête (fig. 59). Gortyne est nommée dans I Mach., XV, 23, parmi les villes auxquelles fut envoyée la lettre par



59. — Monnaie d'argent de Gortyne.
Tête de Zeus laurée, à droite. — ℟. ΓΟΡ | ΤΥΝΙΩΝ. Europe sur le taureau qui nage, à droite, et retourne la tête.

laquelle le consul Lucius annonçait l'alliance conclue entre les Romains et le grand-prêtre Simon. Il y avait

un grand nombre de Juifs en Crète, Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, XII, 1; *Bell. jud.*, II, VII; Philon, *Legat. ad Caium*, 36, et Gortyne paraît avoir été leur principale résidence. Ptolémée Philométor, qui traitait les Juifs avec bienveillance, rebâtit une partie de Gortyne. Strabon, X, IV, 7. Gortyne fut fondée par une colonie grecque d'Arcadie. C'était une ville d'une étendue considérable. Au temps d'Homère, elle était déjà entourée de murailles. *Iliad.*, II, 646. Elle était située sur la côte sud de l'île, près de l'embouchure du fleuve Léthé. Ses ruines ont été souvent explorées et en particulier pendant ces dernières années. C'est là qu'on a trouvé des textes juridiques qui comptent parmi les plus importants de la Grèce antique. Ils sont gravés de la façon qu'on appelle *boustrophedon*, c'est-à-dire alternativement de droite à gauche et de gauche à droite. Ces textes ont été souvent publiés et commentés. Voir R. Dareste, B. Haussoullier et Th. Reinach, *Recueil des inscriptions juridiques grecques*, t. I, in-8°, Paris, 1894, fasc. III, p. 352-493. E. BEURLIER.

GOSEM (hébreu : *Gésém*, II Esdr., II, 19; VI, 1, 2, et *Gašmû*, II Esdr., VI, 6, comme en nabathéen, cf. J. Euting, *Sinaitische Inschriften*, in-4°, Berlin, 1891, p. 46, n° 345; Septante : Γῆσαμ), appelé *hâ-'arbi*, « l'Arabe, » II Esdr., II, 19; VI, 1, était avec Sanaballat l'Horonite, et Tobie l'Ammonite, un des opposants de Néhémie dans son dessein de relever les murs de Jérusalem. II Esdr., II, 19; VI, 1, 2, 6. Il devait être chef de quelque tribu d'Arabes ou Bédouins établie à l'est ou au sud-est de la Palestine transjordanique. Mais il n'est pas possible actuellement de dire quelle était cette tribu, ni où plus précisément elle avait fixé sa demeure. Voir ARABE, t. I, col. 828-829. Gosem commence avec ses alliés à se moquer de l'entreprise des Juifs. II Esdr., II, 19. Puis voyant la muraille s'élever, tous pleins de fureur se rassemblèrent pour attaquer Jérusalem. II Esdr., IV, 7, 8. La ferme attitude de Néhémie les obligea à renoncer à leur expédition. Ils cherchèrent alors à en venir à leurs fins par la ruse. II Esdr., VI, 1. Sanaballat et Gosem vinrent proposer une entrevue à Néhémie : mais celui-ci comprit bien que c'était un guet-apens, et ils eurent beau insister à quatre reprises et une cinquième fois envoyer une lettre où l'on prétendait que, selon la rumeur publique et les accusations de Gosem, les Juifs voulaient se révolter contre le roi de Perse, Néhémie fut inébranlable. II Esdr., VI, 2-65. Le mur s'acheva et les ennemis des Juifs reconnurent que la main de Dieu était là. II Esdr., VI, 16. Dans II Esdr., VI, 1, 2, 6, la Vulgate orthographie le nom avec deux *s*, Gossem. E. LEVESQUE.

GOSEN (hébreu : *Gôšen*; Septante : Γοσόμ), nom en hébreu d'une contrée située en Égypte, d'une région et d'une ville de Palestine. La Vulgate appelle le *Gôšén* d'Égypte, Gessen. Voir GESSEN.

1. GOSEN (hébreu : *Gôšén*, Jos., X, 41; *hag-Gôšén*, avec l'article, Jos., XI, 16), une des contrées méridionales de la Palestine. Jos., X, 41; XI, 16. Bien que le nom hébreu soit le même que celui de la terre de Gessen en Égypte, il est impossible de confondre les deux pays. Gosen, en effet, entre dans l'énumération des principaux districts de Chanaan : « Josué prit toute cette terre, la montagne, *hâ-hâr*, et tout le midi, *han-négéb*, et toute la terre de Gosen, *'éréṣ hag-Gôšén*, et la plaine, *has-šefêlâh*, et l'Arabah, *hâ-'ârâbâh*, et la montagne d'Israël et sa plaine. » Jos., XI, 16. A suivre l'ordre marqué dans ce verset, il est permis de voir ici une région intermédiaire entre l'extrême sud, la montagne proprement dite et la Séphélah ou la plaine maritime. L'expression : « toute la terre de Gosen jusqu'à Gabaon, » Jos., X, 41, ne veut donc pas dire que la contrée s'étendait jusqu'à cette dernière ville, puisque celle-ci, située au nord de Jérusalem, est en plein dans la montagne. Gabaon indique la limite septentrionale de cette première conquête de Josué, comme Cadèsbarné en détermine le point extrême au sud, et Gaza à l'ouest. Avec des données aussi vagues, il nous est impossible de fixer la situation de Gosen. Ce district tirait-il son nom de la ville mentionnée, Jos., XV, 51, parmi les cités de Juda? Voir GOSEN 2. Non; car elle fait partie du premier groupe de « la montagne ». Il est vrai que la chaîne commence en cet endroit à abaisser ses pentes. Mais en tout cas, la « terre de Gosen » ne devait pas marquer seulement les environs d'une ville; elle devait avoir un rayon assez étendu. A. LEGENDRE.

2. GOSEN (hébreu : *Gôšén*; Septante : Γοσόμ), ville de la tribu de Juda. Jos., XV, 51. Elle fait partie du premier groupe des cités de « la montagne », dont plusieurs sont parfaitement identifiées : Samir, *Khirbet Sômerah*, Jéther, *Khirbet 'Attîr*, Socoth, *Khirbet Schuéikéh*, Anab, *'Anâb*, etc. Le territoire où il faudrait la chercher est donc nettement délimité, mais son emplacement est complètement inconnu. A. LEGENDRE.

GOSIER (hébreu : *gârôn*, *lôa'*, de *lûa'*, « avaler; » Septante : λάρυγξ, φάρυγξ; Vulgate : *guttur, fauces*), partie intérieure de la gorge, spécialement le larynx et le pharynx. — 1° *Larynx*. C'est avec le gosier qu'on crie à pleine voix, Is., LVIII, 1, et qu'on célèbre les louanges de Dieu. Ps. CXLIX, 7. Les idoles ne peuvent s'en servir. Ps. CXIII, 7. Le gosier devient un « sépulcre béant » quand les paroles de calomnie trament la ruine du prochain. Ps. V, 11; Rom., III, 13. Le gosier se dessèche à force de crier, Ps. LXVIII, 4, ou à la suite d'une course exagérée. Jer., II, 25. — 2° *Pharynx*. A table, pour contenir son appétit, il faut se « mettre le couteau à la gorge », c'est-à-dire déployer une volonté énergique pour se défendre contre tout excès. Prov., XXIII, 2. H. LESÊTRE.

GOSSEM. La Vulgate écrit ainsi, II Esdr., VI, 1, 2, 6, le nom propre qu'elle écrit ailleurs Gosem. Voir GOSEM, col. 279.

GOTHONIEL, nom de deux Israélites.

1. GOTHONIEL, le même personnage que Othoniel, I Par., XXVII, 15 : la différence vient de ce que les Septante transcrivent souvent le *aïn* hébreu par un *g*, ainsi Gomorrhe, où le *g* rend aussi un *aïn*. Voir OTHONIEL.

2. GOTHONIEL (Septante : Γοθονιήλ), donné par la Vulgate comme le même personnage que Chaami, mais d'après le texte des Septante qui paraît plus complet et plus exact, père de Chabri. Judith, VI, 15. Voir CHARMI et CHABRI.

GOUFFRE, profonde cavité soit vide, soit remplie d'eau, de feu, ou de toute autre substance dans laquelle on peut être englouti. L'idée de gouffre s'exprime en hébreu par plusieurs termes différents et s'applique à des cavités de plusieurs sortes.

1° *La mer*. — Dieu par sa seule parole dessèche le gouffre (*ṣûlâh*, ἄβυσσος, *profundum*) de la mer, Is., XLIV, 27; Jonas, II, 4, est jeté dans ce gouffre (*meṣûlâh*, βάθη, *gurges*). Ps., LXVII, 23; LXVIII, 16; CVI, 24. C'est dans ce même gouffre (*meṣôlâh*, βυθός, *profundum*) que les Égyptiens ont été engloutis. Exod., XV, 5; II Esdr., IX, 11. Dieu y jette les péchés qu'il pardonne, de manière qu'ils ne reparaissent plus jamais. Mich., VII, 19. Voir ABIME, t. I, col. 52.

2° *Le fleuve*. — Le gouffre (*meṣûlâh*, ἄβυσσος, *abyssus*) du fleuve, qui bouillonne au passage du crocodile, ressemble à la chevelure blanche d'un vieillard. Job, XLI, 23. Pour faciliter le retour des Israélites captifs, Dieu desséchera le gouffre (*meṣûlâh*, βάθη, *profunda*) du fleuve, comme il fit autrefois au passage du Jourdain. Zach., X, 11.

3° *La fange*. — L'adversité engloutit le malheureux

comme un gouffre (*meṣûlâh*, βυθος, *profundum*) de fange. Ps. LXVIII, 3. Voir FANGE, t. II, col. 2176.

4° *La terre entr'ouverte.* — C'est dans un gouffre de cette nature que furent engloutis Coré, Dathan et Abiron. Num., XVI, 30-33. Au jour de la colère divine, les pécheurs effrayés voudront se cacher dans les gouffres (*ăbaddôn*, τρώγλαι, *voragines*) de la terre. Is., II, 19. Les gouffres de la terre (*tehomôṭ 'érés*, ἄβυσσοι τῆς γῆς, *abyssi terræ*) sont le symbole des épreuves du fond desquelles Dieu tire son serviteur. Ps. LXX, 20. Voir FOSSE, t. II, col. 2329.

5° *Le séjour des âmes après la mort.* — Le gouffre (*ăbaddôn*, ἀπώλεια, *perditio*) est en ce sens pris comme synonyme du *še'ôl*. Voir ENFER, t. II, col. 1793. Tous deux sont sans voile aux yeux de Dieu qui en distingue toutes les profondeurs. Job, XXVI, 6; Prov., XV, 11. Tous deux sont insatiables et la mort leur fournit des victimes sans se lasser. Prov., XXVII, 20. Tous deux témoignent de la sagesse divine. Job, XXVIII, 22.

6° *L'abîme de l'enfer* (ἄβυσσος, *abyssus*) comparé à un puits sans fond dont l'ange Abaddon a la clef. Apoc., IX, 1, 2, 11; XX, 1, d'où sort la bête infernale, Apoc., XI, 7; XVII, 8, et dans lequel elle sera refoulée et emprisonnée à jamais. Apoc., XX, 3. Voir ABADDON, t. I, col. 12.

H. LESÊTRE.

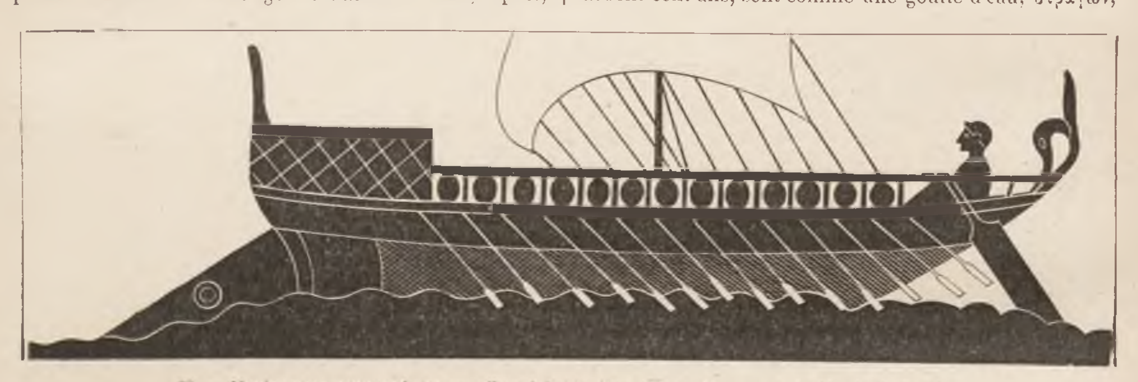
GOURDE. Voir COURGE, t. II, col. 1081.

GOURMANDISE, excès dans l'usage de la nourriture. — Les Orientaux sont naturellement sobres; aussi est-il peu question de la gourmandise dans la Sainte Écriture. On en trouve pourtant des exemples dans Ésaü vendant son droit d'aînesse pour un plat qui lui faisait envie, Gen., XXV, 29-34; Hebr., XII. 16; chez les Hébreux du désert se dégoûtant de la manne et regrettant les mets d'Égypte. Num., XI, 4-6, 32-34; Sap., XIX, 9, etc. — Les livres sapientiaux recommandent d'éviter la gourmandise. L'amour des festins conduit à l'indigence. Prov., XXI, 17; XXIII. 20, 21. Il ne faut pas se montrer avide dans les festins ni se jeter sur tous les aliments : le malaise, la maladie, la mort seraient la conséquence de l'intempérance. Eccli., XXXVII, 32-34. — On osait dire de Notre-Seigneur qu'il était un mangeur excessif, φάγος, *vorax*. Matth., XI, 19. Lui-même conseillait de ne pas se préoccuper de la nourriture, Matth., VI, 25; Luc., XII, 22, et de ne point vivre comme ceux qui ne pensent qu'à manger. Luc., XII, 19. — Saint Paul recommande de fuir ceux qui se font les serviteurs de leur ventre, Rom., XVI, 18, ou n'ont d'autre dieu que leur ventre. Phil., III, 19. De tels chrétiens sont les ennemis de la croix de Jésus-Christ. — Il cite le vers d'Épiménide appelant les Crétois γαστέρες ἀργαί, *ventres pigri*, « ventres paresseux, » c'est-à-dire des hommes de bonne chère et de paresse. Tit., I, 12. Voir FESTIN, t. II, col. 2216.

H. LESÊTRE.

GOUTTE, très petite partie de liquide qui se détache de la masse et prend dans l'air une forme sphéroïdale. — 1° La rosée se dépose en gouttelettes sur les objets peu conducteurs de la chaleur. Sur la chevelure de celui qui passe la nuit dehors, la rosée dépose ses gouttes, *resîsîm*, ψεκάδες, *guttæ*. Cant., V, 2. C'est Dieu qui produit les gouttes de la rosée, *'églim*, βῶλοι, *stillæ*. Job, XXXVIII, 28. De même, Dieu attire les gouttes d'eau qui constituent la pluie, *niṭfim*, σταγόνες, *stillæ*. Job, XXXVI, 27. — 2° La goutte, par sa petitesse et sa légèreté, est l'image de ce qui est faible et insignifiant. Les nations sont devant Dieu comme la goutte, *mar*, σταγών, *stilla*, qui est suspendue à la cruche pleine d'eau. Is., XL, 15. Le monde est devant lui comme la goutte de rosée, ῥανίς, *stilla*, qui tombe sur la terre avant l'aurore. Sap., XI, 23. Les restes de Jacob revenu de l'exil seront comme des gouttes d'eau sur l'herbe, *rebibim*, ἄρνες, *stillæ*. Mich., V, 7. Par leur nombre incalculable, les gouttes de pluie, σταγόνες, *guttæ*, déroutent l'intelligence humaine. Eccli., I, 2. Les jours de l'homme, même s'ils durent cent ans, sont comme une goutte d'eau, σταγών, *gutta*, à côté de la mer. Eccli., XVIII, 8. Par la douceur de leur chute sur l'herbe et par la fraîcheur et la fertilité qu'elles apportent, les gouttes d'eau, *rebibîm*, νιφετός, *stillæ*, sont encore l'image d'un discours élégant et salutaire. Deut., XXXII, 2. — Pendant l'agonie de Notre-Seigneur, la sueur de sang tomba à terre par θρόμβοι, *guttæ*. Luc., XXII, 44. Le θρόμβος n'est pas seulement une goutte, mais un caillot de sang. Eschyle, *Choeph.*, 533, 546; *Eumen.*, 184. La sueur éprouvée par Notre-Seigneur était donc extrêmement abondante et le sang qui sortait lentement de son corps se coagulait en tombant.

H. LESÊTRE.

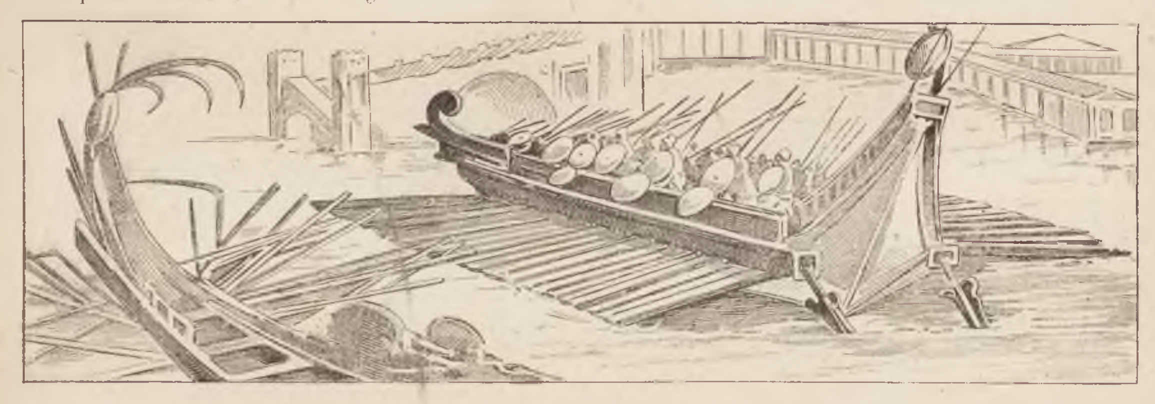


60. — Navire grec gouverné par un pilote à l'aide d'un aviron. Vase grec du Musée de Berlin.

GOUVERNAIL (grec : πηδάλιον; Vulgate : *gubernaculum*), pièce de bois mobile autour d'un axe vertical et disposée à l'arrière d'un navire pour en diriger la marche. Le gouvernail des anciens n'était pas autre chose qu'un large aviron fixé un peu en avant de la poupe d'un bateau (fig. 60), soit à droite, soit à gauche. Il se composait d'une barre ou timon, οἴαξ, Eschyle, *Agam.*, 663, et du πηδάλιον proprement dit ou pièce de bois plus large qui était immergée dans l'eau et faisait dévier la marche du bateau, suivant l'inclinaison que lui imprimait le timon. C'est seulement plusieurs siècles après le commencement de l'ère chrétienne qu'apparaît le gouvernail fixé à l'étambot du navire. Les anciens monuments montrent le gouvernail attaché à l'extérieur de la coque. Les Égyptiens le firent ensuite passer à travers la carène. Hérodote, II, 96. Puis l'on établit deux gouvernails, l'un à droite, l'autre à gauche. Il en fut ainsi chez les Égyptiens, Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris, 1897, t. II, p. 197, chez les Phéniciens, *ibid.*, p. 407, chez les Grecs, etc. On peut voir ces gouvernails en place dans les figures 138,

col. 559; 622, col. 1943, du t. I; 343, col. 966 et 561, col. 1772 du t. II. — A l'extrémité supérieure de chaque timon se fixait une sorte de manche horizontal, à l'aide duquel le pilote, assis sur son banc à l'arrière du bateau, manœuvrait facilement les deux gouvernails. Voir PILOTE. Les Latins appelaient ce manche un *clavus*. Cf. Rich, *Dict. des antiquités romaines et grecques*, Paris, 1873, p. 166. — La Vulgate compare l'homme qui s'enivre au « pilote assoupi qui a laissé échapper le *clavus*. » Prov., XXIII, 34. Les Septante disent seulement : « comme le pilote dans la grande tempête ». L'hébreu : « comme celui qui dort à la tête du mât, » doit peut-être s'interpréter dans le sens de la Vulgate, si ce mot est la barre du gouvernail. — Dans le récit du voyage de saint Paul, saint Luc, Act., XXVII, 40, dit qu'en vue de l'île de Malte, on leva les ancres et on lâcha les cordes des gouvernails, afin de gagner le rivage. L'auteur sacré parle ici de gouvernails au pluriel, comme le font d'ailleurs les auteurs profanes. Pline, *H. N.*, XI, 37, 88; Lucrèce, IV, 440, parce qu'en effet il y en avait deux (fig. 61). Les gouvernails pouvaient être remontés le long des flancs du navire et maintenus par des cordages dans cette position, afin que la violence des flots ne les brisât pas. On prenait cette précaution pendant les tempêtes, alors que le navire ne pouvait plus gouverner. C'est précisément ce qui avait lieu pour le vaisseau qui portait saint Paul. Act., XXVII, 15. Quand vint l'accalmie, on détacha les cordages et les gouvernails furent remis à flot. — Saint Jacques, III, 4, compare la langue à un gouvernail qui, malgré son petit volume, dirige de grands navires au gré du pilote.

H. LESÊTRE.



61. — Navire romain gouverné par deux avirons. D'après une peinture de Pompéi.

GOUVERNEUR, nom générique par lequel les versions de l'Écriture désignent ceux qui exercent un pouvoir quelconque, qui sont chargés d'administrer un peuple, un État, une province, une ville, etc. Sur ceux qui sont à la tête d'une tribu, d'une famille, d'une armée, d'une corporation, etc., voir CHEF, t. II, col. 643-647. Sur ceux qui gouvernent une maison, un palais, le temple, voir INTENDANT. Voici par ordre alphabétique les différents titres, hébreux et grecs, attribués par les auteurs sacrés aux gouverneurs qui exercent une autorité civile et qui, par la force des choses, sont souvent investis en même temps d'un pouvoir militaire.

I. TITRES HÉBREUX. — 1° *'Adôn*, κύριος, *dominus*, Gen., XLV, 9; Ps. CV (CIV), 21, titre que prend Joseph pour caractériser son pouvoir sur l'Égypte.

2° *'Ăḥasdarpenîm*, σατράπαι, *satrapæ*, I Esdr., VIII, 36; Esth., III, 12; VIII, 9; IX, 3, gouverneurs des provinces du royaume de Perse. Ces fonctionnaires sont nommés dans les textes avant les *paḥôt*, autres gouverneurs perses, et leur sont par conséquent supérieurs. Voir SATRAPES.

3° *'Allûf*, ἡγεμών, *dux*, nom des chefs iduméens. Gen., XXXVI, 15-19, 21, 29, 40-43; Exod., XV, 15; I Par., I, 51-54. Le mot *'allûf* veut aussi dire « compagnon »; le sens de « chef » lui serait attribué d'après l'usage des Arabes, qui donnent à leur chef le nom de « compagnon ». Gesenius, *Thesaurus*, p. 106. D'autres font venir *'allûf* de *'éléf*, « famille, » d'où le nom de chef de famille, ou de *'éléf*, « mille, » ce qui ferait de l'*'allûf* un χιλιάρχος, un « chef de mille », c'est-à-dire d'hommes plus ou moins nombreux. En tous cas, le passage de l'Exode, XV, 15, démontre par le parallélisme qu'il s'agit d'un homme exerçant le commandement et non d'une tribu ou d'un pays. Dans deux textes poétiques de Zacharie, IX, 7; XII, 5, 6, le mot *'allûf* a été employé pour désigner des chefs israélites.

4° *Ḥôqêq* et *meḥoqêq*, de *ḥâqaq*, au *poël* « décréter »; ἐξερευνῶν, « investigateur, » *princeps*, celui qui commande en temps de paix et en temps de guerre, Jud., V, 9, 14; ἄρχων, *legifer*, titre donné à Dieu par Isaïe, XXXIII, 22. Le même mot hébreu veut dire aussi « sceptre » et « bâton de commandement », ce qui indique sa signification quand on l'applique à un homme.

5° *Mélék*, βασιλεύς, *rex*, le roi. Voir ROI.

6° *Môšêl*, de *mâšal*, « commander. » Ce mot désigne un chef de peuple, δεσπότης, *princeps*, Prov., VI, 7; un haut personnage, δυνάστης, *princeps*, Prov., XXIII, 1; un prince qui commande à des sujets, τύραννος, *princeps*, Prov., XXVIII, 15; βασιλεύς, ἡγουμένος, *princeps*, Prov., XXIX, 12, 26; ἐξουσιάζων, *princeps, potestatem habens*, Eccle., IX, 7; X, 4; κυριεύων, *dominator*, Jer., LI, 46; ἡγουμένος, *dominans*. Ezech., XIX, 11. Dans Isaïe, XIV, 5; XLIX, 7; LII, 5, le mot est pris en mauvaise part et appliqué au prince injuste et oppresseur, ἄρχων, *dominans, princeps*. Le roi est appelé *môšêl 'éréṣ*, « dominateur du pays, » Is., XVI, 1, et *môšêl 'ammîm*, « dominateur des peuples. » Ps. CV (CIV), 20. Le Messie sera le *môšêl be-Iśrâêl*, ἄρχων τοῦ 'Ισραήλ, *dominator in Israël*, « dominateur sur Israël. » Mich., V, 2.

7° *Nâdîb*, celui qui est généreux et noble, par extension, celui qui gouverne, βασιλεύς, *dux*, Num., XXI, 18; δυνάστης λαοῦ, *princeps*, I Reg., II, 8; ἄρχων, *princeps*, Job, XII, 21; Ps. XLVII (XLVI), 10; τύραννος, *potens*, Prov., VIII, 16, etc. Deux fois le mot est pris en mauvaise part, ἄρχων, *princeps, dux*. Job, XXI, 28; Is., XII, 2.

8° *Nâgîd*, de *nâgad*, « être en avant, » ἄρχων, *dux*, le prince en général, I Reg., XIII, 14; II Reg., V, 2; III Reg., I, 35, etc.; quelquefois un chef militaire, I Par., XIII, 1; II Par., XXXII, 21, ou un commandant de place. II Par., XI, 11. Voir ARMÉE, t. I, col. 977.

9° *Nâšî'*, de *nâšâ'*, « élever, » ἄρχων, *princeps*, dénomination qui est appliquée à Abraham, Gen., XXIII, 6; au prince chananéen de Sichem, Gen., XXXIV, 2; au chef

du peuple hébreu, Exod., xxii, 28; à Salomon, III Reg., xi, 34, à Zorobabel, I Esdr., i, 8, et, dans un sens plus restreint, à des chefs de tribus ismaélites, Gen., xvii, 20, ou israélites. Num., vii, 11; Ezech., vii, 27; xii, 10; xxi, 17, etc.

10° *Nasîk*, de *nâsak*, « constituer, établir, » chef, celui qui commande, ἄρχων, *dux*. Jos., xiii, 21; Ps. lxxxiii, 12; Ezech., xxxiii, 30; Mich., v, 4.

11° *Nesîb*, de *nâṣab*, « placer, » celui qui est préposé à un gouvernement. Ce nom est donné aux gouverneurs que David établit à Damas et en Idumée. II Reg., viii, 6, 14; I Par., xviii, 13. Quelques versions traduisent par « garnison, » φρουρά, *præsidium*. Le *neṣîb* est plutôt un gouverneur. Buhl, *Gesenius' Handwörterbuch*, Leipzig, 1899, p. 540. Salomon établit un *neṣîb* dans le pays des Amorrhéens et de Basan. III Reg., iv, 19. Les versions laissent ici le mot sans le traduire. Salomon mit encore des *śârê han-niṣṣîbîm*, ἄρχοντες τῶν πατριῶν, *principes exercitus*, à la tête du peuple, au nombre de deux cent cinquante. II Par., viii, 10.

12° *'Niṣṣab*, mot de la même étymologie que le précédent et désignant des fonctionnaires royaux. Salomon établit douze *niṣṣâbim*, καθεσταμένοι, *præfecti*, sur tout Israël. III Reg., iv, 7. Il eut aussi des *śârê han-niṣṣâbîm*, ἄρχοντες οἱ ἐστηλωμένοι, *principes præpositi*, pour diriger les travaux publics. III Reg., ix, 23.

13° *Pâqîd*, de *pâqad*, « surveiller. » Ce nom est donné à des commissaires royaux en Égypte, τοπάρχαι, *præpositi*, Gen., xli, 34, et en Perse, κωμάρχαι, *qui considerent*. Esth., ii, 3. Il désigne aussi un ministre d'Abimélech, ἐπίσκοπος, *princeps*, Jud., ix, 28, et différents chefs civils et militaires. Jer., lii, 25; IV Reg., xxv, 19; II Esdr., xi, 9; xiv, 22; xii, 42.

14° *Péḥâh*, de l'assyrien *paḥâtu* ou *bêl paḥâti*, qui signifie « gouverneur de province ». Schrader, *Die Keilinschriften und das A. T.*, Giessen, 1872, p. 89; Buhl, *Gesenius' Handw.*, p. 659. Ce terme apparaît dans la Sainte Écriture même avant l'époque des invasions assyriennes. Il est dit que Salomon trafiquait avec les rois d'Arabie et avec les *paḥôt*, σατράπαι, *duces*, du pays. III Reg., x, 15; II Par., ix, 14. Ces *paḥôt* étaient les chefs de districts soumis à l'influence assyrienne dès l'époque de Théglathphalasar Ier, plus d'un siècle avant Salomon. Il n'est donc pas étonnant qu'ils aient porté un titre assyrien. Voir t. i, col. 1165. Quand plus tard Bénadad II, roi de Syrie, entra en campagne contre le roi d'Israël, Achab, et fut vaincu une première fois devant Samarie, malgré l'assistance de trente-deux rois auxiliaires, III Reg., xx, 16, ses conseillers l'engagèrent à remplacer ces rois, qui commandaient dans son armée, par des *paḥôt*. III Reg., xx, 24. Bénadad suivit le conseil et n'en fut pas moins vaincu une seconde fois. Les *paḥôt* qui entrèrent au service de Bénadad pouvaient être des commandants assyriens. Salmanasar n'avait pas encore commencé ses campagnes contre la Syrie et ses officiers eurent sans doute la faculté de prêter leur concours à un pays qu'ils avaient intérêt à bien connaître. A partir des invasions assyriennes en Palestine, le *péḥâh* est signalé, comme gouverneur de province, chez les Assyriens, IV Reg., xviii, 24; Is., xxxvi, 9; chez les Chaldéens, Jer., li, 23, 28, 57; chez les Perses, Esth., iii, 12; viii, 9; ix, 3; dans les pays soumis aux Perses, à l'ouest de l'Euphrate, I Esdr., viii, 36; II Esdr., ii, 7, 9; iii, 7, et particulièrement en Judée où Zorobabel et Néhémie exercent la fonction de *péḥâh* au nom du roi de Perse. Agg., i, 1, 14; ii, 2, 21; Mal., i, 8; II Esdr., v, 14, 18; xii, 26.

15° *Pequddâh*, une « autorité », dans le sens concret, pour désigner des gouverneurs vigilants, ἄρχοντες, *visitatio*. Is., lx, 17.

16° *Qâṣîn*, en arabe « juge ». Titre donné à un magistrat, Is., i, 10, etc., parfois à un commandant militaire, ἐναρχόμενος, *princeps*, Jos., x, 24; ἀρχηγός, *princeps*, Jud., xi, 6, 11, une fois même à un consul romain ἄρχων, *princeps*. Dan., xi, 18.

17° *Ro's*, « tête, » nom donné à ceux qui sont à la tête du peuple pour le gouverner, ἄρχων, *princeps*. Deut., xxxiii, 5; Jud., xi, 8; I Reg., xv, 17; Os., ii, 2.

18° *Rôznîm*, dignitaires et chefs du peuple, σατράπαι, *principes*, Jud., v, 3; ἄρχοντες, *principes*, Ps. ii, 2; δυνάσται, *legum conditores*, Prov., viii, 15; xxxi, 4; ἡγούμενοι, *imperantes*, Eccli., xliv, 4; ἄρχοντες, *secretorum scrutatores*, Is., xl, 23; τύραννοι, *tyranni*. Hab., i, 10.

19° *Sâgân*, de l'assyrien *saknu*, gouverneur de provinces babyloniennes, στρατηγός, *magistratus*. Jer., li, 23, 28, 57; Ezech., xxiii, 6, 12, 23. Ce titre fut ensuite porté par les gouverneurs de Jérusalem sous Esdras et Néhémie. I Esdr., ix, 2; II Esdr., ii, 16; iv, 8, 13; v, 7, 17; vii, 5; xii, 39; xiii, 11. En chaldéen, *saknu* devient *segan*, στρατηγός, *magistratus*. Dan., iii, 2, 27; vi, 8. Le titre de *rab signin*, ἄρχων σατραπῶν, *præfectus magistratuum*, Dan., ii, 48, est celui que le roi de Babylone confère à Daniel en le mettant à la tête des gouverneurs.

20° *Sallît*, celui qui exerce le pouvoir, ἐξουσιάζων, *in potestate*. Eccle., viii, 8; x, 5.

21° *Śar*, le préposé, celui qui exerce un commandement, surtout au point de vue militaire. Voir t. ii, col. 644. Le *śar* est aussi un chef du peuple chez les Hébreux, ἄρχων, *princeps*, Exod., ii, 14; Num., xxi, 18, etc.; chez les Moabites, Num., xxii, 8, et chez les Philistins. I Reg., xxix, 3. Après la captivité, les *śarîm* sont mis sur le même rang que les *segânîm*. I Esdr., ix, 1, 2; II Esdr., iv, 10; xi, 1; xii, 31. Chez les Perses, ils sont nommés avec les *paḥôt*. Esth., i, 14; iii, 12. Les gouverneurs de provinces perses sont appelés *śerê hammedînôt*, ἄρχοντες τῶν σατραπῶν, *præfecti provinciarum*. Esth., i, 3.

22° *Sârak*, mot chaldéen, servant à désigner les chefs des satrapes perses. Darius établit trois *sârkin*, τακτικοί, *principes*, au nombre desquels fut Daniel. Dan., vi, 2-4, 6, 7.

23° *Šoftîm*, les juges, nom donné à ceux qui exercèrent l'autorité en Israël entre l'époque de Josué et celle des rois. Voir Juges.

24° *Šotêr*, littéralement « scribe », en fait, homme investi d'une autorité sur le peuple, spécialement le fonctionnaire égyptien qui surveille les Israélites, γραμματεύς, *exactor*, Exod., v, 6, 10, 14, 15, 19, dans Josèphe, *Ant. jud.*, IV, viii, 14 : ὑπερέτης. On trouve ensuite les *soterîm* en compagnie des *zeqênîm*, Num., xi, 16; Deut., xxxi, 28; des *râ'šîm*, Deut., i, 15; des *šoftîm*, Deut., xvi, 18; du *môšêl* et du *qâṣîn*, Prov., vi, 7; des *śarîm*, I Par., xxvii, 1, etc.

25° *Tartan*, de l'assyrien *turtânu* et *tartânu*, nom du commandant en chef des rois d'Assyrie, Sargon et Sennachérib. Is., xx, 1; IV Reg., xviii, 17. Voir Tharthan.

26° *Tirsâtah*, titre du gouverneur perse de Jérusalem. Voir Athersatha, t. i, col. 1221.

27° *Zeqênîm*, « les anciens, » investis d'un certain pouvoir de gouvernement. Voir Anciens, t. i, col. 554.

II. Titres grecs. — 1° Ἀνθύπατος, *proconsul*, Act., xiii, 7, 8, 12; xviii, 12; xix, 38, gouverneur d'une province romaine, au nom du sénat. Voir Proconsul.

2° Ἄρχων, *princeps*, titre donné à Jonathas, frère de Judas Machabée et prince des Juifs. I Mach., ix, 30. — Ἄρχοντες, *principes*, les chefs des Spartiates. I Mach., xiv, 20. Voir Spartiates.

3° Ἀσιάρχης, *Asiæ principes*, préposé au culte des empereurs dans la province romaine d'Asie. Act., xix, 31. Voir Asiarque, t. i, col. 1091.

4° Βασιλεύς, *rex*, roi. Voir Roi.

5° Ἐθνάρχης, *princeps*, *præpositus*, chef d'une nation. Ce nom est attribué à Simon Machabée, I Mach., xiv, 47; xv, 1, et au gouverneur de Damas, pour le compte du roi Arétas. II Cor., xi, 32. Au lieu d'accorder à Ar-

chélaüs le titre de roi qu'avait porté son père, l'empereur ne lui concéda que le titre inférieur d'ethnarque. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, XI, 4. Voir Archélaus, t. I, col. 927.

6° Ἡγεμών, ἡγεμονεύων, *præses*, magistrat romain d'ordre équestre, chargé de gouverner un district de province impériale non encore entièrement soumis ou habité par une population turbulente. C'était le cas pour la Judée. Les titres officiels de ce magistrat étaient *procurator et præses, procurator pro legato, procurator cum jure gladii* ou simplement *præses*. Des procurateurs gouvernèrent la Judée depuis l'exil d'Archélaüs, en l'an 6, jusqu'à la guerre, en 67, sauf pendant la royauté d'Agrippa Ier, de 41 à 44. Ponce Pilate, Luc., III, 1; Matth., XXVII, 2, et Félix, Act., XXIII, 24, étaient procurateurs de Judée. Voir Procurateurs. — Le même titre est attribué à Cyrinus, Luc., II, 2, qui était un magistrat d'un ordre supérieur. Cyrinus gouvernait la province impériale de Syrie, qui avait l'empereur pour proconsul parce que c'était une province frontière et qu'il y résidait des légions. Le gouverneur s'appelait officiellement *legatus Augusti pro prætore*. Il devait appartenir à l'ordre sénatorial, était *consularis*, quand il y avait plusieurs légions dans la province, ou simplement *prætorius*. Voir Cyrinus, t. II, col. 1186, et Mommsen, *Histoire romaine*, trad. franç., t. XI, p. 92.

7° Ἡγουμένοι τοῦ λαοῦ, *duces populi*, chefs subalternes chargés de gouverner sous Judas Machabée. I Mach., V, 18, 19.

8° Καῖσαρ, *Cæsar*, l'empereur. Matth., XXII, 17; Luc., II, 1; Joa., XIX, 12. Voir César, t. II, col. 449.

9° Κυπριάρχης, *cypriarches*, gouverneur de l'île de Chypre, préposé au culte des souverains. II Mach., XII, 2. Voir Cypriarque, t. II, col. 1175.

10° Πολιτάρχοι, *principes civitatis*, gouverneurs de Thessalonique, Act., XVII, 6, 8. Voir Politarques.

11° Πρῶτος, *princeps insulæ*, gouverneur de l'île de Malte. Act., XXVIII, 7. Voir Publius.

12° Στρατηγός, *præpositus*, gouverneur de l'Idumée. II Mach., XII, 32; *dux*, gouverneur de la plaine de Jéricho, I Mach., XVI, 11; *magistratus*, gouverneur de Philippes. Act., XVI, 20.

13° Τετράρχης, *tetrarcha*, titre des gouverneurs de la Galilée, de l'Iturée, de la Thraconitide et de l'Abilène. Luc., III, 1. Voir Tétrarque.

14° Τύραννος, *tyrannus*, roi des Arabes. II Mach., V, 8. Ce nom est appliqué en mauvaise part au persécuteur Antiochus IV Épiphane. II Mach., VII, 27.

15° Ὕπατος, *consul*, consul romain. I Mach., XV, 16. Voir Consul, t. II, col. 925. H. Lesêtre.

GOZAN (hébreu : *Gôzân;* Septante : Γωζάν), région mésopotamienne comprise dans l'empire d'Assyrie, où Théglathphalasar transporta d'abord les Israélites transjordaniens, I Par., V, 26, et où le destructeur de Samarie déporta ensuite une partie de la population d'Israël. IV Reg., XVII, 6; XVIII, 11. Ces deux textes sont mal rendus dans la Vulgate; d'après l'hébreu il faut lire, non pas : « (il les plaça) en Habor, près du fleuve Gozan, » et au second passage : « en Habor fleuve de Gozan; » mais « près du (fleuve) Habor, fleuve de la région de Gozan. » Isaïe, XXXVII, 12 : « mes pères ont détruit Gozam, et Haram, et Réseph, » fait bien voir que c'est le nom d'une localité, et non d'un fleuve, tandis que Habor est précisément le nom du fleuve qui arrose cette localité. Ce fleuve n'a rien de commun avec le Chabor d'Ézéchiel, qui arrosait la Chaldée, et sur les rives duquel furent déportés une partie des Juifs emmenés en captivité par Nabuchodonosor. C'est non pas en Chaldée, mais en Assyrie qu'il faut chercher le pays de Gozan. Toutefois l'Assyrie elle-même renferme encore deux fleuves du nom de Habor ou *Ha-bu-ru*, l'un sortant des montagnes du Kurdistan au nord-est de la Mésopotamie, et affluent de gauche du cours supérieur du Tigre, l'autre descendant des monts Masius au nord de la Mésopotamie, sur la rive gauche de l'Euphrate dans lequel il se jette à la hauteur de Circésium. L'existence de ces deux fleuves du même nom a donné lieu à deux localisations différentes du pays de Gozan. Bochart l'a placé sur les rives du premier, par conséquent au nord de Ninive, dans l'Adherbeidjan actuel, et non loin des anciennes frontières de la Médie : les textes cités du livre des Rois mentionnent en effet après Gozan, les villes de Médie, comme autres lieux de déportation des Israélites. IV Reg., XVII, 6; XVIII, 11. Mais on ne trouve dans cette région, ni actuellement, ni anciennement, dans les géographes grecs ou les textes cunéiformes, aucune localité dont le nom se rapproche du Gozan hébreu. Bochart, *Phaleg*, Francfort, 1681, p. 220.

Il faut donc le chercher sur les rives du Chabour, affluent de l'Euphrate : là en effet non seulement les géographes anciens connaissent une région nommée Γαυζανῖτις (Bochart, *ibid.*), par Ptolémée, *Mygdonia*, Μυγδονία (*Geographica*, édit. Didot, p. 627, 636) (avec le préfixe sémitique M, et le changement régulier du *zaïn* sémitique en *d* grec comme dans *'Aza*, Gaza, devenu Cadytis), par Strabon, et appelée encore actuellement *Kauschan;* mais encore les textes cunéiformes y mentionnent la localité et la ville de *Gu-za-na*, proches de *Ra-tsap-pa* ou Réseph et de *Na-tsi-bi-na* ou Nisibe, et qu'on ne peut nullement par conséquent placer sur la rive orientale du Tigre. Le texte d'Isaïe, XXXVII, 12, impose la même localisation, puisqu'il groupe ensemble Gozan, Harran et Réseph. Les gouverneurs de Gozan étaient nommés par les rois d'Assyrie, et exerçaient à leur tour la charge de *limu* ou éponyme, réservée aux plus hauts dignitaires de l'empire assyrien. On comprend que Théglathphalasar et Sargon aient destiné pour ce pays de Gozan, une partie de leurs captifs israélites. Ces renseignements sont tellement précis et concordants qu'il n'y a pas lieu de s'arrêter à l'opinion d'Ewald, d'après laquelle Gozan serait le nom d'un fleuve, le *Kisil Ozan*, le *Mardos* des Grecs, tributaire de la mer Caspienne, et non éloigné d'une ville mède nommée par Ptolémée *Gauzania*. Le texte des Paralipomènes a donné lieu à cette hypothèse, mais il est fautif par l'insertion d'un ו ou conjonction, *et*, et du mot *Hara* (Vulgate : *Ara*) entre les noms *Habor* et *fleuve Gozan*. Il doit être corrigé selon le double passage de IV Reg., XVII et XVIII, et l'indication fournie par Isaïe, XXXVII, 12, qui font de Gozan un nom de lieu. De plus on ne comprend pas dans cette hypothèse pourquoi cette localité serait associée, dans les textes assyriens et hébreux, à Harran, Réseph et Nisibe, qui en sont fort éloignés. [C'est ainsi, du reste, que ce texte se trouve conservé dans la version syriaque Peschito.]

Voir Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies*, p. 183-185; Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschungen*, p. 167, note; Schrader-Whitehouse, *The cuneiform Inscriptions and the O. T.*, t. I, 1885, p. 267; Schrader dans Riehm, *Handwörterbuch des biblischen Altertums*, t. I, p. 528, au mot *Gozan*, et p. 570, au mot *Hara;* Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., 1896, t. III, p. 561-565; *The cuneiform inscriptions of the Western Asia*, t. II, pl. 53, l. 43 *a* (liste géographique); Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. I, p. 208-213, ann. 809, 794, 763, 758 (canon des éponymes); Frd. Delitzsch, *Assyrische Lesestücken*, 1878, p. 92-94, Obv., 9, 24, Rev. 11, 12, 43 *a*.

E. Pannier.

GRABAT (grec : κράββατος; Vulgate : *grabatus*), léger brancard destiné à transporter un malade (fig. 62). Selon le grammairien Pollux, X, 35, le mot κράββατος est d'origine macédonienne. Chez les Latins, le *grabatus* était un lit de camp, Cicéron, *Divin.*, II, 63, 629; Sénèque, *Ep.*, XVIII, 20; Martial, VI, 39, 4; et un lit à transporter

les malades. Cœlius Aurelianus, *Acut. passion.*, II, 37. Il se composait donc au moins de deux barres longitudinales, soutenant des sangles ou une étoffe résistante sur lesquelles on couchait le malade. Des traverses et des pieds en bois pouvaient compléter cette couche élémentaire. Dans le Nouveau Testament, le grabat sert à transporter des malades ou à les exposer en public. Marc., VI, 55; Act., V, 15; IX, 33. A Capharnaüm, on descend un paralytique sur son grabat par une ouverture pratiquée



62. — Le paralytique portant son grabat. D'après Bottari, *Roma sotterranea*, pl. 105.

sur la terrasse, et on le fait arriver ainsi sous les yeux de Notre-Seigneur, qui le guérit et lui ordonne d'emporter lui-même son grabat. Marc., II, 3-12. Plus tard, à la piscine de Béthesda, à Jérusalem, Notre-Seigneur guérit un autre paralytique et lui ordonne encore d'emporter lui-même son grabat. C'était le jour du sabbat et les Juifs ne tardèrent pas à apercevoir cet homme portant un fardeau peu lourd, sans doute, mais assez encombrant, et ils lui reprochèrent de violer la loi. Joa., V, 8-12. — Dans Amos, III, 12, la Vulgate traduit par *grabatus* (Septante : ἱερεῖς) le mot *'érés*, qui désigne un lit orné d'étoffes de Damas. Voir LIT.

H. LESÊTRE.

GRABE Jean Ernest, théologien allemand, anglican, né à Kœnigsberg, le 30 juin 1666, mort à Londres le 14 novembre 1711. Les études sur les Pères ayant fait naître dans son esprit des doutes sur les doctrines luthériennes, il passa en Angleterre et vécut à Londres comme professeur. Il adhéra à l'Église anglicane et reçut le titre de docteur de l'Université d'Oxford. Outre son *Spicilegium SS. Patrum ut et hæreticorum sæculi I, II et III post Christum natum*, 2 in-8°, Oxford, 1698, nous mentionnerons de cet auteur les ouvrages suivants : *Epistola qua ostenditur libri Judicum genuinam LXX interpretum versionem eam esse quam MS. codex Alexandrinus exhibet : romanam autem editionem, quod ad dictum librum ab illa prorsus adversam atque eamdem cum Hesychiana esse*, in-4°, Oxford, 1705; *Vetus Testamentum græce juxta LXX interpretes : ex antiquissimo codice MS. Alexandrino accurate descriptum, cura et studio J. E. Grabe, cui præmittitur J. Pearsoni præfatio et ejusdem J. E. Grabe prolegomena*, in-f°, Oxford, 1707; *Octateuchus scilicet Genesis, Exodus, Leviticus, Liber Numerorum, Deuteronomium, Josue, Liber Judicum et Ruth græce ex MS. codice Alexandrino*, in-f°, Oxford, 1707; *Dissertatio de variis vitiis LXX interpretum versioni ante B. Origenis ævum illatis, et remediis ab ipso in Hexaplari ejusdem versionis editione adhibitis, deque hujus editionis reliquiis tam manuscriptis quam prælo excussis*, in-4°, Oxford, 1710. Grabe prit part à la publication du *Testamentum novum græce cum scholiis*, in-f°, Oxford, 1703.

B. HEURTEBIZE.

GRACE (hébreu *ḥên* et parfois *ḥéséd;* Septante : χάρις; Vulgate : *gratia*). — 1° *Ancien Testament*. — 1. La notion essentielle de l'hébreu חן, *ḥên*, qui en 60 passages de l'Ancien Testament est rendu dans les Septante par χάρις, est la bienveillance d'un supérieur pour un inférieur, le portant à lui faire des faveurs spontanées et gratuites. C'est le sens de l'expression biblique : « trouver grâce aux yeux de quelqu'un. » Par suite, celui devant qui on trouve grâce, est appelé gracieux. Il est souvent dit de Dieu qu'il se rend ainsi gracieux pour les hommes. Cf. Num., VI, 25. Cette notion exclut l'idée de mérite et suppose, au contraire, une disposition spontanée et une faveur gratuite dans celui dont on a la grâce. C'est dans ce sens qu'on trouve cette expression dans Gen., XXXIV, 11; Exod., III, 21; XI, 3; XII, 36; Num., XXXII, 5; Ruth, II, 2; I Reg., I, 18; XXVII, 5; Jer., XXXI, 2. Ce caractère de gratuité est particulièrement mis en relief dans Exod., XXXIII, 19; Ps. L, 3. — 2. En plusieurs passages la grâce, en demeurant gratuite, paraît attirée par quelque disposition ou qualité de celui qui la reçoit. Deut., XXVIII, 50; IV Reg., XIII, 23; Job, XIX, 21; Ps. CXXII, 2; Prov., XIV, 35; XIX, 17; XXI, 10; Is., XXX, 18, 19; XXXIII, 2; Am., V, 15; Mal., I, 9. Dans ces passages et beaucoup d'autres, la pauvreté, la faiblesse, l'enfance, l'humilité, le repentir, la pénitence, surtout la prière, sont donnés comme les causes qui attirent la grâce de Dieu. — 3. Quelquefois ce mot signifie la disposition physique ou morale elle-même, la qualité, l'état qui rendent un objet ou une personne agréable et gracieuse. C'est dans ce sens que la beauté du corps est appelée grâce. Ps. XLIV, 3; Prov., I, 9; III, 22; XXXI, 30. Cf. Gen., XXXIX, 5; XXXIX, 4, 21; XLVII, 29; L, 4; I Reg., XVI, 22; XXV, 8; II Reg., XVI, 4; Esth., II, 15, 17; V, 2; Prov., IV, 9; V, 19.

2° *Nouveau Testament*. — Le mot χάρις (*gratia*), qui se rencontre 66 fois dans l'Ancien Testament grec, est employé 128 fois dans le Nouveau. — 1. Alors il désigne le plus souvent le don spirituel de la sanctification de l'âme, don gratuit permanent ou transitoire, mérité par Jésus-Christ, répandu dans l'âme pour l'aider à faire son salut. Rom., IV, 4, 5; XI, 6; II Cor., XII, 9; Eph., II, 5; VI, 24; Phil., IV, 23; I Thess., V, 28; Col., I, 6. La Sainte Vierge est pleine de grâce, κεχαριτωμένη. Luc., I, 28; cf. 30. La grâce est opposée au péché qu'elle surpasse par son abondance. Rom., V, 15, 16, 20. — 2. Quelquefois cette expression prend une extension plus grande et signifie l'Évangile par opposition à la Loi mosaïque. Joa., I, 17; Rom., VI, 14; I Petr., V, 12, etc. — 3. L'analogie qu'il y a entre les dons spirituels et les dons préternaturels, a fait donner le nom de grâce au pouvoir donné par Dieu aux hommes de prêcher, de faire des miracles de parler les langues, de prophétiser, Rom., XII, 6; XV, 15 cf. 19; I Cor., XII, 28; Eph., III, 8, etc., ou simplement à la vocation à l'apostolat. Rom., I, 5; I Cor., XV, 10. — 4. De même le lien intime qui existe entre le don de la grâce intérieure et la pratique des vertus chrétiennes fait ranger celles-ci sous la dénomination générique de grâce. II Cor., VIII, 7; II Petr., III, 18. — 5. La même raison fait donner le nom de grâce à la gloire de l'autre vie. I Petr., I, 13. — 6. Il faut enfin signaler l'expression « rendre grâces » qui revient si souvent dans les Épitres de saint Paul. Rom., I, 8; II Cor., IX, 15; Eph., V, 4; Col., IX, 2, etc. — Voir G. Heine, *Synonymik des neutestamentlichen Griechisch*, in-8°, Leipzig, 1898, p. 82.

P. RENARD.

GRADUELS (PSAUMES). Voir DEGRÉS (CANTIQUE DES), t. II, col. 1340, et PSAUMES (LIVRE DES).

GRÆCUS-VENETUS. — On donne le nom de *Græcus-Venetus, Versio Veneta, Veneta,* version gréco-vénète ou gréco-vénitienne, à une traduction grecque d'une partie de l'Ancien Testament, parce qu'elle est contenue dans un manuscrit donné en 1468 par le cardinal Bessarion à la bibliothèque de Saint-Marc à Venise.

I. Description et éditions. — Ce manuscrit date de la fin du XIVe siècle ou du commencement du XVe. Il se compose de 362 feuilles de parchemin, écrites sur une seule colonne étroite, et il commence, à la manière hébraïque, par ce que nous appellerions la dernière page du volume, ce qui a fait conjecturer que le traducteur aurait écrit sa version sur la marge interne d'un manuscrit hébreu dont la partie hébraïque aurait été plus tard coupée. Le *Codex* est d'une double main, la première ayant écrit depuis Genèse I, jusqu'à Exode VII, 35, et la seconde, le reste. Le texte n'est divisé ni en chapitres, ni en versets, mais il marque, pour le Pentateuque et les Proverbes, les *pârâšôt* ou sections hébraïques. Le manuscrit renferme, outre le Pentateuque et les Proverbes, Ruth, le Cantique des Cantiques, l'Ecclésiaste, les Lamentations, Jérémie et Daniel. J. C. d'Ansse de Villoison le publia, à l'exception du Pentateuque, dont il ne donna que des fragments, in-8°, Strasbourg, 1784. Le Pentateuque fut édité peu après par Chr. F. Ammon, 3 in-8°, Erlangen, 1790-1791. Voir Ammon 5, t. I, col. 493. Ces deux publications sont défectueuses. O. Gebhardt a donné une édition excellente et complète du manuscrit, sous le titre de *Græcus Venetus, ...versio græca, nunc primum uno volumine comprehensa atque apparatu critico et philologico instructa,* in-8°, Leipzig, 1875, avec une préface de Franz Delitzsch.

II. Auteur. — L'auteur de cette traduction n'est pas connu d'une manière certaine. D'après Frz. Delitzsch et O. Gebhardt, ce serait un certain Élissaios qui vivait à la cour du sultan Mourad Ier à Brousse et à Andrinople. D'après Frankl, dans Grätz, *Monatsschrift,* 1875, p. 372, ce serait Schemaria de Négrepont. Le manuscrit est en partie autographe. Il est assez probable que le traducteur était juif, mais converti au christianisme, car au haut de toutes les pages qui sont de sa plume, il a écrit : *Ave, Maria.*

III. Caractères. — La version gréco-vénète a été faite directement sur le texte hébreu massorétique. Avec une littéralité servile, elle le rend mot pour mot en dialecte attique, excepté dans la partie chaldéenne de Daniel, où, pour marquer la différence d'idiome, le traducteur emploie le dialecte dorien au lieu de l'attique. Il était très versé dans la littérature grecque et en connaissait fort bien la langue, mais, pour être fidèle à son principe de littéralité rigoureuse, il a rempli son travail de toutes sortes de barbarismes et de mots fabriqués qu'on ne trouve dans aucun lexique grec, tels que γνωστοτης, pour מודעת, *môda'aṭ,* « parenté, » Ruth, III, 2; ὀλίγωμα pour מעט, *me'ôt,* « le peu, » Lev., XXV, 16; κάθεδρος pour ישב, *yôsêb,* « habitant, » Gen., XIX, 25; ταλαροθετέω pour סלסל, *silsêl,* « estimer. » Prov., IV, 8, etc. Les consonnes et les points-voyelles ne sont point toujours rendus d'une manière uniforme. Ainsi le ה est tantôt transcrit par un χ, tantôt par un esprit dur : ἁμάθη pour חמת; le *chirek* tantôt par ι, tantôt par ε : ברשע, *Birsa'*, roi de Gomorrhe, est orthographié Βιρσάος; מרים, *Miryâm,* Marie, Μεράμη. — Le traducteur du *Græcus-Venetus* suit généralement les Massorètes. Il a eu certainement sous les yeux les Septante et d'autres versions grecques. Il a fait surtout usage du ספר השרשים, « Livre des Racines, » de David Kimchi. « Presque tout ce qui est particulier à la version de Venise dans l'interprétation du texte hébreu, dit O. Gebhardt, dérive de là. »

Voici un spécimen de la version gréco-vénète et, en regard, la version des Septante :

GRÉCO-VÉNÈTE	SEPTANTE
Gen., II, 4-5a.	
Ἀι δὲ γεννήσεις τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς ἐν τῷ ἐκτίσθαι σφε, ἐν ἡμέρα τοῦ ποιεῖν τὸν ὀντωτὴν τὸν Θεὸν γῆν οὐρανόν τε, καὶ πάντα χόρτον τοῦ ἀγροῦ.	Αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὅτε ἐγένετο · ᾗ ἡμέρα ἐποίησε Κύριος ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, καὶ πᾶν χλωρὸν ἀγροῦ κτλ.
Dan., V, 1.	
Βελτεσασὰρ ὁ βασίλευς ἐποίησεν ἑστίασιν μεγάλαν τοῖσι μεγιστάνεσσιν εὖ χιλίοις, ἐνώπιόν τε τῶν χιλίων ἄκρατον ἔπινε.	Βαλτάσαρ ὁ βασιλεὺς ἐποίησε δεῖπνον μέγα τοῖς μεγιστᾶσιν αὐτοῦ χιλίοις, καὶ κατέναντι τῶν χιλίων ὁ οἶνος, καὶ πίνων κτλ.

La version gréco-vénète a peu d'importance pour la critique, mais elle n'est pas sans valeur pour l'interprétation du texte et l'histoire de l'herméneutique.

F. Vigouroux.

GRAISSE (hébreu : *ḥêlêb,* et plus rarement *pimâh,* Job, XV, 27; *pédér,* Lev., I, 8, 12, etc.; *dését,* Ps. XLVIII (hébreu), 6; Septante : στέαρ; Vulgate : *adeps*), substance solide, mais fondante et inflammable, qui se développe dans certains tissus du corps des animaux, et abonde surtout sous la peau, à la surface des muscles, à la base du cœur, près des intestins et autour des reins. Le mot *šémén,* qui signifie « huile », s'emploie dans plusieurs passages comme synonyme de « graisse ». Is., X, 27, etc.

I. En général. — 1° La graisse est un symbole de fertilité, d'abondance et de richesse. Ainsi le pharaon dit qu'il donnera à manger aux frères de Joseph la graisse de l'Égypte. Gen., XLV, 18. Dieu donne à son peuple la graisse des agneaux, des béliers et des boucs, c'est-à-dire l'abondance du bétail. Deut., XXXII, 14. Sur sa montagne, il promet à son peuple régénéré des mets de graisse, c'est-à-dire toutes les richesses spirituelles. Is., XXV, 6. — Être rassasié de graisse, c'est avoir tous les biens en abondance. Ps. LXII, 6. L'épée du Seigneur est couverte de graisse, parce qu'elle s'est rassasiée de carnage dans l'exercice de la vengeance. Is., XXXIV, 6-7. — Un coteau « fils de graisse » ou « d'huile », Is., V, 1, une « vallée de graisse », Is., XXVIII, 1, représentent des terrains très fertiles. La graisse du froment marque ce qu'il y a de meilleur et de plus abondant. Ps. LXXX, 17; CXLVII, 14. Celui qui se confie au Seigneur, qui est bienfaisant et diligent, deviendra *dâšên,* « gras, » c'est-à-dire jouira de la prospérité. Prov., XI, 25; XIII, 4; XXVIII, 25. — 2° La graisse est considérée comme un signe de dignité, de puissance et de richesse. Les grands en effet sont censés abonder de tout ce qui est nécessaire au bien-être, et avoir par conséquent tout ce qui peut les engraisser. Actuellement encore, en Orient, un dignitaire en impose à ses subordonnés par son bel embonpoint. Tel fut jadis Églon, roi de Moab, *bârî*, ἀστεῖος σφόδρα, *crassus nimis.* Jud., III, 17, 22. — Au désert, la colère de Dieu frappa les « gras » d'Israël, les principaux. Ps. LXXVII (LXXVIII), 31. L'arc de Jonathas ne revenait du combat que rassasié « du sang des morts et de la graisse des vaillants ». II Reg., I, 22. — Les « gras » de la terre, les riches et les puissants, seront nourris spirituellement par le Seigneur. Ps. XXI, 30. Un jour, les étrangers dévoreront les possessions des *mêḥim*, des « gras », des princes infidèles d'Israël. Is., V, 17. Les grands de l'Égypte sont appelés *ḥasmannim*, des « gras ». Ps., LXVII (LXVIII), 32. De *ḥasmân* vient, d'après une étymologie d'ailleurs contestable, le nom de Ἀσαμωναῖος, le chef de la famille des Machabées ou Asmonéens. Josèphe, *Ant. jud.,* XII, VI, 1. — 3° Dans le corps humain, la graisse forme une couche insensible. De plus, quand elle se développe à l'excès, l'embonpoint corporel réagit sur l'âme et l'alourdit. Un cœur gras est donc un cœur insensible, inintelligent. Ps. CXVIII (CXIX), 70; Is., VI, 10. « Fermer sa graisse, » c'est se réduire

à l'apathie, à l'oubli de tout devoir et de tout sentiment. Ps. XVI (XVII), 10. — 4° De l'inintelligence à la méchanceté il n'y a qu'un pas. La graisse devient donc encore, dans la Sainte Écriture, un signe de méchanceté. Les méchants ont le corps *bârî'*, « gras, » et l'iniquité sort de leur graisse, *ḥêléb*. Ps. LXXII (LXXIII), 4, 7. Israël est devenu gras, puis *'abâh*, « épais, » et *kâšâh*, « replet, » et il s'est révolté contre le Seigneur. Deut., XXXII, 15. — 5° Pour tuer le dragon adoré des Babyloniens, Daniel lui fit avaler des boules composées de poix, de graisse et de poils. Dan., XIV, 26. La graisse n'entre ici que comme matière destinée à affriander l'animal, et lui faire avaler le mélange indigeste qui doit l'étouffer.

II. DANS LES SACRIFICES. — 1° La graisse était le symbole de ce qu'il y a de meilleur dans les choses qui servent à la nourriture, de plus puissant et de plus riche parmi les hommes. Les textes cités plus haut le donnent assez à entendre. On lit même dans l'Ecclésiastique, XLVII, 2 : « Comme la graisse est séparée de la chair, ainsi David le fut des enfants d'Israël. » C'est dire que la graisse l'emporte autant sur les autres parties de la victime que David l'emportait sur ses contemporains. A ce titre, la graisse constituait dans les sacrifices une part de choix, que le Seigneur se réservait expressément et qui devait être entièrement consumée sur son autel. Lev., X, 15. Elle était pour lui d'agréable odeur. Lev., III, 16; IV, 31. — 2° Dès le premier âge du genre humain, Abel offrait déjà au Seigneur des premiers-nés de son troupeau et de leur *ḥêléb*, ἀπὸ τῶν στεατων αὐτῶν, *de adipibus eorum*. Gen., IV, 4. Il est vrai que Josèphe, *Ant. jud.*, I, II, 1, prend ici *ḥêléb* dans le sens de « lait », qu'il a en même temps que celui de « graisse ». Mais le lait eût été sans doute une assez mince offrande, à peine égale aux fruits de la terre qu'offrait Caïn. Il est donc plus probable qu'Abel consacrait quelques-uns des premiers-nés de son troupeau, et la graisse de ceux qu'il immolait, ou encore les plus gras de ses animaux. — 3° La graisse étant ainsi dès l'origine comme la part réservée à Dieu, Moïse défendit aux Israélites, sous peine de retranchement, c'est-à-dire d'excommunication, de manger la graisse des animaux qu'on offre ordinairement en sacrifice, bœufs, agneaux ou chèvres. Lev., VII, 23, 25. La défense ne portait que sur la graisse agglomérée autour de certains organes, et non sur celle qui entrait dans la composition de la viande. Elle ne s'étendait pas non plus à la graisse des quadrupèdes qu'il est permis de manger, mais qui ne servent pas dans les sacrifices, cerf, gazelle, chevreuil, etc. Aussi quand on tuait un animal de la première espèce pour s'en nourrir, il fallait en faire brûler la graisse sur l'autel. Lev., XVII, 6. Lorsque les Israélites furent dispersés dans leurs villes, il ne leur fut plus possible d'accomplir cette prescription. Néanmoins, quoique la défense de manger de la graisse ne soit pas renouvelée comme celle de manger le sang, Deut., XII, 15, 21, on ne voit nulle part qu'elle ait été levée. — Il n'est pas impossible que l'offrande de la graisse au Seigneur, outre sa signification symbolique, n'ait été inspirée par d'autres raisons d'un ordre inférieur. La graisse est un mets de difficile digestion dans les pays chauds; au point de vue hygiénique, il convenait donc d'en interdire l'usage aux Israélites. C'est en même temps, par sa composition chimique, un combustible actif, qui devait aider singulièrement le feu de l'autel à consumer les multiples victimes qu'on lui livrait. — Quand il s'agissait d'une bête morte, qui ne pouvait par là même être offerte en sacrifice, il n'était point permis d'en manger la graisse, mais on l'employait à d'autres usages profanes. Lev., VII, 24. Même en ce qui concerne la graisse des victimes immolées, on ne devait pas la garder jusqu'au lendemain, de peur qu'elle ne se corrompît. Exod., XXIII, 18. — 4° La graisse des victimes devait être entièrement brûlée par le feu de l'autel, dans l'holocauste, Lev., I, 8, 12; cf. Ps. XX, 4; dans le sacrifice d'actions de grâces, Lev., III, 3-5, 9, 10, 14-16; VII, 30, 31; dans le sacrifice d'expiation, Lev., IV, 8-10, 19, 26, 31, 35; VII, 3-5; XVI, 25; dans le sacrifice accompagnant la consécration du grand-prêtre, Lev., VIII, 16, 20, 25, ou des autres prêtres, Exod., XXIX, 13, 22; dans le sacrifice pour le rachat des premiers-nés. Num., XVIII, 17. — 5° Dans tous ces cas, qu'il s'agît de victimes appartenant à la race des bœufs, des moutons ou des chèvres, la graisse à offrir devait être prise aux endroits du corps où elle s'accumule naturellement, autour des entrailles, du foie, des reins, des flancs de l'animal, et de la queue, quand la victime était de la race ovine. Cf. BREBIS, t. I, col. 1912. Lev., III, 3-5, 9; IV, 8-10; VII, 3; etc. Cf. Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus*, Heidelberg, 1839, t. II, p. 353-354; Reland, *Antiquitates sacræ*, Utrecht, 1741, p. 176, 177. Quand les victimes étaient des oiseaux, tourterelles ou petits de colombes, il n'y avait pas à en séparer la graisse, trop peu considérable pour être mise à part. — 6° Ces prescriptions de la Loi furent ordinairement observées dans les sacrifices. Aaron et ses fils s'y soumirent dès leur entrée en fonction. Lev., IX, 10, 19, 20, 24. — Sous le grand-prêtre Héli, de graves infractions furent commises. Les fils du pontife faisaient saisir la chair crue des victimes, « même avant qu'on fît brûler la graisse. » I Reg., II, 15, 16. Cette exigence contrevenait formellement au texte de la Loi. Lev., VII, 30, 31. — Les prescriptions mosaïques furent soigneusement suivies à la dédicace du Temple de Salomon, III Reg., VIII, 64; II Par., VII, 7; à la restauration du culte sous Ezéchias, II Par., XXIX, 35; à la Pâque célébrée sous Josias. II Par., XXXV, 14. — 7° Cette combustion de la graisse dans les différents sacrifices constituait une sorte d'hommage à la souveraineté et à la libéralité du Seigneur. Cf. Bähr, *Symbolik*, t. II, p. 381, 382. Mais cette offrande avait quelque chose de grossier qui ne pouvait convenir qu'à l'ancienne Loi. Il n'est jamais question de graisse dans tout le Nouveau Testament. Aussi, dès les anciens temps, le Seigneur rappelait que « l'observation des commandements vaut mieux que la graisse des béliers ». I Reg., XV, 22. Dans les cultes idolâtriques, on s'imaginait volontiers que les divinités mangeaient la graisse des victimes qu'on leur présentait. Deut., XXXII, 38. Le Seigneur faisait déclarer par ses prophètes qu'il n'en était pas de même de lui, Is., XLIII, 24, et que, depuis que les Israélites avaient osé offrir la graisse aux idoles, Ezech., XLIV, 7, et se présenter à lui le cœur plein de péchés, il avait leur graisse et leurs victimes en horreur. Is., I, 11. — C'est seulement dans le nouveau Temple que les prêtres d'une nouvelle alliance offriront au Seigneur la graisse et le sang, Ezech., XLIV, 15, symboles des dons spirituels qui seront apportés à son autel. H. LESÊTRE.

GRAMMATE (grec : γραμματεύς; Vulgate : *scriba*), magistrat de la ville d'Éphèse mentionné dans les Act., XIX, 35. Le grammate apaise par son discours l'émeute populaire que l'orfèvre Demétrius avait soulevée contre saint Paul. Le mot grammate désigne dans les cités grecques le greffier, c'est-à-dire le fonctionnaire chargé de la rédaction et de la conservation des actes publics. Les inscriptions d'Éphèse mentionnent plusieurs grammates différents : 1° le grammate du conseil, τῆς Βουλῆς. J. T. Wood, *Discoveries at Ephesus*, in-8°, Londres, 1877, Inscr. from the great Theater, I, col. 4, l. 47; col. 5, l. 4, 12, 52; le grammate du Sénat, τῆς γερουσίας, *ibid.*, col. 5, l. 54; le grammate du peuple, τον δημον, *ibid.*, col. 5, l. 58; col. 6, l. 45, 52; *Bulletin de correspondance hellénique*, t. I, p. 291; enfin le grammate des Éphésiens, qui était probablement le même que celui du peuple. *Ibid.*, col. 3, l. 16. J. Ménadier, *Qua condicione*, p. 78, croit que chacun de ces emplois était occupé par plusieurs titulaires qui formaient un collège.

Philostrate, *Apoll. Tyan.*, Ep. 22; *Bulletin de corresp. hellén.*, t. I, 1877, p. 291, n° 79; Eckel, *Doctrina numorum*, t. II, p. 529. Cette opinion est rejetée par I. Lévy, dans la *Revue des études grecques*, t. XII (1899), p. 267, n° 10. Le grammate du peuple était de beaucoup le plus important. Il prenait part au recrutement du conseil, à la préparation et à la rédaction des décrets de cette assemblée. J. T. Wood, *Discoveries*, Inscr. from the great Theater, n° 7. Il proposait à l'assemblée populaire les objets de ses délibérations. J. T. Wood. *Discoveries*, Inscr. from the great Theater, n° 1; Lebas et Waddington, *Inscriptions d'Asie Mineure*, n° 140. Il appelait le peuple aux suffrages, *Corpus Inscriptionum Græcarum*, n°s 2965, 2966, 2968; Lebas et Waddington, n°s 146, 147; Wood, *Discoveries*, Inscr. from the great Theater, n° 1; from the site of the temple of Diana, n°s 12, 13. Comme les autres magistrats l'aidaient rarement en ceci, il était en réalité le chef de la cité à l'époque romaine. C'est



63. — Monnaie d'Éphèse.
Bustes d'Auguste et de Livie, à droite. — ℞.ΓΡΑΜΜΑΤ | ΕΥ || Σ ΑΡΙΣΤΙ | ΩΝ || Ε | Φ [Ε] || ΜΗΝΟΦΑ | ΝΤ[ΟΣ]. Cerf debout, à droite.

donc de lui qu'il s'agit dans le texte des Actes, quoique le mot grammate n'y soit suivi d'aucune désignation particulière. Ce n'est pas par hasard mais en vertu de son office qu'il intervient. Le grammate n'était pas cependant officiellement le premier magistrat de la cité. Il y avait au-dessus de lui des stratèges. Le grammate était probablement nommé pour un an et pouvait être réélu. Les noms des grammates figurent quelquefois sur les monnaies (fig. 63). Eckel, *Doctrina numorum*, t. IV, p. 192; Mionnet, *Description des médailles*, t. III, p. 92, n°s 244, 247. Beaucoup d'entre eux exercent des fonctions sacerdotales en particulier dans le culte de Diane. J. T. Wood, *Discoveries*, Inscr. from the site of the temple of Diana, n° 13; from the great Theater, n° 2. Un d'eux fut βασιλεύς, titre analogue à celui de l'archonte-roi d'Athènes. J. T. Wood, *Discoveries*, Inscr. from the great Theater, n° 23. Cf. J. Ménadier, *Qua condicione Ephesii usi sint inde ab Asia in formam provinciæ redacta*, in-8°, Berlin, 1880, p. 78-82; Isidore Lévy, *Études sur la vie municipale en Asie Mineure*, dans la *Revue des études grecques*, t. XII, 1899, p. 211, 216, 267.

E. Beurlier.

GRAND-DUC, oiseau du genre Chouette. Voir Duc, t. II, col. 1508.

GRANDE OURSE, constellation. Voir Ourse.

GRAND-PRÊTRE (hébreu : *kohên hag-gadôl, kohên hâ-ro'š*, et une fois simplement *hâ-ro's*, II Par., XXIV, 6; Chaldéen : *kâhănâ' rabbâ'*; Septante : ἱερεὺς μέγας, et une fois ἀρχιερεύς, Lev., IV, 3, nom qui devient commun dans le Nouveau Testament; Vulgate : *magnus* ou *maximus sacerdos, sacerdos summus, pontifex, princeps sacerdotum*), titre porté par Aaron et par ceux qui lui succédèrent dans sa charge.

I. Son élection. — 1° Le premier grand-prêtre, Aaron, fut choisi directement par Dieu. Exod., XXVIII, 1, 2; XXIX, 4, 5; Hebr., V, 4. Voir Aaron, t. I, col. 6. Il devait avoir pour successeurs un de ses fils, Lev., VI, 22 (15), et ensuite l'un de ses descendants directs. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, X, 1, dit à ce sujet : « A la mort d'Aaron, ses fils lui succédèrent et le même honneur fut ensuite décerné à tous ses descendants. Aussi, d'après un usage national, personne ne peut devenir pontife de Dieu, s'il n'est du sang d'Aaron. Personne d'une autre famille, fût-il roi, n'a le droit d'atteindre au pontificat. » Il ne paraît pas cependant que le fils aîné du grand-prêtre défunt ait été nécessairement son successeur. C'était celui-là qu'on préférait d'ordinaire, mais le choix pouvait porter sur un de ses frères plus jeunes. *Siphra*, f. 11, 2. Ce choix dépendait sans doute des principaux prêtres. Éléazar, le plus âgé des fils survivants d'Aaron, lui succéda; mais le souverain pontificat passa, pour une cause inconnue, du temps d'Héli, à la branche d'Ithamar. I Reg., II, 23. Voir Éléazar, t. II, col. 1649, et Héli. Plus tard, nous voyons Salomon intervenir pour ôter le souverain pontificat à Abiathar, coupable de trahison,



64. — Grand-prêtre revêtu de ses habits sacerdotaux. Essai de restitution, d'après J. Braun, *De vestitu sacerdotum Hebræorum*, p. 823.

et le remplacer par Sadoc, descendant d'Éléazar. III Reg., II, 35. Voir Abiathar, t. I, col. 45. La dignité de grand-prêtre passa ainsi de la famille d'Ithamar, quatrième fils d'Aaron, à celle d'Éléazar, son troisième fils. I Par., XXIV, 2, 3. Sadoc paraît d'ailleurs avoir été associé en une certaine mesure aux fonctions pontificales pendant même qu'Abiathar était encore grand-prêtre, pour aider ou suppléer ce dernier en certaines circonstances solennelles. Cf. II Reg., VIII, 17; XV, 24, 29, 35; XIX, 11; XX, 25; I Par., XV, 11; XVIII, 16. — 2° Après la captivité, la succession au souverain pontificat se fit d'abord de père en fils. Puis l'autorité civile s'arrogea le droit de nommer le grand-prêtre. Ainsi le roi Antiochus IV Épiphane dé-

signa successivement, pour succéder à Onias III, son frère Jason, puis un intrigant appelé Ménélas, qui furent tous deux des pontifes indignes. Josèphe, *Ant. jud.*, XII, v, 1. Voir Antiochus IV Épiphane, t. i, col. 695, 696. Josèphe fait de Ménélas, primitivement nommé Onias, un frère du pontife Onias III. D'après II Mach., iii, 4; iv, 23, ce Ménélas était frère d'un intendant du Temple, appelé Simon, de la tribu de Benjamin. Si ce dernier texte n'a subi aucune altération, il faut reconnaître que la nomination de ce Ménélas était absolument contraire à la loi. De là le contentement des Juifs quand ils virent arriver au pontificat Alcime, qui, au moins, était de la race d'Aaron, sans être cependant de la famille de Sadoc. I Mach., vii, 14; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, ix, 7. Voir Alcime, t. i, col. 338, et Ménélas. Les pontifes machabéens, Jonathas, Simon, fils de Matathias, etc., descendaient d'Aaron par Joarib, de la famille d'Éléazar. I Mach., ii, 1. C'est le peuple qui élut au souverain pontificat Jonathas, I Mach., ix, 28-31, puis Simon. I Mach., xiv, 46, 47. Hérode le Grand nomma successivement six pontifes et Archélaüs deux. Le légat de Syrie Cyrinus, puis ses successeurs désignèrent les suivants. Agrippa Ier, Hérode de Chalcis et Agrippa II en nommèrent onze à eux trois. Enfin le dernier de la série pontificale dut sa nomination au peuple pendant la guerre. — 3° On voit qu'avec le temps l'élection des grands-prêtres était tombée sous la dépendance civile. De plus, alors que primitivement le grand-prêtre était nommé à vie et qu'avant la captivité on ne trouve qu'un seul exemple d'un pontife privé de ses fonctions de son vivant, celui d'Abiathar déposé à raison de sa révolte, la résiliation du souverain pontificat, de gré ou par force, devint chose commune dans les derniers temps. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, iii, 1. Ainsi, dans les soixante ans qui précédèrent la ruine du Temple, on compta presque autant de pontifes qu'il y en avait eu d'Aaron à la captivité. — 4° L'âge où l'on pouvait devenir grand-prêtre n'était pas fixé. Probablement l'élu devait avoir atteint au moins la vingtième année. II Par., xxxi, 17. Les défauts qui écartaient du sacerdoce et que Moïse énumère au nombre de onze, Lev., xxi, 17-23, ne comprenaient nullement la trop grande jeunesse. Aristobule n'avait que dix-sept ans quand Hérode le fit grand-prêtre. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, iii, 3, contrairement d'ailleurs au droit mosaïque, puisque cette nomination comportait la déposition du prédécesseur. Le fils d'Onias, qu'on avait auparavant écarté du pontificat, n'était encore qu'un νήπιος, un enfant en trop bas âge à la mort de son père. Josèphe, *Ant. jud.*, XII, v, 1. — 5° Pour être élu au pontificat, il fallait être de naissance légitime. C'est pour cela qu'on tenait avec grand soin la généalogie des prêtres. Josèphe, *Cont. Apion.*, i, 7. Pour obliger Jean Hyrcan à abdiquer le souverain pontificat, que quelques pharisiens ne voyaient pas volontiers entre ses mains en même temps que le pouvoir civil, un certain Éléazar avança que la mère de ce grand-prêtre avait été prisonnière chez les Syriens, jetant ainsi le doute sur la légitimité de la naissance d'Hyrcan. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, x, 5. Cette calomnie fit passer le grand-prêtre dans le parti des sadducéens. — Le grand-prêtre Ananel, en fonction à l'avènement d'Hérode, était originaire de la colonie juive restée au delà de l'Euphrate. Hérode le déposa, mais la naissance d'Ananel à l'étranger ne fut pas un motif valable pour justifier cette déposition. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, iii, 1.

II. Sa consécration. — Le Seigneur lui-même avait pris soin de régler les cérémonies de la consécration du grand-prêtre. Exod., xxix, 1-37. Ces cérémonies furent exécutées de point en point par Moïse, au nom du Seigneur, pour Aaron et ses fils, dont deux, Nadab et Abiu, allaient périr prématurément en punition d'un manquement grave à leurs devoirs sacerdotaux, Lev., x, 1-5, et dont les deux autres étaient appelés à hériter du souverain pontificat, Ithamar après Aaron son père, Éléazar dans la personne de ses descendants à partir de Sadoc. III Reg., ii, 35. La consécration s'accomplit devant le tabernacle, en présence de toute l'assemblée d'Israël. Exod., viii, 1-3. Elle comprit différents rites : 1° *La purification.* Moïse lava Aaron et ses fils, dans les conditions prévues précédemment, Exod., xxviii, 41-43, en signe de la pureté qu'ils devaient apporter dans l'exercice de leurs fonctions sacrées. Lev., viii, 6; cf. Is., lii, 11. — 2° *L'imposition des vêtements,* d'abord de ceux qui étaient spéciaux au grand-prêtre Aaron, puis de ceux qui étaient destinés à ses fils. Lev., viii, 7-9, 13. — 3° *L'onction.* Moïse prit l'huile d'onction et commença par oindre, « pour les sanctifier, » c'est-à-dire pour les consacrer totalement au service de Dieu, le sanctuaire, l'autel et tous les ustensiles. Sept fois il aspergea d'huile l'autel lui-même, comme étant en rapport plus direct avec le culte divin. Puis il versa l'huile sur la tête d'Aaron « pour le sanctifier » et en faire par excellence l'homme de Dieu. Lev., viii, 10-12; Ps. cxxxii, 2. Les mains furent aussi consacrées. Eccli., xlv, 18. En faisant les mêmes onctions sur l'autel et sur le grand-prêtre, Moïse donnait à entendre qu'ils devenaient comme inséparables dans le culte du Seigneur. Voir Huile, Onction. Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus,* Heidelberg, 1839, t. ii, p. 175. Le grand-prêtre ainsi consacré par l'huile sainte était appelé *hak-kohên ham-mâšîah,* « prêtre d'onction. » Lev., iv, 3. La tradition juive prétend que l'huile d'onction fut perdue à la ruine du premier temple et qu'on n'en avait pas dans le second, d'où la distinction que fait la Mischna, *Maccoth,* 2, 6, entre le « prêtre d'onction » et le « prêtre de vêtements », *hak-kohên begâdim,* consacré seulement par l'imposition des vêtements pontificaux et, pour cette raison, d'après certains, *Horayoth,* iii, 4; *Megilla,* i, 9 ; *Gem., Nazir,* 47, 2, ne pouvant offrir le taureau dont il est question, Lev., iv, 3. D'autres ont nié cette impossibilité. — 4° *Les trois sacrifices.* 1. Le veau pour le péché. Lev., viii, 14-17. Aaron et ses fils imposèrent les mains à cette victime, puis Moïse l'immola, répandit de son sang autour de l'autel, brûla la graisse sur l'autel et consuma hors du camp tout le reste de l'animal. Ce premier sacrifice avait pour but de rappeler à Aaron qu'il était pécheur et qu'avant d'intercéder pour les autres il avait à songer à lui-même. Hebr., v, 3. — 2. Le bélier en holocauste. Exod., viii, 18-21. Quand Aaron et ses fils eurent imposé les mains au bélier, Moïse l'immola, répandit son sang autour de l'autel et brûla l'animal tout entier. Ce sacrifice signifiait que le grand-prêtre avait à offrir les victimes qui constituaient l'élément le plus expressif du culte de Dieu et de l'anéantissement de la créature humaine devant le Créateur. Voir Holocauste. — 3. Le bélier de consécration. Lev., viii, 22-32. Après les mêmes cérémonies préalables, Moïse immola ce second bélier, prit de son sang et en marqua l'oreille droite, le pouce droit et le gros doigt du pied droit d'Aaron et de ses fils. Il prit ensuite la graisse de l'animal avec différents gâteaux et l'épaule droite, les mit dans les mains d'Aaron et de ses fils, puis les brûla sur l'autel. Il aspergea avec le sang du bélier les nouveaux consacrés et leurs vêtements et, comme il s'agissait d'un sacrifice pacifique, Moïse et Aaron prirent leur part de la victime pour la manger. Tous ces rites prescrits par le Seigneur avaient leur signification. De même que l'huile sainte, le sang de ce bélier de consécration marquait pour le service du Seigneur les oreilles, les mains, les pieds, toute la personne du grand-prêtre, et ce premier sacrifice pacifique inaugurait tous ceux du même genre qu'il aurait à offrir. — 5° *Les sept jours.* Lev., viii, 32-36. La consécration ne pouvait être complète qu'en sept jours. Tout ce temps, Aaron et ses fils durent demeurer à l'entrée du tabernacle et garder « les veilles du Seigneur » jour et nuit.

Chaque jour, les trois sacrifices se répétaient. Exod., XXIX, 36; Lev., VIII, 34. Toute une semaine était ainsi employée à la cérémonie, pour donner au grand-prêtre et au peuple une plus haute idée de la dignité pontificale. Tel fut le cérémonial qu'on eut à suivre dans le cours des siècles pour consacrer le grand-prêtre. Aussi plus tard Abia, roi de Juda, reprocha-t-il avec raison à ceux du royaume d'Israël d'avoir rejeté les fils d'Aaron et de s'être fait des prêtres « comme les peuples des autres pays », II Par., XIII, 9, c'est-à-dire sans la consécration prescrite par le Seigneur.

III. SES VÊTEMENTS. — Le grand-prêtre portait de splendides vêtements (fig. 64), Exod., XXVIII, 2-43; XXXIX, 2-31, dont le Seigneur avait lui-même fourni la description et qui faisaient l'admiration des Hébreux. Eccli., XLV, 9-16; Sap., XVIII, 24, 25; Josèphe, *Ant. jud.*, III, VII, 4-6; *Bell. jud.*, V, V, 7. Le grand-prêtre avait deux sortes de vêtements : — 1° Les vêtements pontificaux : l'éphod, voir ÉPHOD, t. II, col. 1865; le pectoral ou rational, voir PECTORAL; la tunique d'hyacinthe, voir TUNIQUE; la lame d'or portant écrit : « Sainteté à Jéhovah, » voir LAME; une autre tunique de byssus, une tiare de même étoffe, voire TIARE; une ceinture brodée, voir CEINTURE, t. II, col. 389. Le grand-prêtre revêtait un costume plus simple pour la fête de l'expiation. Lev., XVI, 4; voir EXPIATION (FÊTE DE L'), t. II, col. 2137. — 2° Les vêtements sacerdotaux communs au grand-prêtre et aux autres prêtres : les caleçons, voir CALEÇON, t. II, col. 60, les tuniques, les ceintures et la coiffure, voir TIARE. J. Braun, *De vestitu sacerdotum Hebræorum*, Leyde, 1680, p. 134-157, 820-940; Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus*, t. II, p. 97-165.

IV. SES FONCTIONS. — 1° Le grand-prêtre, « établi pour les choses qui regardent Dieu et pour offrir les dons et les sacrifices, » Hebr., V, 1, avait l'administration supérieure de tout ce qui concernait le culte divin. — 2° Il offrait le sacrifice quotidien consistant en un dixième d'éphi de farine mêlée d'huile et cuite au feu. Lev., VI, 19-23 (12-19). Josèphe, *Ant. jud.*, III, X, 7, dit que cette offrande se faisait deux fois le jour et aux frais du grand-prêtre. Le grand-prêtre n'était par obligé d'officier toujours en personnne pour ce sacrifice qu'il lui suffisait de faire offrir en son nom; il ne le présentait lui-même qu'aux grandes fêtes. A sa mort, ses fils offraient ce sacrifice quotidien jusqu'à l'élection du successeur. *Siphra*, f. II, 2. — 3° Le grand-prêtre officiait personnellement pour la fête de l'Expiation. Voir EXPIATION (FÊTE DE L'), t. II, col. 2137. — 4° C'est lui qui consultait Dieu par l'Urim et le Thummim. Num., XXVII, 21; I Esdr., II, 62. Voir URIM ET THUMMIM. — 5° Il pouvait seul entrer dans le Saint des Saints, au moins d'une manière solennelle. Lev., XVI, 2, 3, 17. — 6° Le grand-prêtre ne prenait point part à toutes les cérémonies du Temple; mais il y montait pour le sabbat, la néoménie et les grandes solennités nationales qui attiraient le concours du peuple. Josèphe, *Bell. jud.*, V, V, 7. — 7° Il pouvait exercer, au moins avant la royauté, les fonctions de juge suprême, au-dessus des simples prêtres qui faisaient eux-mêmes l'office de juges. Deut., XVII, 8-13. Les Juifs admettaient que la dignité royale avait seule la prééminence sur la dignité du grand-prêtre. — 8° Après la captivité, le grand-prêtre fit partie du sanhédrin et en fut souvent le chef. Voir SANHÉDRIN. C'est comme grand-prêtre en exercice que Caïphe présida l'assemblée qui condamna Notre-Seigneur. Matth., XXVI, 57. — 9° Il pouvait arriver que le grand-prêtre fût empêché de remplir ses fonctions, surtout pour la fête de l'Expiation où sa présence était indispensable; la maladie, une impureté légale ou tout autre accident pouvaient le frapper d'incapacité. On lui donnait alors un vicaire ou coadjuteur, un *kohên mesammêš*, « prêtre servant » ou *sagan*, qui remplissait l'office de grand-prêtre pour cette occasion et en portait le nom. *Gem. Joma*, 47, 1; *Hieros. Joma*, 38, 4; *Hieros. Megilla*, 72, 1. Le fait se présenta en particulier pour Matthias, vers l'époque de la naissance de Notre-Seigneur. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, VI, 4. Ainsi doit peut-être s'expliquer la présence de deux grands-prêtres simultanés que l'on constate quelquefois. C'est probablement en ce sens que Sophonie est appelé *kohên mišnêh*, « second prêtre. » IV Reg., XXV, 18; cf. Jer., LII, 24. Il y avait aussi un autre prêtre qu'on appelait l' « oint de la guerre », presque égal au grand-prêtre, oint lui aussi de l'huile sacrée et chargé de faire l'exhortation avant la guerre, prescrite par la loi. Deut., XX, 3. Mais la Mischna, *Sota*, VIII, 1, est seule à en parler. — 10° Une mutilation infligée au grand-prêtre le rendait incapable d'exercer ses fonctions. C'est ainsi qu'Antigone fit couper les oreilles à Hyrcan II, afin de lui interdire toute possibilité de retour à une dignité que lui-même convoitait. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, XIII, 10.

V. SES OBLIGATIONS. — 1° Le grand-prêtre n'avait droit de se marier qu'avec une vierge de sa nation. Il ne pouvait épouser ni une veuve, ni une répudiée, ni une jeune fille de basse condition. La loi du lévirat, qui obligeait à épouser la veuve de son frère, ne s'appliquait donc pas à lui. Lev., XXI, 13-15. Le texte hébreu dit qu'il doit prendre une vierge de son peuple, *mê'ammâu*. Les Septante restreignent le sens de la loi, comme on le faisait peut-être de leur temps, en traduisant ἐκ τοῦ γένους αὐτοῦ, « de sa tribu. » Le grand-prêtre pouvait en réalité épouser une vierge quelconque de son peuple. Nous voyons ainsi Josabeth, fille du roi Joram, devenir l'épouse du grand-prêtre Joïada. IV Reg., XI, 2; II Par., XXII, 11. — 2° Il ne pouvait ni découvrir sa tête ni déchirer ses vêtements, comme on le faisait d'ordinaire dans les funérailles. Il ne devait se souiller au contact d'aucun mort, pas même de son père ou de sa mère. Il ne pouvait sortir du Temple pendant son deuil. Lev., XXI, 10-12. Cette loi rigoureuse montrait que le grand-prêtre n'existait plus que pour Dieu. Il continuait ses fonctions liturgiques pendant son deuil, mais il s'abstenait de participer aux victimes. Lev., X, 6, 7, 19, 20; Deut., XXVI, 14. La tradition juive interpréta ce qui est dit dans le texte de la loi sur la tête à ne pas découvrir et les vêtements à ne pas déchirer. Le grand-prêtre ne dut avoir la chevelure ni rasée ni négligée, et il ne put déchirer son vêtement que par le haut. *Siphra*, f. 227, 1. Voir DÉCHIRER SES VÊTEMENTS, t. II, col. 1337. — 3° Le Seigneur avait réglé les redevances dont jouiraient Aaron et ses enfants, par conséquent les grands-prêtres. Num., XVII, 8-15. La loi ne les autorisait pas à réclamer davantage, et, pour l'avoir oublié, I Reg., II, 12-17, les fils d'Héli attirèrent de terribles malheurs sur leur famille. Cependant le grand-prêtre, « selon les rabbins, devait jouir d'une fortune en rapport avec son rang élevé et être le plus riche de tous les prêtres; s'il ne l'était pas, la caste était obligée de lui créer une position opulente. » Munk, *Palestine*, Paris, 1881, p. 178. — La loi réglait que le meurtrier involontaire ne pouvait sortir de sa ville de refuge avant la mort du grand-prêtre. Num., XXXV, 25-28.

VI. SON ROLE RELIGIEUX ET SOCIAL. — 1° *Avant la captivité.* — 1. Le ministère de l'enseignement religieux n'a pas été confié au sacerdoce lévitique. La part de vérités qu'il avait plu à Dieu de révéler à son peuple et l'intimation de ses volontés étaient contenues dans le Livre saint. Cette révélation devait suffire aux Hébreux pour de longs siècles. Quand Dieu voulut en dire davantage, il envoya les prophètes. Mais le grand-prêtre demeura exclusivement le ministre de la maison de Dieu, le préposé à l'exacte exécution des choses saintes, sans autre contact avec le peuple que pour recevoir de ses mains les offrandes et les victimes des sacrifices. Il était ainsi la figure, non pas de Jésus-Christ enseignant et poursuivant les âmes pour les sauver, mais

de Jésus-Christ rendant à son Père ses devoirs d'adoration, d'action de grâces, de supplication et d'expiation. Cf. Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus,* t. II, p. 156-160. Par la majesté de sa fonction, il frappait l'esprit de l'Hébreu d'une admiration religieuse et maintenait la foi en l'unité, la sainteté et la puissance de Dieu. Son influence n'allait pas au delà. Entre l'époque de Josué et celle de Saül, sauf Héli dans une certaine mesure, on ne voit aucun pontife prendre la direction de la nation. Sa place est au sanctuaire et le texte sacré ne dit nulle part que Dieu lui en ait attribué une autre. — 2. De temps en temps cependant, les grands-prêtres de cette première période se font remarquer par des interventions publiques funestes ou heureuses. Héli, par sa lamentable faiblesse paternelle, fut cause de la prise de l'arche par les Philistins et du désastre de son peuple. I Reg., IV, 1-18. Ce ne fut pas le grand-prêtre qui sacra Saül et David, mais un simple lévite, Samuel, dont Dieu fit le guide de son peuple pendant le passage de la théocratie pure à la royauté. I Reg., X, 1; XVI, 13. Achimélech favorisa la cause de David et périt, victime de son dévouement, par l'ordre de Saül. I Reg., XXII, 16-18. Son fils Abiathar servit d'abord David avec fidélité; mais ensuite il travailla à assurer la royauté à Adonias, au détriment de Salomon, III Reg., I, 7, 8, qui lui ôta sa dignité pour l'attribuer à Sadoc, II, 26, 27, 35. Celui-ci assista à la consécration du Temple, mais ce fut Salomon qui eut la part principale à cette solennité. III Reg., VIII, 1-66. Les prophètes Élie et Élisée prirent plus tard la direction morale de la nation, sans que les grands-prêtres sortissent de leurs attributions purement liturgiques. Cependant le grand-prêtre Joïada joua le principal rôle dans la révolution politique qui substitua sur le trône de Jérusalem le jeune Joas, fils d'Ochosias, à l'usurpatrice Athalie. IV Reg., XI, 1-20. Une mésentente ne se produisit pas moins ensuite entre le roi et le grand-prêtre, au sujet des offrandes et des travaux d'entretien du Temple. XII, 4-16. Quand Achaz voulut introduire dans le Temple un autel et des ustensiles assyriens, à la place de ceux qu'avait établis Salomon, le grand-prêtre Urie s'y prêta docilement. IV Reg., XVI, 10-18. Mais déjà les grands prophètes étaient apparus pour annoncer la captivité et intimer les ordres du Seigneur. Sous Josias, le grand-prêtre Helcias découvrit dans le Temple le livre de la Loi, ce qui fut l'occasion d'une rénovation religieuse. IV Reg., XXII, 3-XXIII, 24. Enfin arrivèrent la ruine du Temple et la captivité. Durant toute cette période de la royauté, le souverain pontificat resta donc à peu près toujours confiné dans un rôle relativement secondaire, au-dessous du roi qui commandait, à côté des prophètes qui parlaient au nom de Dieu et exerçaient une influence prépondérante sur le mouvement des idées dans la nation.

2° *Après la captivité.* — 1. Le dernier grand-prêtre, Josédec, avait été emmené en captivité et mourut à Babylone. I Par., VI, 14, 15. Son fils Josué fut élu à sa place et travailla avec Zorobabel à la reconstruction du Temple. I Esdr., III, 2; Agg., I, 1, 14; Eccli., XLIX, 14. Le petit-fils de Josué, Éliasib, y travailla à son tour. II Esdr., III, 1. Le fils d'Éliasib, Jonathan, II Esdr., XII, 23, eut pour successeur son fils Jeddoa, II Esdr., XII, 11, ou Jaddus, qui, d'après Josèphe, *Ant. jud.,* XI, VIII, 4, 5, se présenta en habits pontificaux devant Alexandre à la porte de Jérusalem, comme fera plus tard saint Léon devant Attila aux portes de Rome, montra au conquérant la prophétie de Daniel qui concernait son empire et concilia à sa nation la bienveillance du roi macédonien. Les pontifes suivants se trouvèrent aux prises avec les rois de Syrie. Les successeurs immédiats de Jaddus, Onias Ier et Simon le Juste, Eccli., L, 1, furent à la hauteur de leur mission, continuant ainsi la série des dignes grands-prêtres qui avait commencé avec le fils de Josédec. Onias II, fils de Simon le Juste, fut sur le point d'attirer la vengeance de Ptolémée Evergète contre son peuple par son avarice. Josèphe, *Ant. jud.,* XII, IV, 1. D'après III Mach., II, 1-24, son fils Simon II aurait empêché le roi Ptolémée Philopater de pénétrer dans l'intérieur du Temple, tentation qui dut venir à plus d'un prince. Onias III, fils de Simon II, fut un saint et énergique pontife, qui eut la gloire de défendre le Temple contre l'agression d'Héliodore. II Mach., III, 1-35; Eccli., L, 1. Ces pontifes furent donc presque tous remarquables par leur zèle pour la maison de Dieu et par leurs vertus. — 2. Avec la période suivante commença la décadence, que ne put enrayer l'héroïsme des grands-prêtres machabéens. Josué, frère d'Onias III, changea son nom en celui de Jason, pour lui donner une tournure grecque, et s'appliqua à introduire chez les Juifs les coutumes païennes. II Mach., IV, 7, 13, etc. Onias qui, en lui succédant, prit le nom grec de Ménélas, poussa encore plus loin sa fureur de paganisme. II Mach., IV, 23-29. Alcime, primitivement appelé Joachim, fut un homme de trahison, de sang et d'impiété. Les grands-prêtres descendants de Mathathias, Jonathas, Simon et Jean Hyrcan, relevèrent noblement le prestige de la dignité pontificale; leur religion fut égale à leur bravoure et ils assurèrent pour quelque temps l'indépendance de leur nation. Pendant près de soixante-dix ans, ces princes asmonéens et leurs successeurs unirent dans leurs mains le pouvoir civil et la dignité pontificale. Mais les choses ne restèrent pas longtemps en bon état. Le fils même de Jean Hyrcan, Aristobule, fut le meurtrier de sa mère et de son frère. Josèphe, *Ant. jud.,* XIII, XI, 1-3. Alexandre Jannée, son autre frère, qui lui succéda, fut plutôt un guerrier ambitieux qu'un grand-prêtre. Josèphe, *Ant. jud.,* XIII, XII, 1-3. Hyrcan II, fils du précédent, ne fut d'abord que grand-prêtre pendant que régnait sa mère Alexandra. Devenu roi et soutenu par les pharisiens, il fut attaqué par son frère Aristobule et forcé d'abdiquer la royauté. Josèphe, *Ant. jud.,* XIV, I, 2. Au cours de la lutte entre les deux frères, Pompée arriva en Judée, prit Jérusalem et pénétra jusque dans le Saint des Saints. La Judée fut alors réduite à l'état de simple ethnarchie sous la dépendance des Romains. Les discordes fraternelles des derniers princes asmonéens furent ainsi l'occasion de l'asservissement définitif de la nation. C'est à cette première catastrophe qu'aboutit l'action d'un pontificat devenu oublieux de sa mission nationale et religieuse. — 3. Nous avons vu qu'Hyrcan II était passé de la secte des pharisiens, « qui avaient pour eux la faveur populaire, » à celle des sadducéens, « qui constituaient le parti des riches. » Josèphe, *Ant. jud.,* XIII, X, 6. Les grands-prêtres sadducéens firent tomber le souverain pontificat au dernier degré de l'avilissement. Matérialistes, ils ne croyaient ni à l'âme ni à la vie future. Grands seigneurs, ils traitaient avec mépris le peuple et les simples prêtres, vivaient dans un luxe insolent, *Pesachim,* 57a, allant jusqu'à mettre des gants de soie pour toucher les victimes des sacrifices. *Midrasch Echa,* I, 16; *Pesachim,* f. 57a. Avides d'argent, ils commençaient par acheter leur dignité, comme avaient fait jadis Jason, II Mach., IV, 7-17, et Ménélas. II Mach., IV, 43-50. Pour rentrer dans leurs avances, ils vendaient aux marchands et aux agioteurs l'autorisation de profaner le Temple par leur trafic et changeaient à la lettre la maison de Dieu en « caverne de voleurs ». Joa., II, 16; Matth., XXI, 13; Marc., XI, 17; Luc., XIX, 46. Ils en vinrent, raconte Josèphe, *Ant. jud.,* XX, VIII, 8, « à ce degré d'impudence et d'audace qu'ils envoyaient sans honte leurs serviteurs dans les greniers pour saisir et emporter les dîmes dues aux simples prêtres. » A cette époque, le pouvoir civil s'efforçait de tenir les grands-prêtres sous sa dépendance, en gardant les vêtements pontificaux dans la tour Antonia et en ne les livrant qu'aux grandes fêtes. Il en fut ainsi depuis l'avènement d'Hérode. Ce fut le légat de Syrie, Vitellius succes-

seur de Ponce Pilate, qui rendit aux grands-prêtres le libre usage des vêtements sacrés. Josèphe, *Ant. jud.*, XI, XI, 4; XVIII, IV, 3. — Le pontificat avait alors complètement cessé d'être à vie. Le titulaire changeait fréquemment. En cent cinq ans, de l'avènement d'Hérode au siège de Jérusalem, on en compte vingt-huit. Sur ce nombre, on en trouve trois de la famille de Phabi, six de la famille de Boéthos, huit de la famille de Hanan et trois de la famille de Kamith. Les anciens grands-prêtres, quoique remplacés, conservaient leur titre, ἀρχιερεῖς, *principes sacerdotum,* que reproduit si souvent l'Évangile. Matth., II, 4; Marc., X, 33; Luc., XIX, 47; Joa., XII, 10. Outre Caïphe, grand-prêtre en fonction, il y avait dans le sanhédrin qui condamna le Sauveur, sept anciens grands-prêtres et six futurs grands-prêtres. Lémann, *Valeur de l'assemblée qui prononça la peine de mort contre Jésus-Christ,* Paris, 1876, p. 24-26. Le Talmud, qui d'ordinaire est plutôt partial en faveur des hommes de sa nation, caractérise ainsi ces familles pontificales : « Quel fléau que la famille de Simon Boétus : malheur à leurs lances! Quel fléau que la famille de Hanan : malheur à leurs sifflements de vipères! Quel fléau que la famille de Kanthéros : malheur à leurs plumes! Quel fléau que la famille d'Ismaïl ben Phabi : malheur à leurs poings! Eux-mêmes sont grands-prêtres, leurs fils trésoriers, leurs gendres commandants, leurs valets frappent le peuple de leurs bâtons. » *Pesachim,* f. 57[a]. — 4. La honte éternelle de ces grands-prêtres est de n'avoir pas voulu reconnaître le Messie, qui était la fin de leur sacerdoce, et de l'avoir fait crucifier. Un des derniers actes solennels de ce pontificat d'Aaron consista à rendre cet oracle dont il ne saisit pas la portée : « Il y a avantage à ce qu'un seul meure pour le peuple. » Joa., XI, 50. Il était encore dans son rôle quand il adjura le Sauveur de dire s'il était le Christ. Matth., XXVI, 63; Marc., XIV, 61. En mourant sur la croix, Notre-Seigneur abolit en droit la dignité des grands-prêtres et leurs sacrifices. Hebr., VII, 18-28. Ces grands-prêtres qui le rejetèrent et le firent condamner, Joa., XVIII, 35, couronnèrent leurs crimes par le plus grand de tous, le déicide. S. Thomas, *Sum. theol.*, III[a], q. XLVII, a. 6. En fait, ils persistèrent encore quelques années, persécutèrent l'Église naissante, achevèrent de conduire leur nation à sa perte et s'ensevelirent à jamais sous les ruines de leur Temple.

VII. LA SÉRIE DES GRANDS-PRÊTRES. — La Sainte Écriture n'a pas conservé le nom de tous les grands-prêtres. Les livres historiques en nomment un bon nombre, mais en laissant dans la liste beaucoup de lacunes. Pour les combler, on a cherché à s'aider des listes généalogiques qu'on trouve I Par., VI, 3-15, 50-53; I Esdr., VII, 1-5; II Esdr., XII, 10-11. Malheureusement ces listes indiquent la filiation, mais sans noter la fonction, renseignement qu'il serait pourtant utile de posséder, étant donné que les grands-prêtres ne se sont pas toujours succédé régulièrement de père en fils. Josèphe, *Ant. jud.*, V, XI, 5; VIII, I, 3; X, VIII, 6, donne des listes de grands-prêtres qui vont sans interruption d'Aaron à la captivité. Il compte en tout quatre-vingt-trois grands-prêtres, treize d'Aaron à l'érection du Temple, dix-huit de Salomon à la captivité, et cinquante-deux durant l'existence du second Temple. *Ant. jud.*, XX, X. Enfin les traditions juives ont conservé d'autres listes. La série des grands-prêtres de Salomon à la captivité a été consignée dans la chronologie hébraïque appelée *Séder olam zuta,* communément attribuée au rabbin Joseph Ben-Chilpeta, dont le texte hébreu a été publié à Amsterdam, en 1711, mais dont des traductions latines avaient paru à Lyon, en 1608, et à Amsterdam, en 1649. Le même livre fournit, pour les périodes suivantes, des indications incomplètes, et inscrit des noms qui n'ont rien de commun avec ceux qu'on lit dans Josèphe. Ces noms paraissent plutôt désigner des docteurs que des grands-prêtres.

Dans les listes que nous reproduisons ci-dessous, nous mettons en majuscules les noms des personnages auxquels la Bible attribue formellement le titre de pontifes. Voir ces noms dans le cours du *Dictionnaire.* Les dates des pontificats ne sont pas connues avec précision : on sait seulement sous quels princes vivaient la plupart des grands-prêtres. Pour d'autres, on ne possède absolument aucun renseignement. Voir, pour l'approximation des dates, CHRONOLOGIE, t. II, col. 738-739. Les chiffres que nous donnons doivent donc être pris dans un sens très large.

1° *D'Aaron à Héli.* — Six pontifes se succèdent en ligne directe, I Par., VI, 3-5 :

1. AARON, 1493.	3. PHINÉES.	5. Bocci.
2. ELÉAZAR, 1453.	4. Abisué.	6. Ozi.

2° *D'Héli à Salomon.* — Le pontificat passe de la descendance d'Éléazar, qui, pourtant, se continue, I Par., VI, 6, 51, à celle d'Ithamar, quatrième fils d'Aaron. Josèphe, *Ant. jud.*, V, XI, 5.

	Bible.	*Josèphe.*	
7.	HÉLI.	. . . . . Héli.	1168
8.	ACHITOB. . . . I Par., IX, 11.	. . . . . Achitob..	1148
9.	ACHIAS,. . . . arrière-petit-fils d'Héli. I Reg., XIV, 3.	. . . . . Achias..	1125
10.	ACHIMÉLECH, . . . frère d'Achias. I Reg., XXI, 1.	. . . . Achimélech.. . . .	1095
11.	ABIATHAR, ... fils d'Achimélech. I Reg., XXIII, 6.	. . . . Abiathar	1050

Sur ACHITOB, voir t. I, col. 145. Les deux fils d'Héli, Ophni et Phinées, moururent avant leur père, I Reg., IV, 11, qu'il fallut d'ailleurs remplacer presque aussitôt après. Les petits-fils d'Héli, étant sans doute trop jeunes pour exercer le pontificat, on choisit Achitob, qui appartenait à la descendance d'Éléazar. I Par., VI, 7. D'après I Reg., XIV, 3, Achitob était frère d'un fils de Phinées, c'est-à-dire son cousin, autrement il serait appelé lui-même fils de Phinées. Achias, dont on a voulu parfois faire un même personnage avec Achimélech, en est différent : autrement, il faudrait attribuer à cet unique grand-prêtre, un pontificat extraordinairement long. Achimélech était frère d'Achias, mais, vraisemblablement, beaucoup plus jeune que son aîné.

3° *De Salomon à la captivité.* — Nous donnons la liste des pontifes de cette période, d'après la Bible. Josèphe, *Ant. jud.*, X, VIII, 6, et le *Séder olam zuta, decur.*, 4-6.

	Bible.	*Josèphe.*	*Séder olam.*	
12.	SADOC. . . . . . III Reg., II, 35.	. . SADOC. .	. .SADOC . .	1015
13.	Achimaas, ... fils de Sadoc. II Reg., XV, 36.	. Achimas. .	. Achimaa. .	975
14.	AZARIAS I[er],. . . . autre fils de Sadoc. III Reg., IV, 2.	. . Azarias. .	. .Azaria . .	958
15.	»	. . Joram. .	. . Joas. . .	914
16.	Joiarib.. . . . . I Par., IX, 10.	. . Isus. . .	. . Joarib. .	896
17.	»	. Axiomar. .	. Josaphat. .	884
18.	JOIADA . . . . . IV Reg., XI, 4.	. . » . . .	. .Joïada . .	882
19.	»	. Phidéas. .	. .Pédaïa . .	860
20.	»	. .Sudéas. .	. Sédéchia. .	838
21.	AZARIAS II. . . . . II Par., XXVI, 16.	. . Juel. . .	. . Joel. . .	808

	Bible.	Josèphe.	Seder olam.	
22.	»	. . Iotham. .	. . Iotham. .	757
23.	Urie. . . . . . IV Reg., xvi, 10.	. . Urias . .	. . Urias . .	740
24.	Azarias III . . . . II Par., xxxi, 10.	. . Nérias . .	. . Néria. . .	725
25.	»	. . Odéas . .	. . Osaias . .	696
26.	Sellum . . . . . I Par., vi, 12.	. Sallum. .	. Sellum. .	642
27.	Helcias, ... fils de Sellum. IV Reg., xxii, 4.	. . Elcias. .	. Helchias. .	630
28.	Azarias IV, ... fils d'Helcias. I Par., vi, 13.	. . . »	. Azaria. .	609
29.	Saraias, ... fils d'Azarias. IV Reg., xxv, 18.	. . Saréas. . .	. Saraias. .	590
30.	Josèdec. . . . . I Par., vi, 14.	. . Josédec. .	. Josédek. .	570

Josèphe annonce dix-huit noms pour cette série, mais il n'en donne que dix-sept. Il est probable que le nom de Joïada, qu'il appelle Jodaos et dont il raconte l'histoire, *Ant. jud.*, IX, vii, 1-5, a été omis par les copistes. La Bible ne nomme que treize grands-prêtres, et encore ne donne-t-elle cette qualification qu'à huit d'entre eux. Les listes de Josèphe et du *Séder olam* s'accordent sur la plupart des noms, ce qui est une garantie d'authenticité. Toutefois, il n'y a pas lieu de croire Josèphe quand il affirme que tous ces pontifes se succèdent de « fils à pères ». Ainsi, les trois premiers pontifes sont de la descendance d'Éléazar, et cette descendance ne reprend sa ligne directe qu'avec Sellum. I Par., vi, 12-14. Quatre pontifes de la série portent le nom d'Azarias. Encore faudrait-il en ajouter un cinquième petit-fils d'Azarias Ier, s'il n'y avait pas faute évidente de transcription dans le texte de I Par., vi, 10, qui le fait officier à la consécration du temple de Salomon. Azarias II et Azarias III sont représentés dans les listes de Josèphe et du *Séder olam* par des personnages portant des noms différents, mais qui, cependant, peuvent fort bien leur être identiques. Voir Azarias, t. i, col. 1298-1301. Josédec ne fut pontife que pendant la captivité et n'eut pas à exercer sa charge. Il relie directement Saraias à Josué. Cf. de Broglie, *Les généalogies bibliques,* dans le *Congrès scientifique international des catholiques,* Paris, 1888, t. i, p. 140-142.

4° *De la captivité à Hérode.* — Les noms de cette série se retrouvent, liés les uns aux autres, dans les *Antiquités* de Josèphe. La Bible ne reproduit pas la série complète.

	Bible.	Josèphe.	
31.	Josué, ... fils de Josédec. I Par., ii, 1.	. . . . Jésus. . . . . *Ant. jud.*, XI, iii, 10.	536
32.	Joacim, ... fils de Josué, II Esdr., xii, 10.	. . . . Joacim. . . . . *Ant. jud.*, XI, v, 1.	487
33.	Éliasib, ... fils de Joacim, II Esdr., iii, 1.	. . . . Éliasib . . . . . *Ant. jud.*, XI, v, 5.	440
34.	Joïada, ... fils d'Éliasib, II Esdr., xii, 22.	. . . . Judas. . . . . *Ant. jud.*, XI, vii, 1.	404
35.	Johanan, ... fils de Joïada, II Esdr., xii, 22.	. . . Joannes . . . . . *Ant. jud.*, XI, vii, 1.	370
36.	Jeddoa, ... fils de Johanan, II Esdr., xii, 22.	. . . . Jaddus. . . . . *Ant. jud.*, XI, vii, 2.	335
37.	»	. . . . Onias Ier, ... fils de Jaddus. *Ant. jud.*, XII, ii, 5.	323
38.	Simon Ier. . . . . Eccli., l, 1.	. . . Simon le Juste, . . . fils d'Onias. *Ant. jud.*, XII, ii, 5.	300
39.	»	. . . . Éléazar, ... frère d'Onias. *Ant. jud.*, XII, ii, 5.	280
40.	»	. . . . Manassé, ... oncle d'Eléazar. *Ant. jud.*, XII, iv, 1.	250
41.	»	. . . . Onias II, ... fils de Simon le Juste. *Ant. jud.*, XII, iv, 1.	222
42.	»	. . . . Simon II, ... fils d'Onias II. *Ant. jud.*, XII, iv, 10.	205
43.	Onias. . . . . . I Mach., xii, 7.	. . . . . Onias III, ... fils de Simon II. *Ant. jud.*, XII, iv, 10.	185
44.	Jason. . . . . . II Mach., iv, 7.	. . . Jésus ou Josué, . . . frère d'Onias III. *Ant. jud.*, XII, v, 1.	174
45.	Ménélas. . . . . II Mach., iv, 27.	. Onias, dit Ménélas. . . *Ant. jud.*, XII, v, 1.	171
46.	Alcime . . . . . I Mach., vii, 5.	. . Joachim, dit Alcime. . . *Ant. jud.*, XII, ix, 7.	164
47.	Jonathas, ... frère de Judas Machabée. I Mach., ix, 28.	. . . Jonathas. . . . . . *Ant. jud.*, XIII, ii, 2.	161
48.	Simon, ... frère de Jonathas. I Mach., xiv, 46.	. . . . . Simon. . . . . . *Ant. jud.*, XIII, vi, 7.	143
49.	Jean, ... fils de Simon, I Mach., xvi, 23.	. . . Jean Hyrcan . . . . *Ant. jud.*, XIII, viii, 1.	135
50.	»	. . . Aristobule Ier, ... fils de Jean Hyrcan. *Ant. jud.*, XIII, xi, 1.	107
51.	»	. . Alexandre Jannée, . . frère d'Aristobule. *Ant. jud.*, XIII, xii, 1.	106
52.	»	. . . Hyrcan II, ... fils d'Alexandre. *Ant. jud.*, XIII, xvi, 2.	79
53.	»	. . . Aristobule II, . . . frère d'Hyrcan II. *Ant. jud.*, XIV, i, 2.	70
54.	»	Hyrcan II (de nouveau). . *Ant. jud.*, XIV, iv, 4.	63
55.	»	. . . . Antigone, ... fils d'Aristobule II. *Ant. jud.*, XIV, xiv, 3.	40
56.	»	. . . . Ananel. . . . . . *Ant. jud.*, XV, ii, 4.	37

Les quatorze premiers pontifes de cette série se rattachent, par Josédec, à Sadoc et à Aaron par Éléazar. Les neuf derniers remontent, par Mathathias, à Joarib, probablement le même que Joiarib, I Par., ix, 10, ou Jojarib, et par celui-ci à Sadoc et à Aaron.

5° *D'Hérode à la ruine de Jérusalem.* — Les noms des pontifes de cette dernière série sont donnés par Josèphe.

Sous Hérode	56. . . . Ananel . . . . . . *Ant. jud.*, XV, ii, 4.	37
—	57. . . Aristobule III. . . . . *Ant. jud.*, XV, iii, 1.	35
—	57 bis. Ananel (de nouveau) . . *Ant. jud.*, XV, iii, 3.	34
—	58. . Jésus, fils de Phabi . . . *Ant. jud.*, XV, ix, 3.	27
—	59. Simon, fils de Boéthos. . . *Ant. jud.*, XV, ix, 3.	24
—	60. Mathias, fils de Théophile. . *Ant. jud.*, XVII, vi, 4.	5

Sous Hérode	60 bis. Joseph, fils d'Ellem (?). *Ant. jud.*, XVII, VI, 44 (un jour).	
—	61. Joasar, fils de Boéthos. . . *Ant. jud.*, XVII, VI, 4.	4
Sous Archélaüs. . . .	62. Éléazar, fils de Boéthos. . . *Ant. jud.*, XVII, XIII, 1.	4
—	63. . Jésus, fils de Séé. . . . *Ant. jud.*, XVII, XIII, 1.	2 ap. J.-C
	63 bis. . Joasar (de nouveau). . *Ant. jud.*, XVIII, I, 1	4
Sous Cyrinus. . . .	64. ANNE ou Hanan, fils de Seth. *Ant. jud.*, XVIII, II, 2.	6
Sous Valérius Gratus.	65. Ismaël, fils de Phabi.. . . *Ant. jud.*, XVIII, II, 2.	15
—	66. Éléazar, fils de Hanan. . . *Ant. jud.*, XVIII, II, 2.	16
—	67. Simon, fils de Kamith. . . *Ant. jud.*, XVIII, II, 2.	17
—	68. Joseph CAÏPHE,. . . . . . gendre de Hanan. *Ant. jud.*, XVIII, II, 2.	18
Sous Vitellius. . . .	69. Jonathan, fils de Hanan . . *Ant. jud.*, XVIII, IV, 3.	36
—	70. Théophile, fils de Hanan.. . *Ant. jud.*, XIX, VI, 2.	37
Sous Agrippa Ier. . . .	71. Simon Kanthéras, ... fils de Boéthos. *Ant. jud.*, XIX, VI, 2.	41
. . . .	72. Mathias, fils de Hanan. . . *Ant. jud.*, XIX, VI, 4.	42
. . . .	73. Élionaios, fils de Kanthéras. *Ant. jud.*, XIX, VIII, 1.	43
Sous Hérode de Chalcis.	74. Joseph, fils de Kami. . . . *Ant. jud.*, XX, I, 3.	44
. . . .	75. ANANIAS, fils de Nébédée. *Ant. jud.*, XX, V, 2.	47
— . . .	75 bis. Jonathan (de nouveau). *Ant. jud.*, XX, VIII, 5.	52
Sous Agrippa II. . . .	76. .Ismaël, fils de Phabi . . . *Ant. jud.*, XX, VIII, 8.	59
—	77. Joseph Kabi, fils de Simon. *Ant. jud.*, XX, VIII, 11.	61
—	78. .Ananios, fils de Hanan . . *Ant. jud.*, XX, IX, 1.	62
—	79. .Jésus, fils de Damnée. . . *Ant. jud.*, XX, IX, 4.	62
—	80. Jésus, fils de Gamaliel. . . *Ant. jud.*, XX, IX, 4.	63
—	81. Mathias, fils de Théophile. . *Ant. jud.*, XX, IX, 7.	65
Pendant la guerre. . .	82. Phannias, fils de Samuel . . *Bell. jud.*, IV, III, 8.	67

Josèphe ne compte que cinquante-deux grands-prêtres durant l'existence du second temple. Nous retrouvons exactement ce nombre en n'attribuant qu'un seul pontificat à Hyrcan II, Ananel et Joasar, qui sont rentrés dans leurs fonctions après un intervalle relativement court.

Les grands-prêtres Anne et Caïphe sont mentionnés dans l'Évangile. Ananias fit comparaître saint Paul devant lui. Act., XXIII, 2-5. Ananias, fils de Hanan, fit lapider saint Jacques le Mineur. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, IX, 1. Jonathan, fils de Hanan, apparaît de nouveau comme pontife après Ananias, fils de Nébédée. Peut-être rentra-t-il en charge quand Ananias fut envoyé à Rome par le légat de Syrie, Quadratus. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, VI, 2. Déjà une fois, il avait été question de rendre le pontificat à ce Jonathan. Josèphe, *Ant. jud.*, XIX, VI, 4. En racontant la nomination par Agrippa II d'Ismaël, fils de Phabi. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, VIII, 8, contre son habitude, ne dit pas à qui ce pontife succéda. Le dernier pontife, Phannias, fut le triste couronnement de la série. « On fit venir une tribu de race pontificale, celle des Éniachim, pour choisir un pontife. Le sort tomba sur un homme bien propre à faire ressortir la malice des électeurs. Ce fut un nommé Phannias, fils de Samuel, du bourg d'Aphtha, non seulement indigne du pontificat, mais trop rustique pour comprendre seulement ce que c'était. On le tira malgré lui de sa campagne et on lui imposa son personnage, comme on fait au théâtre; on lui mit les vêtements sacrés et on lui apprit ce qu'il avait à faire selon les circonstances. Une pareille infamie ne fut pour eux qu'un jeu et une plaisanterie. » Josèphe, *Bell. jud.*, IV, III, 8. — Voir J. Buxtorf, *De pontificibus magnis Hebræorum*, Bâle, 1685; Reland, *Antiquitates sacræ*, Utrecht, 1741, p. 72-87; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, t. I, 2e édit., p. 65, 139, 179-294; t. III, 1898, p. 214-224.

H. LESÊTRE.

GRANELLI Jean, jésuite italien, né à Gènes le 15 avril 1703, mort à Modène le 3 mars 1770. Entré au noviciat le 17 octobre 1717, il professa les belles-lettres à l'Université de Padoue et prêcha avec succès. Il fut membre de l'académie des Arcades et recteur du collège de Modène. *Lezioni morali, historiche, critiche, cronologiche (sulla Storia santa dell'Antico Testamento)*, 16 in-4°, Modène, 1768-1773; 34 in-8°, 1832. Les PP. Bettinelli, Pellegrini, Rossi et Barotti terminèrent l'ouvrage après la mort de Granelli. C. SOMMERVOGEL.

GRAPILLAGE, action de recueillir ce qui reste de raisins dans une vigne après la vendange, et aussi ce qui reste d'olives et d'autres fruits à l'arbre après la récolte. Le Lévitique, XIX, 10, appelle *péret* les grappes ou grains qui tombent à terre au moment de la vendange. C'est du reste l'interprétation de la Mischna et du Talmud de Jérusalem. *Tr. Pea*, 3. M. Schwab, *Le Talmud de Jérusalem traduit*, t. II, in-8°, Paris, 1878, p. 94. Les grappes qui restent attachées au cep après la vendange se nomment *'ôlêlôt*, Jer., XLIX, 19, il en est de même des olives qui sont oubliées sur l'arbre au temps de la récolte. Le traité *péa* du Talmud s'occupe minutieusement des conditions qui constituent légitimement les *'ôlêlôt* et des cas où le grapillage est permis. *Le Talmud de Jérusalem*, t. II, p. 84, 94-95, 103. Il commente d'ailleurs la loi, Lev., XIX, 10; Deut., XXIV, 21, qui permettait le grapillage comme le glanage au pauvre et à l'étranger, à la veuve et à l'orphelin. — Diverses comparaisons sont tirées de là dans le livre des Juges et dans les prophètes. Lorsque Gédéon défit les Madianites, les Éphraïmites, qui ne se trouvèrent là que pour poursuivre les fuyards, exprimèrent leur mécontentement de n'avoir pas été prévenus avant le combat. Pour les calmer, le fils d'Abiézer leur répondit : Le grapillage d'Éphraïm ne vaut-il pas mieux que la vendange d'Abiézer? Jud., VIII, 1, 2. — Dans l'annonce de la ruine d'Israël, Isaïe, XVII, 6, compare le petit nombre qui sera épargné aux *'ôlêlôt*, aux grappes de raisin laissées par les vendangeurs, et aux deux ou trois olives restées à l'extrémité d'une branche ou aux quatre ou cinq oubliées au sommet de l'arbre. — Quand Dieu châtiera l'Idumée, dit Jérémie, XLIX, 9, il détruira tout, il ne fera pas comme les vendangeurs qui malgré leur vigilance oublient toujours quelques grappes sur les ceps. — La même menace est faite à l'Idumée par Abdias, I, 5. E. LEVESQUE.

GRAS. Voir GRAISSE, col. 292.

GRAVEUR. Voir GRAVURE.

GRAVURE (Septante : γλύμμα, γλυφή, ἐκτύπωμα; Vulgate : *cælatura*), art de faire des dessins en creux dans le métal ou la pierre dure. L'hébreu n'a pas de substantif pour rendre cette idée. Mais il appelle le graveur *ḥârâš*, « celui qui creuse, » *cælator*, *gemmarius*,

et pour dire « graver » il emploie au piel le verbe *pâtaḥ*, « ouvrir, » γλύφειν, *cælare*. — 1. L'art de graver les pierres était connu des Égyptiens à un âge fort reculé. Cf. Diodore de Sicile, I, 78; Hérodote, VII, 69. On a des travaux très soignés et très fins dus à des artistes qui gravaient l'améthyste, la cornaline, le grenat, le jaspe, l'obsidienne, etc., dès la XIIe dynastie thébaine. Les produits qui datent de la XVIIIe dynastie nous sont parvenus en plus grand nombre mais ne sont pas de facture plus parfaite. Il nous est resté du dernier roi de cette dynastie, Armaïs (Horembeb), un superbe sceau quadrangulaire, monté sur un anneau, le tout en or, sur les quatre faces duquel sont gravés fort artistement le cartouche royal, un lion en marche, un scorpion et un crocodile (fig. 65). Perrot, *Histoire de l'art dans l'antiquité, Égypte*, Paris, 1882, p. 737-740. Plus communément, les artistes égyptiens gravaient des cachets sur des pierres tendres en forme de scarabées. Ils ciselaient parfois en relief, mais habituellement ils gravaient l'intaille. Voir t. I, fig. 152, 156, col. 634, 635. — 2. Il avait donc été possible aux Hébreux de s'initier à l'art de la gravure auprès des artistes égyptiens. Aussi les voyons-nous, dès l'époque du désert, entreprendre en ce genre des travaux assez délicats. Le pectoral du grand-prêtre comprenait douze pierres de prix, d'espèce différente et enchâssées en or. Sur chacune de ces pierres, les artistes gravèrent le nom d'une des douze tribus d'Israël « comme un cachet », par conséquent en creux, à cette différence près que les noms devaient pouvoir être lus de face, et non, comme dans les cachets ordinaires, après impression sur une matière molle. Exod., XXVIII, 15-30. Ils gravèrent aussi, sur chacune des deux pierres d'onyx fixées aux brides de l'éphod, six des noms des tribus d'Israël. Exod., XXVIII, 9-12. Sur la lame d'or du grand-prêtre, les graveurs eurent encore à mettre les mots : « Sainteté à Jéhovah. » Exod., XXVIII, 36. Sans doute le Seigneur mit son esprit dans les artistes appelés à exécuter ces travaux. Exod., XXXV, 31-33. Mais ceux-ci ne furent pas choisis à l'aventure et déjà Ooliab était, d'après le texte hébreu, « habile à graver. » Exod., XXXVIII, 23. — 3. Plus tard, Salomon demanda à Hiram de lui envoyer des ouvriers pour la construction du temple, et entre autres des artistes graveurs. II Par., II, 7, 14. L'art de la gravure, en effet, ne s'était pas conservé chez les Hébreux, ou du moins il était, comme les autres arts, resté à l'état d'enfance. Les Phéniciens faisaient métier d'entrepreneurs, dans tout le monde oriental, pour l'exécution des travaux artistiques ou industriels. Leurs graveurs fabriquaient des intailles d'une facture banale et facile que les colporteurs écoulaient à assez bas prix sur tous les marchés. Le cachet était, en effet, un objet de nécessité courante, qu'on portait attaché au cou par un cordon. Gen., XXXVIII, 18. On gravait sur le cachet le nom et différents symboles, parfois seulement des signes pouvant convenir à tout le monde. Les graveurs phéniciens se servaient comme matière de l'onyx, de la cornaline, de l'améthyste, du jaspe, etc., quelquefois même d'une pâte de verre historié qui se vendait bon marché. On trouve encore de ces pierres gravées, de forme conique ou ellipsoïdale. Dans les noms qu'on y lit entre souvent l'élément *baal*, qui indique une origine nettement phénicienne; les composants *el* et *yahu* trahissent sinon une origine, du moins une destination syrienne et hébraïque. Le sceau de Chamosihi, reproduit t. II, fig. 182, col. 528, est une œuvre phénicienne. Il est plus difficile de distinguer les intailles hébraïques; il faut tenir compte du lieu où elles ont été trouvées et de certaines particularités qui ne s'observent pas dans les œuvres similaires des peuples voisins. On peut reconnaître un travail de gravure hébraïque dans un cachet sans ornement qui porte cette inscription : *l'Obadyâhu 'ébéd mélék*, « à Abdias, serviteur du roi » (fig. 66), où Abdias fait un jeu de mots sur son nom qui signifie « serviteur de Jéhovah ». Un personnage de ce nom a été intendant du roi Achab, et la facture du cachet convient bien à cette époque. Voir ABDIAS, t. I, col. 23; Clermont-Ganneau, *Le sceau d'Obadyahou, fonctionnaire israélite*, dans le *Recueil d'archéologie orientale*, Paris, 1885, fasc. I, p. 33-38. Un autre cachet d' « Hananyahou, fils d'Abkor », gravé sur une matière très dure, porte la palmette phénicienne (fig. 67). Il a été trouvé à Jérusalem. Celui d' « Hananyahou, fils d'Azaryahou », présente une couronne de pavots et de grenades. Le sceau de « Šebaniah, fils d'Ozziah », est ellipsoïdal et à double face. Sur un des côtés se voit un personnage costumé avec le grand pagne égyptien (fig. 68). Sur un sceau de cornaline, trouvé à Ascalon, on lit : « A Abigaïl, femme de 'Asyahou » (fig. 69). Cf. *Revue biblique*, Paris, 1897, p. 597. Il est probable que la gravure hébraïque n'a jamais atteint un développement considérable et que la concurrence phénicienne n'a pas cessé de fournir aux Israélites des cachets moins soignés sans doute, mais d'un prix beaucoup plus abordable. On se servait en Palestine des intailles de Tyr et de Sidon, malgré leurs emblèmes idolâtriques auxquels on n'attachait pas grande importance, ou qu'on ne se faisait pas scrupule d'adopter avant la captivité. Cf. Menant, *Recherches sur la glyptique orientale*, Paris, 1886, IIe part., p. 227-231. Comme l'art phénicien n'était pas lui non plus un art original, « on peut admettre que parmi les intailles phéniciennes, araméennes et judaïques, celles où l'influence égyptienne paraît exclusive sont les plus anciennes, c'est-à-dire antérieures à la domination assyrienne en Syrie. A partir du VIIe siècle, apparaît dans la glyptique araméo-phénicienne l'action de l'Assyrie, tantôt alliée à l'influence égyptienne, tantôt exclusive. » Babelon, *Manuel d'archéologie orientale*, Paris, 1888, p. 314. Cf. Perrot, *Histoire de l'art, Judée*, Paris, 1887, t. IV, p. 436-443. Voir SCEAU. — 4. Saint Jean fait allusion à la gravure sur gemme, quand il parle de ce caillou blanc sur lequel est écrit



65. — Sceau d'Armaïs. Musée du Louvre.



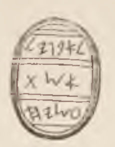
66. — Sceau d'Obadyâhu. D'après Clermont-Ganneau, dans le *Recueil d'archéologie orientale*, 1885, p. 33-38.



67. — Sceau d'Hananyahou. D'après Ch. W. Wilson et Ch. Warren, *The Recovery of Jerusalem*, p. 493.



68. — Sceau de Šebaniah, fils d'Ozziah. D'après de Longpérier, *Œuvres*, t. I, p. 198.



69. — Sceau d'Abigaïl, trouvé à Ascalon. D'après la *Revue biblique*, 1877, p. 597.

un nom nouveau que seul connaît celui qui reçoit le caillou. Apoc., II, 17. H. LESÊTRE.

1. GREC (hébreu : *Yâvân;* grec : Ἕλλην, ἑλληνικός; latin : *Græcus*), nom ethnique. La Bible désigne sous ce nom tous les peuples qui parlent la langue grecque, aussi bien ceux d'Asie et d'Afrique que ceux de l'Hellade proprement dite. La première mention que la sainte Écriture fasse des Grecs est dans la Genèse, X, 2. La table ethnographique nomme, parmi les descendants de Japhet, *Yâvân,* mot qui sous la forme *Iavanu* désigne la Grèce et l'Ionie dans les inscriptions de Sargon à Khorsabad et de Darius à Behistoun. Cf. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit. in-12, Paris, 1896, t. I, p. 340, n. 1. Voir JAVAN.

I. Le mot *Yâvân* est resté en hébreu pour désigner les Grecs dans Isaïe, LXVI, 19; Ézéchiel, XXVII, 13, 19; Daniel, VIII, 21; X, 20; XI, 2; Zacharie, IX, 13. Dans ces diverses passages, les Septante emploient les mots Ἑλλάς, Ἕλλην, et la Vulgate les mots : *Græcia, Græcus.* Les hébreux, vers l'époque de la captivité, ont dû connaître les Grecs en Égypte, car Psammétique employait des Ioniens et des Cariens comme mercenaires. Les Grecs étaient installés près de Bubaste, dans une partie de l'Égypte avec laquelle les Juifs avaient de fréquents rapports. Voir CARIENS, t. II, col. 281. — Isaïe, LXVI, 12, prophétise que les Grecs seront convertis par les Apôtres d'origine juive. — Joël, III, 6 (hébreu 11), dit que les Tyriens vendaient les fils d'Israël comme esclaves aux Grecs. Il est encore question du commerce d'esclaves et de vases d'airain que les Grecs faisaient avec les Tyriens dans Ézéchiel, XXVII, 13. Daniel, VIII, 21-25, prédit la puissance du bélier, c'est-à-dire d'Alexandre, roi des Grecs, et des rois qui se partageront son empire. Voir ALEXANDRE, t. I, col. 346. Zacharie, IX, 13, annonce les victoires des Machabées sur les rois grecs de Syrie; Alexandre est désigné sous le nom de premier roi des Grecs. I Mach., I, 1; VI, 2. Voir ALEXANDRE, t. I, col. 245. Alexandre visita Jérusalem, d'après Josèphe, *Ant. jud.,* XI, VIII, 3, et quelques Juifs se joignirent à lui dans son expédition contre les Perses. Josèphe, *Cont. Apion.,* II, 4. Les rois de Syrie qui soumirent la Palestine à leur domination sont également appelés rois des Grecs. Ce titre est donné à Antiochus IV Épiphane. I Mach., I, 11. Lorsque les Juifs sollicitent des Romains leur secours contre ces princes, ils demandent qu'on les soustraie au joug des Grecs. I Mach., VIII, 18. Les mœurs grecques séduisirent un grand nombre de Juifs, même parmi les prêtres. Ceux-ci s'adonnèrent aux exercices helléniques, notamment à ceux de la palestre, au jeu du disque, etc. II Mach., IV, 15. Cependant la plupart restèrent fidèles aux coutumes et à la religion juive et Antiochus Eupator se plaint de ce qu'ils ne veulent pas adopter les mœurs grecques. II Mach., XI, 24. Les Grecs avaient établi des garnisons nombreuses en Palestine. Ils occupaient en particulier la citadelle de Jérusalem.

II. La langue et la monnaie grecques se répandirent en Palestine sous la domination syrienne. Voir GREC BIBLIQUE; DRACHME, t. II, col. 1502; DIDRACHME, t. II, col. 1427; MONNAIE.

III. Les Juifs furent en rapports avec les Grecs de l'Hellade proprement dite sous les Machabées. Le grand-prêtre Onias Ier demanda aux Spartiates leur alliance, et le roi Arius lui répondit par une lettre dans laquelle il affirmait que « les Spartiates et les Juifs étaient frères et de la race d'Abraham ». I Mach., XII, 20-23. Voir ARIUS, t. I, col. 965, et SPARTIATES.

IV. Les Juifs, dans les siècles qui précédèrent la venue du Messie, se répandirent en grand nombre dans les pays de langue grecque, en Asie, dans l'Hellade proprement dite, en Égypte et dans l'Italie du sud. Ils furent généralement bien traités et dans beaucoup de cités, ils avaient une sorte d'autonomie et souvent des privilèges, notamment à Alexandrie, à Cyrène, à Antioche et à Smyrne. Voir CITÉ (DROIT DE), t. II, col. 786. C'est pour ces Juifs hellénistes que fut faite la traduction des Septante. Un certain nombre d'entre eux écrivirent en grec des ouvrages remarquables; tels furent l'historien Josèphe et Philon.

Les Juifs hellénisants étaient nombreux à Jérusalem. Il y en eut parmi les premiers chrétiens et nous voyons qu'ils n'étaient pas toujours d'accord avec les palestiniens. Ils se plaignirent que leurs veuves étaient négligées. Act., VI, 1. C'est à la suite de cette réclamation que furent choisis les premiers diacres qui, leur nom l'indique, furent choisis parmi les hellénisants. Act., VI, 5-6. Les Juifs hellénisants non convertis furent les adversaires les plus acharnés de saint Étienne. Act., IX, 29. Le texte grec emploie pour désigner les Juifs hellénisants le mot Ἑλληνιστής que la Vulgate traduit par *Græcus.* Voir HELLÉNISTES. Le mot Ἕλλην dans le Nouveau Testament désigne les païens en général, Rom., I, 14, 16; II, 9, 10; III, 9, etc., parce que les premiers d'entre eux auxquels s'adressèrent les apôtres furent, en effet, des Grecs. Act., XI, 20; IX, 4. Saint Paul, pour affirmer que l'Évangile est destiné à tous les peuples, répète qu'il n'y a chez les chrétiens aucune distinction entre les Grecs, les Juifs et les Barbares. Rom., X, 12; Gal., III, 28. Les Grecs recherchent la sagesse, mais il leur prêche le Christ crucifié qui est folie pour ceux qui ne veulent pas accepter sa doctrine mais puissance et sagesse pour les élus juifs et grecs. I Cor., I, 22-25. La connaissance qu'avait saint Paul de la langue grecque le rendait particulièrement apte à la mission que Dieu lui avait réservée de prêcher l'évangile aux païens. Act., XXI, 37. Il fait cependant observer à plusieurs reprises qu'il ne s'adresse aux Grecs qu'après avoir d'abord prêché aux Juifs. Rom., I, 16; II, 9, 10; cf. Act., XIII, 46, etc. E. BEURLIER.

2. GREC BIBLIQUE. On appelle ainsi le grec de l'Ancien Testament et celui du Nouveau Testament. Le premier se compose 1° du grec post-classique parlé à l'époque de la traduction ou de la composition des livres de l'Ancien Testament et 2° d'un élément hébraïsant. Le second se compose 1° du grec post-classique parlé à l'époque où ont été écrits les livres du Nouveau Testament, 2° d'un élément hébraïsant et 3° d'un élément chrétien.

Ire PARTIE. — HISTOIRE DE LA FORMATION DU GREC BIBLIQUE. — *I. DIFFUSION DU DIALECTE ATTIQUE.* — 1° *Période alexandrine ou macédonienne.* — Les conquêtes d'Alexandre, les guerres et les bouleversements politiques qui se produisent sous ses successeurs broient les petites nationalités grecques, mettent violemment en contact les Grecs et les Asiatiques (y compris les Égyptiens), établissent entre eux des rapports nécessaires et suivis, et détruisent leur esprit national, particulariste et exclusif. C'est alors que se produit la diffusion de l'hellénisme, civilisation et langue. — Avant Alexandre, il n'existe que des dialectes grecs, dont le principal est l'attique. Désormais, l'attique supplante peu à peu en Grèce les autres dialectes. Il suit les armes d'Alexandre et de ses successeurs et se répand partout avec l'hellénisme, même jusqu'aux frontières de l'Inde. Il s'introduit en Palestine, il fait une fortune brillante en Égypte, à Alexandrie. Il devient la langue des pays grecs et hellénisés, du monde gréco-oriental. — 2° *Période gréco-romaine.* — Les Romains réduisent la Grèce en province sous le nom d'Achaïe en 146 avant J.-C. Ils s'emparent aussi de l'Égypte et des pays hellénisés de l'Asie occidentale jusqu'en Mésopotamie. — L'attique se répand alors du côté de l'Occident, et prend pour ainsi dire possession de Rome; il s'étend jusqu'en Espagne et en Gaule, grâce aux marchands, aux esclaves, etc.

II. LANGUE COMMUNE OU GREC POST-CLASSIQUE. — L'at-

tique qui s'est répandu autour des rivages de la Méditerranée et plus ou moins dans l'intérieur des terres, en Orient et en Occident, a été appelé par les grammairiens du IIe siècle « langue commune », ἡ κοινή, et « langue grecque », ἡ ἑλληνική. Les modernes l'appellent aussi « dialecte alexandrin » et « dialecte macédonien », parce qu'il appartient à la période alexandrine ou macédonienne. Mais alors, il ne faut le confondre ni avec le dialecte macédonien qu'on parlait en Macédoine avant Alexandre et que nous connaissons peu; ni avec le dialecte alexandrin, c'est-à-dire avec la langue commune telle qu'elle était parlée à Alexandrie, modifiée par des particularités locales. Aujourd'hui, la « langue commune » est le plus souvent appelée « grec post-classique ». — L'attique, qui est devenu la langue commune, n'est pas l'attique littéraire des orateurs et des historiens d'Athènes, mais l'attique parlé par le peuple, soit à Athènes, soit le long des côtes européennes et asiatiques de la mer Égée. Il doit sa diffusion au commerce, à la navigation, aux guerres, aux expéditions, aux émigrations, aux colonisations, aux affaires politiques, en un mot aux mille rapports établis entre les hommes par les nécessités de la vie pratique. La langue commune est essentiellement la langue parlée, la langue familière et courante, écrite telle qu'on la parlait, et parfois la langue populaire. Elle est aussi, pendant les deux périodes alexandrine et gréco-romaine, une langue vivante, soumise aux influences intérieures et extérieures qui la modifient sans cesse.

III. CARACTÈRES DE LA LANGUE COMMUNE. — Voici les principaux : 1° Formation de nombreux dérivés et composés ou surcomposés nouveaux, sous l'influence des idées latentes du langage et de l'analogie. Adoption de mots et formes dits poétiques; de mots et formes empruntés aux dialectes mourants; d'un petit contingent de mots étrangers, sémitiques, perses, égyptiens, latins, même celtiques. Modification dans la prononciation et l'orthographe. Variations dans le genre des noms, dans les flexions nominales et verbales avec une certaine tendance à l'uniformité. Disparition du duel, ainsi que de mots et formes dits classiques. — Modification du sens des mots et des expressions; certains termes, ayant un sens général, en prennent un spécial, ou inversement; d'anciens sens se perdent, pendant que de nouveaux s'attachent aux anciens mots; le sens originel de la métaphore dans certains mots et certaines expressions est oublié. — La nature physique des pays où se parle maintenant la langue commune, les conditions nouvelles de la vie au milieu des développements de la civilisation, des changements politiques et sociaux, produisent de nouvelles idées, de nouvelles métaphores, par suite, de nouveaux mots et de nouvelles locutions. Les nouvelles idées religieuses, philosophiques, scientifiques, etc., amènent aussi de nouveaux termes, de nouvelles expressions, des sens nouveaux et surtout spéciaux donnés à d'anciens mots. — De nouveaux rapports s'établissent entre les mots et leurs compléments et produisent de nouvelles constructions. Les constructions analogiques ou équivalentes influent les unes sur les autres, ou bien permutent entre elles; ainsi pour l'emploi des cas (avec ou sans préposition), des particules, des modes, des formes des propositions. — Parlée par la majorité du peuple, sur une étendue de pays considérable, la langue commune n'est soumise que très faiblement à l'influence des rhéteurs, des grammairiens, des lettrés; elle tend à se charger de tours et de termes très familiers, populaires. — Quoiqu'elle fût la même partout, la langue commune présentait çà et là des particularités locales; ainsi le grec des Hellènes d'Alexandrie. — Elle se distingue si bien du dialecte attique littéraire et des autres dialectes disparus, que les œuvres des poètes et des prosateurs classiques ont besoin d'être commentées. Alors naît la philologie grecque avec ses scholiastes, ses grammairiens, etc. — Les écrivains post-classiques qui veulent imiter alors les classiques forment une sorte d'école; ce sont les atticistes.

2° La diction subit des changements essentiels. Le moule littéraire du dialecte attique est brisé. Ne cherchez plus ni les périodes bien liées, variées avec habileté, dont les parties se distribuent harmonieusement et se balancent dans un équilibre plein d'art et de grâce; ni la mise en relief de l'idée principale autour de laquelle se groupent et se subordonnent les idées secondaires; ni les nuances et les finesses de la pensée; ni les métaphores, les comparaisons, les allusions des auteurs classiques; ni les atticismes de la pensée et de l'expression. Langue de tous, écrite pour tous, la langue commune évite d'être périodique, synthétique, littéraire en un mot. Elle est familière, analytique, déliée dans ses constructions, aimant à exprimer les idées séparément plutôt qu'à les fondre; elle vise avant tout à la clarté, à la simplicité, à la facilité. — Aussi, elle est internationale, employée par des peuples très différents, qui ne sont pas grecs, ni même européens, comme les Syriens, les Juifs d'Alexandrie et de Palestine. — Elle est universelle; elle sert à tous, et pour tout; souple et flexible, elle peut être employée par tous, elle peut exprimer toutes les idées nouvelles, même étrangères. — L'activité littéraire n'est plus cantonnée à Athènes ni même en Grèce; elle se manifeste à Alexandrie, à Antioche, à Pergame, à Rhodes, à Rome, etc.

IV. LES JUIFS HELLÉNISANTS. — La connaissance et l'adoption de la langue grecque par les Juifs est un des résultats de la conquête macédonienne. — Pendant les périodes alexandrine et gréco-romaine, l'hellénisme et, avec lui, le grec s'introduisent ou tentent de s'introduire en Palestine. Des colonies grecques entourent la Palestine presque de tous côtés. Il s'en rencontre aussi dans l'intérieur de la province. Les cités grecques renfermaient alors une minorité de Juifs, comme des villes juives renfermaient une minorité de Grecs païens. Les différents maîtres étrangers de la Palestine y avaient introduit des éléments d'hellénisation, comme des magistrats d'éducation grecque, des lettrés et des rhéteurs grecs, des soldats mercenaires parlant grec. Hérode Ier avait à sa cour des lettrés grecs, comme le rhéteur Nicolas de Damas. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, V, 4. Ajoutez les fêtes, les jeux, les gymnases, les représentations théâtrales en usage chez les Grecs ou les hellénisants de la province. Pour les grandes fêtes religieuses des Juifs, des étrangers hellénisants accouraient en foule à Jérusalem, ainsi que des milliers de Juifs, vivant à l'étranger et parlant grec. Beaucoup de ces Juifs émigrés revenaient terminer leurs jours à Jérusalem ou en Judée. Des relations, exigées par les nécessités de la vie pratique, par le commerce, par l'industrie, par le voisinage, s'établissaient entre l'élément juif et l'élément grec de la population juxtaposés. Ces causes réunies ont produit chez les Juifs de Palestine la connaissance de la langue grecque, mais une connaissance restreinte. Pour tous les détails qui précèdent, voir ÉPHÉBÉE, GYMNASE, HÉRODE. — Beaucoup de Juifs palestiniens émigrent; ce sont les Juifs de la Dispersion. Voir DISPERSION (JUIFS DE LA), t. II, col. 1441. Ils adoptent régulièrement la langue de leur nouveau pays. Les Juifs parlant grec, et ce sont les plus nombreux, sont dits *hellénistes* ou *hellénisants*, ἑλληνισταί, Act., VI, 1; IX, 29 (et cf. ἑλληνίζειν, « vivre comme les Grecs » ou « parler grec »), tandis que les Juifs appellent tous les païens parlant grec « les Grecs », οἱ Ἕλληνες. — Mais le grec parlé par les Juifs est un grec distinct, appelé « hellénistique » par Joseph Scaliger, *Animadv. in Euseb.*, in-f°, Genève, 1609, p. 134. Au lieu de l'appeler « grec » ou « idiome hellénistique », mieux vaudrait dire « grec hébraïsant, langue grecque hébraïsante, langue judéo-grecque ». — Les Juifs lettrés, comme Jo-

sèphe et Philon, emploient la langue littéraire de leur époque, et non le grec hébraïsant; ce que nous disons ici des Juifs hellénisants et de leur langue particulière ne s'applique pas à eux.

V. FORMATION DE L'IDIOME HELLÉNISTIQUE. — Les Juifs lettrés savaient seuls l'hébreu. Pendant les périodes de temps qui nous occupent, la langue nationale des Juifs est l'araméen, qui diffère peu de l'hébreu pour la manière de penser et de s'exprimer. Aussi nous appliquons les qualificatifs d'*hébraïque* et d'*hébraïsant* aussi bien à l'araméen qu'à l'hébreu, lorsqu'il n'y a pas lieu de distinguer. A parler d'une manière générale, les premiers Juifs hellénisants de la Palestine ou de la Dispersion ont appris le grec par la conversation, par les rapports journaliers du commerce et de la vie pratique, auprès de la partie la plus nombreuse de la population parlant grec, mais la moins cultivée; ils ont appris le grec parlé ou familier de la langue commune. Leur but immédiat était de comprendre les Grecs et de s'en faire comprendre. Ces Juifs continuaient longtemps encore de penser en hébreu ou à la manière hébraïsante, tout en apprenant le grec et en le parlant. Comme le génie de l'hébreu diffère essentiellement de celui du grec, le grec parlé par les Juifs se chargea de tant d'hébraïsmes et prit une couleur hébraïsante si marquée qu'il se distinguait complètement de la *langue commune.* C'est le grec hébraïsant. Les Juifs hellénisants le transmettaient à leurs enfants. Ils le transmettaient aussi aux émigrants juifs qui arrivaient sans cesse de Palestine; ces derniers apprenaient le grec, surtout auprès de leurs frères juifs, avec qui ils entretenaient naturellement et les premiers rapports et les rapports les plus fréquents. Dès lors, le grec hébraïsant est une *branche* de la langue commune; il est fixé définitivement comme langue parlée, propre à la race juive. Puis, quand les livres sacrés des juifs ont été traduits ou composés dans ce grec hébraïsant, il se trouve aussi fixé comme langue écrite. Les Juifs parlant grec habitaient des pays très différents et très éloignés les uns des autres. Mais leur idiome restait le même partout. Le fond de leur langue était la langue commune, la même partout, abstraction faite des particularités locales. L'influence de l'hébreu s'exerçait partout sur elle d'une manière identique. Enfin, l'influence des livres sacrés, qu'on lisait maintenant en grec, favorisait puissamment dans toute la Dispersion l'uniformité du grec hébraïsant parlé. A mesure que les années s'écoulaient, les Juifs entretenaient des rapports plus fréquents avec les Grecs de langue; la dureté première du grec hébraïsant allait s'affaiblissant; l'étrangeté de cette langue allait diminuant; les Grecs pouvaient s'entretenir plus facilement avec les Juifs hellénisants et se familiariser eux-mêmes avec la pensée hébraïque et le grec hébraïsant.

IIe PARTIE. — ANCIEN TESTAMENT GREC OU SEPTANTE. — Ces deux appellations désignent tous les livres de l'Ancien Testament traduits ou composés en grec, protocanoniques et deutérocanoniques. Les Juifs de la Dispersion et de la Palestine se partagent au point de vue de la langue, pendant les périodes qui nous occupent, en trois catégories : ceux qui ne savent que l'araméen et l'hébreu; ceux qui savent l'araméen et l'hébreu et le grec; ceux qui ne savent que le grec. Les Juifs des deuxième et troisième catégories étaient les seuls qui pussent lire les livres composés en grec. Alexandrie fut, pendant la période alexandrine, le berceau de la littérature judéo-grecque. La population de cette ville comprenait alors trois éléments principaux : les colons et commerçants grecs et tout l'élément grec de la cour et des administrations; les Égyptiens ou indigènes; les colons et commerçants juifs. Ajoutez des colons et commerçants venus de toutes les parties du monde. Alexandrie était une ville cosmopolite. La colonie juive était nombreuse et puissante. C'est pour elle, en premier lieu, que l'on a traduit en grec les livres sacrés des Juifs. Les traducteurs ou auteurs des Septante montrent parfois une certaine culture grecque. Cependant, ils ne paraissent pas être des lettrés; ils ne sont pas maîtres de la langue grecque, dont ils connaissent mal les règles traditionnelles. Ils sont ouverts d'avance et pleinement à l'influence de l'hébreu qui s'exerce puissamment sur leur langue. Les livres des Septante ont eu divers traducteurs ou auteurs, écrivant à de certains intervalles; de plus, quelques livres ont pu être composés, non à Alexandrie, mais ailleurs; une différence de main et de style se fait donc parfois sentir; cependant, la langue reste essentiellement la même; elle est le grec hébraïsant tel qu'on le parlait à Alexandrie, au sein de la communauté juive; on y retrouve le grec post-classique de cette ville, avec des particularités locales et un énorme mélange d'hébraïsmes; beaucoup de ces derniers devaient exister déjà dans la langue courante des Juifs alexandrins; l'influence du texte hébreu a dû seulement en accroître le nombre ou la dureté.

I. ÉLÉMENT GREC OU GREC POST-CLASSIQUE DANS LES SEPTANTE. — En principe, on regardera comme appartenant à la langue commune tout ce qui, d'un côté, s'écarte de la langue classique, et, d'un autre côté, n'est pas hébraïsant. Exemples : 1° *Mots nouveaux et formes nouvelles* (dialectales, alexandrines, populaires), ἀναθεματίζειν, ἐνωτίζεσθαι, ἔσθοντες, ἐλήμφθη. — 2° *Mots composés* (directement ou par dérivation), ἀποπεμπτόω, ἐκτοκίζειν, ὁλοκαύτωσις, προσαποθνήσκειν, πρωτοτοκεύω, σκηνοπηγία. — 3° *Flexions nominales.* Au génitif Βαλλᾶς, Μωυσῆ, Num., IX, 23; au datif, μαχαίρῃ, Exod., XV, 9; γήρει, Gen., XV, 15; à l'accusatif, ἅλω et ἅλωνα, Ruth, V, 6, 14. — 4° *Flexions verbales,* ἐλεᾶν, Tob., XIII, 2; ἱστᾶν, II Reg., XXII, 34, et ἱστάνω, Ezech., XXVII, 14; à l'imparfait, ἤγαν, II Reg., VI, 3; ἐκρίνοσαν, Exod., XVIII, 26; au futur, λιθοβοληθήσεται, ἐλάσω, ἀκούσω, φάγεσαι, Ps. CXXVII, 2; à l'aoriste, ἦλθαν, ἀπέθαναν, καθείλοσαν, Jos., VIII, 29; ἤροσαν, Jos., III, 14; εἴποσαν et εἶπαν, Ruth, IV, 11, et I, 10, κεκράξαντες et ἐκέκραξεν, Exod., XXII, 23, et Num., XI, 2; ἀνέσαισαν, optatif 3e pers. plur. de ἀνασείω, Gen., XLIX, 9, ἔλθοισαν, Job, XVIII, 9; au parfait, παρέστηκαν, Is., V, 29. — 5° *Syntaxe.* Emploi intransitif de certains verbes comme κατισχύω, Exod., VII, 13, κορέννυμι, Deut., XXXI, 20; καταπαύω, Exod., XXXI, 18. Point de duel. Après un collectif singulier, les mots qui s'y rapportent immédiatement s'accordent *ad sensum;* mais dans la suite de la phrase le verbe est au pluriel. Les particules adverbiales de mouvement peuvent être remplacées par celles du repos. La particule d'indétermination est ἐάν; elle se joint aux relatifs (ὅς, ὅστις, ὅπου, ἡνίκα, etc.) pour marquer que le sens du relatif ou la fréquence de l'acte sont indéterminés; dans le second de ces emplois, on la trouvera avec les temps de l'indicatif. Exod., XVI, 3; XXIII, 9. Beaucoup de pronoms sujets ou compléments. Les particules de subordination sont moins nombreuses et moins employées qu'en grec classique; la langue familière ne peut se parler en liant des périodes. Emploi extrêmement fréquent de l'infinitif avec ou sans article (τοῦ par exemple). Le style indirect est régulièrement écarté sous toutes ses formes, et, par suite, sous celle de l'optatif oblique. Extension de l'emploi du participe au génitif absolu. La construction du verbe avec son complément peut changer, comme avec πολεμεῖν, Exod., XIV, 25, ἐξελθεῖν, Num., XXXV, 26. Tendance à employer une préposition entre le verbe et le complément, etc.

II. ÉLÉMENT HÉBRAÏSANT DES SEPTANTE. — L'hébreu est une langue essentiellement simple, familière et populaire, un peu primitive même et rudimentaire, par comparaison avec le grec classique. En écrivant, le Juif ne forme pas de périodes; il ne subordonne pas les idées, il ne les groupe pas et ne les fond pas en un tout en les synthétisant. Pour lui, les idées sont toutes égales et

prennent place sur la même ligne, les unes à la suite des autres; les propositions se suivent tantôt sans être liées et tantôt en étant liées par une particule spéciale appelée « vav consécutif ». La fonction de cette particule ne consiste pas seulement à lier grammaticalement la phrase qui suit avec celle qui précède, mais encore à indiquer qu'il existe entre les deux un rapport logique : de causalité, de finalité, de condition, de comparaison, de conséquence, de simultanéité, de postériorité et d'antériorité, et même de manière, etc. Voir HÉBRAÏQUE (LANGUE). Dans le grec des Septante, le vav consécutif est rendu en général par καί. — De là la multitude de petites phrases et de fragments de phrases que nous offrent les Septante; la multitude innombrable des καί qui encombrent les pages de ce livre; l'insuccès des essais de périodes que l'on y rencontre et le désordre assez fréquent de ces périodes; l'embarras que l'on éprouve au premier abord devant cette manière d'exprimer la pensée, ainsi que pour saisir la valeur nouvelle de la particule καί. — Tel est le mécanisme élémentaire et fondamental de l'hébreu et du grec biblique. On s'explique dès lors l'allure générale de ces deux langues. — Si l'on compare la période artistique des auteurs classiques avec les phrases des auteurs qui emploient cette langue familière, il semble que la période grecque ait été démembrée, désarticulée, pour être réduite à ses éléments disposés séparément. Cette formation du grec post-classique, familière, à tendance analytique, était la condition nécessaire pour que le grec pût se rapprocher de l'hébreu, se plier à la pensée juive, et recevoir d'elle un moulage en partie étranger, tandis que l'attique littéraire y aurait été rebelle. Cette condition remplie, le judaïsme a pu s'approprier le grec, et alors s'est produite la fusion de ces deux langues d'un génie absolument différent, ou, pour mieux dire, l'infusion de la pensée, de l'âme juive, dans un corps grec qu'elle a façonné pour elle par un travail intérieur, très profond et très étendu. — Deux exemples feront toucher du doigt la transformation du grec sous l'influence de l'hébreu d'après ce qui vient d'être dit : Jud., XIII, 10 : καὶ ἐτάχυνεν ἡ γυνὴ καὶ ἔδραμεν καὶ ἀνήγγειλεν κτλ., littéralement, suivant le génie de l'hébreu : « et la femme se hâta et elle courut et elle annonça, » tandis que le génie du grec aurait demandé : ταχέως δὲ ἡ γυνὴ δραμοῦσα ἀνήγγειλεν, « vite la femme courut annoncer; » III Reg., XII, 6 : πῶς ὑμεῖς βουλεύεσθε καὶ ἀποκριθῶ τῷ λαῷ τούτῳ λόγον; littéralement : « Comment conseillez-vous et vais-je répondre une parole à ce peuple ? » tandis qu'on devrait avoir : πῶς ὑμεῖς βουλεύεσθέ μοι ἀποκριθῆναι τῷ λαῷ τούτῳ; « comment me conseillez-vous de répondre à ce peuple ? »

III. CARACTÈRES DU GREC HÉBRAÏSANT DANS LES SEPTANTE. — Le Juif, en écrivant, suit sa pensée beaucoup plus que les règles de la grammaire, qu'il connaît peu. De là, par exemple : lorsque la phrase commence par une construction périodique, cette tournure tend à se briser, ou l'accord grammatical à cesser. La phrase revient alors à la construction indépendante, plus facile, avec de courtes propositions. Lev., XIII, 31; Deut., VII, 1-2; XXIV, 1-4; XXX, 1-3; Is., XXXIII, 20. — Le Juif aime à ajouter une explication, l'explication se relie facilement avec ce qui précède au point de vue logique; grammaticalement, elle s'accorde ou ne s'accorde pas, ou s'accorde comme elle le peut. — Le grec biblique contient une multitude d'accidents de syntaxe : appositions ou juxtapositions indépendantes, changements de nombre, de personne, de genre, de temps et de mode; répétitions et suppressions de certains mots ou d'une partie de la proposition; accords bizarres; absences d'accord, etc. — Les interruptions dans le développement régulier de la phrase et dans l'accord grammatical peuvent correspondre à des pauses; les parties ainsi détachées reçoivent un accent oratoire ou se rapprochent de l'exclamation et de la parenthèse, et tendent à devenir indépendantes. Gen., VII, 4; IV Reg., X, 29; Ps. XXVI, 4. — Le Juif aime à renforcer l'affirmation. On trouvera souvent : le ton interrogatif employé pour affirmer (et nier) plus vivement, IV Reg., VIII, 24; les expressions : « tout le peuple, tout Israël, tout le pays, personne, pas un seul, » au sens de l'affirmation renforcée et exagérée. — Le Juif, comme tous les Orientaux, emploie les métaphores les plus extraordinaires. Gen., IX, 5; Lev., X, 11; Ruth, I, 7. — Le Juif aime à rapporter directement les paroles d'autrui. — Les cas n'existent pas à proprement parler en hébreu. Par imitation de la construction hébraïque, quand deux noms se suivent dont le second complète le premier, on trouvera, dans les Septante, par exemple : κατακλυσμὸν ὕδωρ. De plus, l'hébreu marque fréquemment la relation entre le verbe et le complément au moyen d'une préposition ou d'une locution prépositive; les Septante imitent souvent cet usage. Gen., VI, 7; Is., XXIII, 20; Jonas, I; IV, 2, 5, 6, 8, 10, 11. — Le Juif aime à considérer l'acte comme accompli ou s'accomplissant, à le représenter comme réel, et à l'affirmer. De là la facilité à concevoir l'acte futur comme accompli déjà ou comme s'accomplissant, Lev., V, 1, 10; XIII, 31; de là le mélange des temps passé, présent et futur dans les prophéties. De là l'emploi du participe présent, qui montre l'acte comme s'accomplissant. — Les modes grecs ne correspondent pas à ceux de l'hébreu, et le Juif ne pense pas comme le Grec; plusieurs des modes grecs étaient difficiles à manier pour le Juif. Certains modes deviendront rares, comme l'optatif avec ou sans ἄν, sauf pour le souhait; comme l'impératif et le subjonctif parfait, et même le participe futur, etc. — Pour le Juif, la parole et la pensée ne font qu'un. « Penser » suppose qu'on a parlé et avec soi et avec d'autres; « parler » peut signifier que l'on n'a parlé qu'avec soi-même, qu'on a seulement pensé. Le Juif n'établit pas, comme le Grec lettré, une différence nette entre les verbes du sens de « croire, penser, percevoir, dire ». — Les Septante ont été souvent contraints de transporter en grec des mots, des expressions, des constructions purement hébraïques, quand ils ne connaissaient pas d'équivalent en grec. Mais ils considéraient aussi leur texte comme la parole même de Dieu; ce respect pour le texte matériel favorisait encore, même à leur insu, les hébraïsmes littéraux. — Les doctrines théologiques des Juifs, leurs idées morales, leurs sentiments de piété sont exprimés pour la première fois en grec dans les Septante. La langue en reçoit une physionomie toute nouvelle, tout à fait étrangère. — Il n'est pas une page des Septante qui ne présente des hébraïsmes; cependant, certains livres sont moins hébraïsants que d'autres; ainsi la version de Daniel par Théodotion, le second livre des Machabées, la Sagesse, ces deux derniers écrits en grec, etc. — Le grec des Septante prend avec la syntaxe grecque un nombre considérable de libertés; néanmoins, il règne dans ce livre une uniformité de pensées, de style, d'expression, qui touche à la monotonie. Mais quand on s'est familiarisé avec ce grec particulier, il produit une impression profonde, toute particulière, qui doit provenir du fond. — De prime abord, le grec des Septante, fond et forme, devait être à peu près inintelligible, même pour un Grec lettré, instruit.

IV. EXEMPLES DU GREC HÉBRAÏSANT DES SEPTANTE. — 1° *Idées religieuses juives :* Κύριος, « Dieu, le Seigneur maître du monde; » κτίζειν et ποιεῖν, « créer; » πνεῦμα, « l'esprit ou l'inspiration de Dieu qui possède l'homme inspiré, l'instruit ou le conduit; » δικαιοσύνη, « la justification » théologique; χάρις, « la grâce divine; » τὰ μάταια, τὰ μὴ ὄντα, « les idoles, les dieux qui n'existent pas. » — 2° *Sens juif de mots grecs :* σάκκος, Gen., XXXVII, 53, « habit de deuil; » ἄρτος, ἄρτοι, Ruth, I, 6, « des vivres, de quoi manger; » τὸ ῥῆμα, Ruth, III, 18, « la chose, l'affaire; » σκεῦος, Deut., I, 41; XXII, 5; Is., LIV, 16,

« un vêtement, un instrument, une arme; » διδόναι, Deut., XXVIII, 1; Num., XIV, 4, « établir, constituer, rendre tel ou tel. » — 3° *Métaphores juives :* ἐπέσκεπται Κύριος τὸν λαὸν αὐτοῦ δοῦναι αὐτοῖς ἄρτους, Ruth, I, 6, = « le Seigneur a favorisé son peuple de manière à lui donner de quoi vivre; » εὕροιτε ἀνάπαυσιν, Ruth, I, 9, « le repos, = la vie tranquille et sûre; » γένοιτο ὁ μισθός σου πλήρης παρὰ Κυρίου θεοῦ Ἰσραήλ, πρὸς ὃν ἦλθες πεποιθέναι ὑπὸ τὰς πτέρυγας αὐτοῦ, Ruth, II, 12, = « s'abriter sous sa protection; » ἐκ χειρὸς πάντων τῶν θηρίων ἐκζητήσω αὐτό, Gen., IX, 5, et ἐλάλησεν Κύριος πρὸς αὐτοὺς διὰ χειρὸς Μωϋσῆ, où les locutions métaphoriques avec χειρός sont de simples locutions prépositives, le sens de χειρός étant oublié; on a ἐκ χειρός = ἐκ, « de, de la part de, » et διὰ χειρός = διά, « par l'intermédiaire de. » — 4° *Mots hébreux :* σάββατον, οἰφί, κόνδυ, βαάλ. — 5° *Expressions hébraïques :* εὑρίσκειν χάριν; καὶ ἰδού; καὶ ἔσται; καὶ ἐγένετο; τάδε ποιῆσαι μοι Κύριος καὶ τάδε προσθείη, Ruth, I, 17; ἀναστῆσαι τὸ ὄνομα τοῦ τεθνηκότος, Ruth, IV, 5; ἐχθὲς καὶ τρίτης, Ruth, II, 11, = « auparavant, jusqu'à présent; » ζῇ κύριος, formule de serment; ἐπορεύθη ἐν πάσῃ ὁδῷ Ἰεροβοάμ, III Reg., XVI, 26, = « il imita tout ce qu'avait fait...; » ἐν βιβλίῳ λόγων τῶν ἡμερῶν τῶν βασιλέων, III Reg., XVI, 28[d]. — 6° *Nominatif ou accusatif absolus placés en tête :* Lev., XXII, 11; Num., XIX, 5; Is., XIX, 17. — 7° *Féminin* avec la valeur du neutre pour désigner des choses. Exod., XIV, 31; Num., XIX, 2; Jud., XIX, 30; III Reg., XII, 8, 13; Ps. XXVI, 24; Is., XLVII, 12; Ezech., XXIII, 21. — 8° *Sens du comparatif et du superlatif,* δεδικαίωται Θαμάρ ἢ ἐγώ, Gen., XXXVIII, 26, avec ἤ = « plus que »; ἔθνη μέγαλα καὶ ἰσχυρότερα μᾶλλον ἢ ὑμεῖς, Deut., IX, 1; τὸ δὲ ὕδωρ ἐπεκράτει σφόδρα σφοδρῶς. Gen., VII, 19. — 9° *Mot relatif, à compléter avec le pronom personnel qui suit le verbe :* οἷς εἶπεν αὐτοῖς ὁ Θεὸς ἐξαγαγεῖν, Exod., VI, 26, en réunissant οἷς et αὐτοῖς, = οἷς seul; τὴν ὁδὸν δι' ἧς ἀναβησόμεθα ἐν αὐτῇ, Deut., I, 22, en réunissant δι' ἧς et ἐν αὐτῇ, = δι' ἧς seul ou ἐν ᾗ seul. — 10° *Multitude de prépositions et locutions prépositives :* γίνεσθαι ὀπίσω τινός, III Reg., XVI, 21, « être du parti de, suivre; » ἐκτήσατο... ἐν δύο ταλάντων, III Reg., XVI, 24; ἔσονται ὑμῖν εἰς ἄνδρας, Ruth, I, 11; ἐλάλησας ἐπὶ καρδίαν τῆς δούλης σου, Ruth, II, 13; ἀνὰ μέσον τῶν δραγμάτων συλλεγέτω, Ruth, II, 15; ὅσα ἐὰν εἴπῃς ποιήσω, Ruth, III, 5, et, au verset suivant, ἐποίησεν κατὰ πάντα ὅσα ἐνετείλατο. — 11° *Verbe grec avec sens causatif de l'hiphil :* ἐβασίλευσεν τὸν Σαούλ, « il avait fait devenir roi; » ὃς ἐξήμαρτεν τὸν Ἰσραήλ, IV Reg., III, 3, « qui avait fait pécher. » — 12° *Interrogation et serment avec* εἰ : εἰ γεύσεται ὁ δοῦλός σου ἔτι ὃ φάγομαι ἢ πίομαι; II Reg., XIX, 35. Et : ὤμοσα αὐτῷ ἐν κυρίῳ λέγων Εἰ θανατώσω σε ἐν ῥομφαίᾳ, III Reg., II, 8, = « je lui ai juré par le Seigneur de le tuer d'un coup d'épée. » — 13° *Proposition conditionnelle,* avec la proposition principale introduite par καί : ἐὰν δὲ προσήλυτος ἐν ὑμῖν γένηται... καὶ ποιήσαι. Num., XV, 14; cf. Ruth, II, 9.

IIIe PARTIE. — GREC DU NOUVEAU TESTAMENT. — « Les Romains, dit M. Droysen dans son *Histoire de l'hellénisme,* t. II, p. 774, ne sont pas parvenus, là où ils rencontraient des civilisations déjà affinées, à imposer leur idiome avec leur domination, au lieu que l'hellénisation paraissait s'implanter sur le sol d'une façon d'autant plus décisive que les peuples auxquels elle s'attaquait étaient à un degré de civilisation plus élevé. » En effet, la Grèce réduite en province romaine et les pays hellénisés conquis par Rome ont conservé leur langue, qui s'est même répandue chez leurs vainqueurs. C'est que le grec était plus facile, plus riche, et beaucoup plus connu et parlé que le latin, quand il s'est rencontré avec ce dernier. Aussi, dans la seconde moitié du Ier siècle de notre ère, quand la prédication chrétienne s'établit dans le monde gréco-romain, elle parle le grec post-classique du monde gréco-romain, mais un grec hébraïsant, et qui exprime pour la première fois les idées chrétiennes; d'où les trois éléments de sa langue : grec, hébraïsant et chrétien.

I. ÉLÉMENT GREC OU GREC POST-CLASSIQUE DANS LE NOUVEAU TESTAMENT. — Ce que nous avons dit de l'élément grec dans les Septante s'applique aussi à cet élément dans le Nouveau Testament, sauf exception, s'il y a lieu.

1° *Vocabulaire.* — Le lexique du Nouveau Testament compte en chiffre rond 5500 mots : mots (et formes) classiques, un peu plus de 3000; mots (et formes) non classiques ou post-classiques, avec les mots prenant un sens nouveau, plus de 2000. Les seconds se décomposent ainsi : 1° mots et formes des anciens dialectes; 2° mots et formes dits *poétiques,* qui ont toujours existé dans la langue parlée, mais que les poètes seuls avaient employés jusqu'alors; 3° mots et formes paraissant spécialement populaires, très peu; 4° mots et formes post-classiques, propres à la « langue commune », très nombreux; 5° mots et formes paraissant propres au Nouveau Testament; 6° mots étrangers; 7° mots classiques ayant pris un sens nouveau; mots grecs ayant pris une signification étrangère, purement juive par exemple. La plupart des mots post-classiques sont dérivés ou composés de mots classiques. Beaucoup se rencontrent déjà dans les Septante. On trouvera tous les exemples dans les lexiques et les grammaires du Nouveau Testament. En voici quelques-uns : γογγύζω, ῥήσσω, πλημμύρης, συνειδυίης sont ioniens, et, d'ailleurs, l'élément grec des côtes méditerranéennes de l'Asie-Mineure paraît avoir joué un rôle important dans la *langue commune;* ῥλεως est attique; πιάζω, κλίβανος sont doriens; κράβαττος, παρεμβολή (camp), ῥύμη (rue) paraissent proprement macédoniens; ἑώρακαν, τετήρηκαν paraissent des formes propres à Alexandrie; βουνός est d'origine cyrénaïque; εἰπόν est syracusain; ἐνβριμᾶσθαι se trouve une fois, dans Eschyle; les formes apocopées Ζηνᾶς, Δημᾶς, sont populaires; ἐπίβλημα, εὐκαιρεῖν, καταφέρεσθαι, οἰκοδεσπότης, οἰκιακός, παρεκτός, ἀποκαταλλάσσειν sont post-classiques; ἐνκακεῖν, ἀποκαραδοκία, ἐπιδιορθοῦν (aussi sur une inscription) sont propres au Nouveau Testament; sens nouveaux de mots grecs : χρηματίζειν, « recevoir un nom, » ὀψάριον, « poisson, » περιέχειν, « se trouver, » συναίρειν, « compter avec quelqu'un. »

2° *Syntaxe.* — Les expressions et constructions traditionnelles, qui forment l'ossature de la langue, restent dans le Nouveau Testament, surtout si elles sont claires, simples, faciles. Mais d'autres constructions, familières et faciles, y apparaissent aussi. On les trouvera recueillies dans les grammaires complètes du Nouveau Testament. En voici quelques exemples : Tendance à unifier les flexions, διδῶ, ἀφίω, οἶδα οἴδαμεν, στήκω, ὀρέων πλοός, νοός. — Locutions populaires : εἷς ἕκαστος, εἷς καθ' εἷς. — Sujet partitif du verbe, συνῆλθον δὲ καὶ τῶν μαθητῶν, Act., XXI, 16; cf. Joa., XVI, 17. — Relation particulière établie entre un verbe et son complément : comme l'emploi de εἰς avec l'accusatif ou de ἐν avec le datif, pour le repos dans un lieu ou le mouvement; comme les constructions de πιστεύειν avec ses compléments, comme κρατεῖν τῆς χειρός, Matth., IX, 25, et κρατεῖν τοὺς πόδας, Matth., XXVIII, 9, comme μνημονεύειν τι et τινός, I Thes., I, 3; II, 9, comme οἱ χρώμενοι τὸν κόσμον. I Cor., VII, 31. — Ὄφελον, particule invariable pour le souhait irréalisable. Ἄφες, ἄφετε, sorte de verbes circonstantiels avec le sens du français « laissez que, permettez que ». — L'interrogation directe est introduite par τί ὅτι, ὅτι, ποταπός, etc., ou bien ne prend aucune particule, comme dans la conversation. Λαλεῖν est assimilé à λέγειν et εἰπεῖν; δείκνυμι, δηλῶ, φανερῶ (= φαίνω) prennent ὅτι. — La proposition finale avec ἵνα devient envahissante; elle peut n'être qu'une seule périphrase (analytique) de l'infinitif et lui être coordonnée, comme ἐδόθη αὐτῷ λαβεῖν τὴν εἰρήνην... καὶ ἵνα ἀλλήλους σφάξωσι. Apoc., VI, 4. —

L'indicatif futur et l'aoriste du subjonctif sont regardés comme des équivalents et permutent; on trouvera le futur après ἐάν ou une autre particule combinée avec ἄν, et le subjonctif aoriste après εἰ ou une autre particule sans ἄν ou ἐάν. — Beaucoup de participes sont au génitif absolu ou même indépendants, qui auraient dû être fondus dans la construction. Mais bien des constructions de la langue familière employées dans le Nouveau Testament se rencontrent aussi chez les écrivains profanes post-classiques. D'autres constructions, qui appartiennent par nature à la langue familière et se rencontrent pour la première fois dans le Nouveau Testament, sont dites nouvelles; de fait, la plupart d'entre elles, au moins, devaient être en usage dans la langue familière de l'époque, et particulièrement dans celle des Juifs de la Dispersion. Le grec post-classique, en continuant d'évoluer, est devenu le grec chrétien et le grec byzantin; parfois, des formes et des constructions du Nouveau Testament trouvent des analogies et des confirmations dans le grec postérieur, chrétien, byzantin, moderne, plutôt que dans le grec classique.

II. ÉLÉMENT LATIN DU GREC POST-CLASSIQUE DANS LE NOUVEAU TESTAMENT. — Cet élément n'existe pas chez les Septante, antérieurs à la conquête romaine en Egypte et en Palestine, mais existe dans le Nouveau Testament. Quelques-uns des auteurs du Nouveau Testament se sont trouvés en contact avec des Latins, à Rome ou dans les provinces. De fait, l'élément latin du Nouveau Testament, d'ailleurs très restreint, existait déjà dans la langue grecque familière de l'époque et dans le grec hébraïsant des Juifs de la Dispersion. C'est surtout à leurs contemporains parlant grec que les auteurs du Nouveau Testament ont emprunté : des mots comme δηνάριον, κεντυρίων, κῆνσος, κολωνία, κουστωδία, κοδράντης, λεγεων, λέντιον, λιβερτῖνοι, φραγελλῶ, etc.; des expressions comme ῥωμαϊστί « en latin », τὸ ἱκανὸν λαμβάνειν, ἱκανὸν ποιεῖν τινί, συμβούλιον λαβεῖν, etc. Notons ῥέδη, mot celtique latinisé et ensuite grécisé. Voir P. Viereck, *Sermo græcus quo senatus populusque romanus... usi sunt examinatur,* in-4°, Gœttingue, 1888; F. Vigouroux, *Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques,* 2e édit., 1896, p. 13-14. — Le Nouveau Testament est une source bien supérieure aux Septante pour la connaissance du grec post-classique. Les auteurs de ce livre savent la langue commune beaucoup mieux que les Septante, et ils en ont plus l'habitude; ils pensent et composent en grec, plus ou moins correctement, mais plus librement que les Septante, constamment influencés et gênés par le texte hébreu qu'ils traduisaient. Les particularités du lexique, de la morphologie et de la syntaxe du Nouveau Testament constituent les caractères positifs de sa langue. Les mots nouveaux, les sens nouveaux, les formes nouvelles, les constructions nouvelles, même populaires, constituent les gains de cette langue.

III. LA LANGUE LITTÉRAIRE DANS LE GREC DU NOUVEAU TESTAMENT. — Elle y est représentée, pour le lexique et la syntaxe, par un assez grand nombre de vestiges, particulièrement dans saint Luc et saint Paul, dont le premier était d'Antioche et le second de Tarse, deux villes pleines de l'hellénisme pendant les périodes alexandrine et gréco-romaine. Ces vestiges sont recueillis dans les grammaires complètes du grec du Nouveau Testament. Voici quelques exemples : σύν, plus fréquent (dans saint Luc et saint Paul) que μετά; ἐγκαλεῖν (saint Luc et saint Paul), au lieu de κατηγορεῖν, « accuser; » ζήτημα (Act.), « objet de recherches et de discussion; » μὲν οὖν; μέν et δέ, pour distribuer la phrase en deux parties équilibrées, surtout dans saint Luc et saint Paul, y compris l'Épître aux Hébreux; ἴσασι, au lieu de οἴδασι; οἱ περὶ Παῦλον, Act., XIII, 13, « Paul et ses compagnons; » emploi approprié des verbes simples et de leurs composés; emploi correct du parfait, ainsi que de l'optatif potentiel et oblique (dans saint Luc); interrogation ou exclamation double (Jac., III, 5); emploi de la proposition infinitive après les verbes du sens de *déclarer,* et du participe après les verbes de perception; emploi de ὅπως ἄν (dans saint Luc et saint Paul); emploi de constructions synthétiques du sujet et de l'attribut, etc. Mais beaucoup de mots, de locutions et de tours, très littéraires, sont abandonnés ou tendent à l'être; ainsi : l'optatif, comme mode dépendant ou indépendant, en dehors du souhait; plusieurs interrogations fondues en une seule; les formes enfermant une idée de duel comme ἑκάτερος, πότερος; ὅπως; ὅπως et ὅπως μή avec le futur; le participe causal avec ἅτε, οἷον, οἷα, et l'infinitif causal avec ἐπὶ τῷ après les verbes de sentiment; le comparatif suivi de ἤ ὥστε et autres constructions analogues; la période conditionnelle avec l'optatif pour la simple possibilité et plusieurs formes de la période concessive; en un mot, les constructions et les tours trop synthétiques, difficiles ou délicats à manier, ou trop abstraits, ou demandant un certain travail d'élaboration, de combinaison et de polissage. Les mots, formes, locutions, constructions de la langue littéraire, abandonnés ou tendant à être abandonnés dans le Nouveau Testament, constituent les caractères négatifs de la langue de ce livre et les pertes de cette langue.

IV. RÉPARTITION DE L'ÉLÉMENT GREC (LANGUE LITTÉRAIRE) DANS LE NOUVEAU TESTAMENT. — L'élément grec est inégalement réparti entre les livres du Nouveau Testament, soit pour la quantité, soit pour la qualité. Au premier rang viennent l'Épître aux Hébreux, les Actes, l'Épitre de saint Jacques; au dernier, l'Apocalypse; à un rang moyen les autres livres, avec quelques degrés de différence entre eux. La langue des deux ouvrages de saint Luc présente le même contraste; d'un côté, une correction recherchée et des tours littéraires, dans la narration par exemple, et surtout dans les Actes; de l'autre, les constructions les plus embarrassées, les hébraïsmes les plus rudes ou une couleur hébraïsante épaisse, principalement dans les discours ou les récits qui ont dû être rapportés en araméen ou en grec aramaïsant. Enfin la langue présente entre saint Paul et saint Luc beaucoup de points de ressemblance, qui donneraient lieu à beaucoup de rapprochements de détail.

V. ÉLÉMENT HÉBRAÏSANT DANS LE NOUVEAU TESTAMENT — Ce que nous avons dit de l'élément hébraïsant dans les Septante s'applique aussi à cet élément dans le Nouveau Testament, sauf exception. Jésus-Christ et ses Apôtres avaient pour langue maternelle l'araméen, et, comme ils vivaient à la campagne, leur araméen était plus rude que celui des lettrés des villes et particulièrement de Jérusalem. Tous les auteurs du Nouveau Testament, même saint Paul et saint Luc, nés hors de la Palestine, ont subi l'influence hébraïsante et introduit dans leurs écrits un élément hébraïsant. Aux aramaïsmes il faut joindre les *rabbinismes,* c'est-à-dire certaines expressions en usage dans les écoles et dans la bouche des rabbins ou docteurs de la loi. Les hébraïsmes du Nouveau Testament sont : parfaits ou complets, quand ils n'ont rien de grec; imparfaits, incomplets ou partiels, quand ils présentent quelque chose de grec. On trouvera tous les hébraïsmes du Nouveau Testament dans les lexiques et les grammaires du Nouveau Testament et dans les traités spéciaux qui leur sont consacrés. Voici des exemples : I. *Mots.* — 1° *Mots hébreux* fléchis ou non, ἀβαδδών, γέεννα, ἀμήν, σατᾶν et σατανᾶς; — 2° *Sens hébraïsant* donné à un mot grec, θάνατος, « destruction, peste; » κακία, « peine, travail; » ὁ διάβολος, « l'accusateur, le dénonciateur » (en parlant de Satan); ἡ θάλασσα, « le lac; » ὁ ᾅδης, « les enfers » (au sens du *še'ôl* hébreu); τὸ ὑποζύγιον, « l'âne; » εἷς, « premier; » — 3° *Métaphores hébraïsantes* dans le goût juif, σὰρξ καὶ αἷμα, = « l'homme considéré dans sa nature faible et impuissante; » πλατύνειν τὴν καρδίαν, « élargir son cœur = entourer de sa tendresse; » σπλαγ-

χνίζομαι, = « je suis ému de compassion, » et σπλάγχνα « l'affection, la tendresse; » τὰς ὁδούς μου ἐν Χριστῷ, « ma méthode et ma manière d'agir; » στηρίζειν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ τοῦ πορεύεσθαι, = « se déterminer à se rendre; » πορεύεσθαι et περιπατεῖν, = « se conduire, vivre, agir. » Mais beaucoup d'expressions figurées sont le bien commun de toutes les langues, parce qu'elles naissent spontanément dans l'esprit des hommes, comme « le sommeil de la mort, avoir soif de vengeance, dévorer son bien ». La prose la plus ordinaire contient ces figures. Lorsqu'on en trouve dans le Nouveau Testament, on doit supposer *a priori* qu'elles sont hébraïsantes, comme πίνειν τὸ ποτήριον, = « subir son sort; » — 4° *Expressions hébraïques* transportées en grec, ἐν γεννητοῖς γυναικῶν = ἐν ἀνθρώποις; οἱ υἱοὶ τῆς ἀπειθείας = οἱ ἀπειθοῦντες; καὶ προσθεὶς εἶπεν et προσέθετο πέμψαι; — 5° *Besoin d'affirmer et de représenter l'idée,* πάντες ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου, Act., VIII, 10; καὶ ὡμολόγησε καὶ οὐκ ἠρνήσατο, Joa., I, 20; ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ εἶπεν, Act., VIII, 35; X, 34; διὰ στόματος Δαυείδ, Act., I, 16; IV, 25; ἐποίησεν κράτος ἐν βραχίονι αὐτοῦ, Luc., I, 51. — II. *Syntaxe.* — 1° *Constructions hébraïsantes :* ἀνέπεσον πρασιαὶ πρασιαί, Marc., VI, 40, « par groupes; » τρίτην ταύτην ἡμέραν ἄγει, Luc., XXIV, 21; ὅτι ἤδη ἡμέραι τρεῖς προσμένουσίν μοι, Matth., XV, 32; — 2° *Construction absolue* d'un mot placé en tête de la phrase ou d'une apposition détachée, *casus pendens*, Marc., XII, 38; Luc., XX, 27; Act., X, 37; Phil., III, 18, 19; Apoc., I, 5; III, 21; — 3° *Génitif* lié au mot précédent pour le qualifier ou le décrire, ἀνάστασις ζωῆς, ἀνάστασις κρίσεως, δικαίωσις τῆς ζωῆς; σῶμα τῆς ἁμαρτίας; τὸν οἰκονόμον τῆς ἀδικίας = τὸν ἄδικον οἰκονόμον; τὸν μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας, τέκνα φωτός, πληγὴ θανάτου, « une plaie mortelle; » — 4° *Degrés de comparaison,* καλόν σοί ἐστιν εἰσελθεῖν... ἢ δύο χεῖρας ἔχοντα βληθῆναι, Matth., XVII, 8, et λυσιτελεῖ αὐτῷ... ἢ ἵνα σκανδαλίσῃ, Luc., XVII, 2, χαλεποὶ λίαν ὥστε, Matth., VIII, 28, πιστός ἐστιν καὶ δίκαιος ἵνα ἀφῇ, I Joa., I, 9, « il est assez fidèle à sa parole et assez juste pour remettre... ; » — 5° Serment négatif, ἀμὴν λέγω ὑμῖν, Εἰ δοθήσεται τῇ γενεᾷ ταύτῃ σημεῖον, Marc., VIII, 12, et cf. la construction grecque dans Matth., XVI, 4 : σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ; — 6° *Sens hébraïsant donné à une construction grecque ;* ainsi le futur de commandement, qui atténue l'idée en grec ordinaire, la renforce en grec hébraïsant. Matth., I, 21. Si la manière de parler hébraïque trouve en grec une expression correspondante, elle favorise l'emploi de cette dernière; ainsi l'emploi du tour interrogatif pour renforcer l'affirmation et la négation, l'emploi de la conjugaison périphrastique, l'emploi du présent et de l'imparfait aux dépens de l'aoriste de narration, l'emploi de l'infinitif avec τοῦ. Par suite, l'influence de l'hébreu porte aussi sur certaines constructions grecques par elles-mêmes, pour en multiplier l'emploi. Enfin, d'une manière générale, l'hébreu et l'araméen, langues familières et populaires, contribuent par leur influence à faire employer par les auteurs du Nouveau Testament la langue grecque familière avec ses constructions familières et même populaires. — III. *Aramaïsmes proprement dits.* — 1° *Mots :* ἀββᾶ, ῥακά, μαμωνᾶς, ἐφφαθά, Κηφᾶς; γεύεσθαι τοῦ θανάτου, = « subir la mort, » ἔρχου καὶ ἴδε, « venez voir, » formule d'invitation; δέω καὶ λύω, = « je défends et je permets; » τὰ ὀφειλήματα, « les péchés; » τὰ ὀφειλήματα ou τὰς ἁμαρτίας ἀφιέναι; σὰρξ καὶ αἷμα, cité plus haut; ὁ αἰὼν οὗτος, ὁ ἐνεστὼς αἰών, ὁ νῦν αἰών, « le monde actuel jusqu'à sa fin; » ὁ αἰὼν ἐκεῖνος, ὁ αἰὼν ὁ ἐρχόμενος, « le monde futur après la fin de celui-ci; » μεθιστάνειν ὄρη, « transporter des montagnes; » θάνατος, Apoc., VI, 8, XVIII, 8, « peste; » εἷς, « un, » article indéfini, et la conjugaison périphrastique sont surtout aramaïsants; τί ὑμῖν δοκεῖ; formule rabbinique pour introduire la discussion. — 2° *Constructions.* Les hébraïsmes sont moins nombreux pour les constructions que pour le sens des mots. L'hébreu diffère essentiellement du grec; il était impossible d'imiter en grec beaucoup de constructions de l'hébreu; mais il était facile, par analogie, d'attacher à un mot grec un sens hébraïsant. D'ailleurs, un étranger s'approprie assez facilement les constructions courantes et faciles d'une langue; beaucoup moins facilement tous les mots du lexique avec tous leurs sens, ou la couleur générale, le génie de sa nouvelle langue. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, XI. — Quand une locution hébraïsante ou post-classique est propre au Nouveau Testament et se retrouve ensuite chez les écrivains chrétiens, il faut supposer *a priori* qu'ils l'ont empruntée au Nouveau Testament, comme στηρίζειν τὸ πρόσωπον, ἐνωτίζεσθαι. — Chaque catégorie d'hébraïsmes relève d'une loi, d'une règle, dont il est utile de trouver la raison. Ainsi, en grec biblique, les verbes du sens de *croire, penser, percevoir, sentir, dire* et *déclarer* prennent ou tendent à prendre la même construction avec ὅτι; et ceux du sens de « penser » enferment souvent en eux l'idée de *parler, dire,* comme ἔδοξαν. Matth., III, 9; Marc., VI, 49. La raison de ces deux faits, c'est que, pour le Juif, penser et dire sa pensée ne font souvent qu'un. Ainsi l'optatif, en dehors du souhait, est le mode de l'abstraction, de la possibilité, de l'affirmation adoucie; autant de manières de penser auxquelles le Juif répugne naturellement.

VI. COMPARAISON DE L'ÉLÉMENT HÉBRAÏSANT DU NOUVEAU TESTAMENT AVEC CELUI DES SEPTANTE. — L'influence de l'hébreu a modifié le grec du Nouveau Testament de la même manière que celui des Septante, et produit sur lui les mêmes effets. L'allure générale hébraïsante est substantiellement la même; les hébraïsmes sont analogues ou identiques à ceux des Septante. — Les Septante sont une traduction en grec; les quelques livres composés en grec ont été, pour ainsi dire, pensés en araméen ou en hébreu, et sont presque aussi hébraïsants que les autres. Le Nouveau Testament a été composé immédiatement en grec; ses auteurs pensent en grec (hébraïsant), du moins le plus souvent. — Au Ier siècle de notre ère, le grec hébraïsant se trouvait plus allégé, plus flexible, plus correct, plus riche de tours et de termes grecs que ne l'était le grec hébraïsant des Septante trois siècles plus tôt, au moment de sa naissance. — Les Septante étaient des Juifs vivant dans un milieu juif, et traduisaient de l'hébreu qu'ils continuaient peut-être de parler et d'entendre, mais qu'ils lisaient à coup sûr, et ils le traduisaient dans un grec à peine né. Les Juifs, auteurs du Nouveau Testament, n'ont pas débuté par écrire aussitôt en grec la révélation chrétienne formulée en araméen. Cette doctrine était prêchée en grec depuis quelque temps quand les livres du Nouveau Testament ont été composés; c'est cette langue grecque de la prédication chrétienne, déjà formée et courante, que les auteurs du Nouveau Testament ont employée en écrivant, après l'avoir parlée eux-mêmes plus ou moins longtemps. — Le grec des Septante n'est souvent qu'une traduction servile de l'hébreu. Celui du Nouveau Testament se meut beaucoup plus librement sous l'influence hébraïsante. Par suite, le Nouveau Testament nous offre la langue grecque familière du Ier siècle beaucoup plus et mieux que les Septante ne nous offrent celle de leur époque. Par suite aussi, si l'on veut bien saisir la manière vraie dont l'hébreu influait librement et normalement sur le grec, il faut se servir du Nouveau Testament et non des Septante. Et, même dans le Nouveau Testament, il faut écarter les morceaux contenant ce qui a été dit ou rapporté en araméen, parce que le grec de ces fragments peut retomber dans la traduction. Il faut choisir les livres, les morceaux, où l'auteur juif pense pour lui-même et s'exprime en grec spontanément et librement; ainsi les Épîtres. — Les Septante sont une collection de traducteurs, et l'on sent une main différente dans les différents livres; cependant, la langue et le style y restent

substantiellement les mêmes. Dans le Nouveau Testament, le matériel de la langue, mots et constructions, reste le même, ou peu s'en faut, dans tous les livres; mais le maniement de la langue et le style diffèrent profondément entre les divers auteurs. — Les Septante contiennent des hébraïsmes. Le Nouveau Testament contient de plus des aramaïsmes et rabbinismes. — Dans les Septante, la couleur hébraïsante est épaisse, éclatante; elle est répandue dans tous les livres et dans toutes leurs parties, et à peu près au même degré partout. Dans le Nouveau Testament, la couleur hébraïsante est saisissable à peu près partout; mais elle n'y est pas excessive comme dans les Septante, elle y est très inégalement répartie, et cela dans un même livre. A peine sensible dans l'Épître aux Hébreux et dans certains chapitres des Actes, elle est très forte dans l'Apocalypse et très inégalement distribuée dans l'Évangile de saint Luc et dans ses Actes, où certains morceaux sont particulièrement hébraïsants. — Les observations précédentes montrent que le Nouveau Testament a été composé immédiatement en grec, et n'a pu être composé d'abord en hébreu et traduit ensuite en grec. — Beaucoup d'idées du Nouveau Testament sont nouvelles, par exemple les idées spécialement chrétiennes; et ces idées n'existent pas dans les Septante. — La langue du Nouveau Testament est la sœur puînée de celle des Septante, et non sa fille; la plus jeune a seulement demandé aide et secours à l'aînée. Au moment d'être prêché par des Juifs dans le monde hellénisant, le christianisme s'est formé sa langue, comme le judaïsme s'était formé la sienne trois siècles plus tôt. — On ne peut comprendre le Nouveau Testament clairement et complètement, sans connaître les éléments essentiels de l'hébreu, comme pour comprendre les Septante. Comme pour les Septante, on ne peut s'attacher à la lecture du Nouveau Testament sans être suffisamment déshabitué de la forme littéraire et traditionnelle du grec classique, et sans s'être familiarisé avec une manière nouvelle de penser et de s'exprimer.

VII. ÉLÉMENT CHRÉTIEN DU NOUVEAU TESTAMENT. — La première modification linguistique produite par le christianisme a été celle de l'araméen, commencée par Jésus-Christ lui-même, et continuée par ses disciples vivant avec les communautés chrétiennes aramaïsantes de la Palestine. — La seconde a été celle du grec, dans la bouche des prédicateurs chrétiens hellénisants. Elle s'est faite dans les conditions suivantes : 1° Elle a subi l'influence de l'araméen, en tant qu'il avait été christianisé lui-même, et elle a imité ou transporté en grec des expressions araméennes chrétiennes; 2° La réflexion des prédicateurs chrétiens sur leurs principes religieux, les controverses avec les adversaires juifs ou hérétiques, la réfutation du paganisme, les explications requises pour l'instruction des néophytes, toutes ces causes amènent le développement théorique de la doctrine chrétienne. Mais cette doctrine est aussi pratique; elle donne de la vie une conception nouvelle, surnaturelle; elle s'applique à tous les besoins et à tous les actes de la vie ordinaire soumise à la loi morale. Ce développement théorique et pratique du christianisme produit nécessairement une modification correspondante de la langue grecque ordinaire, qui se développe parallèlement pour former la langue grecque chrétienne. Ainsi, dans les Épîtres, le péché originel, la grâce, l'habitation et l'opération du Saint-Esprit dans les âmes, la renaissance spirituelle de l'âme et la vie nouvelle qui en découle, l'inutilité des œuvres et des formalités de la loi juive, les tentations et épreuves, l'attitude du chrétien à l'égard du monde extérieur et de ses biens, voilà des idées qui travaillent maintenant la langue grecque profondément, la développent et la transforment; 3° Lorsque les auteurs du Nouveau Testament ont employé dans leurs œuvres la langue de la prédication orale déjà formée dans une certaine mesure, ils ont contribué à la développer dans cette même direction chrétienne qu'elle suivait depuis l'origine; 4° Les modifications de la langue sous l'influence chrétienne sont soumises aux lois de l'analogie : le sens propre d'un mot grec est étendu de manière à lui faire exprimer une idée chrétienne; le sens hébraïsant d'un mot grec reçoit aussi une extension de cette nature; les composés ou dérivés nouveaux, exprimant des idées purement chrétiennes, suivent les règles ordinaires du grec hébraïsant, etc.; 5° L'élément chrétien est inégalement répandu dans le Nouveau Testament. Dans les Épîtres, par exemple, qui nous donnent le développement des principes chrétiens, il apparaît considérable et frappant, plus net et plus proprement chrétien que dans les Évangiles, où il reste enveloppé de judaïsme; 6° La couleur chrétienne est parfaitement distincte de la couleur hébraïsante. L'influence et la couleur chrétiennes sont plus profondes et plus étendues dans le Nouveau Testament que l'influence et la couleur hébraïsantes. Mais la couleur chrétienne frappe moins: nous sommes trop habitués aux idées et expressions chrétiennes; l'élément chrétien consiste surtout dans la christianisation du sens des mots grecs ou gréco-hébraïsants; il affecte beaucoup plus le lexique, le style et l'exégèse que la morphologie ou la syntaxe. Au contraire, l'influence hébraïsante produit des changements et des irrégularités considérables. — Exemples de l'influence chrétienne : Mots nouveaux, composés ou dérivés, ἀναγεννᾶν, ἀναζῆν, ἀλλοτριεπίσκοπος, αἱματεκχυσία, βάπτισμα, σαββατισμός, συνσταυροῦσθαι. Mots et expressions prenant un sens chrétien, ἄρτον κλάσαι, κόσμος, σωτηρία, ζωή, εὐαγγέλιον, κηρύσσειν et κήρυγμα; οἱ κλητοί; οἱ ἐκλεκτοί, ἀπόστολοι, μάρτυρες; οἰκοδομή et οἰκοδομεῖν; ἄνωθεν γεννᾶσθαι; ἀκούειν et ὁρᾶν appliqués aux actes du λόγος dans l'Évangile de saint Jean. Mots et expressions techniques : βαπτίζειν, πίστις, οἱ πιστοί, διάκονος, ἐπίσκοπος, πάσχειν en parlant de la passion de J.-C., ζῆν ἐν κυρίῳ, πρεσβύτερος; τὸ πνεῦμα ou πνεῦμα ἅγιον pour désigner la troisième personne de Dieu, et ὁ λόγος, ὁ υἱός pour désigner la seconde; (ὁ) θεός avec ou sans article, nom propre du seul Dieu qui existe, de celui que les Juifs appelaient ὁ θεὸς ὁ ζων. Métaphores nouvelles, où les choses du monde matériel expriment les choses du monde chrétien surnaturel, περιπατεῖν ἐν καινότητι ζωῆς, κατὰ σαρκα, ἐν ἡμέρα, ἐν σκοτει, κατὰ ἄνθρωπον, τῷ αὐτῷ πνεύματι, ἐν τῷ φωτί, etc.; πέτρα σκανδάλου, τὸ σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ; τὰ βέλη τοῦ πονηροῦ τὰ πεπυρωμένα et τὸν θυρεὸν τῆς πιστεως, Eph., VI, 16; εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἐλθεῖν, ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθείτω μοι, Matth., XVI, 24, avec l'expression hébraïsante ὀπίσω μου ἐλθεῖν prenant un sens chrétien; ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν καὶ πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς, δώσω σοι τὰς κλεῖδας κτλ. Matth., XVI, 19; ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός. Joa., I, 18. Rapport nouveau, chrétien, entre un mot et son complément et constructions particulières, ἀποθανεῖν τῇ ἁμαρτίᾳ; ζῆν τῷ θεῷ, ζῆν τῷ θεῷ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, Rom., VI, 11; τῶν πιστευόντων δι' ἀκροβυστίας, et τῆς ἐν ἀκροβυστίᾳ πίστεως; βαπτίζειν τινὰ ἐν πνεύματι, εἰς πνεῦμα, εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρός, ἐπὶ τῷ ὀνόματι, ἐν τῷ ὀνόματι, εἰς Χριστόν, εἰς τὸν θάνατον, εἰς ἓν σῶμα; ἦν πρὸς τὸν θεόν avec le sens théologique de « en Dieu et en union avec Dieu », = ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον, Joa., I, 1, 18; ἐνδυναμοῦσθε ἐν Κυρίῳ καὶ ἐν τῷ κράτει τῆς ἰσχύος αὐτοῦ (Eph., VI, 10), « par le Seigneur et en union avec lui, par sa force et en restant dans la sphère d'action de cette force. »

VIII. CARACTÈRES DE LA LANGUE DU NOUVEAU TESTAMENT. — 1° L'analyse des éléments constitutifs de la langue du Nouveau Testament montre qu'il faut la considérer comme une langue vivante, en voie de se transformer radicalement sous l'action d'étrangers juifs prêchant au monde la doctrine nouvelle du christia-

nisme. Après la mort de ces étrangers, la transformation continuera quelque temps encore sous l'influence chrétienne seule, pour produire la langue grecque chrétienne proprement dite. Toute langue normalement et complètement développée comprend en réalité trois langues : la langue littéraire des orateurs, historiens, philosophes, etc.; la langue familière employée pour les affaires quotidiennes par les personnes de bonne éducation; la langue populaire des personnes sans culture aucune. Toutes trois peuvent s'écrire sans changer. Le ton de la langue littéraire apparaît dans certaines parties du Nouveau Testament. L'Épître aux Hébreux y touche par son style périodique et soigné. L'Épître de saint Jacques offre des procédés de style et une couleur poétique qui étonnent à bon droit. Dans les Actes, surtout après le chapitre IX, certains récits et discours ne manquent ni de pureté, ni d'élégance. Quand saint Paul y parle aux Grecs ou au roi Agrippa, la langue prend aussitôt un certain caractère littéraire. D'ailleurs des secrétaires grecs lettrés ont pu corriger certaines œuvres du Nouveau Testament. Ces secrétaires sont mentionnés Rom., XVI, 2; I Cor., XVI, 21; Col., IV, 28; II Thes., III, 18; et, dans les Actes, XXIV, 1-2, le grand-prêtre juif emploie, pour plaider sa cause, un rhéteur grec appelé Tertullus. La lettre de saint Jacques peut sortir de la main d'un secrétaire lettré. Mais, régulièrement parlant, les auteurs du Nouveau Testament ne sont pas des littérateurs comme Ælius Aristides, Dion Chrysostome, Josèphe et Philon, saint Clément de Rome, saint Justin, etc. Comme ils écrivent pour convertir, pour tous, ils emploient nécessairement la langue de tous, qu'ils ont apprise de la bouche de tous; ils visent à être clairs, simples et faciles, sans se préoccuper d'écrire avec art. Le ton général de la langue du Nouveau Testament, c'est celui de la langue familière et courante. Mais on retrouve dans cette langue familière le soin qu'apporte spontanément une personne de la classe moyenne à écrire mieux qu'elle ne parle, en évitant d'instinct les mots et locutions trop populaires, négligés ou incorrects. D'un autre côté, sortis du peuple, mêlés surtout au peuple, les auteurs du Nouveau Testament ne pouvaient échapper complètement à son influence; de là des mots, formes, constructions et locutions parfois populaires, et qu'on pourrait appeler des *vulgarismes*, et, parfois aussi, une certaine allure populaire du style. Un Grec lettré était dérouté par les idées, les images, l'allure et la couleur de la langue du Nouveau Testament, par le peu d'art que les auteurs de ce livre y montraient en écrivant. Aussi saint Paul se rendait-il compte de cette impression plutôt pénible produite sur le Grec par la langue nouvelle de la prédication chrétienne, comme on le voit I Cor., II, 1, et II Cor., II, 6. Cette impression défavorable se retrouve chez les lettrés de la Renaissance qui établissent une comparaison entre le grec des classiques et celui du Nouveau Testament. Leur opinion se résume dans ces paroles de Saumaise, auteur du livre : *De hellenistica,* in-12, Leyde, 1643 : « Tels les hommes (les auteurs du Nouveau Testament), tel aussi leur langage. Leur langage est donc celui que l'on appelait ἰδιωτικός, le langage commun et populaire. Car on appelle ἰδιῶται les hommes du peuple sans éducation littéraire, qui emploient le langage dont le peuple se sert dans sa conversation, et qui ont appris ce langage de leurs nourrices. » Aux XVIIe et XVIIIe siècles, on se querella vivement sur la qualité et la nature du grec du Nouveau Testament. Cette discussion, qui eut le mérite de faire étudier la langue de ce livre, donna lieu aux systèmes des puristes, des hébraïstes et des empiristes : — 1. *Les puristes* défendaient la pureté et la correction absolues du grec du Nouveau Testament. Ils niaient ou taisaient les hébraïsmes; ils justifiaient les singularités de la langue par des exemples analogues, ou prétendus tels, déterrés chez les auteurs profanes, même dans Homère. Ce système dura jusqu'au milieu du XVIIIe siècle. — 2. *Les hébraïstes.* Leur système, en vogue à la fin du XVIIe, domine pendant le XVIIIe. Suivant eux, les auteurs du Nouveau Testament ont pensé en hébreu ou en araméen et traduit leur pensée en grec : leur langue n'est que de l'hébreu transporté en grec. — *Les empiristes* du XVIIIe siècle croient que les auteurs du Nouveau Testament ne savent pas le grec, ou ne le savent que peu, et qu'ils l'écrivent au hasard. Ils voient partout des *énallages;* grâce à cette figure de grammaire, les écrivains du Nouveau Testament avaient pu employer un temps pour un autre, un mode pour un autre, un cas pour un autre, etc., sans compter les ellipses. Les empiristes défendaient leur système en prétextant que l'hébreu ne distinguait ni temps ni modes, et n'avait pas de règles de syntaxe. La vraie méthode grammaticale appliquée au grec du Nouveau Testament, dans notre siècle, a fait justice de ces fantaisies. Le tort des érudits et des hellénistes des XVIe-XVIIIe siècles était d'ignorer qu'une langue n'a pas que son époque dite classique; qu'elle est un organisme vivant qui traverse les siècles en se modifiant; qu'elle doit être étudiée et appréciée à chaque phase distincte et décisive de son histoire, quand elle subit quelque transformation caractéristique; que toute langue complètement développée comprend la langue littéraire, la langue familière et la langue populaire, que chacune d'elles doit être étudiée pour elle-même et appréciée à sa valeur, non pas condamnée ou exclue; que toute doctrine, même divine, ne peut être prêchée et écrite que dans la langue ordinaire de ses prédicateurs et de leurs auditeurs. D'ailleurs, comme la langue du Nouveau Testament est composée d'éléments divers, comme elle est en voie de transformation, qu'elle est de qualité moyenne et variable, et qu'elle subit des influences diverses, les affirmations portées sur elle sont nécessairement toutes relatives; elles ne peuvent être vraies que dans la mesure variable qui convient à chacune d'elles; toute affirmation exclusive ou absolue est nécessairement fausse dans ce qu'elle a d'exclusif ou d'absolu.

2° *Caractère psychologique de la langue.* — Etrangers, les auteurs du Nouveau Testament n'ont jamais réussi à penser et à s'exprimer en grec nettement, comme un Grec de race l'aurait fait; ils ne se préoccupent pas non plus de conformer leurs pensées aux constructions grammaticales et traditionnelles du grec ordinaire. Ils sont livrés à leurs propres idées telles qu'ils les conçoivent, à tous les mouvements de l'âme qui les entraînent; ils subissent sans réagir, ou presque sans réagir, l'action des diverses influences que nous avons énumérées en analysant leur langue. De là le caractère spontané de l'expression dans le Nouveau Testament, où l'idée crée l'expression, la phrase, le mouvement du style. De là plusieurs conséquences, parmi lesquelles les suivantes : 1° Tandis que le matériel de la langue, lexique et grammaire, est impersonnel, le style est très personnel. Les auteurs du Nouveau Testament pensent et écrivent avec fermeté et netteté, sans hésitation, sans souci de préparer et de synthétiser les idées, de polir les phrases. La fatigue ni le travail d'écrire ne se font vraiment sentir chez eux, au moins en général. Ils suivent la libre allure de leur esprit, la vivacité de leurs impressions, la promptitude de leur mémoire, la mobilité de leur imagination (en ce sens précis qu'ils aiment à représenter l'idée, même abstraite, d'une manière concrète, ou bien à rapporter un événement avec les détails qui le mettent sous les yeux). — 2° La phrase et le style réfléchissent à leur tour la manière de penser propre à chacun d'eux. La phrase apparaîtra, suivant le cas, simple ou compliquée; facile ou embrouillée quand l'arrangement en était aisé; correcte et unie, ou interrompue, brisée; par suite, claire ou obscure (pour nous). Le style offrira la solennité monotone de saint Matthieu,

la vivacité et le pittoresque de saint Marc, la grandeur émue de saint Jean, le charme apaisant et pénétrant des Actes, le mouvement tendre ou passionné de saint Paul, etc.; et cela avec l'uniformité et même la médiocrité de la langue. — 3° Instinctivement, l'auteur juif du Nouveau Testament adoptera la construction grecque, le mot grec qui se rapprocheront le plus de sa langue maternelle; il couvrira d'un vêtement grec quelque locution araméenne; il contraindra la langue et l'expression grecques à plier sous sa pensée et à la servir, d'autant plus que sa pensée est pour lui la vérité divine, et que souvent déjà, dans les Évangiles par exemple, cette pensée est celle de son Maître divin. — 4° Les idées parenthétiques sont assez fréquentes dans le Nouveau Testament; elles sont insérées à leur place logique, elles s'accordent ou non; elles sont reliées par καί ou un pronom avec ce qui précède, ou flottent indépendantes. Si la note explicative est longue, comme dans les Épîtres, l'auteur oublie le début de la phrase et la reprend sous une autre forme. Ces remarques s'appliquent d'ailleurs à d'autres accidents de syntaxe, Matth., xv, 32; xxv, 15; Marc., xii, 11; Luc., ix, 28; xxiii, 51; Joa., i, 6, 39; iii, 1; Rom., v, 12, 18; ix, 11; xv, 23-25; I Cor., xvi, 5; Hebr., xii, 18-22; souvent dans l'Apocalypse; ainsi qu'aux citations et réminiscences des Septante, souvent dans l'Apocalypse. — 5° L'auteur passera inconsciemment du style indirect au style direct, qui résonne, pour ainsi dire, à son oreille, en même temps qu'il revient à sa mémoire. — 6° Destinés presque tous aux communautés chrétiennes, les livres du Nouveau Testament sont écrits pour être lus, ou mieux, pour être dits à haute voix dans l'assemblée des fidèles à qui ils s'adressaient. Aujourd'hui encore, si l'on veut les comprendre pleinement, qu'on les lise à haute voix dans le texte, en marquant l'intonation, l'accent oratoire, les pauses et les changements de tons dans les discours, dans les dialogues, dans les lettres, en suppléant les gestes et les attitudes. L'idée de l'auteur s'anime alors et s'éclaire sans autre explication: on détermine mieux le vrai sens des phrases et leur portée, les nuances et les oppositions d'idées, les interruptions et les reprises du récit, du dialogue, du raisonnement, la suppression de certaines idées accessoires de transition, la tendance de l'accord à cesser après une pause et une interruption, etc. De même, c'est le ton de la voix qui marquera l'interrogation, bien mieux et plus vivement que ne le ferait une particule.

3° *Convenance de la langue du Nouveau Testament.* — Malgré ses particularités, le grec du Nouveau Testament était la meilleure langue pour la prédication chrétienne : elle était riche et souple. Le vocabulaire grec était assez étendu pour que les auteurs du Nouveau Testament pussent y puiser à leur gré les mots auxquels ils imposeraient un sens chrétien. De plus, le grec se prêtait à des dérivés et à des composés en nombre illimité, aussi nombreux que les idées et les nuances d'idées à exprimer, aussi clairs que la pensée même de l'auteur. La syntaxe de la langue familière était simple, unie, facile, et l'influence hébraïsante avait encore augmenté ces qualités. Au lieu de s'imposer aux auteurs du Nouveau Testament et de les gêner, comme l'aurait fait le grec classique, le grec hébraïsant pliait et obéissait à leur pensée, dont il recevait immédiatement le moule et l'empreinte. Il s'appliquait avec une égale facilité aux choses banales de la vie et aux spéculations les plus élevées, aux idées abstraites et aux idées concrètes. La quantité d'élément hébraïsant qu'il contient lui permettait d'être facile pour des Juifs habitués à une langue d'un genre différent; de rester lié avec le monde juif et oriental, avec ses idées, ses croyances, sa manière de penser et de s'exprimer; de conserver la masse d'idées juives passées dans le christianisme. Sa quantité encore plus grande de grec le rendait accessible et intelligible pour les masses du monde gréco-romain. Le grec du Nouveau Testament était essentiellement une langue de communication, de circulation, de propagation, précisément la langue qu'il fallait au christianisme s'élançant à la conquête du monde gréco-romain. Tel était ce grec du Nouveau Testament, qui constitue le point d'arrivée du grec familier et du grec hébraïsant, et que trois ou quatre siècles de révolutions politiques et sociales avaient formé et mûri pour la prédication chrétienne. Ni l'hébreu, ni l'araméen, ni le latin n'étaient des langues favorables pour elle; aucun de ces idiomes n'avait ni ne pouvait avoir la richesse, la souplesse et le caractère universel et international du grec.

IX. Bibliographie. — L'étude de la langue des Septante est peu avancée, tandis que celle de la langue du Nouveau Testament est cultivée avec ardeur et s'enrichit sans cesse. Voici les principaux ouvrages publiés dans ce siècle : F. W. Sturz, *De dialecto macedonica et alexandrina liber*, Leipzig, 1808; M. J. H. Beckhaus, *Ueber das Gebrauch der Apocryphen des Alten Testaments zur Erläuterung der neutestamentlichen Schreibart*, 1808; H. Plank, *De vera natura orationis græcæ Nov. Testamenti*, Gœttingue, 1810; P. H. Haab, *Hebräisch-griechische Grammatik fur das N. T.*, 1815; C. G. Gersdorf, *Zur Sprachcharacteristik der Schriftsteller des Neuen Testaments*, i, Leipzig, 1816; A. T. Hartmann, *Linguistiche Einleitung in das Alte Testament*, 1818; G. B. Winer, *Grammatik der neutestamentlichen Sprachidioms, 1823;* éditions postérieures, et traductions anglaises; Tholuck, *Beitrage zur Spracherklärung des N. T.*, 1832; H. Stuart, *Grammar of the N. T. dialect*, Andover, 1834; éditions postérieures; du même, *Treatise on the Syntax of the N. T. dialect*, 1835; F. Nork (scilicet Korn), *Rabbinische Quellen und Parallelen zum N. T.*, 1839; D. E. F. Böckel, *De hebraïsmis N. T., I*, Leipzig, 1840; W. Trollope, *A Greek Grammar to the N. T. and to the Common or Hellenic diction of the Greek writers*, Londres, 1842; G. P. C. Kaiser, *De speciali Joannis grammatica culpa negligentiæ liberanda*, i, ii, Erlangen, 1842. Pareil travail sur : Pierre, 1843; Matthieu, 1843; Marc, 1846; Paul, i, ii, 1847; C. G. Wilcke : *Die neutestamentliche Rhetorik*, Dresde, 1843; E. W. Grinfield, *N. T. editio hellenistica*, Londres, 1843; Id., *Scholia hellenistica in N. T.*, Londres, 1848; H. C. A. Eichstädt, *Sententiarum de dictione N. T. brevis census*, Iéna, 1845; Berger de Xivrey, *Étude sur le texte et le style du N. T.*, Paris, 1856; J. T. Beelen, *Grammatica græcitatis N. T. quam ad G. Wineri ejusdem argumenti librum composuit*, Louvain, 1857; Gerhard von Zeschwitz, *Profangräcität und biblische Sprachgeist*, 1859; R. C. Trench, *Synonyms of the N. T.*, Londres, 1858-1862; éditions postérieures, et traduction française par de la Faye (1869); A. Buttmann, *Grammatik des neutestamentlichen Sprachgebrauchs*, 1859; traduction anglaise; S. Ch. Schirlitz, *Grundzüge der neutestamentlichen Gräcität fur Studirende*, Giessen, 1861; Id., *Anleitung zur Kenntniss der neutestamentlichen Sprache zugleich als griechische neutestamentliche Schulgrammatik fur Gymnasien*, 1863; K. H. A. Lipsius, *Grammatische Untersuchungen über die biblische Gräcität : über die Lesezeichen*, 1863; W. Webster, *Syntax and Synonyms of the Greek Testament*, Londres, 1864; B. A. Lasonder, *De linguæ Paulinæ idiomate pars I lexicalis, II grammaticalis*, Utrecht, 1866; W. H. Guillemard, *Hebraïsms in the Greek Testament*, Cambridge, 1879; A. Buttmann et J. H. Thayer, *A grammar of the New Testament Greek* (translated by H. Thayer), Andover, 1880; G. Winer et W. Moulton, *A treatise on the Grammar of the New Testament Greek* (translated by W. Moulton), Édimbourg; G. Winer et J. H. Thayer, *A Grammar of the Idiom of the New Testament* (translated by H. Thayer), Andover, 1883; Schilling, *Com-*

mentarius exegetico-philologicus in hebraïsmos N. T., Malines, 1886; S. G. Green, *Handbook to the Grammar of the Greek Testament*, Londres, 1886; E. Hatch, *Essays in Biblical Greek*, Oxford, 1889; Th. Burchardi, *Elementargrammatik der griechischen Sprache des N. T.*, 1889; W. H. Simcox, *The language of the New Testament*, Londres, 1889; C. H. Hoole, *The classical Element in the N. T.*, Londres, 1888; W. H. Simcox, *The writers of the New Testament : their style and characteristics*, Londres, 1890; de Pauly, *'Ορθοτομία, sive de N. T. dialectis accentibusque*, Lyon, 1890; J. Viteau, *Étude sur le grec du N. T.; le Verbe : Syntaxe des propositions*, Paris, 1893; G. Winer et P. W. Schmiedel : *Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms*, 8e édit. par P. Schmiedel, Gœttingue, 1894; E. Combe, *Grammaire grecque du N. T.*, Paris, 1895; Kennedy, *Sources of the New Testament Greek; of the influence of the Septuaginta on the vocabulary of the N. T.*, Édimbourg, 1895; Fr. Blass, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Gœttingue, 1896; traduction anglaise par H. Thackeray, Londres, 1898; J. Viteau, *Étude sur le grec du N. T., comparé avec celui des Septante : Sujet, complément et attribut*, Paris, 1896; E. Nestle, *Einführung in das griechische Neue Testament*, Gœttingue, 1897; K. Dieterich, *Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Sprache von der hellenistichen Zeit bis zum 10 Iahrhundert*, Leipzig, 1898; F. Blass, *The philology of the Gospels*, Londres, 1898; I. Reinhold, *De græcitate patrum apostolicorum librorumque apocryphorum N. T. quæstiones grammaticæ*, Halle, 1898; G. Heine, *Synonymik des neutestamentlichen Griechisch*, Leipzig, 1898. — Pour les lexiques des Septante et du Nouveau Testament grec, voir DICTIONNAIRES DE LA BIBLE, t. II, col. 1419-1422. J. VITEAU.

GREC MODERNE (VERSIONS DE LA BIBLE EN). Le grec moderne, appelé aussi romaïque (de Ῥωμαῖοι, « Romains, » nom pris par les Grecs pendant qu'ils étaient soumis aux empereurs byzantins), est dérivé du grec ancien et se rapproche plus particulièrement du dialecte attique. On le parle dans le royaume de Grèce, dans les îles Ioniennes, à Chypre, dans une partie de l'Asie Mineure, etc. Les principales différences qui distinguent le grec moderne de l'ancien, sont les suivantes : le datif n'existe plus dans les déclinaisons; on emploie à sa place le génitif ou une préposition qui régit l'accusatif; le duel est inusité; plusieurs temps du verbe se forment avec des auxiliaires, ἔχω, « avoir, » θέλω, « vouloir, » le premier servant à composer les temps passés, et le second, le futur et le conditionnel; la voix moyenne et l'optatif ont disparu; l'infinitif est tombé en désuétude; on lui substitue le subjonctif au moyen d'une périphrase; ainsi, au lieu de dire : ἐπιθυμῶ ἰδεῖν αὐτόν, « je désire le voir, » on dit : ἐπιθυμῶ νὰ (abréviation de ἵνα) τὸν ἰδῶ. La perte de l'infinitif est une des plus grandes imperfections du grec moderne.

On compte que cette langue est parlée par deux millions environ des descendants des anciens Grecs. Une traduction du Nouveau Testament en romaïque fut imprimée pour la première fois à Genève en 1638. Ἡ Καινὴ Διαθήκη τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δίγλωττος, ἐν ᾗ ἀντιπροσώπος τότε θεῖον πρωτότυπον καὶ ἡ απαραλλάκτως ἐξ ἐκείνου εἰς ἁπλὴν διάλεκτον δια κοῦ μακαρίτου Κυρίου Μαξίμου Καλλιουπολίτου γενομένη μετάφρασις ἅμα ἐτυπώθησαν. Ἔτει ΧΗΗΙΔΔΔΠΙΙΙ. Elle a pour auteur Maxime Calliergi ou Calliopoli. Comme l'indique le titre, elle est à deux colonnes, l'une reproduisant le grec ancien, l'autre donnant la version en grec moderne. Elle est précédée de deux préfaces, l'une du traducteur, l'autre de Cyrille Lucar, patriarche de Constantinople, qui avait passé sa jeunesse à Genève et s'y était imprégné des principes du calvinisme. L'une et l'autre insistent sur la nécessité de publier l'Écriture en une langue intelligible pour le peuple. La version de Calliopoli se distingue par sa littéralité et par la fidélité avec laquelle elle reproduit le texte original. Elle fut réimprimée à Londres avec des corrections en 1703 et en 1705 par la *Society for propagating the Gospels in Foreign Parts*. La reine Sophie-Louise de Prusse en fit donner une nouvelle édition in-12, à Halle, en 1710. La *British and Foreign Bible Society* la réédita en 1808 et 1812.

On conçut peu après le projet de donner une traduction complète de l'Ancien et du Nouveau Testament. Elle fut confiée en 1819 à l'archimandrite Hilarion, qui devint plus tard archevêque de Ternovo, et à deux ecclésiastiques, chargés de l'aider dans son travail. Le Nouveau Testament, entièrement revu, parut en 1827, après avoir été examiné par Constance, archevêque du Mont Sinaï. Il avait été imprimé à l'imprimerie même du patriarcat à Constantinople. Cette version est exacte, mais le style en est dur. — L'Ancien Testament avait été traduit par Hilarion sur les Septante. Il fut soumis en 1829 au comité de la Société biblique. Ce comité renonça à le faire paraître, préférant une traduction faite directement sur l'original hébreu. D. Leeves eut la mission de la préparer à Corfou. Il eut pour auxiliaires, outre son compatriote I. Lowndes, les professeurs indigènes Bambas, Tipaldo et Johannidès. Chacun de ces trois derniers fut chargé de traduire une partie des livres de l'Ancien Testament à l'aide de la version anglaise autorisée, de la traduction française de Martin et de la traduction italienne de Diodati, sans négliger les Septante et la Vulgate latine. Le tout fut revisé par Leeves et Lowndes, et le travail fut achevé en 1836. Quelques portions séparées en avaient déjà été publiées. L'Ancien Testament complet fut imprimé en Angleterre en 1840; le Nouveau, revu par Bambas, à Athènes, en 1848. Depuis lors, il a paru de l'un et de l'autre plusieurs éditions nouvelles. — Voici un spécimen du grec ancien et du grec moderne comparés (grec moderne d'après l'édition d'Athènes de 1855) :

GREC ANCIEN (Matth., VI, 33-34)	GREC MODERNE
Ζητεῖτε δὲ πρῶτον τὴν βασιλέιαν τοῦ Θεοῦ, καὶ την δικαιοσυνην αὐτοῦ, καὶ ταῦτα πάντα προςτεθήσεται ὑμῖν. Μὴ οὖν μεριμνήσετε εἰς τὴν αὔριον· ἡ γὰρ αὔριον μεριμνήσει τὰ ἑαυτῆς· ἀρκετὸν τῇ ἡμέρᾳ ἡ κακία αὐτῆς.	Ἀλλὰ ζητεῖτε πρῶτον τὴν βασιλείαν του Θεοῦ, καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ· καὶ ταῦτα πάντα θέλουσι σᾶς προστεθῆ. Μὴ μεριμνήσητε λοιπὸν περὶ τῆς αὔριον· διότι ἡ αὔριον θέλει μεριμνήσει τὰ ἑαυτῆς· ἀρκετὸν εἶναι εἰς τὴν ἡμέραν τὸ κακὸν αὐτῆς.

Voir S. Bagster, *The Bible of every Land*, in-4°, Londres (1860), p. 241-244. F. VIGOUROUX.

GRÈCE (hébreu : *Yâvân*; grec : Ἑλλάς; latin : *Græcia*). La Bible désigne par ce terme non l'Hellade proprement dite mais l'ensemble des pays dont les habitants parlent grec. Is., LXVI, 19; Ezech., XXVII, 13, 19; Dan., VIII, 21; X, 20; XI, 2; Zach., X, 13. Dans le Nouveau Testament, le mot Ἑλλάς, *Græcia*, se trouve une fois pour signifier l'Hellade proprement dite, c'est-à-dire la province d'Achaïe; saint Paul se rend en Grèce, en quittant la Macédoine. Act., XX, 3. Voir ACHAÏE, t. I, col. 126; GREC. E. BEURLIER.

GRÉCO-VÉNÈTE (VERSION). Voir GRÆCUS-VENETUS, col. 291.

GRECQUES (VERSIONS) DE L'ANCIEN TESTAMENT. Voir SEPTANTE, AQUILA 2, t. I, col. 811, SYMMAQUE, THÉODOTION, GRÆCUS-VENETUS, col. 291; pour les versions grecques connues sous le nom de cinquième, sixième et septième versions, voir HEXAPLES d'Origène;

pour les versions en grec moderne, voir GREC MODERNE (VERSIONS DE LA BIBLE EN).

GREENHILL William, théologien anglais non-conformiste, né en 1591, probablement dans l'Oxfordshire, mort le 27 septembre 1671. Son principal ouvrage est son *Exposition of the Prophet Ezechiel,* 5 in-4°, Londres, 1645-1662. Ce livre fut réimprimé en 1839. C'est un savant commentaire du prophète, fort estimé, aujourd'hui encore, par les protestants. A. REGNIER.

GREFFIER, celui qui écrit les arrêts des juges, etc. On rend quelquefois par ce mot dans les versions françaises, l'hébreu *šôtêr,* qui signifie proprement « scribe », et désigne divers fonctionnaires, dont la Vulgate spécifie les fonctions en traduisant par *magistratus, præfectus populi, tribunus.* Les Septante rendent généralement *šôtêr* par γραμματεύς ou γραμματοεισαγωγεύς. Josèphe, *Ant. jud.,* IV, XVIII, 14, se sert du mot ὑπερέτης. Voir SCRIBE. — On traduit aussi en français par « greffier » le γραμματεύς d'Act., XIX, 35 (Vulgate : *scriba*). Voir GRAMMATE, col. 294.

1. GRÉGOIRE D'AGRIGENTE (Saint), naquit à Prætoria, près de Girgenti, en Sicile, l'an 559. Engagé dans les liens de la cléricature dès l'âge de douze ans, il professa la vie religieuse, dans divers monastères, à Carthage, en Palestine, à Antioche, à Constantinople et à Rome. En 590, il fut élu évêque d'Agrigente. Victime de fausses accusations, il fut dépossédé de son siège et mis en prison à Rome. Son innocence ayant été reconnue, il remonta en 595 sur son trône épiscopal. On ignore la date de sa mort, car après 598, le nom de Grégoire d'Agrigente disparaît de l'histoire. L'exégèse lui est redevable d'un commentaire très étendu sur le livre de l'Ecclésiaste, Ἐξήγησις εἰς τὸν Ἐκκλησιαστήν, t. XCVIII, col. 741-1182. Ce commentaire est divisé en dix livres; bien que le texte grec appelle ces livres λόγοι, c'est plutôt un traité suivi que ce commentaire constitue et non pas une suite d'homélies. Très net et très méthodique, le traité de Grégoire sur l'Ecclésiaste offre de ce livre de la Bible une explication qui contribue vraiment à en éclaircir le texte si difficile à comprendre. En général l'interprétation est littérale et ne recourt que rarement à l'allégorie. L'étude du traité de Grégoire d'Agrigente présente une certaine importance au point de vue de la question du texte de la Bible. En effet, les citations qu'en fait Grégoire montrent qu'il a eu en mains un exemplaire assez différent de l'édition des Septante, car on ne peut pas admettre qu'il cite de mémoire. Morcelli, qui a examiné cette question, croit que Grégoire s'est servi ou de la version de Symmaque ou des Hexaples d'Origène, *Patr. gr.,* t. XCVIII, col. 733-738. On possède aujourd'hui plus de ressources qu'à l'époque de Morcelli pour résoudre cet intéressant problème, et il se pourrait qu'examiné à nouveau il ne donnât plus la même solution. J. VAN DEN GHEYN.

2. GRÉGOIRE DE NAREG (Saint), fils de Khosrov le grand évêque arménien de la province des Antzévatziks, né l'an 951 et mort en 1003. Religieux du monastère de Nareg, sur le lac de Van, près de l'île d'Aghthamar, situé vers le couchant : d'où son surnom de Narégatzi; son corps repose dans ce même couvent jusqu'à nos jours. Il fut un des Pères les plus illustres de l'Église arménienne. On a de lui un *Commentaire du Cantique des cantiques de Salomon* Մեկնութիւն Երգոց Երգոյն Սողոմոնի, divisé en huit chapitres : il l'a écrit l'an 977 par ordre du pieux roi Kurken Ardzrouni, comme il le dit dans le Mémorial placé à la fin du livre. On considère cet ouvrage comme un chef-d'œuvre. Voir F. Nève, *L'Arménie chrétienne et sa littérature,* Louvain, 1886, p. 261. Il y suit principalement, mais en l'abrégeant, le Commentaire de saint Grégoire de Nysse, auquel il renvoie le lecteur plus d'une fois pour plus amples développements; souvent il cite aussi les homélies des saints Grégoire de Nazianze, Basile, Jean Chrysostome et saint Ignace d'Antioche. Son style est toujours sobre et clair, ses explications à la portée de tout le monde. Les méchitharistes ont publié tous les écrits de ce Père, à Venise, sous ce titre : *Sancti Patris nostri Gregorii Naregæ monasterii monachi Opera,* 1840, in-8°. Une première édition du Commentaire avait été publiée à Venise au couvent de Saint-Lazare en 1789.
J. MISKGIAN.

3. GRÉGOIRE DE NAZIANZE (Saint) naquit vers l'an 326 à Arianze, village de la Cappadoce. Après avoir étudié la théologie à Césarée en Palestine, à Alexandrie, à Athènes, où il fut le compagnon de saint Basile et le condisciple de Julien l'Apostat, il reçut le baptême en 356. Après quelques années passées dans la solitude et dans l'état monastique, Grégoire devint en 380 évêque de Nazianze. Il mourut en 389 ou 390. Orateur et poète, saint Grégoire de Nazianze ne relève de l'exégèse que par l'homélie, prononcée à Constantinople en 380, sur les douze premiers versets du chapitre XIX de saint Matthieu, t. XXXV, col. 281-308. J. VAN DEN GHEYN.

4. GRÉGOIRE DE NYSSE (Saint). On ne connaît point la date exacte de la naissance de ce Père, frère de saint Basile le Grand; on s'accorde pourtant à la fixer vers l'an 311. Saint Grégoire de Nysse s'adonna d'abord à la littérature profane et professa la rhétorique. Sur les instances de saint Grégoire de Nazianze, il embrassa l'état ecclésiastique et devint évêque de Nysse en 371. Quatre ans plus tard, il fut envoyé en exil sur l'ordre de Démosthènes, gouverneur du Pont. En 378, après la mort de l'empereur Valens, il fut replacé sur son siège. L'année suivante, Grégoire prit part au synode d'Antioche, et il assista, en 381, au concile de Constantinople. On le retrouve en 394 au synode convoqué à Constantinople par le patriarche Nectaire, puis son nom disparaît de l'histoire. Grégoire de Nysse a beaucoup écrit, et dans son œuvre littéraire l'exégèse occupe une large place, bien que sa valeur réelle ne soit pas dans ce domaine. L'exégèse de Grégoire de Nysse relève des principes herméneutiques de l'école d'Alexandrie. Il n'a pas le souci de l'interprétation littérale; pour lui, toute l'exégèse consiste à entasser, à propos de chaque terme de la Bible, un monceau d'applications morales, basées principalement sur la signification allégorique qu'il donne aux passages de l'Écriture.

Voici l'énumération des œuvres exégétiques de saint Grégoire de Nysse : 1° Ἀπολογητικὸς περὶ τῆς ἑξαημέρου, « discours apologétique sur l'Hexameron. » *P. G.,* t. XLIV, col. 61-124. Dans cet écrit, Grégoire s'est proposé de compléter l'ouvrage de son frère Basile sur l'Hexameron, par l'étude de certaines questions plus difficiles que celui-ci avait jugé à propos de ne point traiter. — 2° Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου, « sur la création de l'homme, » t. XLIV, col. 125-251. Ces deux premiers traités sont les meilleurs travaux exégétiques de Grégoire, et ils échappent, plus que les autres, aux défauts généraux de sa méthode. Loin d'abuser de l'explication allégorique, ici au contraire, il prétend s'astreindre au sens des mots pris dans leur signification propre. — 3° Περὶ τοῦ βίου Μωυσέως, « sur la vie de Moïse, » t. XLIV, col. 297-430. Du récit historique de la vie du législateur des Hébreux, Grégoire tire d'abondantes considérations morales et des conclusions spirituelles; aussi l'ouvrage porte-t-il également le titre d'Ὑποθέσεις εἰς τὸν τέλειον βίον, « exhortation à la vie parfaite. » — 4° Dans la lettre à l'évêque Théodose περὶ τῆς ἐγγαστριμύθου, « sur la pythonisse ventriloque, » t. XLV, col. 108-113, Grégoire commente le chapitre XXVIII du premier livre des Rois, et veut démontrer que ce ne fut point l'âme de

Samuel, mais le démon qui apparut à Saul. — 5° Εἰς τὴν ἐπιγραφὴν τῶν ψαλμῶν, « du titre des psaumes, » t. XLIV, col. 432-608. Ce traité divisé en deux parties explique d'abord le but, l'ordre et la division des psaumes, que Grégoire partage en cinq livres, puis vient une interprétation des titres des psaumes. — 6° On a aussi de saint Grégoire un commentaire complet sur le Psaume VI, t. XLIV, col. 608-616. — 7° Les huit homélies sur l'Ecclésiaste, I, 1-III, 13, t. XLIV, col. 616-753, partent de l'idée que Grégoire s'était faite du but poursuivi dans ce livre de la Bible. Il le croit composé pour élever l'esprit au-dessus des sens et l'arracher aux choses inférieures. Toutes les interprétations proposées cadrent avec cette idée préconçue et tendent à stimuler l'âme à atteindre la vie surnaturelle. — 8° Dans les quinze homélies sur le Cantique des cantiques, t. XLIV, col. 756-1120, Grégoire s'attache à retrouver le sens mystique de cette partie de la Bible. — 9° Cinq homélies sur l'oraison dominicale εἰς τὴν προσευχήν, t. XLIV, col. 1120-1193, font valoir les qualités de la prière et fournissent un commentaire très ample de la prière du Christ. — 10° Une autre contribution à l'exégèse du Nouveau Testament se trouve dans les huit homélies sur les béatitudes εἰς τοὺς μακαρισμούς, t. XLIV, col. 1193-1301, qui expliquent le passage de saint Matthieu, V, 1-12. On a parfois attribué à saint Grégoire de Nysse un commentaire assez court sur I Cor., XV, 28, t. XLIV, col. 1304-25, mais cette attribution a été contestée, et à juste titre.

J. VAN DEN GHEYN.

5. **GRÉGOIRE LE GRAND** (Saint), pape de 590 à 604. Né à Rome en 540, il suivit d'abord, comme fils de patrice romain, la carrière de la politique, et dès avant 571, il remplissait les fonctions de préteur de la ville de Rome. Il embrassa ensuite la vie monastique sous l'habit de saint Benoît. Créé cardinal par le pape Benoît Ier, il fut, en 578, envoyé à Constantinople en qualité d'aprocrisiaire, et en 590, à la mort du pape Pélage, il devint son successeur dans la chaire de saint Pierre. Il mourut en 606. Ce grand pape a laissé un grand nombre d'écrits où l'exégèse tient une place assez restreinte. Nous avons toutefois à signaler : 1° *Expositio in librum Job sive Moralium libri XXXV*, t. LXXV, col. 509-1162 ; t. LXXVI, col. 9-782. C'est une œuvre considérable, qui fut commencée à Constantinople et achevée à Rome. Grégoire lui-même, dans la lettre d'envoi de son travail à Léandre de Séville, en explique le but, qui est de donner du livre de Job une interprétation à la fois historique, typique et morale. L'explication historique est assez maigre, et cède le pas aux considérations spéculatives et surtout aux dissertations morales. — 2° *Homiliæ XXII in Ezechielem*, t. LXXVI, col. 785-1072. Ces homélies divisées en deux livres fournissent de la prophétie d'Ezéchiel une interprétation mystique et morale. Les douze homélies du livre I commentent les trois premiers chapitres et les trois premiers versets du chapitre IV. Le livre II est tout entier consacré à l'interprétation du chapitre XL de la prophétie. — 3° *Homiliæ XL in Evangelia*, t. LXXVI, col. 1075-1312. Ces homélies donnent l'explication des évangiles des dimanches et des fêtes : elles eurent si grand succès qu'elles furent pour la plupart insérées dans l'office comme leçons des matines. Sur ces homélies et les manuscrits qui nous en restent, voir Grisar, *Die Stationsfeier und der erste römische Ordo*, dans la *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. IX, 1885, p. 396-409. J. VAN DEN GHEYN.

6. **GRÉGOIRE LE THAUMATURGE** (Saint), évêque de Néocésarée. Il naquit dans cette ville vers 210 et s'appelait Théodore. A l'âge de quatorze ans, après la mort de son père, il partit pour Césarée en Palestine, où il fut l'élève d'Origène pendant cinq ans. Aussi l'influence de ce maître est-elle sensible dans les écrits de Grégoire, et déjà Eusèbe l'a constaté. *H. E.*, VI, 30, t. XX, col. 590. Origène poussa du reste son disciple à s'occuper d'exégèse et lui adressa une lettre, t. XI, col. 87, où il lui donne certaines instructions pour ses travaux. Vers 233, Grégoire fut nommé évêque de sa ville natale. En 250, il dut fuir devant la pésécution de Dèce, mais il reprit son siège épiscopal en 257. On voit, en 264, son nom figurer parmi les signataires du concile d'Antioche ; c'est la dernière date positive fournie par l'histoire. — Grégoire le Thaumaturge est l'auteur d'une Μεταφράσις εἰς τὸν Ἐκκλησιαστὴν Σολομῶντος, t. X, col. 987-1081, dont Rufin, *H. E.*, VII, 25, édit. Cacciari, t. I, p. 436, et saint Jérôme, *De viris illustribus*, 65, t. XXIII, col. 676, et *Comment. in Eccl.*, 4, t. XXIII, col. 1049, font grand cas. Ce n'est toutefois qu'une paraphrase au sens strict du mot, car l'auteur ne s'est pas mis en grands frais d'interprétation. J. VAN DEN GHEYN.

GRÊLE (hébreu : *bârâd ;* Septante, χάλαζα ; Vulgate : *grando*), chute de glaçons tombant des hauteurs de l'atmosphère sous forme de grains, dont la dimension est généralement inférieure à celle d'une noisette, mais peut atteindre parfois le volume d'un œuf ou d'une mandarine. On explique aujourd'hui la formation des grêlons par le passage brusque et violent de petits cristaux de glace à travers des gouttelettes d'eau à l'état de surfusion, c'est-à-dire à l'état encore liquide malgré une température inférieure à 0°. Le phénomène se produit quand les petits cristaux de glace composant un cirrus traversent les gouttelettes d'un nimbus maintenu en surfusion. Les cristaux se revêtent alors de couches concentriques de liquide qui se congèlent et se superposent d'autant plus multipliées que les nimbus à traverser sont plus nombreux ou plus épais. Cf. W. Schwaab, *Die Hagel-Theorien älterer und neuerer Zeit*, Cassel, 1878 ; Durand-Gréville, *Théorie de la grêle*, dans la *Revue scientifique*, 1894, p. 225-229, 264-270, 455-465, 647-654.

1° La grêle est un phénomène naturel dont Job, XXXVIII, 22, a pu dire : « As-tu vu les réservoirs de la grêle ? » L'auteur sacré pouvait parler ainsi à une époque où il était absolument impossible de se rendre compte de la formation du météore. La grêle tombe des nuées sous forme de petites pierres. Eccli., XLIII, 16. Aussi est-elle appelée parfois *'ébén bârâd*, « pierre de grêle, » Is., XXX, 30, *'ăbnê 'ălgâbîs*, « pierres de glace, » Ezech., XIII, 11, 13, ou même simplement *'ébén*, « pierre. » Au psaume CXLVI (CXLVII), 17, elle est comparée à de la glace, *qorah*, lancée par morceaux. — 2° Les effets de la grêle sont toujours désastreux pour les végétaux, parfois même dangereux pour les animaux et les hommes. Aussi, bien qu'elle soit appelée à louer le Seigneur, Ps. CXLVIII, 8, comme les autres phénomènes de la nature, la grêle apparaît toujours dans les Livres Saints comme un terrible instrument de vengeance aux mains du Seigneur. — 1. La septième plaie d'Égypte consista dans une grêle extraordinaire, accompagnée d'éclairs et de tonnerre, qui s'étendit à tout le pays, dévasta les moissons et les plantations, et fit périr les hommes et les animaux qui se trouvaient dans les champs. Exod., IX, 18-34. La grêle est fort rare en Égypte, mais elle n'y est pas inconnue. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. II, p. 332, 333. Celle dont parle l'Exode eut, comme les autres plaies d'Égypte, un caractère miraculeux, au moins par la manière dont elle se produisit à la prédiction de Moïse et par ses effets désastreux. L'accompagnement de la grêle par les phénomènes électriques est ordinaire. Il n'est pas étonnant que cette grêle ait tué des hommes et des animaux dans les champs. On a constaté parfois la chute de grêlons atteignant un poids de 200 et même 250 grammes et plus. Margollé et Zurcher, *Les météores*, Paris, 1865, p. 73-76. Les naturalistes ont noté des chutes de grêle plus formidables encore que celles que mentionnent les Livres Saints. « Pendant un orage d'une violence extraordinaire

qui a éclaté à Narrabri (Nouvelle-Galles du sud), les grêlons gros comme des œufs causèrent d'immenses dégâts. Un troupeau tout entier fut anéanti en quelques minutes et un très grand nombre d'oiseaux, de kangourous et d'autres animaux furent trouvés morts dans toutes les directions. Tous les vitraux des fenêtres exposées à l'orage ont été brisés et un toit formé de plaques de fer galvanisé a été perforé par les grêlons. Les dimensions de ceux-ci atteignaient 0m,053. Leur forme était triangulaire ou plutôt conoïdale. » *Revue scientifique,* 1894, p. 222. On a constaté dans d'autres grêlons un diamètre de 9 à 12 centimètres. On comprend que de pareils projectiles, tombant de haut et pourchassés par un vent de tempête, puissent causer la mort même à de forts quadrupèdes. Le phénomène de la grêle est presque toujours localisé à une région restreinte. Son extension à toute l'Égypte en même temps est encore due à l'intervention divine. La grêle de la septième plaie avait épargné le froment et l'épeautre, qui n'étaient pas encore sortis de terre. Exod., IX, 32. Ces plantations échappées à la grêle devaient devenir la proie des sauterelles de la huitième plaie. Exod., X, 5, 15. — Deux Psalmistes rappelèrent plus tard la dévastation des vignes et du bétail d'Égypte par la grêle. Ps. LXXVII (LXXVIII), 47, 48; CIV (CV), 32. L'auteur de la Sagesse, XVI, 16, 20, fit une description poétique du fléau, dans lequel intervinrent à la fois le feu et la glace. — 2. Quand Josué eut mis en fuite à Gabaon les cinq rois ligués contre ses alliés, le Seigneur fit tomber sur les fuyards, à la descente de Béthoron, une pluie de grosses pierres, *'ăbânîm gedolôt,* et ces pierres de grêle, *abnê habbârâd,* en firent périr un plus grand nombre que le glaive. Jos., X, 11; Eccli., XLVI, 6. On a observé que la grêle tombe très fréquemment à l'issue des vallées profondes des Alpes et sur les monticules qui les séparent de la plaine. Margollé et Zurcher, *Les météores,* p. 75. Or la descente de Béthoron se trouvait à peu près dans ces conditions. Cf. BÉTHORON, t. I, col. 1703. Le phénomène pouvait donc s'y produire naturellement, et la grêle être assez grosse pour faire périr des hommes en grand nombre; mais Dieu s'en servit miraculeusement en la faisant tomber en cette circonstance pour détruire les ennemis de son peuple. Quelques auteurs ont cru que les *'ăbânîm gedolôṭ* étaient des pierres véritables, et ils citent des exemples tirés des auteurs classiques. Cf. Rosenmüller, *Josua,* Leipzig, 1833, p. 168-170. Mais ces exemples ne concluent pas ici, parce que les faits, s'ils sont réels, se sont produits du côté de Véies, Préneste, etc., c'est-à-dire dans la région de ces anciens volcans du Latium dont l'activité n'a cessé qu'après la fondation de Rome. Cf. de Lapparent, *Traité de Géologie,* Paris, 1883, p. 1156; Tite Live, I, 31; XXII, 1; XXVII, 37. D'ailleurs, dans le même verset, l'auteur du livre de Josué indique la nature de ces « grosses pierres », puisque aussitôt après il les appelle « pierres de grêle ». — 3. Dans d'autres passages de la Sainte Écriture, la grêle devient le symbole des châtiments dont Dieu accable les pécheurs, Ps. XVII (XVIII), 13, 14; Ezech., XXXVIII, 22; Eccli., XXXIX, 25; les Assyriens, ennemis de son peuple, Is., XXX, 30; XXXII, 19; les faux prophètes, Ezech., XIII, 11, 13; son peuple lui-même, coupable d'infidélité, Agg., II, 17, et contre lequel le roi d'Assyrie se déchaînera comme un orage de grêle. Is., XXVIII, 2, 17. — Au dernier jugement, la colère de Dieu tombera sur les impies comme la grêle, Sap., V, 23; Apoc., VIII, 7; XI, 19, et même comme une grêle pesant un talent (plus de 40 kilogrammes), par conséquent formidable et écrasante. Apoc., XVI, 21.

H. LESÊTRE.

GRENADIER, GRENADE (hébreu : *rimmôn;* Septante : ῥοά, ῥοιά, ῥοΐσκος, κώδων; Vulgate : *malum punicum, malum granatum, malogranatum*), arbre et son fruit, assez fréquemment nommés dans la Sainte Écriture.

I. DESCRIPTION. — Petit arbre très rameux, à feuilles oblongues, obtuses, glabres, luisantes et caduques, portées sur des rameaux opposés et souvent terminés en



70. — Branche de grenadier fleurie.

épine (fig. 70). Les fleurs sont grandes, rouges, axillaires, formées d'un calice turbiné divisé en 5 à 7 lobes, d'une corolle à autant de pétales chiffonnés dans la préfloraison, et d'étamines très nombreuses sur plusieurs rangs insérées, comme les pétales, à la gorge du calice. La baie volumineuse porte à son sommet une couronne formée par les sépales persistants, et renferme des graines anguleuses au sein d'une pulpe de saveur acidule qui rend ce fruit, communément appelé grenade



71. — Grenade ouverte.

(fig. 71), très apprécié dans les pays chauds comme aliment rafraîchissant. L'espèce unique *Punicum Granatum* Linné, et se range dans la famille des Granatées séparée des Myrtacées par la préfloraison valvaire des divisions du calice.

F. HY.

II. EXÉGÈSE. — 1° *Nom.* — Le *rimmôn* hébreu, avec les noms de même forme, en syriaque *rûmônô,* en araméen *rûmmâna',* en arabe *rumman* (en berbère *armoun*), n'offre aucune difficulté d'identification, c'est certainement le grenadier. Le même nom s'emploie également pour l'arbre, Num., XX, 5; Deut., VIII, 18; I Reg., XIV, 2; Joel, I, 12; Agg., II, 19; Cant., IV, 13; VI, 11; VII, 13, et pour le fruit. Num., XIII, 23; Cant., IV, 3; VI, 7; XIII, 2. La dénomination égyptienne de cet arbre, qui

paraît avoir été importée de l'Asie avec la plante elle-même, rappelle très étroitement les noms sémitiques; c'est *anhmâni* ou *arhmâni;* ou . V. Loret, *Recherches sur plusieurs plantes connues des anciens Égyptiens,* dans *Recueil de travaux relatifs à la philolog. et archéol. égypt.,* année 1886, t. VII, p. 108-111. Cette parenté, comme aussi la variété des formes que revêt l'appellation égyptienne, indique bien une origine non indigène. En copte le mot s'est transmis sous la forme ⲉⲣⲙⲁⲛ, ϩⲉⲣⲙⲁⲛ. Les Septante appellent l'arbre et le fruit ῥοά, quelquefois ῥοιά; quant à ῥοΐσκος, diminutif de ῥοά, il est employé pour désigner certains ornements en or, ressemblant à des grenades. Dans II Par., IV, 15, le mot κώδων, clochette, est employé pour traduire *rimmôn,* grenade. Pour désigner la grenade la Vulgate, se sert de l'expression latine *malum granatum* ou *malogranatum,* « pomme à grains, » et de *malum punicum* ainsi nommée parce qu'on la regardait comme importée de Carthage. Pline, *H. N.,* XIII, 34.

2° *Le grenadier en Égypte.* — Le grenadier était déjà connu en Egypte et cultivé sous la XVIII[e] dynastie. Au nombre des arbres que le scribe de Thotmès I[er], Anna, avait fait planter dans son parc funéraire, se trouvent mentionnés cinq *anhmen;* mais comme il ne semble pas que les armées égyptiennes l'aient rapporté d'Asie à cette époque, et que cet arbre paraît déjà assez cultivé dans la vallée du Nil, son introduction en Égypte pourrait bien être plus ancienne et remonter au temps des Pasteurs. Les représentations des tombeaux de la XVIII[e] dynastie nous offrent quelques spécimens de grenadiers avec leurs fruits ou leurs fleurs (fig. 72). Champollion, *Monuments,* pl. CLXXIV; Lepsius, *Denkmäler,* III, 48; V, 95; Fr. Wönig, *Die Pflanzen im alten Aegypten,* in-8°, Leipzig, 1886, p. 324. On découvre parfois le fruit sur des tables d'offrande; et les fleurs en ont été trouvées dans quelques tombeaux thébains. Schweinfurth, *Les dernières découvertes botaniques,* dans le *Bulletin de l'Institut égypt.,* 2[e] série, t. V, p. 268; V. Loret, *La flore pharaonique,* 2[e] édit., p. 76-78. De petites grenades, recueillies dans des tombeaux égyptiens, sont



72. — Grenadiers figurés sur les monuments égyptiens. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. III, Bl. 95.

conservées au musée du Louvre. V. Loret, *Études de botanique égyptienne,* dans *Recueil de travaux rel. à la phil. et arch. égypt.,* année 1895, t. XVII, p. 189-190. En résumé le grenadier paraît avoir été assez répandu en Égypte sous la XIX[e] et même sous la XVIII[e] dynastie. Aussi les Hébreux avaient-ils pu en manger les fruits dans la terre de Gessen. Dans le désert de Sin, ils se plaignent que Moïse les ait fait sortir d'Egypte et amenés dans un pays où ne viennent ni le figuier, ni la vigne, ni le grenadier. Num., XX, 5. S'il faut s'en rapporter aux spécimens trouvés dans les tombes, les grenades d'Égypte auraient été plus petites que les grenades ordinaires. Pline, *H. N.,* XIII, 34, signale deux variétés de grenadiers en Égypte, l'une au feuillage rouge, l'autre au feuillage blanc. D'après Théophraste, *Hist. plant.,* II, 2, 7, les fruits recueillis en Égypte avaient un goût sucré avec une certaine saveur vineuse. Ch. Joret, *Les plantes dans l'antiquité,* I[re] part., *L'Égypte,* in-8°, Paris, 1897, p. 116-119.

3° *Le grenadier en Palestine.* — Le grenadier dut être très anciennement connu en Palestine, puisque d'antiques localités rappellent par leur nom sa culture. Ainsi on trouve sur la frontière de Juda *Rimmon,*



73. — Grenadier figuré sur les monuments assyriens Koyoundjik. D'après Layard, *Monuments of Nineveh,* t. II, pl. 15.

Jos., XV, 32; I Par., IV, 32; Zach., XIV, 10; en Manassé, *Gath Rimmon,* Jos., XXI, 25; I Par., VI, 39; et dans la tribu de Zabulon, *En Rimmon.* I Par., VI, 77; II Esdr., XI, 29. Originaire, comme le pense de Candolle, *L'Origine des plantes cultivées,* in-8°, Paris, 1886, p. 189, de la Perse et de pays adjacents comme le midi du Caucase, cet arbre devait naturellement être connu et cultivé en Palestine plus tôt qu'en Égypte. A leur sortie de ce pays, quand ils s'approchent d'Hébron, les Hébreux voient les espions envoyés par Moïse rapporter de la vallée d'Escol, de belles grenades avec des figues et des grappes de raisin magnifiques. Num., XIII, 23. La terre de Chanaan leur est dépeinte comme une terre qui produit la figue, l'olive et la grenade. Deut., VIII, 8. Le grenadier devait donc être déjà largement répandu dans la Palestine : il fut certainement très cultivé par les Hébreux après leur occupation du pays. Car après une invasion de sauterelles, on signale au nombre des arbres qui ont souffert et causent par là une perte considérable aux habitants, le grenadier à côté du figuier et de la vigne. Joel, I, 12. Après la captivité, Aggée, II, 20, reprenant le peu de zèle des Juifs à rebâtir le temple, leur rappelle que c'est la raison de l'insuccès des récoltes : « Ne voyez-vous pas que la vigne, le figuier, le grenadier n'ont pas encore fleuri ? » Le Cantique des Cantiques, VI, 11 (Vulgate, 10); VII, 13 (Vulgate, 12), fait allusion à l'époque de la floraison du grenadier. Dans le jardin fermé de l'Épouse, IV, 13, on remarque des vergers plantés de grenadiers. C'est à la couleur rosée d'une tranche de grenade que l'on compare les joues de l'Epouse. Cant., IV, 3. D'ordinaire le grenadier est un petit arbre, mais l'un d'eux était célèbre en Israël peut-être par ses dimensions; il sert, comme le térébinthe de Mambré ou le palmier de Débora, à désigner un lieu déterminé : on dit, I Reg., XIV, 2, que Saül demeurait à l'extrémité de Gabaa, au grenadier de Migron. — Le Cantique des Cantiques, VIII, 2, à côté du vin parfumé mentionne le *'âsis* (Vulgate : *mustum*) de grenades. Ce vin ou liqueur de grenades était connu dans tout l'Orient. Dioscoride, V, 34, le mentionne (ῥοίτης οἶνος). Les textes égyptiens parlent assez fréquemment d'une boisson

[hieroglyphes], *sedehit,* qui est mentionnée en particulier comme une des trois liqueurs produites par le jardin fruitier de Ramsès II (Papyr. *Anastas.,* IV, 6-7) et ne saurait être qu'une liqueur tirée de la grenade, la grenadine ou sirop de grenade. V. Loret, *La flore pharaonique,* 2e édit., p. 77-78. Les grenades, ῥοαί, sont comptées parmi les καρποὺς οἰνώδεις par Plutarque, *Sympos.,* l. III, q. V. Cf. Arnobe, *Advers. gentes,* l. V, p. 164; Philostrate, *Epist. ad Diodorum.*

4° *La grenade dans les arts.* — Les fleurs ou les fruits ont souvent été employés dans l'architecture comme motifs de décoration : la forme gracieuse des grenades devait naturellement les faire adopter. Elles font partie de la décoration des deux chapiteaux pour les deux colonnes d'airain érigées devant le portique du Temple. III Reg., VII, 18. Il y avait deux cents grenades rangées sur deux rangs autour de chaque chapiteau, ℣. 20. Cf. II Par., III, 16; IV, 13. Les grenades étaient en airain comme les colonnes. IV Reg., XXV, 17. Dans le passage parallèle de ce dernier endroit, Jer., LII, 22-23, le prophète, après avoir dit que les grenades étaient d'airain, place sur les faces du chapiteau, 96 grenades par rangée, et en compte un total de cent autour du treillage : ce qui suppose que quatre d'entre elles n'étaient pas disposées comme les autres. Sur ces différentes données, M. de Vogüé, *Le Temple de Jérusalem,* p. 34, et plus heureusement encore M. Chipiez ont tenté une restitution du chapiteau. Ce dernier dispose les grenades au-



74. — La grenade figurée sur les colonnes du Temple de Jérusalem. D'après la reconstitution de M. Chipiez. Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art,* t. IV, pl. VII.

dessus et au-dessous du treillis, formant ainsi deux rangées de 96 grenades avec 4 grenades plus grosses tombant à l'intersection des lignes qui dessinent les quatre faces (fig. 74). Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art,* t. IV, p. 318-320, et pl. VII. Un artiste phénicien, Hiram, ayant donné les plans de cette décoration, on ne saurait s'étonner d'y voir figurer la grenade. C'était un ornement phénicien, d'un sens symbolique qu'on retrouve fréquemment sur les stèles puniques (fig. 75). On remarque souvent la grenade au sommet d'une colonne. La grenade avec ses nombreux pépins était sans doute considérée comme l'emblème de la vie et de sa puissance de renouvellement. Les Phéniciens qui avaient souvent emprunté aux arts de Babylone et de Ninive, en avaient-ils reçu cet emblème? En tous cas le grenadier est représenté sur les monuments assyriens comme arbre sacré (fig. 73). E. Bonavia, *The Flora of the Assyrian monuments,* in-8°, Westminster, 1894, p. 55. Dans un bas-relief du Louvre, Sargon, debout devant l'arbre sacré, tient à la main trois grenades. Perrot, *Histoire de l'art,* t. II, p. 513, fig. 235. — Ce n'est pas seulement dans l'architecture mais encore pour la décoration des habits du grand-prêtre que les Hébreux employaient la grenade. Ainsi le bas de la tunique de l'éphod était orné de clochettes d'or alternant avec des grenades de couleur hyacinthe pourpre et écarlate. Exod., XXVIII, 33-34; XXXIX, 23-24. Cf. Josèphe, *Ant. jud.,* III, VII, 4. — L'Ecclésiastique, XLV, 10, dans le texte grec ῥοΐσκοι χρυσοῖ fait allusion aux grenades : la Vulgate a rendu le mot par *tintinnabula,* clochettes. Le texte hébreu découvert en 1896 porte bien רמנים, grenades. E. Cowley et Ad. Neubauer, *The original Hebrew of a portion of Ecclesiasticus,* in-4°, Oxford, 1897, p. 24. — Voir J. Braun, *De vestitu sacerdotum Hebræorum,* in-8°, Leyde, 1680, p. 563-565; Celsius, *Hierobotanicon,* in-8°, Amsterdam, 1748, t. I, p. 271-280. E. LEVESQUE.

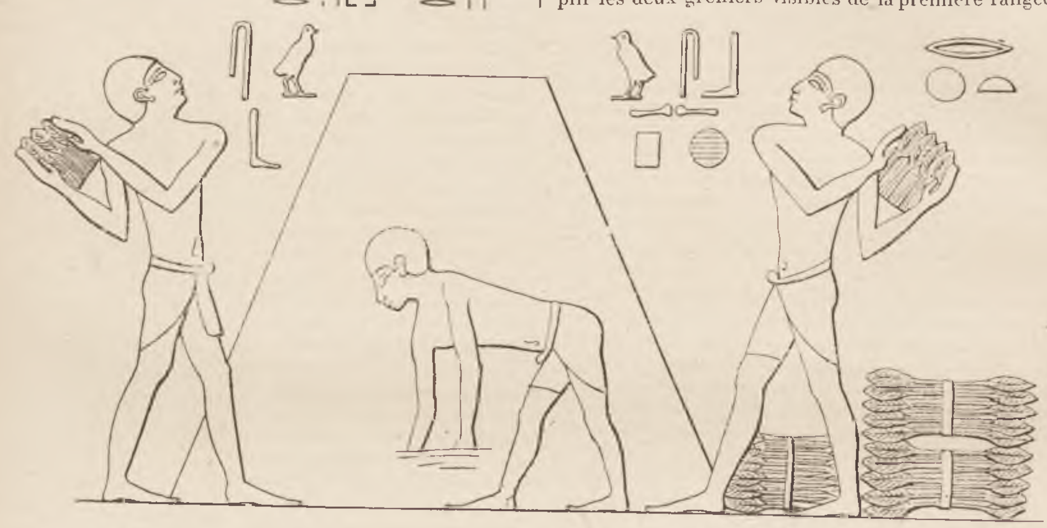


75. — Stèle phénicienne sur laquelle est figurée la grenade. Musée de Saint-Louis, Carthage.

GRENIER, lieu où l'on ramasse les grains et aussi, par extension, les gerbes, le foin, la paille.

I. NOMS. — 1° *'Asâmîm* (d'une racine אסם, cf. *Targum,* אסנא, « grenier »), Deut., XXVIII, 8; Septante : ταμεῖα; Vulgate : *cellaria,* Prov., III, 10; Septante : ταμιεῖα; Vulgate : *horrea.* — 2° *Mâzû,* de זוה, « mettre de côté, » Ps. CXLIV, 13; Septante : ταμεῖα; Vulgate : *promptuaria.* — 3° *Ma'ăbûs,* « grenier à fourrage » (cf. assyrien, *bit abûsâti*), Jer., L, 26; Septante : ἀποθήκη; Vulgate : *ut exeant.* — 4° *Megûrâh,* sorte de grenier ou magasin souterrain, Agg., II, 19 (cf. en égyptien : *magar, magarati,* « magasin »); Septante : ἅλω; Vulgate : *germine,* et Ps. LV, 16, comme synonyme de demeure cachée. — 5° *Miskenôṭ* signifie plutôt magasin, approvisionnement, Exod., I, 11; III Reg., IX, 19; II Par., VIII, 4, 6; XVI, 4; XVII, 12; XXXII, 28. Dans ce dernier endroit peut-être un grenier, un magasin de froment, *apothecas frumenti.* — 6° *'Ôṣâr* ou *beṭ hâ-'ôṣâr,* proprement « trésor, magasin », est pris dans le sens de grenier. Joel, I, 17. — 7° *Matmônîm,* greniers creusés dans le sol, *silos,* Jer., XLI, 8; Septante : θησαυροί; Vulgate : *thesauros.* — 8° *'Arîm,* dans Gen., XLI, 35, 48, est habituellement traduit par *ville;* n'y aurait-il pas lieu de rapprocher

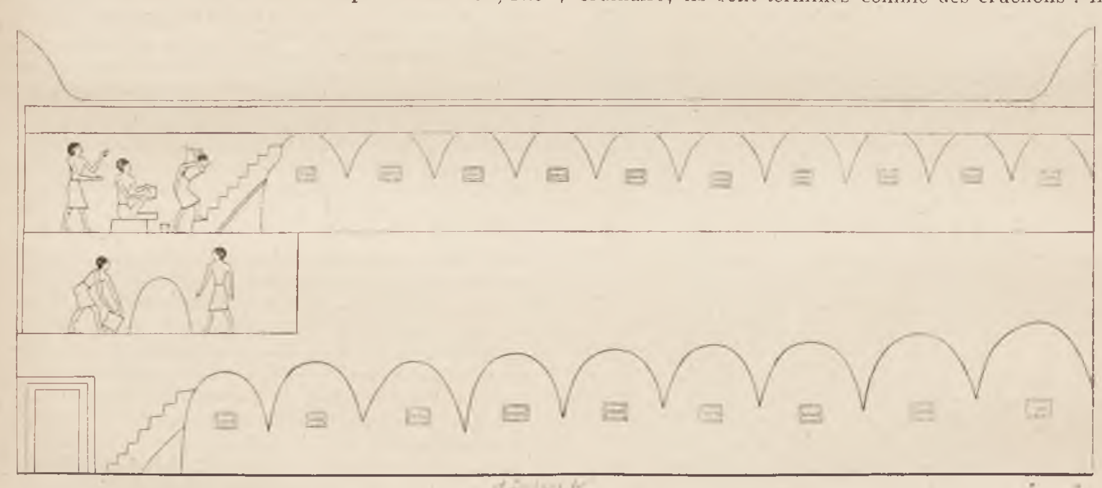
ce mot de l'égyptien [hiéroglyphe], *âr,* « magasin, grenier, » et de traduire par ce dernier mot? Le groupe [hiéroglyphe] ou [hiéroglyphe], dont la lecture est sujette à discussion, est plusieurs fois l'équivalent de [hiéroglyphe] ou [hiéroglyphe]



76. — Grenier égyptien. IVe Dynastie. Sauiet el-Meitin. D'après Lepsius, *Denkmäler,* Abth. II, Bl. 107.

qui ne peut se lire que *ârit,* et, d'un autre côté, [hiéroglyphe], *âr,* se trouve en parallélisme avec [hiéroglyphe], *šun,* « le grenier. » Rien n'empêche donc, dans l'histoire de Joseph, de rapprocher le ערים, *'ârîm,* du *âr* ou *ârit* égyptien, signifiant magasin, grenier public.

II. Les greniers en Égypte. — D'après Wilkinson, *The*



77. — Grenier égyptien. Beni-Hassan. D'après Champollion, *Monuments de l'Égypte,* t. IV, pl. CCCLXXXI *ter.*

Manners, 2e édit., 1878, t. I, p. 372, les greniers étaient séparés des maisons et clos de murs comme les *fructuaria* des Romains. Quelques-unes des pièces dans lesquelles on serrait les grains paraissent avoir eu un toit voûté. On les remplissait par une ouverture proche du toit, à laquelle on parvenait par une échelle; une porte était réservée à la base pour la sortie des grains. Prisse d'Avennes, *Monuments égyptiens,* Paris, 1847, p. 218, donne le plan d'une maison de Tell el-Amarna, avec deux greniers bâtis à côté et un jardin. Wilkinson, *The Manners,* t. I, p. 371, nous représente une propriété thébaine, entourée de murs, renfermant cinq ou plutôt six greniers (car le troisième de la première rangée doit être caché par le dessin de la porte du domaine); les trois greniers de la seconde rangée sont déjà remplis de blé; on est en train de remplir les deux greniers visibles de la première rangée. Un autre domaine, d'après une peinture de Beni-Hassan, Champollion, *Monuments,* t. IV, pl. CCCLXXXI *ter,* contient deux longues files de dix greniers voûtés (fig. 77). Un croquis donné par M. Perrot, *Histoire de l'Art,* t. I, p. 489, et pris dans une tombe de Saqqara, nous offre une série de greniers d'une forme singulière : au lieu de la voûte ordinaire, ils sont terminés comme des cruchons : ils sont percés d'une porte au ras du sol, et d'une fenêtre aux deux tiers de la hauteur. On trouve d'autres greniers avec des toits plats. Lepsius, *Denkmäler,* II, 127; cf. le modèle du Louvre (fig. 78). — L'hiéroglyphe du grenier [hiéroglyphe], *sen, šun,* primitivement [hiéroglyphe] semblable à une meule de blé, rappelle sans doute la façon antique de conserver le blé. Le grenier en forme de pyramide tronquée « était construit probablement en clayonnage revêtu de terre battue, et fermé au sommet d'un cou-

vercle en bois, plat ou légèrement concave, muni d'une poignée; deux autres poignées saillantes, placées au sommet, permettaient aux ouvriers qui avaient grimpé le long de la paroi de se maintenir quelques instants en équilibre pour enlever le couvercle lorsqu'ils voulaient ouvrir le grenier ». Maspero, *La culture et les bestiaux,* dans *Études égyptiennes,* t. II, 1888, p. 93. Les greniers se disent encore *shunèh* dans la vallée du Nil, par un emprunt que les Arabes ont fait à l'égyptien. Les noms de scribe des greniers, surintendant des greniers, préposé aux doubles greniers, reviennent souvent dans les textes. Lepsius, *Denkmäler,* II, 9, 47, 51, 103; III, 76, 77; Maspero, *Un manuel de hiérarchie égyptienne,* dans *Études égyptiennes,* t. II, Ier fasc., p. 57.

Les scènes du transport des céréales dans les greniers se rencontrent assez fréquemment dans les monuments, en sorte qu'on peut se faire une juste idée des coutumes égyptiennes. Quand le blé était battu et tamisé, il était mis en tas et on le mesurait sur place ou devant le grenier, dans la cour d'entrée. Des boisseleurs jurés, sous la surveillance d'un gardien, procédaient à l'opération : « Un crieur annonce chaque boisseau et un scribe l'enregistre (fig. 77). Dès qu'un tas est épuisé, des hommes de peine l'emportent dans des couffes et le rentrent sous la direction d'un magasinier; parfois une échelle mobile permet aux manœuvres d'atteindre à l'orifice supérieur de chaque cellule, parfois les cellules sont surmontées d'une terrasse à laquelle on accède par un escalier en briques. » G. Maspero, *Lectures historiques,* in-12, 1892, p. 64. — Ces scènes des monuments nous permettent de nous représenter, avec la vérité des moindres détails, tous les soins que prescrivit Joseph en faisant accumuler dans les greniers publics l'excédent des récoltes des années d'abondance. Gen., XLI, 35, 48, 56. Il y eut une telle quantité de blé recueilli, que les scribes se fatiguèrent bientôt d'inscrire les mesures. Gen., XLI, 49. Vigouroux, *Bible et découvertes modernes,* 6e édit., t. II, p. 167-171. Il est à remarquer que le mot *horreum* de la Vulgate, dans ces passages : Gen., XLI, 35, 47, 56; XLVII, 22, n'a pas de correspondant dans le texte hébreu; mais bien que le nom de grenier ne soit pas employé, il est sous-entendu. « Qu'ils fassent des amas de blé, des approvisionnements dans les *villes* et qu'ils en aient la garde, » avait dit Joseph. Gen., XLI, 35. Évidemment ces approvisionnements tirés de toute la campagne entourant chaque ville, ℣. 48, se faisaient dans des greniers publics. Si on admet l'identification du עָרִים, *ârîm,* Gen., XLI, 35, 48, avec le mot égyptien *âr,* « grenier public, » le nom, au lieu d'être sous-entendu, se trouverait expressément désigné et emprunté à la langue égyptienne dans des chapitres qui ont conservé tant de termes du pays.

III. Greniers en Palestine. — 1o *Ancien Testament.* — Le texte sacré ne nous a laissé aucune description des greniers construits dans le pays de Chanaan. Peut-être ne différaient-ils pas beaucoup des constructions que nous avons vues en Égypte. Il est seulement fait allusion aux greniers de Palestine. Joel, I, 17; Amos, VIII, 5; Prov., III, 10, et Matth., III, 12; VI, 26; XIII, 30; Luc., III, 17; XII, 18, 24. On ne pouvait ouvrir les greniers pour vendre le blé avant la fin du sabbat. Amos, VIII, 5. Des greniers abondants sont une bénédiction, Deut., XXVIII, 15-17; Prov., III, 10; les greniers vides, suite de la stérilité produite par une invasion de sauterelles, sont une malédiction divine. Joel, I, 17. — Dans la Vulgate, Ruth, II, 23, il est question de blé et d'orge qu'on renferme dans des greniers, *in horreis.* Mais le texte original porte simplement : « jusqu'à la fin de la moisson des orges et des blés. » — Il faut sans doute considérer comme des greniers publics ces magasins, *'âṣrôt,* de vivres que David fit établir dans les villes, les villages et les campagnes. I Par., XXVIII, 25, et ceux que Roboam fit construire dans plusieurs villes fortes de Juda. II Par., XI, 11. — Ézéchias fit bâtir de semblables greniers, *miskenôt, apothecas,* pour le blé. II Par., XXXII, 28. Le même roi fit préparer dans le temple des chambres, *lesâkôt,* pour recevoir les offrandes, les dîmes. II Par., XXXI, 11. Mais ce sont plutôt des magasins, un trésor, qu'un grenier proprement dit, bien que la Vulgate traduise par le mot *horrea;* c'est le trésor, *Bet-hâ-'ôṣâr* (Vulgate : *horreum*), où l'on doit porter la dîme. II Esd., XIII, 12-13; Mal., III, 10. On conservait aussi le blé ou l'orge dans des greniers souterrains, des *silos* creusés dans les champs, *matmônîm,* où l'on peut cacher ses provisions plus sûrement et les mettre à l'abri des razzias des Bédouins. Jer., XLI, 8. Les Arabes ont encore cette habitude. Robinson, *Biblical researches,* 3e édit. 1867, t. I, p. 324-325; t. II, p. 385.



78. — Modèle de grenier égyptien. D'après l'original du Musée de Louvre.

2o *Nouveau Testament.* — La mention du grenier, ἀποθήκη, revient dans plusieurs comparaisons ou paraboles de l'Évangile. Le Messie est comparé par saint Jean-Baptiste à un moissonneur qui, le van à la main, nettoie son grain et le ramasse dans son grenier, tandis qu'il jette la paille au feu. Matth., III, 12; Luc., III, 17. — Le Sauveur dit que les oiseaux du ciel qui ne sèment, ni

ne moissonnent, ni n'amassent dans des greniers, sont nourris par le Père céleste, exemple de la confiance en la Providence. Matth., VI, 26; Luc., XII, 24. — Le Messie, au temps de la moisson, fera arracher l'ivraie par ses serviteurs pour la brûler et ramassera le blé dans son grenier. Matth., XIII, 30. — Dans la parabole du riche cupide, Luc., XII, 18, on voit cet insensé ne pensant qu'à agrandir ses greniers pour amasser d'abondantes récoltes sans autre préoccupation que ses intérêts matériels, tandis que ce superflu ne lui assure pas la vie même jusqu'au lendemain. E. LEVESQUE.

GRENOUILLE (hébreu : *ṣefardêᵃa;* Septante : βάτραχος; Vulgate : *rana*), batracien de l'ordre des anoures (sans queue) et de la famille des ranidés.

I. DESCRIPTION. — Cet animal, bien connu dans nos contrées, est pourvu de dents à la mâchoire supérieure et se nourrit exclusivement de proies vivantes dont il a constaté le mouvement, larves, insectes aquatiques, vers, petits mollusques. Le mâle possède de chaque côté de la gorge une vessie au moyen de laquelle il produit son coassement. Pendant l'hiver, la grenouille vit engourdie dans la vase. Au printemps, elle se reproduit par centaines. — 1° La grenouille ordinaire, appelée *rana esculenta* (fig. 79), parce que sa chair est fort bonne à manger, est très commune dans nos pays. On la trouve par myriades en Égypte, dans tous les endroits où il y a de l'eau. Malgré le nom de *rana nilotica* qu'on a donné à la grenouille égyptienne, elle ne diffère en rien de celle de nos contrées. Elle est tellement abondante que ses coassements causent la plus grande importunité aux voyageurs. Elle est également commune en Palestine. — 2° La grenouille des arbres, *hyla arborea,* ou rainette, plus petite que la grenouille ordinaire, passe l'été sous les feuilles des arbres, restant accrochée dans cette position au moyen de ventouses qu'elle a sous les doigts. Elle se nourrit de vers et d'insectes. Cette seconde espèce se rencontre aussi très fréquemment en Égypte et en Palestine, partout où la végétation se développe dans des lieux humides. On signale aussi en Égypte



79. — La grenouille commune.

une autre espèce, la *rana punctata,* ainsi nommée à cause des points granulés dont elle est couverte. Cf. Tristram, *The natural history of the Bible,* Londres, 1889, p. 280.

II. LA GRENOUILLE DANS L'ÉCRITURE. — Les grenouilles furent l'instrument de la seconde plaie d'Égypte. Sur l'ordre du Seigneur Aaron étendit sa verge et les grenouilles couvrirent le pays, pénétrant dans les champs, les cours et les maisons. Exod., VIII, 2, 9. Josèphe, *Ant. jud.,* II, XIV, 2, décrit ainsi cette plaie : « Une multitude immense de grenouilles se mit à dévaster le pays. Le fleuve en était tellement rempli qu'on n'en pouvait plus tirer qu'un breuvage souillé et infecté par le sang de ces animaux, dont beaucoup y mouraient et s'y putréfiaient. Toute la terre d'Égypte était souillée d'une ignoble vase d'où naissaient et où mouraient des grenouilles. Elles troublaient même les habitudes ordinaires de la vie; on les trouvait dans les aliments et la boisson, et elles s'introduisaient même çà et là dans les lits. Enfin une odeur lourde et fétide se dégageait des animaux qui ne cessaient de mourir et de pourrir dans la vase. » Aux grenouilles se mêlaient probablement des crapauds, également abondants en Égypte. Frz. Delitzsch, *Die Psalmen,* Leipzig, 1874, t. II, p. 46. Les magiciens du pharaon imitèrent le prodige opéré par Aaron, ce qui eut pour effet d'augmenter le mal dont souffraient les Égyptiens. Pline, *H. N.,* VIII, 29, mentionne, d'après Varron, une ville des Gaules dont les habitants avaient dû fuir devant les grenouilles; Justin, XV, 2, et Orose, III, 23, t. CXXXIV, col. 851, parlent aussi, d'après Trogue Pompée, d'une émigration des habitants d'Abdère devant une invasion de grenouilles et de rats. Mais en Égypte, la plaie avait un caractère plus grave, puisque tout le pays en souffrait, et sa cause était surnaturelle, puisqu'elle se déchaînait sur l'ordre du Seigneur, et redoublait d'intensité grâce à l'intervention du démon sollicité par les magiciens. Dans la première plaie, Dieu avait humilié les Égyptiens en leur montrant que le Nil, qu'ils honoraient comme un dieu, n'était qu'une créature soumise à sa puissance. Dans la seconde plaie, il leur fit voir ce que valait leur déesse Hiqit (fig. 80), qu'ils représentaient avec une tête de grenouille, sur laquelle ils comptaient pour les protéger, et dont le culte remontait chez eux au moins à la cinquième dynastie. Pierret, *Dictionnaire d'archéologie égyptienne,* Paris, 1875, p. 241. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* Paris, 1889, t. II, p. 319-321. La grandeur du mal fit réfléchir le pharaon, qui parut se repentir. Sur une nouvelle intervention du Seigneur, les grenouilles furent confinées dans le fleuve. Celles qui restaient sur la terre périrent, furent entassées en monceaux et infestèrent le pays par leur pourriture. Exod., VIII, 4-11; Ps. LXXVIII (LXXVII), 45; CV (CIV), 30. Ce dernier passage note l'invasion des grenouilles jusque dans les chambres des rois. Les maisons égyptiennes étaient assez peu closes pour que les grenouilles y entrassent aisément. Sap., XIX, 10. — 2° Dans l'Apocalypse, XVI, 13, saint Jean voit les esprits impurs sous la forme de grenouilles. « On remarque dans ces grenouilles quelque idée d'une des plaies de l'Égypte. » Bossuet, *Explication de l'Apocalypse,* XVI, 13, Bar-le-Duc, 1870, t. II, p. 249.

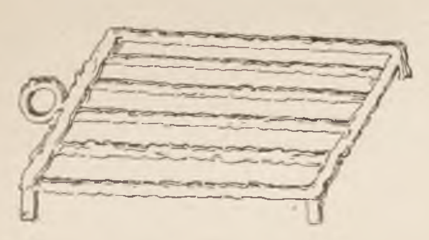
H. LESÊTRE.



80. — La déesse Hiqit. D'après Wilkinson, *Manners,* 2ᵉ édit., t. III, n° 502.

GRIESBACH Johann Jakob, théologien protestant allemand, né à Butzbach (Hesse-Darmstadt) le 4 janvier 1745, mort le 24 mars 1812. Il étudia successivement à Tubingue, à Halle et à Leipzig. Après avoir voyagé en Allemagne, en Hollande, et visité Londres, Oxford, Cambridge et Paris, pour faire des recherches critiques

sur le texte de la Bible, il devint professeur à Halle en 1773, et depuis 1775 jusqu'à sa mort, à Iéna. Il est devenu surtout célèbre par ses travaux critiques sur le Nouveau Testament : *Libri Novi Testamenti historici*, 2 parties, Halle, 1774. Les Épîtres et l'Apocalypse parurent comme tome II en 1775. Seconde édition complète, 2 in-8°, Halle et Londres, 1796, 1806, sous ce titre : *Novum Testamentum græce; textum ad fidem Codicum, versionum et Patrum recensuit et lectionis varietatem adjecit* J. J. Griesbach. Troisième édition : *Novum Testamentum græce ex recensione* J. J. Griesbach (édition de luxe sur papier vélin), 4 petits in-4°, ou petit in-f°, Leipzig, 1803-1807. Quatrième et cinquième éditions, ne contenant que les principales variantes,

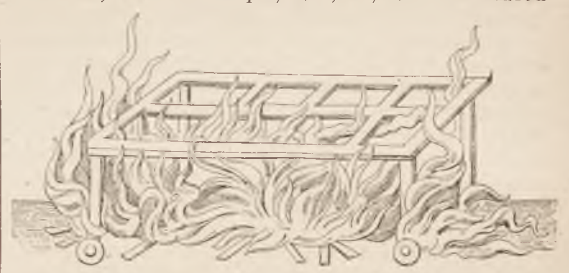


81. — Gril romain trouvé à Pompéi. D'après L. Conforti, *Le Musée national de Naples*, pl. 27.

2 in-8°, Leipzig, 1805, 1825. — David Schulz entreprit en 1827 une nouvelle édition de l'œuvre de Griesbach, mais il n'en a paru que la première partie. Nouvelle édition par H. A. Schott, in-8°, Leipzig, 1805; J. White, 2 in-8°, Oxford, 1808; A. Dickinson, in-12, Édimbourg, 1811, 1817, etc. — Plusieurs des leçons propres à Griesbach sont citées dans les éditions critiques du Nouveau Testament publiées dans notre siècle. On a aussi de Griesbach : *De codicibus Evangeliorum origenianis*, 1771; *Curæ in historiam textus Epistolarum Paulinarum*, in-4°, Iéna, 1777; *Symbolæ criticæ ad supplendas et corrigendas variarum Novi Testamenti lectionum collectiones*, 2 in-8°, Halle, 1785-1793; *Commentarius criticus in textum græcum Novi Testamenti*, particula I, Iéna, 1798; particula II, Iéna, 1811; *Theopneusti*, 1784; *Christologie des Hebräerbriefs*, 1791; *Vorlesungen über Hermeneutik des Neuen Testaments* (ouvrage posthume), 1815. Voir Th. H. Horne, *Introduction to the Holy Scriptures*, 3e édit., t. II, 1822, p. 142, 55-58.

GRIFFON, nom donné à deux grands oiseaux de proie, le gypaète (probablement l'hébreu *pérés*, le γρύψ des Septante, le *gryphus* de la Vulgate, Lev., XI, 13; Deut., XIV, 12) et le vautour fauve, et aussi au martinet noir. Voir ces mots. Pour le griffon fabuleux, voir ANIMAUX FABULEUX, 4°, t. I, col. 612.

GRIL (Vulgate : *craticula*), instrument en métal, ordinairement en fer, composé de barreaux parallèles (fig. 81), quelquefois entrecroisés (fig. 82), sur lequel on fait rôtir des viandes ou des pâtes en le plaçant sur le feu. Le gril était bien connu des Romains. Saint Jérôme l'a nommé deux fois dans sa version. Il a rendu par *craticula*, dans le Lévitique, II, 7; VII, 9, le mot hébreu



82. — Gril de saint Laurent, représenté sur le sarcophage de Galla. D'après Garrucci, *Storia dell' arte christiana*, t. IV, pl. 233.

marḥését, mais ce substantif, qui vient du verbe *râḥaš*, « bouillir, bouillonner, » signifie un vase ou chaudière dans lequel on fait cuire la viande et non un gril. Les Septante, comme saint Jérôme, avaient déjà traduit *marḥését* par ἐσχάρα, en lui attribuant ce sens, comme à *mikbar*, également rendu par *craticula* dans la Vulgate et dans ce dernier cas avec raison. Voir GRILLE.

GRILLAGE, ouvrage composé de barreaux de bois et de métal et disposé en forme de treillis. Il y avait aux fenêtres des habitations en Palestine des grillages ou treillis, ordinairement en bois, qui permettaient à la fumée de sortir, Os., XIII, 3, et aux personnes de regarder de l'intérieur de la maison sans être elles-mêmes aperçues. Prov., VII, 6; Cant., II, 9, etc. Voir FENÊTRE, t. II, col. 2202, 2203. H. LESÊTRE.

GRILLE, assemblage de barreaux d'airain destiné à soutenir le bois qu'on brûlait sur l'autel des sacrifices.



83. — Autel romain avec grille. Peinture de Pompéi. D'après le *Museo Borbonico*, t. VI, pl. 94.

Dans la description de l'autel des holocaustes, il est dit : « Tu feras à l'autel une grille (*mikbar* de *kâbar*, « tresser; » ἐσχάρα, « foyer d'autel; » *craticula*) d'airain en forme de treillis (*rešét*, « filet; » ἔργῳ δικτυωτῷ; *in modum retis*) et tu mettras quatre anneaux d'airain aux quatre coins du treillis. Tu le placeras au-dessous du rebord de l'autel, à partir du bas jusqu'à la moitié de la hauteur de l'autel. Tu feras [l'autel] creux avec des planches. » Exod., XXVII, 4-8. Il est encore question de cette grille. Exod., XXXV, 16; XXXVIII, 4, 5, 30; XXXIX, 39 (Vulgate, *retiaculum* dans ce dernier passage). Plusieurs commentateurs se sont imaginé qu'il s'agissait ici d'un grillage d'ornementation, entourant l'autel depuis le sol jusqu'à moitié de sa hauteur. Cette idée est erronée. La grille dont parle le texte sacré était faite pour être placée horizontalement à l'intérieur de l'autel, qui lui-même était creux, ainsi qu'il est expressément marqué. Elle reposait à mi-hauteur de l'autel et les anneaux des quatre coins servaient à la placer ou à la retirer. C'est sur cette grille qu'on allumait le bois et qu'on déposait les victimes à consumer, précaution indispensable pour la conservation de l'autel mosaïque qui, bien que revêtu de plaques de métal, était cependant en bois. Exod., XXVII, 1. Les cendres, les charbons et tous les résidus de la combustion tombaient sur le sol même à travers la grille. Josèphe, *Ant. jud.*, III, VI, 8, dit de l'autel des holocaustes, placé devant le tabernacle, qu'il était pourvu d'une grille en forme de réseau, et que l'autel n'ayant point de fond, la terre recevait tout ce qui tombait du foyer supérieur. On comprend d'ailleurs la nécessité de cette disposition; le feu ne pouvait avoir l'activité indispensable qu'autant qu'on ménageait un appel d'air au-dessous du foyer. La forme de *rešét*, attribuée à la grille, suppose qu'elle se composait de barres longitudinales reliées entre elles par des barres transversales dans le genre de la fig. 83. — L'autel des parfums aurait eu une grille analogue d'après les Septante (ἐσχαρίς, ἐσχάρα) et la Vulgate (*craticula*), Exod., XXX, 3; XXXVII, 26, mais cette traduction n'est pas exacte. Le texte hébreu porte *gág*, « toit, » ce qui désigne simplement le dessus, la partie supérieure de l'autel des parfums.

H. LESÈTRE.

GRIMM Carl Ludwig Willibald, théologien protestant allemand, né à Iéna le 1er novembre 1807, mort dans cette ville le 22 février 1891. Il y fit ses études de 1827 à 1832, y devint en 1837 professeur extraordinaire et en 1844 professeur honoraire de théologie. Parmi ses ouvrages, remarquables par leur érudition, nous devons mentionner : *De Joanneæ Christologiæ indole Paulinæ comparata*, in-8°, Leipzig, 1833; *De libri Sapientiæ Alexandrina indole perperam asserta*, in-8°, Iéna, 1833; *Commentar über das Buch der Weisheit*, in-8°, Leipzig, 1837; *Die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte*, Iéna, 1845; *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des Alten Testaments* (publié avec O. F. Fritzsche), 6 in-8°, Leipzig, 1851-1860. Grimm a publié dans cette collection : *Das erste Buch der Maccabäer*, 1853; *Das zweite, dritte und vierte Buch der Maccabäer*, 1857; *Das Buch der Weisheit*, 1860. Grimm a aussi donné plusieurs éditions nouvelles, revues, de *Chr. Gottl. Wilkii Clavis Novi Testamenti philologica castigavit et emendavit* C. L. W. Grimm, in-8°, Leipzig, 1877-1878; 2e édit., 1879; 3e édit., 1888. On a aussi de Grimm, *Kurzgefasste Geschichte der lutherischen Bibelübersetzung bis zur Gegenwart*, in-8°, Iéna, 1884.

GRIVE, passereau du genre merle (fig. 84). La Sainte Écriture ne nomme les passereaux que d'une manière générale. Voir PASSEREAU. Mais on rencontre dans le sud de l'Europe et assez souvent en Palestine la grive bleue, *petrocynela cyanæa* ou *petrocossyphus cyanæus*, ordinairement solitaire et rarement plus de deux ensemble. Cet oiseau, au plumage bleu foncé et d'allure peu vive, s'établit sur le haut d'un toit ou sur la cime d'un rocher, et fait entendre de temps à autre un cri



84. — La grive bleue.

mélancolique et monotone. Il répond bien à l'idée qu'exprime un psalmiste de la captivité, pleurant sur les malheurs de Jérusalem : « Je veille, pareil au passereau solitaire sur le toit. » Ps. CI (CII), 8. Cf. Tristram, *The natural history of the Bible*, Londres, 1889, p. 202; Wood, *Bible animals*, Londres, 1884, p. 398.

H. LESÈTRE.

GROENLANDAISE (VERSION) DE LA BIBLE. Le Groenland, « la terre verte, » vaste région de l'Amérique du nord, est situé au milieu de l'Océan glacial arctique et encore aujourd'hui en partie inconnu. Quelques Esquimaux habitent la côte orientale; les Danois se sont établis sur la côte occidentale. Cf. C. C. A. Gosch, *Danish arctic Expeditions, 1605 to 1620*, 2 in-8°, Londres, 1897. — Le groenlandais est le mieux connu des idiomes esquimaux. Il diffère assez notablement des autres. C'est une langue polysynthétique ou agglutinante, avec des composés fort longs; les noms n'ont pas de genre, les cas se forment par des suffixes ou désinences. Voir S. Kleinschmidt, *Grammatik der grönlandischen Sprache*, in-8°, Berlin, 1851; Chr. Rasmussen, *Grönlandsk Sproglære*, in-8°, Copenhague, 1888; C. Ryberg, *Dansk-grönlandsk Tolk*, in-16, Copenhague, 1891, J. Kjer et Chr. Rasmussen, *Dansk-Grönlandsk Ordbog*, in-8°, Copenhague, 1893. Un pasteur norvégien, Hans Egede, surnommé l'apôtre du Groenland (né à Harstadt, en Norvège, le 31 janvier 1686, mort à Falster le 5 novembre 1758), traduisit en groenlandais les Psaumes et les Épîtres de saint Paul. La version du Nouveau Testament fut complétée par son fils Paul (né en 1708, mort le 3 juin 1789). Des parties en furent publiées à Copenhague en 1744; une édition des Évangiles et des Actes parut en 1758; le Nouveau Testament complet, en 1766. La traduction étant défectueuse, Fabricius en donna une nouvelle en 1799, mais elle fut jugée encore insuffisante, et les missionnaires moraves entreprirent une troisième version, faite sur la version allemande de Luther; elle fut imprimée en 1822 par la *British and Foreign Bible Society* (nouvelle édition par la Société biblique danoise). Une édition retouchée a paru à Herrnhut en 1851. On a publié aussi quelques parties de l'Ancien Testament. Voir S. Bagster, *The Bible of every Land* (1860), p. 442; Hans Egede, *A Description of Greenland*, in-8°, Londres, 1818; C. G. F. Pfoff, *Bibliographia Groenlandica*, in-8°, Copenhague, 1890.

GROSSESSE, état de la femme qui est enceinte. — 1° La mère des Machabées dit au plus jeune de ses fils : « Je t'ai porté neuf mois dans mon sein, » II Mach., VII, 27, et l'auteur de la Sagesse, VII, 2, écrit qu'il a été porté « dix mois ». Les anciens attribuaient couramment dix mois à la grossesse. Aristote, *Hist. anim.*, VII, 4; Virgile, *Eclog.*, IV, 61; Aulu-Gelle, *Noct. att.*, III, 16; etc. Tertullien, *De anim.*, 37, t. II, col. 714, dit avec plus de précision que l'enfantement se produit au commencement du dixième mois. En fait, la grossesse dure neuf mois ou 270 jours, avec une avance ou un retard de 8 à 10 jours. Surbled, *La morale dans ses rapports avec la médecine*, Paris, 1892, t. II, p. 159. Comme les anciens comptaient par mois lunaires de 29 et de 30 jours alternativement, la période moyenne de 270 jours durait un peu plus de neuf mois, et la grossesse atteignait le milieu du dixième mois quand l'enfantement tardait de quelques jours. Les deux expressions employées par les auteurs sacrés sont donc approximativement justes l'une et l'autre. — 2° La loi réglait la peine encourue par celui qui frappait une femme en état de grossesse : l'amende, si aucun dommage sérieux ne résultait des coups; la mort, si la femme ou l'enfant venaient à périr. Exod., XXI, 22, 23. Quand les coups étaient involontaires, le cas rentrait dans celui de l'homicide involontaire. Voir HOMICIDE. — 3° La Sainte Écriture parle plusieurs fois de la grossesse. C'est pendant que la femme est en cet état que Dieu forme mystérieusement le corps de l'enfant. Eccle., XI, 5. Une forte émotion peut amener un enfantement prématuré. I Reg., IV, 19. Dans les guerres, les vainqueurs fendaient le ventre des femmes enceintes. IV Reg., VIII, 12; XV, 16; Am., I, 13. Le Seigneur ramènera de captivité les femmes enceintes. Jer., XXXI, 8; mais malheur à celles qui, en cet état, auront à fuir au moment où les Romains marcheront sur la Judée, car elles ne pourront s'échapper assez vite. Matth., XXIV, 19; Marc., XIII, 17; Luc., XXI, 23. — 4° Saint Matthieu, I, 18-24, mentionne l'effet produit sur saint Joseph par la grossesse de la très sainte Vierge et l'intervention de l'ange pour lui en révéler la cause.

H. LESÊTRE.

GROTIUS Hugo, de son vrai nom de Groot, polygraphe hollandais, protestant, né à Delft le 10 avril 1583, mort à Rostock le 28 août 1645. Il étudia à Leyde où, malgré son jeune âge, il fut remarqué du célèbre Scaliger. Il vint en France, séjourna à Paris et à Orléans où il se fit recevoir docteur en droit. De retour en son pays, il s'adonna à la jurisprudence et dès 1607 il était avocat fiscal des Pays-Bas. En 1616, il fut envoyé en Angleterre pour représenter son pays dans une conférence et cette mission lui permit de s'entretenir avec Casaubon des moyens de réunir les catholiques et les protestants. De retour en Hollande, il se mêla activement aux discussions religieuses, se déclarant en faveur des doctrines d'Arminius et contre celles de Gomar. Mais les partisans de ces derniers soulevèrent le peuple et le stathouder, Maurice de Saxe, heureux de cette occasion d'intervenir, se déclara en leur faveur contre les États de Hollande. Grotius fut arrêté et le 18 mai 1619 était condamné à la prison perpétuelle. Au bout de deux ans, grâce au dévouement de sa femme, il put s'échapper et gagna Anvers, puis Paris où il arriva le 15 avril 1621. Il resta dix ans en France où, après un court séjour en Suède, il ne tarda pas à revenir comme ambassadeur de la reine Christine. En 1645, il demanda son rappel et il était en route pour rentrer en Hollande lorsque la mort l'arrêta à Rostock. Grotius a laissé de nombreux ouvrages d'histoire, de jurisprudence, de droit international et de théologie. Parmi ces derniers nous citerons : *Poemata sacra*, in-4°, La Haye, 1601, renferme la paraphrase d'un certain nombre de psaumes; *Commentatio ad loca quædam Novi Testamenti quæ de Anti-Christo agunt, aut agere putantur*, in-8°, Amsterdam, 1640; *Annotationes in libros Evangeliorum cum tribus tractatibus et appendice ea spectantibus : scilicet annotata in quædam loca epistolarum S. Pauli, S. Jacobi, S. Johannis et Apocalypsis; explicatio decalogi ut græce exstat et quomodo ad decalogi locos evangelica precepta referantur : et appendix ad interpretationem locorum quæ de Anti-Christo agunt aut agere putantur*, in-f°, Amsterdam, 1641; *Annotationes in epistolam ad Philemonem*, in-8°, Amsterdam, 1642; *Annotationes in Vetus Testamentum*, 3 in-f°, Paris, 1644; *Annotationes in Novum Testamentum*, in-f°, Paris, 1644; *Annotationum in Novum Testamentum pars secunda, videlicet in Acta Apostolorum et in epistolas apostolicas*, in-f°, Paris, 1646; *Annotationum in Novum Testamentum pars tertia et ultima, videlicet, in epistolas S. Petri, Johannis et Judæ : subjuncti sunt ejusdem auctoris libri pro veritate religionis christianæ ita digesti ut annotata suis quæque paragraphis sunt subnexa*, 3 in-f°, Paris, 1650. Les œuvres théologiques de H. Grotius ont été réunies par les soins d'un de ses fils, Pierre Grotius, et publiées en 4 in-f°, 1679, à Amsterdam. Les trois premiers volumes renferment les écrits ayant trait à l'Écriture Sainte. En tête du premier volume se trouve la vie de H. Grotius. L'exégèse de Grotius, exclusivement philologique et historique, est empreinte de rationalisme. F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 4e édit., t. I, p. 497-591. — Voir Ch. Barksdale, *Life of H. Grotius*, in-12, Londres, 1652; J. Levesque de Burigny, *Vie de H. Grotius*, 2 in-8°, Paris, 1750; H. Luden, *H. Grotius nach seinen Schicksalen und Schriften dargestellt*, in-8° Berlin, 1806; J. Laurentius, *H. Grotius papizans*, in-8° Amsterdam, 1830; Valère André, *Biblioth. Belgica*, p. 397.

B. HEURTEBIZE.

GRUE, oiseau de l'ordre des échassiers et de la famille des hérodiens. La grue (fig. 85), très élevée sur ses pattes, a le cou allongé, le bec effilé et de même dimension que le reste de la tête. Chez l'espèce la plus commune, *grus cinerea*, le haut de la tête est rouge, la gorge noirâtre et le reste du corps gris cendré. La queue forme une sorte de panache qui contribue à rendre gracieuse l'allure de l'oiseau. La grue se nourrit de poissons, de reptiles, parfois de graines enlevées aux champs récemment ensemencés et de plantes aquatiques. Elle habite et fait son nid dans des endroits assez découverts pour lui permettre de n'être point surprise par les ennemis. En dehors de l'époque où elle couve, elle vit en sociétés nombreuses. Pendant le sommeil de la bande, quelques-unes demeurent éveillées pour avertir les autres du danger. C'est un oiseau essentiellement migrateur, qui vient habiter en Égypte, Hérodote, II, 22, en Palestine et dans les autres pays méridionaux en hiver, pour retourner au printemps dans les pays du nord. Au moment du départ, les grues se réunissent par troupes de plusieurs centaines, s'élèvent dans les airs et y volent en formant un grand V dont la pointe est tournée en avant. C'est ordinairement pendant la nuit qu'elles voyagent; elles poussent alors, sans doute pour s'avertir mutuellement, de grands cris qui ont quelque chose de lugubre au milieu des ténèbres, et qui retentissent au loin à raison de leur grand nombre. La grue est un oiseau de haute taille. En Palestine, elle mesure plus de 1m50 de haut et jusqu'à 2m50 d'envergure. Sa taille n'est dépassée que par celle de l'autruche. — La grue est très vraisemblablement désignée dans la Sainte Écriture par le mot *'âgûr*, qui se lit dans les deux passages suivants : Is., XXXVIII, 14 : « Comme l'hirondelle et comme le *'âgûr*, je criais, je gémissais comme la colombe. » Les Septante ne traduisent pas ici *'âgûr* et la Vulgate joint les deux noms : *sicut pullus hirundinis;* Jer., VIII, 7 : « La tourterelle, l'hirondelle et le *'âgûr* connaissent le temps de leur retour. » Septante : ἀσίδα, Vulgate : *ciconia*. Gesenius, *Thesaurus*, p. 990, fait de *'âgûr* un adjectif servant à qualifier l'hirondelle

« caqueteuse ». Il lui semble que, dans les deux textes cités, il ne peut être question d'un grand oiseau comme la grue qui serait associé à de beaucoup plus petits, l'hirondelle, la colombe, la tourterelle. Mais ces différents oiseaux ne sont nullement comparés au point de vue de la taille. Isaïe les associe à cause de leurs cris et



85. — La grue.

Jérémie à cause de leur instinct migrateur. D'ailleurs dans les deux textes, la contexture de la phrase réclame un substantif. Le Talmud, *Kidduschin,* f. 44 a, traduit *'âgûr* par *kûraki'a,* « grue. » Rosenmuller, *In Jerem.,* VIII, 7, Leipzig, 1826, t. I, p. 277, adopte aussi cette traduction d'autant plus probable qu'un oiseau aussi grand et aussi commun en Palestine n'a pu manquer d'attirer l'attention des auteurs sacrés, et ne serait nommé nulle part si *'âgûr* n'avait pas ce sens. Cf. Tristram, *The natural history of the Bible,* Londres, 1889, p. 239 : Wood, *Bible animals,* Londres, 1884, p. 474. H. LESÊTRE.

GUDE Gottlob Friedrich, théologien protestant allemand, fils de Frédéric Gude, théologien distingué lui aussi, né à Lauban, le 26 août 1701, mort dans la même ville, le 20 juin 1756. Il fit ses études à Halle et à Leipzig; puis après avoir fait quelques cours à cette dernière université, il retourna à Lauban, où il fut successivement diacre adjoint, second diacre, premier diacre, et enfin archidiacre en 1753. Il a beaucoup écrit, et, entre autres, les ouvrages suivants : *Comm. de ecclesiæ Ephesinæ statu, contra Wesselium,* in-8°, Leipzig, 1732; *Gründliche Erläuterung des Briefs Pauli an die Epheser,* in-8°, Lauban, 1735. A. REGNIER.

GUÉ (hébreu : *ma'ăbâr, ma'ăbârâh;* Septante διάβασις; Vulgate : *vadum, transitus, transcensus*), partie peu profonde d'une rivière où l'on peut passer sans nager et sans bateau. L'Écriture mentionne le gué du Jaboc, Gen., XXXII, 22, de l'Arnon, Is., XVI, 2; les gués du Jourdain, Jos., II, 7; Jud., III-28; XII, 5, 6; II Reg., XIX, 18, et de l'Euphrate (peut-être des ponts). Jer., LI, 32. Voir JOURDAIN et BÉTHABARA, t. I, col. 1647.

GUEL (hébreu : *Ge'û'êl,* « grandeur de Dieu; » Septante : Γουδιήλ), fils de Machi, de la tribu de Gad, fut un des espions envoyés par Moïse pour explorer la Terre Promise. Num., XIII, 15.

GUELFERBYTANUS (CODEX). Les manuscrits grecs désignés par les sigles *P* et *Q* dans l'appareil critique des Évangiles, appartiennent ensemble à la bibliothèque de Wolfenbüttel et font partie d'un même manuscrit palimpseste (Isidore de Séville, dans l'écriture récente), conjointement avec des fragments de la version gothique d'Ulfilas. L'écriture première fut découverte par Knittel, qui en publia les textes en 1762. Tischendorf en reprit plus tard la lecture et en donna une édition complète dans ses *Monumenta sacra inedita,* t. III, Leipzig, 1860, et t. VI, 1869. On en trouvera un fac-simile au t. III, pl. II. Le manuscrit palimpseste passe pour venir de Bobbio; il a été acheté à Prague en 1689 par le duc de Brunswick. Le ms. *P* est constitué par quarante-trois feuillets à deux colonnes de vingt-quatre lignes : il est écrit d'une grande onciale allongée, non accentuée, du VIe siècle. Ces quarante-trois feuillets ont donné en trente et un fragments 518 versets environ des quatre évangiles. Le ms. *Q* est constitué par treize feuillets à deux colonnes de vingt-huit lignes; il est écrit d'une grande onciale arrondie, non accentuée, du Ve siècle. Ces treize feuillets ont donné en douze fragments 247 versets environ de saint Luc et de saint Jean. Les leçons de *P* et de *Q* sont apparentées à celles de l'*Alexandrinus* et du *Vaticanus.* — Voir Scrivener-Miller, *A plain introduction to the criticism of the New Testament,* t. I, Londres, 1894, p. 143; C. R. Gregory, *Prolegomena,* Leipzig, 1894, p. 386-388. P. BATIFFOL.

GUÉNÉE Antoine, controversiste français, né à Étampes le 23 novembre 1717, mort à Fontainebleau le 27 novembre 1803. Né de parents pauvres, il fit néanmoins de bonnes études, embrassa l'état ecclésiastique et succéda en 1741 à Rollin comme professeur de rhétorique au collège du Plessis à Paris. Il remplit cette fonction jusqu'en 1761. Il renonça alors à l'enseignement pour se vouer tout entier à la défense de la religion attaquée par les philosophes. Il avait déjà appris, dans ce but, l'hébreu, outre le grec; il étudia également les langues modernes en Italie, en Allemagne et en Angleterre, afin de mettre à profit les travaux apologétiques publiés dans ces pays. Ainsi armé, il devint le meilleur apologiste de son siècle en France. Le pieux évêque d'Amiens, d'Orléans de la Motte, le récompensa de ses travaux en lui donnant un canonicat dans sa cathédrale; le grand aumônier de la cour l'attacha à la chapelle de Versailles et le comte d'Artois (depuis Charles X) le choisit comme sous-précepteur de ses enfants. Les assemblées du clergé de France lui décernèrent des éloges en 1775 et en 1780; l'Académie des Inscriptions l'admit comme un de ses membres en 1778; il fut nommé en 1785 à l'abbaye de Loroy, dans le diocèse de Bourges. La Révolution le priva bientôt de ce bénéfice; il acheta alors un petit domaine près de Fontainebleau, mais, voulant l'exploiter lui-même, il ne réussit pas, le revendit et se retira à Fontainebleau où il mourut. — Guénée doit sa célébrité à ses *Lettres de quelques Juifs allemands et polonais à M. de Voltaire,* in-8°, Paris, 1769. Les premières lettres publiées portaient le titre de *Lettres de quelques Juifs portugais,* parce qu'elles sont en effet d'un Juif originaire du Portugal établi à Bordeaux. Cette circonstance donna à l'abbé Guénée l'idée d'emprunter le nom de quelques Juifs étrangers pour réfuter les ca-

lomnies et les erreurs de Voltaire contre les Écritures. Il le fit avec autant d'esprit que de science. « Le secrétaire juif, nommé Guénée, écrivait Voltaire à d'Alembert le 8 décembre 1776 (*Œuvres*, édit. Didot, t. x, 1861, p. 752), n'est pas sans esprit et sans connaissances, mais il est malin comme un singe. Il mord jusqu'au sang, en faisant semblant de baiser la main. » Les *Lettres* reçurent successivement de nombreuses additions et les éditions s'en multiplièrent. La cinquième parut en 1781, la sixième en 1805, Paris, 3 in-8° et 4 in-12, avec une notice sur l'auteur par M. de Sainte-Croix; la septième en 1815, 4 in-8°, Paris (elle est précédée d'une *Notice sur l'abbé Guénée* par M. Dacier). Beuchot, l'éditeur de Voltaire, a donné la 8e édition sous ce titre : *Lettres de quelques Juifs à M. de Voltaire avec un petit Commentaire extrait d'un plus grand à l'usage de ceux qui lisent ses Œuvres et Mémoires sur la fertilité de la Judée*, in-8°, Versailles, 1817. Cette édition, revue et corrigée, est augmentée de notes qui mettent l'ouvrage en rapport avec l'édition de Voltaire faite à Kehl. Les *Recherches sur la Judée considérée principalement par rapport à la fertilité de son terroir* avaient pour objet de répondre aux objections tirées de la stérilité actuelle de ce pays pour attaquer la véracité des Livres Saints. Guénée avait lu un premier *Mémoire* à l'Académie des Inscriptions le 4 mai 1779; il en composa depuis trois autres pour compléter le premier et on les a joints aux dernières éditions de ses *Lettres* depuis la septième. La neuvième édition des *Lettres* a été donnée en 1 in-12 à Paris en 1837. Autre édition par Desdouits, 3 in-12, Lyon, 1857, etc.. — On doit aussi à Guénée une édition de : *Les témoins de la résurrection de Jésus-Christ examinés suivant les règles du barreau*, traduit (par Le Moine) de l'anglais de Sherlock, in-12, Paris, 1753; *La religion chrétienne démontrée par la conversion et l'apostolat de saint Paul*, traduit de l'anglais de lord Lyttleton, et suivi de deux *Dissertations sur l'excellence de l'Écriture Sainte*, traduites de Seed, in-12, Paris, 1754; *Observations sur l'histoire et les preuves de la résurrection de Jésus-Christ*, traduit de l'anglais de West, in-12, Paris, 1757. Ces trois derniers ouvrages ont été réunis et réimprimés in-12 à Paris en 1821.

F. VIGOUROUX.

GUÊPE (Septante : σφήξ; Vulgate : *vespa*), insecte hyménoptère de couleur noire et brune mélangée de jaune, pourvu d'un aiguillon, et vivant en société comme les abeilles et les fourmis (fig. 86). La guêpe commune construit son nid dans la terre. Dans les piqûres que



86. — La guêpe.

produit son aiguillon, elle verse un liquide venimeux qui cause une sensation très douloureuse. Le frelon est la plus grosse espèce du genre guêpe. Les guêpes ne sont mentionnées que dans le livre de la Sagesse, XII, 8, qui leur attribue, dans l'extermination des Chananéens, un rôle que les livres antérieurs assignent aux frelons. L'auteur sacré nomme le genre au lieu de l'espèce. Voir FRELONS.

H. LESÊTRE.

GUÉRIN Victor Honoré, palestinologue français, né à Paris le 15 septembre 1821, mort à La Tour (Seine-et-Marne) le 21 septembre 1890. Ce savant, dont le nom est si souvent cité dans les pages de ce *Dictionnaire*, qui s'honore de l'avoir compté au nombre de ses premiers collaborateurs, est l'un de ceux qui ont le mieux fait connaître la géographie de la Palestine. Sa mère lui apprit à lire dans une vieille Bible illustrée où il puisa l'amour des Lieux Saints. Après avoir commencé ses études à l'institution de l'abbé Poiloup et les avoir achevées au collège Rollin, il fut admis à 19 ans, le 25 octobre 1840, à l'École normale supérieure de Paris, comme élève de la section de grammaire. Il en sortit en 1842 et devint cette année même professeur de rhétorique au collège de Coutances. Après avoir enseigné dans divers collèges et lycées, il fut chargé en 1852 de la surveillance des études à l'École normale supérieure. L'année suivante, 1853, il partait pour Athènes comme membre de l'école française établie dans cette ville et dès lors il pouvait donner libre carrière à son attrait pour l'archéologie et l'exploration scientifique, visitant la Grèce, la Syrie, l'Asie Mineure, plusieurs îles de l'archipel et en particulier Patmos, dont l'étude devait particulièrement satisfaire ses goûts de savant et ses sentiments chrétiens. Les résultats de ce voyage sont consignés dans sa *Description de l'île de Patmos et de l'île de Samos*, in-8°, Paris, 1856. Ce qui caractérise cette première publication comme toutes les suivantes, c'est l'étude consciencieuse des lieux et des monuments anciens et une exactitude minutieuse et irréprochable qui donne à ses descriptions une autorité irrécusable. — En 1854, M. Guérin recevait une mission scientifique pour la Terre Sainte elle-même où il se sentait attiré par un charme irrésistible, à laquelle il devait consacrer la meilleure partie de sa vie. Le fruit de son pèlerinage fut une thèse latine présentée à la Sorbonne pour le doctorat ès lettres : *De ora Palestinæ a promontorio Carmelo usque ad urbem Joppen pertinente*, in-8°, Paris, 1856. Sa thèse française fut une *Étude sur l'île de Rhodes*, in-8°, Paris, 1856 (2e édit., 1880); il avait passé plusieurs mois dans cette île l'année même où il avait exploré pour la première fois la Palestine, en 1853-1854. — Au retour de ce voyage, il professa pendant un an (1855) la rhétorique au lycée d'Angers. Ce fut sa dernière année d'enseignement secondaire, En 1856, il prépara et soutint ses thèses de doctorat. L'année suivante, il fut chargé d'une mission scientifique en Égypte et en Nubie. Il en rendit compte dans son *Rapport à M. le ministre de l'Instruction publique*, daté d'Assouan 11 février 1858. De janvier à avril 1859, il suppléa M. Heinrich dans la chaire de littérature étrangère de la Faculté des lettres de Lyon; d'avril à août 1859, il donna le même enseignement à la Faculté de Grenoble. — A partir de 1860, il se donna tout entier aux missions et aux voyages scientifiques. En cette année 1860, il explora la régence de Tunis, presque complètement fermée jusqu'à lui aux Européens, et pénétra même dans la ville sacrée de Kairouan dont le fanatisme musulman interdisait rigoureusement l'accès aux étrangers. La notice qu'il lut sur cette ville, réputée imprenable, à la séance générale de la Société de géographie le 24 décembre 1860, est si exacte et si précise que ce fut grâce à elle que nos troupes purent s'en emparer quelques années plus tard. Aussi au retour de leur conquête, une douzaine d'officiers allèrent-ils le visiter pour lui déclarer que c'était à lui qu'ils étaient redevables de leur victoire. Voir F. Deltour, dans l'*Association des anciens élèves de l'École normale*, in-8°, Paris, 1891, p. 35. Les années 1861 à 1863 furent consacrées à la rédaction de son *Voyage archéologique dans la Régence de Tunis, exécuté et publié sous les auspices et aux frais de M. H. d'Albret, duc de Luynes*, par V. Guérin, 2 in-8°, Paris, 1862.

En 1863, une nouvelle mission le ramena en Palestine pour travailler à l'œuvre la plus importante de sa vie. Il partait, cette fois, avec la digne compagne que Dieu lui avait donnée en 1861. Il explora, ville par ville, village par village, on pourrait presque dire maison par maison et pierre par pierre, tout le territoire de l'ancienne Judée. La rédaction et la publication des nombreuses notes prises au cours de cette campagne archéologique l'occupèrent de 1864 à 1869. Elles furent imprimées par l'Imprimerie Impériale et parurent sous le titre de *Description géographique, historique et archéologique de la Palestine, accompagnée de cartes détaillées. Première partie. Judée,* 3 in-8°, Paris, 1869. — A peine son travail était-il achevé, il repartait pour la Terre Sainte (1870) et explorait avec le même soin la Samarie et la vallée du Jourdain. C'est pendant ce voyage qu'éclata la guerre de 1870. Au milieu des montagnes de la Samarie, il apprit le désastre de Wissembourg. Sur-le-champ il revint en France. Il trouva Paris bloqué. Il arrivait brisé de fatigue, brûlé par la fièvre; il était âgé de cinquante ans; et sans hésiter, il s'enrôla comme simple soldat dans l'armée de la Loire. Mais ses forces le trahirent. La maladie l'obligea d'aller se soigner à Fontainebleau. Dès que Paris fut rouvert, il y rentra par la première voiture qui partit de Fontainebleau pour la capitale. Il s'y trouvait au 18 mars. Tant que la chose fut possible, il y lutta en faveur de l'ordre dans la garde nationale et il y resta pendant toute la Commune. La guerre finie, il rédigea, de 1871 à 1874, la deuxième partie de sa *Description de la Palestine, Samarie,* 2 in-8°, Paris, 1874-1875. — En 1875, il reprenait la route de la Palestine pour aller achever son œuvre et explorer la Galilée, la Pérée, la Cœlésyrie et la Phénicie. De 1876 à 1879, il mit en œuvre les notes qu'il venait de recueillir, et la troisième partie de sa *Description de la Palestine,* la *Galilée,* parut en 2 volumes in-8° en 1880. Il avait publié aussi en 1879 ses *Rapports sur une mission en Palestine,* in-8°, Imprimerie Nationale. — Après avoir si fructueusement travaillé pour les érudits, M. Guérin s'adressa au grand public, et en 1881, il mit au jour *La Terre Sainte, son histoire, ses souvenirs, ses sites, ses monuments* (première partie) *avec 22 planches hors texte et 288 gravures,* in-f°, Paris, 1881. En 1882, il retourna au Liban, et à son retour il fit paraître la *deuxième partie* de la *Terre Sainte. Liban, Phénicie, Palestine occidentale et méridionale, Pétra, Sinaï, Égypte. Avec 19 planches, 300 gravures sur bois et 3 cartes coloriées,* 1883. *La Terre Sainte* se distingue, comme les autres ouvrages du savant explorateur, par la solidité de l'érudition, par la clarté et la sobriété du style. — En 1884, M. Guérin visitait et étudiait à nouveau Jérusalem. En 1885, il entreprenait une seconde mission scientifique en Tunisie, en Tripolitaine et à Malte, et après son retour il publiait *La France catholique en Tunisie, à Malte et en Tripolitaine,* in-8°, Tours, 1886. La fin de l'année 1886 le ramenait en Égypte et le résultat de ce voyage d'études fut *La France catholique en Égypte,* in-8°, Tours, 1887. — En 1888, M. Victor Guérin, épuisé par tant de travaux et de fatigues, voulut visiter une dernière fois la Terre Sainte avec la digne compagne de sa vie et ses enfants et lui faire ses adieux. Celui qui écrit ces lignes eut le bonheur de faire avec lui une partie du pèlerinage, de s'édifier de sa piété, de profiter de sa science et de sa vaste érudition. Quand il fut revenu en France, Dieu lui laissa le temps de compléter son œuvre; sa dernière publication, digne couronnement de tant de travaux, fut *Jérusalem, son histoire, sa description, ses établissements religieux, avec carte en couleur,* in-8°, Paris, 1889. — Quelques années auparavant, il avait publié une carte de la Palestine qui avait reçu, en 1881, une médaille d'honneur au congrès géographique de Venise.

Maintenant la mission que Dieu lui avait confiée était terminée. Dieu rappela à lui son fidèle serviteur à l'âge de 69 ans. Sur son lit de mort, il disait à Notre-Seigneur : « Seigneur Jésus, souvenez-vous que je vous ai prié à Bethléhem, à Nazareth, au Calvaire. » L'amour des Lieux Saints avait été sa grande passion; les livres que cet amour lui a fait écrire seront toujours son titre de gloire. Sa foi chrétienne a pu seule lui donner la force de mener à bonne fin l'entreprise qui germa de bonne heure dans son esprit et dans son cœur : celle de faire une étude approfondie de la Palestine. L'œuvre qu'il a exécutée lui a coûté vingt-cinq ans d'explorations et de recherches, mais on peut le dire sans exagération, c'est la plus extraordinaire qui ait jamais été conçue et réalisée par un seul homme. Eusèbe avait décrit brièvement la Terre Sainte où il était évêque; saint Jérôme avait traduit le livre d'Eusèbe, quand il fut devenu le solitaire de Bethléhem; beaucoup d'autres après eux avaient raconté leurs pèlerinages aux Saints Lieux; personne n'avait jamais fait une exploration méthodique et détaillée de la Palestine comme Victor Guérin. Il n'existe pas une localité, pas une ruine en Judée, en Samarie, en Galilée, que cet infatigable savant, doué d'un don remarquable d'observation et scrupuleux d'exactitude, n'ait étudiée pendant ces sept longs voyages dans l'antique terre de Chanaan, avec une patience que rien n'a pu lasser, avec une intrépidité que n'a effrayée aucun danger, avec une science qui a presque épuisé la matière. Il n'avait guère cependant d'autres ressources que les siennes propres, mais il les dépensait généreusement pour l'amour des Écritures Sacrées, parcourant en tout sens la Terre Sainte à cheval, accompagné le plus souvent d'un seul moukre et campant sous sa petite tente, à l'ombre du drapeau tricolore. La France, comme l'Église, a lieu d'être fière d'un tel savant. Il a pu se tromper dans quelques identifications de lieux; personne ne peut échapper aux erreurs de ce genre; mais ses descriptions sont d'une exactitude irréprochable. Depuis lui, le comité anglais du *Palestine Exploration Fund* a fait exécuter en Palestine des travaux qu'un particulier ne pouvait accomplir et a rendu ainsi de grands services à la géographie biblique; néanmoins, même avec tous les secours pécuniaires fournis par une société puissante et malgré leur nombre, les savants anglais n'ont pas éclipsé l'œuvre de Guérin qui, pour les descriptions et les détails, reste en bien des cas supérieure à celle des *Memoirs* publiés par l'*Exploration Fund.* Une modestie ou plutôt une humilité chrétienne qu'on serait tenté d'appeler excessive, jointe à la vivacité de ses sentiments chrétiens, a été cause qu'il n'a pas joui pendant sa vie de la gloire humaine qu'il avait si justement méritée, mais la postérité lui rendra justice, car ses travaux lui assurent pour toujours une des premières places parmi les explorateurs de la Terre Sainte. F. VIGOUROUX.

GUÉRISON (hébreu : *rif'ût, marpê'*, de *râfâ'*, « recoudre, guérir; » Septante : ἴαμα, ἴασις, ἰατρεία; Vulgate : *curatio, sanitas*), rétablissement de la santé par des moyens naturels ou surnaturels.

I. GUÉRISONS NATURELLES. — Voir MÉDECINE.

II. GUÉRISONS SURNATURELLES. — Dans la Sainte Écriture, surtout dans le Nouveau Testament, la puissance divine intervient pour guérir surnaturellement des maladies. — 1° On remarque dans l'Ancien Testament la guérison des Hébreux du désert par la vue du serpent d'airain, Num., XXI, 9; Sap., XVI, 10-12; celle de Naaman le Syrien, guéri dans l'eau du Jourdain, IV Reg., V, 10-14; celle d'Ezéchias, IV Reg., XX, 5, 8; celle de Tobie. Tob., XI, 15. A la piscine de Bethesda, il se produisait des guérisons miraculeuses chaque fois que l'ange du Seigneur descendait et agitait l'eau. Joa., V, 4. — 2° En preuve de sa mission et pour témoigner son amour envers les malheureux, Notre-Seigneur a opéré beaucoup de guérisons miraculeuses : celle du fils d'un officier, Joa., IV, 46-54; de la belle-mère de saint

Pierre, Matth., VIII, 14, 15; Marc., I, 29 31; Luc., IV, 98, 39; de l'homme à la main desséchée, Matth., XII, 9-13; Marc., III, 1-5; Luc., VI, 6-10; du serviteur du centurion, Matth., VIII, 5-13; Luc., VII, 1-10; de l'hémorroïsse, Matth., IX, 20-22; Marc., V, 25-34; Luc., VIII, 43-48; de la fille de la Chananéenne, Matth., XV, 21-28; Marc., VII, 24-30; de la femme courbée, Luc., XIII, 11-13; de l'hydropique, Luc., XIV, 1-6; de Malchus, Luc., XXII, 50, 51; du possédé de Capharnaüm, Marc., I, 23-27; Luc., IV, 33-36; du possédé aveugle et muet, Matth., XII, 22; Luc., XI, 14; des possédés de Gérasa, Matth., VIII, 28-34; Marc., V, 1-20; Luc., VIII, 26-39; du démoniaque muet, Matth., IX, 32, 33; de l'enfant possédé, Matth., XVII, 14-20; Marc., IX, 13-28; Luc., IX, 37-44; d'un lépreux, Matth., VIII, 2-4; Marc., I, 40-45; Luc., V, 12-15; de dix lépreux, Luc., XVII, 11-19; du paralytique de Capharnaüm, Matth., IX, 1-8; Marc., II, 1-12; Luc., V, 17-26; du paralytique de Bethesda, Joa., V, 1-14; de deux aveugles, Matth., IX, 27-31; de l'aveugle de Bethsaïda, Marc., VIII, 22-26; de l'aveugle-né, Joa., IX, 1-38; des deux aveugles de Jéricho, Matth., XX, 29-34; Marc., X, 46-52; Luc., XVIII, 35-43, et enfin de nombreux malades qu'on apporte en masse à Notre-Seigneur et qu'il guérit à plusieurs reprises sans que l'Evangile entre dans le détail. Matth., IV, 23; VIII, 16, 17; XII, 15; XV, 30, 31; Marc., I, 32-34; III, 10-12; Luc., IV, 40, 41; V, 17; VI, 18, 19; IX, 11. Sur les guérisons de possédés, voir DÉMONIAQUES, t. II, col. 1375. — 3° Notre-Seigneur donna le pouvoir de guérir miraculeusement, d'abord aux douze apôtres quand il les envoya en mission, Matth., X, 1; Luc., IX, 1, puis aux soixante-douze disciples, Luc., X, 9, enfin aux prédicateurs définitifs de l'Évangile. Marc., XVI, 18. — 4° Ce pouvoir fut employé par les apôtres pour les guérisons du boiteux de la Belle-Porte, Act., III, 7, des malades de Jérusalem auxquels l'ombre de saint Pierre rendait la santé, Act., V, 15, 16, du paralytique de Lydda, Act., IX, 34, de l'impotent de Lystre, Act., XIV, 7, des malades d'Éphèse, Act., XIX, 12, du père de Publius et des malades de Malte. Act., XXVII, 8, 9, etc. H. LESÊTRE.

GUERRE (hébreu : *milḥâmâh;* Septante : πόλεμος; Vulgate : *bellum*), lutte armée entre plusieurs peuples. — Il est souvent question de guerres dans la Sainte Écriture. Les Hébreux durent faire la guerre pour conquérir le pays de Chanaan et s'y maintenir. Ce pays, par sa situation même, les exposa à des guerres perpétuelles. Les rois d'Asie et ceux d'Égypte ne pouvaient entrer en lutte sans passer par la Palestine, et les Hébreux se trouvèrent par là même obligés de se défendre à main armée, soit contre les uns, soit contre les autres. Dieu se servit de la guerre pour maintenir son peuple toujours en haleine, pour exercer envers lui tantôt sa miséricorde et le plus souvent sa justice, finalement pour le disperser à travers le monde comme témoin vivant de son intervention dans l'Ancien Testament et préparateur de la prédication du Nouveau.

I. LES USAGES ANCIENS. — Sur la composition des armées chez les Hébreux et les autres peuples, voir ARMÉE, t. I, col. 971-1000. Sur l'armement des combattants, voir ARME, t. I, col. 967-971. Sur le séjour des armées en campagne, voir CAMP, t. II, col. 96-102. Sur l'attaque et la prise des villes et des forteresses, voir SIÈGE.

1° *Préparatifs.* — C'était ordinairement le roi ou le chef du peuple qui exerçait le commandement, non sans avoir comparé ses ressources avec celles de l'ennemi, surtout quand il s'agissait de prendre l'offensive. Luc, XIV, 31. On entrait habituellement en campagne au printemps. II Reg., XI, 1. On envoyait des espions pour connaître les forces et la situation de l'ennemi. Jos., VI, 22; Jud., XVIII, 2; I Reg., XXVI, 4; I Mach., V, 38; XII, 26. Voir ESPIONS, t. II, col. 1966. Quelquefois une déclaration de guerre précédait l'entrée en campagne, Jud., XI, 12; III Reg., XX, 2; IV Reg., XIV, 8; mais plus communément les hostilités commençaient à l'improviste. Avant l'action, la parole était adressée aux troupes, soit par un prêtre, comme l'avait prescrit Moïse, Deut., XX, 2, soit par le roi lui-même. II Par., XX, 20. Enfin, en face de l'ennemi, on offrait un sacrifice pour se rendre Dieu propice. I Reg., VII, 9; XIII, 8.

2° *Stratégie.* — La ruse, la force numérique de l'armée et la valeur individuelle des combattants constituaient les éléments principaux de la stratégie. On employait volontiers les embuscades, Jos., VIII, 2, 12; Jud., XX, 36; I Reg., XV, 5; IV Reg., VII, 12; les surprises, Jud., VII, 16; les mouvements tournants, II Reg., V, 23; les stratagèmes. IV Reg., VII, 12; Josèphe, *Bell. jud.,* III, VII, 13, 14, 20, 28. L'ordre de bataille était assez simple. Toute la masse des soldats tombait sur l'ennemi et combattait corps à corps. Mais on trouve parfois l'armée divisée en trois corps (Jud., VII, 16); I Reg., XI, 11; II Reg. XVIII, 2; I Mach., V, 33; II Mach., VIII, 22. Les trompettes donnaient le signal et animaient à la lutte, Num., X, 9; XXXI, 6; II Par., XIII, 12; I Mach., XVI, 8, et les combattants poussaient eux-mêmes des cris. I Reg., XVII, 52; Is., XLII, 13; Am., I, 14; Jer., I, 42; Ezech., XXI, 22. Voir CRI DE GUERRE, t. II, col. 1117. On voit une fois les deux armées adverses s'en remettre aux chances d'un combat singulier. I Reg., XVII, 48-54. Une autre fois on choisit douze champions contre douze. II Reg., II, 14, 15. Avec le temps, les Hébreux perfectionnèrent leur stratégie, à l'école même de leurs ennemis, et ils devinrent capables de tenir tête honorablement aux armées syriennes, Josèphe, *Ant. jud.,* XIII, XII, 5, et plus tard aux armées romaines elles-mêmes.

3° *Conséquences.* — Pour arrêter le combat, les trompettes sonnaient la retraite. II Reg., II, 28; XVIII, 16; XX, 22. On mettait à mort les chefs ennemis, souvent en leur coupant la tête. Jos., X, 26; Jud., VII, 25; I Reg., XVII, 51; XXXI, 9; II Mach., XV, 30; Josèphe, *Bell. jud.,* I, XVII, 2. On mutilait les survivants, Jud., I, 6; I Reg., XI, 2; on les réduisait en esclavage, Deut., XX, 11; Jos., XVI, 10; Jud., I, 28, 30, 33, 35; V, 30; IV Reg., V, 2, ou on les faisait périr, quelquefois d'une façon très cruelle. Jud., VIII, 7; IX, 45. Les femmes, les enfants et les vieillards n'étaient même pas toujours épargnés par les ennemis d'Israël. IV Reg., VIII, 12; XV, 16; Is., XIII, 16, 18; Os., X, 14; XIII, 16; Am., I, 13; Nah., III, 10; II Mach., V, 13. Parfois tout un peuple vaincu était soumis à la déportation. IV Reg., XVII, 6; XXIV, 14; XXV, 11. Les vainqueurs coupaient les jarrets des chevaux qu'ils ne pouvaient utiliser, Jos., XI, 6; II Reg., VIII, 4; recueillaient le butin, I Reg., XIV, 26; IV Reg., XIV, 14; XXIV, 13, voir BUTIN, t. I, col. 1975; imposaient des tributs, IV Reg., XVIII, 14; brûlaient ou détruisaient les villes prises, Jud., IX, 45; IV Reg., III, 25; I Mach., V, 28, 51; X, 84, et dévastaient les champs. I Par., XX, 1; IV Reg., III, 19, 25; Judith, II, 17. On emportait aux vaincus leurs idoles, Is., XLVI, 1, 2, et de leur côté les Hébreux détruisaient les temples idolâtriques. I Mach., V, 68. — On célébrait la victoire par des chants, Exod., XV, 1-21; Num., XXI, 14, 15, 27-30; I Reg., XVIII, 6-8, et des danses, Exod., XV, 20; Jud., XI, 34; I Reg., XVIII, 6, 7; XXI, 12; XXIX, 5; XXX, 16. Voir DANSE, t. II, col. 1289. On érigeait des pierres commémoratives. I Reg., VII, 12. On déposait des armes dans le sanctuaire, comme un hommage de reconnaissance au Seigneur. I Reg., XXI, 9; IV Reg., XI, 10. Les Philistins mettaient aussi dans les sanctuaires de leurs dieux les armes des vaincus. I Reg., XXXI, 10; I Par., X, 10. Des récompenses particulières étaient distribuées à ceux qui s'étaient distingués par leurs hauts faits, Jos., XV, 16; I Reg., XVII, 25; XVIII, 17; II Reg., XVIII, 11; leurs noms étaient consignés dans l'histoire. II Reg., XXIII, 8-39; I Par., X, 10-47. Tout le peuple se réjouissait à la suite de la victoire. Judith, XVI, 2, 24; I Mach., IV, 24. Mais on n'oubliait pas ceux qui avaient glorieusement succombé. Leur

mort faisoit l'objet d'un deuil national, II Reg., III, 31; on les inhumait avec soin, III Reg., XI, 15, tandis que les cadavres des ennemis restaient privés de sépulture et devenaient la proie des bêtes. I Reg., XVII, 44; Jer., XXV, 33. On plaçait dans leur tombeau leurs armes de guerre, Ezech., XXXII, 27; on composait des chants funèbres pour honorer leur mémoire, II Reg., I, 17-27; II Par., XXXV, 25, et enfin l'on offrait des sacrifices pour la rémission de leurs péchés. II Mach., XII, 43-45. Au retour, les combattants se soumettaient aux rites purificatoires imposés à ceux qui avaient tué des hommes ou qui avaient touché des morts. Num., XXXI, 19. — La plupart de ces usages n'avaient rien d'absolu; plusieurs ont dû être suivis ou omis selon les circonstances, sans que les écrivains sacrés aient pris la peine de le noter.

II. La législation mosaïque. — Les prescriptions de Moïse, relativement à la guerre, ont pour but d'en diminuer la cruauté et d'en limiter les occasions.

1° *Dispositions législatives.* — Les Hébreux ne pouvaient frapper à la guerre que les hommes; défense leur était faite d'exterminer les femmes, les enfants et même le bétail. Deut., XX, 13, 14. Les femmes et les jeunes filles pouvaient être réduites en captivité et l'Hébreu était autorisé à prendre pour épouse l'une de ces dernières. Mais il devait tout d'abord lui laisser un mois pour pleurer son père et sa mère, et si ensuite il ne voulait plus d'elle pour compagne, il était obligé de lui rendre sa liberté. Deut., XX, 10-14; Jud., V, 30. Il était défendu de détruire les arbres fruitiers, et même on ne pouvait abattre d'autres arbres que pour faire des retranchements. Deut., XX, 19, 20. Cependant, sur l'ordre d'Élie, il fut dérogé à cette règle dans la guerre contre les Moabites. IV Reg., III, 19, 25. Ces dispositions contrastaient avec la férocité dont les autres peuples de cette époque étaient coutumiers, et les Syriens, voisins immédiats des Hébreux, constataient eux-mêmes que les rois de la maison d'Israël étaient miséricordieux. III Reg., XX, 31. Ces derniers obéissaient ainsi à la lettre et à l'esprit de leur loi. Cf. Josèphe, *Cont. Apion.*, II, 29. Les rares exemples de cruauté qu'on peut mettre à l'actif des Hébreux ont le caractère de représailles ou sont des violations formelles de la loi. II Par., XXV, 12. Encore, l'un des principaux, attribué à David, n'existe-t-il que dans des traductions fautives du texte hébreu. On fait dire à ce texte que David fit sortir les Ammonites de la ville de Rabba pour les « placer sous des scies, des herses de fer et des haches de fer, et les faire passer par des fours à briques ». II Reg., XII, 31. En réalité le texte peut signifier seulement que David préposa les Ammonites aux scies, aux haches et aux moules à briques, c'est-à-dire fit d'eux des bûcherons, des tailleurs de pierre et des briquetiers. Voir Four, t. II, col. 2338. — Les Hébreux ne pouvaient assiéger une ville sans commencer par lui offrir de se rendre. Deut., XX, 10-15. — Le jour du sabbat n'interrompait pas les opérations militaires, comme on le voit pour Jéricho, assiégé durant sept jours consécutifs. Jos., VI, 15-21. A l'époque des Machabées, un zèle mal entendu porta des Israélites à ne pas se défendre contre les ennemis le jour du sabbat. Si ce rigorisme eût prévalu, les ennemis eussent facilement exterminé toute la nation, en multipliant leurs attaques le jour du sabbat. Mathathias jugea qu'il n'en pouvait être ainsi et il fut décidé qu'on se défendrait à main armée ce jour-là aussi bien que les autres. I Mach., II, 34-41; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, VI, 2. Cependant les Juifs ne cessèrent pas de s'interdire, le jour du sabbat, certains travaux militaires d'une nature plus servile. Josèphe, *Bell. jud.*, I, VII, 3. Cf. II Mach., XV, 1-5. Il est probable que l'abstention était encore plus stricte à l'époque des trois grandes fêtes, car le Seigneur avait promis que pendant ces solennités son peuple ne serait pas attaqué. Exod., XXXIV, 24.

2° *Les ennemis d'Israël.* — La loi mosaïque avait pris soin de déterminer dans quelle mesure les Hébreux pourraient faire la guerre avec leurs voisins. Les Chananéens furent voués par le Seigneur à une extermination complète, parce que le pays qu'ils occupaient avait été promis à Abraham et à ses descendants, Gen., XV, 7-21, et que l'abominable culte idolâtrique qu'ils professaient aurait pu entraîner au mal les Hébreux. Deut., XX, 16-18. De fait, c'est pour n'avoir pas exécuté cette prescription à la rigueur que les Israélites se laissèrent aller si souvent aux pratiques de l'idolâtrie. — Les Amalécites avaient attaqué les Hébreux à leur sortie d'Égypte; la guerre contre eux devait être perpétuelle. Exod., XVII, 16; Deut., XXV, 17-19; I Reg., XV, 2, 3. — Les Madianites avaient attiré les Hébreux au culte de Béelphégor; ils étaient voués à l'extermination, comme les Chananéens. Num., XXV, 16-18; XXXI, 1-12. — Les Moabites et les Ammonites étaient descendants d'Abraham. Les Hébreux ne devaient donc pas leur faire la guerre; mais il leur fut défendu de contracter aucune alliance avec ces peuples, qui avaient refusé des provisions aux Hébreux dans le désert et suscité contre eux le faux prophète Balaam. Deut., II, 4-6, 19; XXIII, 4-7. — Les Iduméens avaient refusé le passage aux Hébreux dans le désert, Num., XX, 14-21; mais comme ils descendaient d'Ésaü, toute hostilité à leur égard fut défendue. Deut., XXIII, 7. — Quant aux Égyptiens, les Hébreux devaient garder avec eux de bons rapports, parce qu'ils avaient reçu l'hospitalité dans le pays d'Égypte. Deut., XXIII, 8. — Il n'est point question des autres peuples. Les Israélites gardaient la liberté soit de prendre l'offensive, soit de se défendre contre eux quand les circonstances l'exigeraient. L'offensive semble prévue par l'extension que le Seigneur assigne au domaine des Hébreux. Ce domaine doit en effet avoir pour limites d'un côté le fleuve d'Égypte, et de l'autre le grand fleuve de l'Euphrate. Gen., XV, 18-21; Exod., XXIII, 31; Deut., I, 7. Les Israélites étaient donc autorisés de droit divin à faire la guerre pour atteindre ces limites.

III. Les interventions divines. — 1° *Les préliminaires.* — La mission providentielle assignée au peuple hébreu ne pouvait s'accomplir sans l'intervention de Dieu. Aussi la Sainte Écriture nous montre-t-elle souvent le Seigneur agissant miraculeusement pour assurer la victoire aux Israélites dans les combats. Dieu lui-même avait promis de soutenir son peuple contre les ennemis et lui avait recommandé de ne pas craindre. Deut., XX, 1-4. Les Hébreux savaient d'ailleurs que le Seigneur donne le courage qui fait les hommes de guerre, Ps. XVII, 40; CXLIII, 1, et l'assistance qui assure la victoire, Ps. LXXXVIII, 44; CXXXIX, 8, qu'il arrête, quand il lui plaît, les guerres et les guerriers. Ps. XLV, 10; LXVII, 31. Aussi, avant d'entreprendre une guerre, les Hébreux commençaient par s'enquérir de la volonté du Seigneur, soit en le consultant lui-même par l'*Urim* et le *Thummim*, Jud., I, 1; XX, 27; I Reg., XIV, 37; XXIII, 2; XXVIII, 6; XXX, 8, soit en interrogeant un de ses prophètes. III Reg., XXII, 6; IV Reg., XIX, 2, 7; II Par., XVIII, 5. Cf. Ezech., XXI, 26; I Mach., V, 67. On offrait ensuite le sacrifice pour appeler le secours divin. I Reg., VII, 9; XIII, 8. Comme gage de l'assistance divine, on emportait l'arche d'alliance à la guerre. Elle était au milieu des combattants comme le symbole de la présence de Dieu. Jos., IV, 6-16; Jud., XX, 18-27; I Reg., IV, 3-22; XIV, 18; Ps. LXVIII, 1-24. Voir Arche d'alliance, t. I, col. 919-921. La guerre entreprise avec ces garanties méritait vraiment le nom de « guerre du Seigneur ». I Reg., XVIII, 17; I Par., V, 22.

2° *Les interventions miraculeuses.* — Outre l'assistance ordinaire qu'il prêtait à son peuple dans les combats, Dieu daigna plusieurs fois intervenir d'une manière extraordinaire en sa faveur, principalement durant la période de la conquête chananéenne. De même qu'il a fait périr les Égyptiens qui poursuivaient les Hébreux

à la mer Rouge, Exod., XIV, 27, 28, il aide Josué contre les Amalécites pendant que Moïse prie sur la colline, Exod., XVII, 9-13; fait tomber les murs de Jéricho, Jos., VI, 20; accable d'une grêle formidable les rois chananéens réunis près de Gabaon et prolonge le jour pour assurer leur défaite, Jos., X, 10-14. Il prête successivement le concours de sa puissance aux juges d'Israël, principalement à Gédéon, Jud., VI, 34-40; VII, 22; à Jephté, Jud., XI, 32; à Samson, XIII, 5; XVI, 28-30. Dans la suite, le Seigneur intervient encore miraculeusement pour causer une panique aux Syriens qui assiègent Samarie et les obliger à s'enfuir, IV Reg., VII, 6, 7; pour faire périr les Assyriens de Sennachérib qui assiègent Jérusalem, IV Reg., XIX, 35, 36; et pour soutenir Judas Machabée contre les Syriens de Lysias. II Mach., XI, 6-9. Par contre, le Seigneur irrité par les crimes de son peuple prépare son châtiment et conduit contre lui les Assyriens, IV Reg., XV, 19-20, 29; XVII, 3-6; XVIII, 9-11; 13; I Par., V, 6-26; Judith, VII, 1; les Babyloniens, IV Reg., XXIV, 10-16; XXV, 1-11, et plus tard les Romains. Il est à remarquer que dans la catastrophe finale, la main de Dieu fut reconnue par Titus lui-même. Josèphe, *Bell. jud.*, VI, IX, 1; cf. VI, IV, 5.

IV. LES GUERRES DES HÉBREUX. — Dès leur sortie d'Égypte, les Hébreux furent en guerre avec les peuples qu'ils rencontrèrent dans le désert, Amorrhéens, Num., XXI, 23-26; Madianites, XXXI, 1-54, etc. Il existait alors un livre, perdu depuis, et intitulé « livre des guerres de Jéhovah ». Num., XXI, 14. Les Hébreux eurent ensuite à combattre les tribus chananéennes qui occupaient la Palestine. Le récit de ces luttes pour la prise de possession de Chanaan remplit les livres de Josué et des Juges. Dès cette époque, la guerre civile fit son apparition parmi les Hébreux; la tribu de Benjamin périt presque tout entière à la suite d'un crime commis par l'un de ses membres. Jud., XIX-XXI. En Palestine, les Hébreux trouvèrent établis, sur le bord de la Méditerranée, les Philistins, peuple qui n'était pas de race chananéenne et qu'ils n'avaient pas mission d'exterminer, mais qui, rusé, brave et industrieux, lutta avec acharnement contre les nouveaux venus sous le gouvernement des Juges, III, 3, 31; X, 7; XIII, 1; XV, 9; XVI, 1-31; d'Héli, I Reg., IV-VI; de Samuel, I Reg., VII, 7-14; de Saül, I Reg., XIII, 5; XIV, XVII, etc.; de David, II Reg., V, 17-25; VIII, 1; XXI, 15-22; et d'Ézéchias. IV Reg., XVIII, 8. Voir PHILISTINS. Par leurs incessantes hostilités, ils contribuèrent notablement à développer chez les Hébreux les aptitudes militaires. Saül eut à combattre les Ammonites, I Reg., XI, 1-11; les Amalécites, I Reg., XV, et plusieurs fois les Philistins, qui finalement furent la cause de sa mort. I Reg., XXXI, 1-6. David fit la guerre aux Philistins, aux Moabites, aux Syriens, aux Iduméens, aux Ammonites, II Reg., VIII, 1-18; X, 7-19; XXI, 15-22, et eut à soutenir une guerre civile contre son propre fils Absalom. II Reg., XV, 1-XVIII, 33. Il fut un roi guerrier et pour cette raison ne put être admis à bâtir le temple du Seigneur, comme il l'aurait désiré. III Reg., V, 3. Le règne de Salomon fut pacifique, bien que sous ce roi le domaine des Israélites ait atteint son apogée en s'étendant de l'Égypte à l'Euphrate. III Reg., IV, 21. Les guerres recommencèrent sous ses successeurs, guerres entre les deux royaumes de Juda et d'Israël, III Reg., XV, 6, 7, 16, 17, 32; IV Reg., XIV, 8-12; guerre avec les Égyptiens sous Roboam, III Reg., XVI, 25-28, et plus tard sous Josias et Joachaz, IV Reg., XXIII, 29-36; guerres contre les Moabites, IV Reg., III, 21-27, et les Iduméens. IV Reg., VIII, 20-22. Durant cette période, les guerres les plus nombreuses se firent avec les Syriens de Damas. III Reg., XV, 20, 21; XX, 1-21, 29-32; XXII, 31-36; IV Reg., VI, 24, 25; VII, 3-9; VIII, 28, 29; X, 32, 33; XII, 17, 18; XIII, 3, 7, 24, 25; XV, 37; XVI, 5, 6. Les guerres avec les Syriens occupaient surtout les rois d'Israël et les empêchaient de chercher trop souvent querelle aux rois de Juda. Les Syriens faisaient habilement manœuvrer leur cavalerie dans les immenses plaines de leur pays; les Israélites se défendaient avec avantage dans leurs montagnes, comme ils l'avaient fait précédemment contre les Philistins, habitants de la plaine. Aussi les Syriens disaient-ils : « Leurs dieux sont des dieux de montagnes; voilà pourquoi ils nous ont vaincus. Combattons-les dans les plaines et nous en serons vainqueurs. » III Reg., XX, 23. Ils ne cessèrent leurs incursions contre le royaume de Samarie que quand eux-mêmes furent déportés par les Assyriens. Ceux-ci furent les derniers et les plus terribles des ennemis en face desquels se trouvèrent les anciens Hébreux. Le Seigneur en délivra une fois miraculeusement Jérusalem sous Ézéchias. IV Reg., XIX, 9-36. Mais déjà le royaume d'Israël était tombé sous leurs coups, IV Reg., XV, 27-29; XVII, 3-6; XVIII, 9-12, et plus tard le royaume de Juda fut aussi détruit par les Chaldéens. IV Reg., XXIV, 10-20; XXV, 1-21. Il n'est plus question de guerre, dans l'Ancien Testament, que sous les Machabées, qui luttent héroïquement contre les rois de Syrie, avec des fortunes diverses, pour l'indépendance de leur nation. Dans le Nouveau Testament, il n'est fait mention que de la grande guerre finale que les Juifs auront à soutenir contre les Romains, et que Notre-Seigneur prédit à l'avance avec détail. Matth., XXIV, 1-21; Marc., XIII, 1-19; Luc., XXI, 5-24. Pendant cette effroyable guerre, les Juifs montrèrent tout ce que la Providence leur avait accordé de valeur militaire et de patriotisme. Les Romains eurent mille peines à les vaincre; les Juifs périrent glorieusement et il fut visible que la main de Dieu aidait leurs ennemis. « Jamais, en aucun temps, nation n'a tant souffert et ne s'est jetée si bravement et tout entière entre les bras de la mort, pour échapper au plus poignant des malheurs, à l'envahissement et à l'asservissement par la force brutale des armées étrangères. Ils ont payé de leur sang le droit de transmettre à leur descendance le souvenir de la plus belle résistance qui ait jamais été faite par les faibles contre les horreurs de la conquête. » De Saulcy, *Les derniers jours de Jérusalem*, Paris, 1866, p. 437.

H. LESÊTRE.

GUERRIER. Voir ARMÉE, t. I, col. 971.

GUEULE (hébreu : *péh*, « bouche; » chaldéen : *pum;* Septante : στόμα; Vulgate : *os*), la bouche chez la plupart des grands carnassiers, des reptiles et des poissons. — 1° *Au sens propre.* La Sainte Écriture parle de la gueule du lion dans laquelle, d'après les versions spécialisant le sens de l'hébreu, Samson trouva un essaim d'abeilles, Jud., XIV, 8; des lions auxquels Dieu fit échapper Daniel, Dan., VI, 22; I Mach., II, 60; Hebr., XI, 33; du lion auquel le berger arrache les restes de sa brebis, Am., III, 12; de l'ours, Dan., VII, 5; du crocodile, Job, XLI, 10; du serpent qu'adorent les Babyloniens et que Daniel fait périr, Dan., XIV, 26; du poisson dans lequel saint Pierre trouve le statère destiné au tribut. Matth., XVII, 26; — 2° *Au sens figuré.* La gueule du lion symbolise la férocité des persécuteurs. Ps. XXI, 22; cf. 14; II Tim., IV, 17. Les ennemis d'Israël, Is., IX, 11, et les mauvais pasteurs, Ezech., XXXIV, 10, sont comme des bêtes à la gueule dévorante. La bête infernale que voit saint Jean a une gueule de lion, Apoc., XIII, 12, et Satan une gueule de serpent. Apoc., XII, 15; XVI, 13. La terre qui s'entr'ouvre est comparée à un animal qui ouvre sa gueule pour engloutir. Num., XVI, 30, 32; XXVI, 10; Deut., XI, 6; Ps. LXVIII, 16; Apoc., XII, 16; XVI, 13. De même le *scheôl.* Is., V, 14.

H. LESÊTRE.

1. GUEVARA Antonio, théologien espagnol du XVIe siècle, chapelain de Philippe II et prieur de Saint-Michel de Escalada, a écrit les deux ouvrages suivants : *Literalis expositio in primum caput Geneseos*, in-4°,

Vienne, 1685; *Commentarius et Ecphrasis in Habacuc prophetam et in psalmos Davidicos breves annotatiunculæ*, in-4°, Madrid, 1685. — Voir N. Antonio, *Bibl. Hispana nova*, t. I, p. 128. B. HEURTEBIZE.

2. **GUEVARA** Jérôme, jésuite espagnol, né à Séville en 1585, mort à Madrid le 19 février 1649. Entré au noviciat en 1600, il professa la théologie morale. *Commentarius in Evangelium Matthæi*, 3 in-f°, Madrid, 1634-1641; *ibid.*, 1736 (?). C. SOMMERVOGEL.

GUILLAERTS Dominique, théologien catholique des Pays-Bas, était chanoine de la cathédrale d'Anvers, et mourut dans cette ville en 1722. Il est auteur d'un commentaire, qui ne parut qu'après sa mort : *Annotationes in Evangelium secundum Joannem, in IV priora capita Evangelii secundum Matthæum, et in III priora capita secundum Lucam*, Gand, 1724. A. REGNIER.

GUILLAUD Claude, théologien français, né à Beaujeu, mort en 1561, était docteur de la maison et société de Sorbonne. Ses commentaires sur les Épîtres canoniques ayant été censurés par la faculté de théologie, il se retira en Bourgogne. Il fut curé de Villefranche-en-Beaujolais, chanoine et théologal d'Autun. Voici ses principaux ouvrages : *Collatio in omnes D. Pauli epistolas*, in-4°, Lyon, 1542; *Collatio in canonicas Apostolorum VII Epistolas*, in-4°, Paris, 1543; in-8°, Paris, 1550; *Enarrationes in Evangelium Joannis*, in-f°, Paris, 1550; *Collationes in Matthæum*, in-f°, Paris, 1562. — Voir Dupin, *Histoire des auteurs ecclésiastiques de 1550 à la fin du siècle* (1703), p. 5. B. HEURTEBIZE.

GUILLAUME de Saint-Thierry, bénédictin, puis cistercien, né dans le diocèse de Liège, mort à l'abbaye de Signy vers 1150, fut envoyé à Reims pour y faire ses études. Il s'y consacra à Dieu sous la règle de saint Benoît dans l'abbaye de Saint-Nicaise et devint abbé de Saint-Thierry au mont d'Hor. Ayant connu saint Bernard dans un voyage à Clairvaux, il se résolut à embrasser la vie cistercienne à l'abbaye de Signy. Ses œuvres imprimées se trouvent dans le tome CLXXX de la *Patrologie latine* de Migne. On y remarque *Brevis commentatio in priora duo capita Cantici Canticorum; Commentarius in Cantica Canticorum e scriptis S. Ambrosii collectus; Excerpta ex libris S. Gregorii papæ super Cantica Canticorum; Expositio altera super Cantica Canticorum; Expositio in Epistolam ad Romanos.* — Voir Fabricius, *Biblioth. latina mediæ ætatis* (1858), t. III, col. 157; *Hist. littéraire de la France*, t. XII, p. 312; Visch, *Bibl. Cisterciensis*, p. 137; D. Ceillier, *Hist. générale des auteurs ecclésiastiques* (2e éd.), t. XIV, p. 386; Paquot, *Mémoires pour servir à l'hist. littéraire des Pays-Bas*, t. II, p. 207; *Patrologie latine*, t. CLXXX, col. 185-726. B. HEURTEBIZE.

GUILLEBERT Nicolas, prêtre et théologien français, vécut dans la première moitié du XVIIe siècle. Il a laissé plusieurs paraphrases de l'Ancien et du Nouveau Testament : *Les Proverbes de Salomon paraphrasés*, in-8°, Paris, 1626; in-8°, 1637; *Paraphrase sur l'Ecclésiaste de Salomon*, in-8°, Paris, 1627, 1635, 1642; *La Sagesse de Salomon paraphrasée*, in-8°, Paris, 1631; *Paraphrase sur les Épîtres de saint Paul aux Colossiens, aux Thessaloniciens, à Timothée et à Tite*, in-8°, Paris, 1635; *Paraphrase de l'Épître aux Hébreux et des Épîtres canoniques*, in-8°, Paris, 1638. A. REGNIER.

GUILLEMIN Pierre, bénédictin, né à Bar-le-Duc, profès de l'abbaye de Saint-Mihiel le 9 juin 1703, mort à Neufchâteau en Lorraine, le 9 septembre 1747. Il fut prieur de Saint-Mansuy de Toul. Il est auteur d'un *Commentaire littéral abrégé sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament avec la version française*, 3 in-8°, Paris, 1721. Ces trois volumes qui ne comprennent que le Pentateuque devaient être suivis de sept autres qui n'ont jamais été imprimés. Guillemin résume les Commentaires de Calmet, mais ne craint pas de s'écarter des explications de ce dernier quand il le croit nécessaire. — Voir Dom François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de Saint-Benoît*, t. I, p. 445; *Journal des savants*, janvier 1723, p. 34. B. HEURTEBIZE.

GUIOT DE MARNE Joseph Claude, théologien français, naquit à Bar-le-Duc le 8 janvier 1693. Il fut grand-vicaire de l'Ordre de Malte dans les duchés de Lorraine et de Bar, et membre de l'académie de Florence et de Tortone. Il a laissé : Une dissertation latine, adressée au cardinal de Polignac, pour prouver que saint Paul a passé à Malte d'Afrique, et non pas à Méléda du golfe Adriatique comme le prétendait le P. George de Raguse, Rome, 1731; *Commentarium in Acta Apostolorum*, Palerme. — Voir A. Calmet, *Bibliothèque lorraine*, in-f°, Nancy, 1751, col. 471. A. REGNIER.

GULLOTH (hébreu : *gullôt;* Septante : Βοτθανίς, Γοναιθλάν, Jos., XV, 19; λυτρωσις, Jud., I, 15; d'autres manuscrits portent : Γωλάθμαΐμ, Γωλάθ [voir Vigouroux, *Polyglotte*, t. II, p. 88]; Vulgate : *irriguum*), mot qui signifie « sources, fontaines » et indique peut-être des eaux qui jaillissent en bouillonnant (A. P. Stanley, *Sinai and Palestine*, 1877, p. 512), chose rare en Palestine. Axa, fille de Caleb, femme d'Othoniel, dit un jour à son père : « Tu m'as donné une terre aride; donne-moi aussi *gullôt mayim*, des sources d'eaux. Et il lui donna *Gullôt 'iliyôt* (les fontaines de dessus) et *Gullôt taḥtiyôt* (les fontaines de dessous). » Jos., XV, 19; Jud., I, 15. Voir AXA, t. I, col. 1295. Rosen, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. II, 1857, p. 50-64, suppose que ces deux sources sont l'*Aïn Nunkur* et le *Devir-Ban* actuels, dans une belle vallée à une heure environ au sud-ouest d'Hébron. Contre cette opinion, voir DABIR, t. II, col. 1198. Voir *ibid.*, col. 1200, pour d'autres identifications.

GUNI (hébreu : *Gûnî*), nom de deux Israélites.

1. **GUNI** (Septante : Γωυνί, Gen., XLVI, 24; Γαυνεί, *Codex Alexandrinus :* Γωυνί, Num., XXVI, 48, et Γωνεί, *Codex Alexandrinus :* Γωυνί, I Par., VII, 13), le second des fils de Nephthali, Gen., XLVI, 24; I Par., VII, 13, chef de la famille des Gunites. Num., XXVI, 48. Il semble qu'à la place de Gésonite dans I Par., XI, 33, il faille lire Gunite ou fils de Guni d'après la recension de Lucien. Voir GÉZONITE.

2. **GUNI** (Septante : Γουνί), descendant de Gad, père d'Abdiel lequel l'était d'Achi ou Ahi. C'est ce dernier et non Guni qui était chef d'une famille au temps de Jéroboam II, roi d'Israël, ou de Joatham, roi de Juda. I Par., V, 15, 17. Voir AHI 2, t. I, col. 291. E. LEVESQUE.

GUNITES (hébreu : *hag-Gûnî;* Septante : ὁ Γαυνί, *Codex Alexandrinus :* Γωυνί; Vulgate : *Gunitæ*), famille issue de Guni, le second fils de Nephthali. Num., XXVI, 48.

GURBAAL (hébreu : *Gûr-Ba'al*, « demeure de Baal ; » Septante : ἡ Πέτρα), localité d'Arabie, au sud de la Palestine, dont les habitants furent battus par Ozias roi de Juda. II Par., XXVI, 7. Le nom de cette ville semble indiquer qu'on y rendait un culte particulier à Baal. Son identification est incertaine. Les Septante paraissent l'avoir confondue avec Pétra, capitale de l'Idumée. Le Targum y a vu Gérare, lisant גרר au lieu de גור. Sur une

Au commenchement cree dieux le chiel & le terre. li terre estoit vaine et vuide & tenebres estoient sour le fache dabisme. Et li espris nostre signeur estoit portes sour les eaues. Hystoires sour ceste partie devant dite de genesim.

Au commenchement fu li fieus et li fieux estoit li commenchemens par quel & en quel li peres cree le monde. li mondes est dis en .iiij. manieres. aucune fois est li mondes apeles li chiex empirees pour ce ne cree. aucune fois est il apeles sentables. aucune fois est il apeles regions desous le lune dont il est escrit. princeps mundi ejicietur foras li prinches du monde sera li dyables en tenebres jetes hors. Et aucune fois est li hom apeles mondes pour chou quil represente la ymage et le figure de tout le monde. de coy nostre sires apele lomme toute creature pour chou quil a convenable a toute creature. Et li grieu apelent lomme le meneur monde. C. microcosmum. Or cree dont dieux et fist le chiel empiree et le monde sentable. Et le region desous le lune. Et ne dist de le creation de ches trois coses dist moyses ensi. Au commenchement cree dieux le chiel et le terre cest a dire le chiel empiree et chou qui dens est. che sont li angle. Et le terre et chou qui est chou dedens. cest a dire le matere dont tous corps furent fait. cest les .iiij. elemens chest a dire chest monde sentable qui est fait des .iiij. elemens. Et devons ensi entendre cheste parole. Au commenchement cree dieux le chiel et le terre cest a dire au commenchement cree dieux le chiel et le terre. chest a dire que il fist ches creatures premieres ensamble. Cheste creation du monde devant dite nous met li s. escripture sour louvrage de .vj. iors es queus ele nous monstre .iij. coses. Creation. disposicion, et aornement. El premier iour nous monstre ele creation. et aucune disposicion des coses. El secont & el tierch. le disposicion et lordenanche des coses. Et es autres .iij. laornement des coses. De le premiere confusion du monde li terre estoit vaine & vuide chest a dire li matere de cest monde sentable dont il fu fais estoit nient pourfitable et sans fruit & vuide de sen aornement. Car encore nestoit li mondes fais ne aornes de cele matere dont il devoit estre fais et aornes. Et tenebres estoient sour la fache dabysme. cest a dire que tout estoient tenebres sour ceste matere dont li mondes fu fais. Car chelle meisme matere apele chy li escripture abisme pour le confusion & lobscurte de luy. Et li grieu

lapelent chaos chest confusion. pour chou que moyses dist que tenebres estoient sour le fache dabysme dient aucun que tenebres furent sans commenchement. Car eles estoient ia anchois que li mondes fu fais. Et li autur dient que dieux crea anchois les tenebres que le lumiere mais il sont en chou dechut. Car tenebres ne sont autre cose que faute de lumiere. Et dieux crea une obscurte dair qui fu apelee tenebres. Et li espris nostre signeur estoit portes sour les eaues. cest a dire li s. espris nostre sires .v. li volentes nostre signeur estoit portee sur les eaues aussi que li volentes dun carpentier que veult faire une maison a en se pensee le forme et le matere de le maison et le maniere du faire le. & est ensi portee se pensee et se volentes sour le maison quil i regarde & ordene en lui le matere & le maniere du faire le maison. li escripture apele les eaues le matere a ouvrer de lui. De louvrage du premier jour selonc le bible.

Dont dist dieux lumiere soit faite & lumiere fu tantost faite. Dont vit dieux le lumiere quelle estoit bone si devisa le lumiere des tenebres et apela le lumiere iour & les tenebres nuit. Dont fu fait vespres & matin uns iors. Hystoires sour cheste partie devant dite de genesim.

Quant dieux eut dit lumiere soit faite & ele fu tantost faite aussi tost et aussi legierement com puet dire de parole. li escripture apele le lumiere une nue clere en luminant les plus hautes parties du monde dune clarte pareille a celle qui est au jour. Et alloit tout entour aussi com fait li solaus. Et enluminoit continuelment le chiel deseure nous et desous. par chou que dieux dist lumiere soit faite est entendu que li lumiere estoit presente en dieu anchois quelle fust faite. Et dont fu elle parfaite quant ele commencha a estre. Dont vit dieux le lumiere quelle estoit bone. chest a dire que le lumiere quil avoit pleut en se presence et en luy quelle fust faite li pleut quant elle fu faite quelle demouvast. Et devisa le lumiere de tenebres. Chy commenche une disposicions des coses. Et ne que dent dist il aucune cose de leur creation. Car il crea avoec le lumiere les tenebres si comme les ombres des corps que sont encontre le clarte aussi com li corps des hommes quant il vont contre le soleil font ombres. Et ches ombres. Et ches tenebres depart dieux de le lumiere. Et apela le lumiere iour de dyan engrieu que vaut autant comme clartes. Et lumiere est dite de purgier pour chou quelle purge les tenebres. Et si apela



Et lumiere est dite a luendo quod idem est quod purgare quia purgat tenebras.

li chieus empyrees li theologien dient que le region du chiel cest paradis sont trois chiel de divise couleur dont. li premiers est de couleur de cristal. li secons de blanche couleur aussi comme nois. Et li tiers de rouge couleur comme fu aussi com si fust tous en fu [illegible] ardant ne mal faisant. Et chis chieux de rouge coulleur est li chieux empyrees si est li plus haus. Et dient li theologien que li sieges de le trinite est en chest chiel empyrees. Et li sieges de nostre dame et de tous vierges. Et el blanc chiel dient il que li veue et li continent sont. Et el tierch chiel qui est de couleur de cristal et est li plus bas dient il que li marie sont. Et en ches trois estas de virginite & de continence & de mariage sont contenu tout autre estat. Et vault autant chis mos empyrees com enfu. car il est dis. ab en quod est in et pir quod est ignis quasi totus in igne.

Tropologie est une parole convertie a faire entendre ele vomit chou que li alegorie dist obscurement & le expose plainement & est dite tropologie. De tropos quod est conversio & logos quod est sermo. De tropos qui vaut autant que conversions. Et logos comme parole.

Li mondes sentables est chis mondes qui aus est a painnes. — li regions desous le lune est chou qui est desous les .iiij. elemens & desous le lune.

BIBLE HISTORIALE

(FEUILLET 1, VERSO. COMMENCEMENT DE LA GENÈSE)

Bibliothèque Mazarine. Manuscrit 312

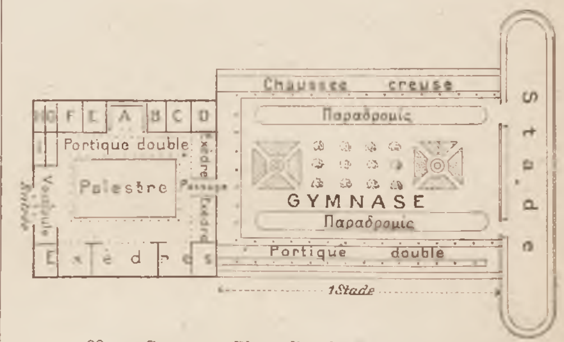
Héliotypie E. Le Deley, 28, rue Claude Bernard, Paris

des dernières ramifications des montagnes de Juda, qui va se perdre dans la vallée de Bersabée, se trouve un endroit appelé el-Ghurra et une colline appelée Tell el-Ghur, qui conservent peut-être le nom de Gur-(Baal).

GUYART DESMOULINS, chanoine d'Aire, traducteur de la Bible en français. On écrit aussi son nom Guyard et Guiars Desmoulins. Lui-même s'appelle dans un opuscule latin : *Ego Guiardus de Molendinis* (*De capite B. Jacobi Majoris Apostoli,* publié dans la *Revue des sociétés savantes,* 1861, t. v, p. 510) et dans une charte française « Guiars des Molins », N. de Wailly, *Chartes d'Aire en Artois,* dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions,* t. XXVIII, part. I, 1874, charte 9, p. 193 (*Guiart,* dans la charte 6, *ibid.*), de même que dans plusieurs manuscrits de la *Bible historiale* (S. Berger, *La Bible française,* p. 160). Il était né à Aire en juin 1251, Le 1er octobre 1297, le chapitre de Saint-Pierre d'Aire, dont il faisait partie, le nomma son doyen. On ignore la date de sa mort, on sait seulement qu'il vécut jusqu'après 1313, probablement jusque vers 1322, époque où il avait un successeur. Guyart a été un des premiers écrivains qui aient traduit une partie de la Bible en français. Sa traduction, très importante pour l'histoire des versions des Écritures en notre langue, est connue sous le nom de *Bible historiaux* ou *Bible historiale.* Sur son œuvre, voir FRANÇAISES (VERSIONS) DE LA BIBLE, t. II, col. 2355-2357. Nous reproduisons ici le verso du premier feuillet de la Genèse (fig. 87), d'après le manuscrit 312 de la bibliothèque Mazarine. — La *Bible historiale* fut imprimée par Antoine Vérard à Paris, en 2 volumes, vers la fin du XVe siècle, mais d'après des manuscrits dans lesquels l'œuvre du chanoine d'Aire avait été notablement modifiée et transformée. Voir Fr. Morand, *Un opuscule de Guiard des Moulins,* dans la *Revue des sociétés savantes des départements,* 1861, t. v, p. 495-500; Ed. Reuss, *Fragments relatifs à l'histoire de la Bible française,* dans la *Revue de théologie,* t. XIV, 1857, p. 12-48, 73-79; Sam. Berger, *La Bible française au moyen âge,* in-8o, Paris, 1874, p. 157-188, 325-327, etc.; Paulin Paris, *Guyart des Moulins,* dans l'*Histoire littéraire de la France,* t. XXVIII, 1881, p. 440-455.

GUYAUX Jean Joseph, théologien catholique belge, né à 1684 à Wamfercee en Brabant, mort à Louvain le 8 janvier 1774. Il avait fait ses études de philosophie en cette dernière ville. Il y devint professeur d'Écriture Sainte, chanoine, puis doyen de la collégiale de Saint-Pierre. Il a travaillé à l'édition de la *Bible* publiée par du Hamel, in-fo, Louvain, 1740, et une grande partie des notes sont de lui. Il est en outre auteur d'un *Commentarius in Apocalypsim,* in-8o, Louvain, 1781. M. Gérard, chanoine de Gand et professeur de philosophie à Louvain, a fait imprimer l'ouvrage suivant de J.-J. Guyaux : *Prælectiones de sancto Jesu Christi Evangelio deque actis et epistolis Apostolorum,* 7 in-8o, Louvain. — Voir Hurter, *Nomenclator literarius* (2e éd.), t. III, col. 91. B. HEURTEBIZE.

GYMNASE (grec : Γυμνάσιον; latin : *Gymnasium*), ensemble des locaux spécialement affectés chez les Grecs aux exercices physiques de la jeunesse et à l'entraînement des athlètes. Sous le règne d'Antiochus IV Épiphane, l'impie Jason et ceux qui, comme lui, voulaient introduire chez les Juifs les mœurs païennes, obtinrent du roi, à qui ils promirent, en échange de cette permission, la somme de cent cinquante talents d'argent, l'autorisation de construire à Jérusalem un gymnase et une éphébée. I Mach., I, 15; II Mach., IV, 9. Ce gymnase fut en effet construit par eux aux pieds de la citadelle. II Mach., IV, 12. La description la plus complète d'un gymnase grec est celle que nous donne Vitruve, V, XI (fig. 88). En voici l'ordonnance. On trace d'abord un péristyle carré ou rectangulaire, sur un pourtour de deux stades olympiques, soit 384 mètres. Trois des portiques qui bordent les côtés sont à colonnade simple, le quatrième, qui fait face au sud, est à double colonnade. Sous ce portique double sont placées les pièces suivantes : 1o l'*ephebeum,* A (voir ÉPHÉBÉE, t. II, col. 1830), vaste salle où sont disposés des sièges de façon à ce que les éphèbes puissent s'exercer en présence de leurs maîtres; 2o le *coryceum,* B; quelques savants croient que cette salle était destinée au jeu du *corycos,* sorte de ballon suspendu contre lequel les athlètes et les jeunes gens s'exerçaient au pugilat. D'autres en font le lieu où ils déposaient leurs provisions de bouche renfermées dans des besaces, en grec κώρυκος; 3o le *conisterium,* C, c'est-à-dire l'endroit où les lutteurs se frottaient de sable fin, κονίζω; 4o le bain froid, D, ou λουτρόν; 5o l'*elæothesium,* E, où ils oignaient leurs membres; 6o le *frigidarium,* F, pièce fraîche qui servait de transition entre la cour et le *tepidarium;* 7o G, un couloir qui conduisait au *propnigeum;* 8o le *propnigeum,* H, c'est-à-dire la pièce qui précède l'étuve et où se trouvait le calorifère; 9o en retour, l'étuve voûtée, I, dont la longueur est double de la largeur et qui renferme à une extrémité le *laconicum,* c'est-à-dire l'endroit où l'on transpirait à l'aide de l'air chaud et à

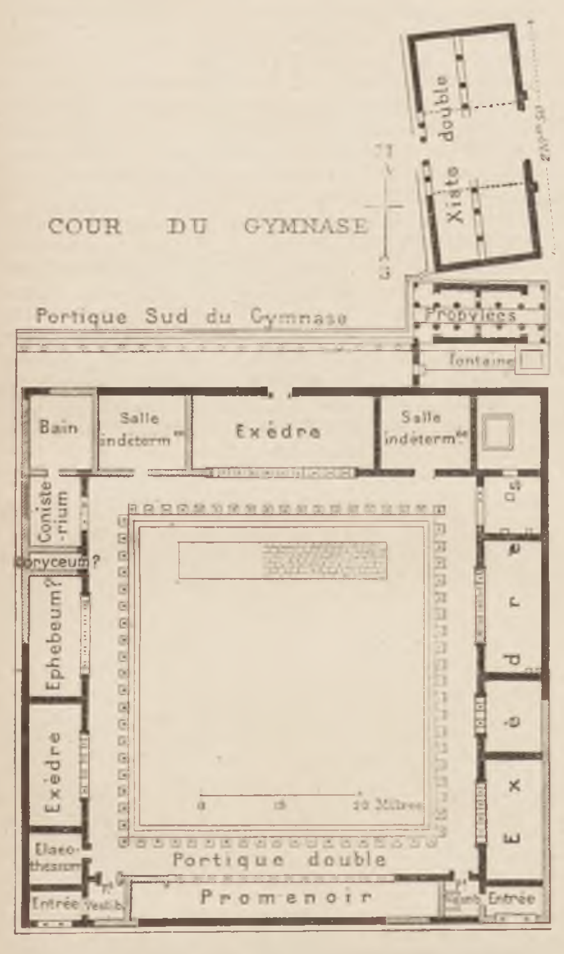


88. — Gymnase. Plan, d'après Vitruve; Saglio, *Dictionnaire des antiquités,* t. II, p. 1687.

A. *Ephebeum;* B. *Coryceum;* C. *Conisterium;* D. Bain froid; E. *Elæothesium;* F. *Frigidarium;* G. Couloir; H. *Propnigeum;* I. Étuve voûtée.

l'autre la piscine d'eau chaude. En face, se trouvaient les exèdres ou sièges des juges et des maîtres. L'ensemble de ces bâtiments formait la palestre. — Un passage conduisait de la palestre dans le gymnase proprement dit. « En dehors de la palestre, dit Vitruve, on construira trois portiques; l'un sera contigu au péristyle, les deux autres seront placés à droite et à gauche sur la longueur d'un stade. Le premier, qui regarde du côté du nord, sera double et très large, le second simple. Dans ce dernier on disposera le long du mur des trottoirs larges de 10 pieds au moins. Au milieu, on creusera une chaussée qui sera de deux marches de 1 pied et demi en contre-bas du trottoir. La largeur de la chaussée sera d'au moins 12 pieds. » Ce portique était appelé par les Grecs ξυστός. « Le long du xyste et du portique double on tracera des allées que les Grecs appellent παραδρομίδες. » Les athlètes s'exerçaient dans la mauvaise saison sous le xyste couvert; pendant les beaux jours ils se tenaient sous des arbres en plein air. Derrière le xyste était un stade assez vaste pour contenir les spectateurs. Les ruines des gymnases découvertes dans les fouilles récentes correspondent assez bien à la description de Vitruve. Il est facile de s'en rendre compte par le plan de celui d'Olympie (fig. 89). Toutefois ce n'est que par conjecture qu'on identifie la plupart des pièces. — Les gymnases étaient fermés la nuit et ne s'ouvraient qu'au lever du soleil. L'administration de ces

établissements était confiée à des magistrats spéciaux appelés gymnasiarques, qui avaient sous leurs ordres des fonctionnaires subalternes et des esclaves, portiers,



89. — Gymnase d'Olympie. D'après E. Curtius, F. Adler, etc., *Die Ausgrabungen zur Oympia*, t. V, 1881, pl 38.

garçons de bains, cuisiniers, etc. Pour les exercices du gymnase voir ATHLÈTES, t. I, col. 1222. — Voir Schmidt, *Die Gymnasien als Uebunsgsplätze*, in-8°, Halle, 1844; A. L. Brugsma, *Gymnasiorum apud Græcos descriptio*, in-8°, Groningue, 1855; Petersen, *Das Gymnasium der Griechen nach seiner baulichen Einrichtung*, in-4°, Hambourg, 1858; Buegsen, *De Gymnasii Vitruviani palæstra*, in-8°, Bonn, 1863; A. Baumeister, *Denkmäler des classichen Altertums*, in-4°, Munich, 1885, t. I, p. 609-611.

E. BEURLIER.

GYPAÈTE, grand oiseau de proie, de l'ordre des rapaces diurnes, tirant son nom du vautour et de l'aigle, auxquels il ressemble, et ne formant qu'une seule espèce, le *gypaetus barbatus*, appelé aussi *læmmergeier*, « vautour des agneaux » (fig. 90). Le gypaète a la tête et le cou jaunes, avec une touffe de poils raides sous le bec, qui est fort et renflé vers la pointe, le reste du corps fauve en dessous et noir en dessus. Une ligne noire s'étend à la base du bec jusqu'au-dessus des yeux. L'oiseau atteint aisément 1m50 de long et 3 mètres d'envergure. Il se nourrit de proies mortes ou vivantes, et s'attaque parfois aux quadrupèdes de moyenne taille, agneaux, chèvres, daims, etc. Il profite du moment où ces animaux se trouvent sur le bord de quelque précipice, fond sur eux, les frappe des ailes et de la poitrine pour les faire tomber dans l'abîme, les suit dans leur chute et peut alors les déchiqueter à son aise. Il habite les montagnes et les hauts rochers, dans lesquels il



90. — Le gypaète.

établit son aire. Les gypaètes vivent isolément par paires, et ne se réunissent que rarement en plus grand nombre. — Le gypaète n'est pas commun en Palestine. Il se rencontre cependant dans les rochers des gorges profondes, comme celle du Jaboc, et Tristram a pu personnellement en observer une paire. *Natural history of the Bible*, Londres, 1889, p. 171. Il est probable que le gypaète est désigné dans la Bible sous le nom de *pérés*, qui se trouve rangé parmi les noms d'oiseaux impurs entre l'aigle commun et l'aigle de mer. Lev., XI, 13; Deut., XIV, 2. Les Septante traduisent *pérés* par γρύψ, « griffon, » la Vulgate par *gryps*, qui a le même sens, Bochart, *Hierozoicon*, Leipzig, 1793, t. II, p. 770, par *ossifraga*, « orfraie » ou aigle de mer, les modernes plus communément par « gypaète ». Wood, *Bible animals*, Londres, 1884, p. 333-338.

H. LESÊTRE.

H

H. Voir Hé et Heth 2.

HABA (hébreu : *Yeḥubbâh* (*ketib*); *Yaḥbéh* et *ve-Ḥubbâh* (*keri*); Septante : Ὠϐάϐ; *Codex Alexandrinus :* Ὀϐά), troisième fils de Somer, de la famille de Baria dans la tribu d'Aser. I Par., VII, 34. La leçon du *ketib* est évidemment fautive; la conjonction ו, *vav,* qui doit régulièrement se trouver devant le nom propre *Ḥubbâh,* s'est trouvée raccourcie en י, yod, par une faute de copiste.

1. HABACUC (hébreu : *Ḥăbaqqûq;* Septante : Ἀμϐακούμ), le huitième des petits prophètes.

I. Temps et age. — 1° Il est difficile à fixer avec précision. Il est dit I, 5[c], qu'il va se faire parmi les nations une chose incroyable, qu'elle se fera du vivant de ceux qui écoutent, 5[b], savoir que Dieu est près de susciter les Chaldéens, race avide, impétueuse et dure. Or, leur première irruption en Juda tombe vers 604, quelque temps après la défaite de Néchao par le jeune Nabuchodonosor en 605. Donc la prophétie existait à cette date. Certainement elle existait plus tôt encore, avant l'an 608 ou 607, car c'est l'année où Ninive succomba sous les efforts réunis de Nabopolassar et du Mède Cyaxare, et à ce moment il ne pouvait être incroyable que le Chaldéen se jetât sur la Palestine. Cf. G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient,* 4e édit., p. 516; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., 1896, t. IV, p. 136, 139-140; cf. C. Tiele, *Babilonisch Assyrische Geschichte,* t. II, p. 414. On peut remonter plus haut encore. L'état social, dont le prophète se plaint, I, 2-4, est plutôt mauvais. Partout l'oppression, la violence, l'injure, *vešôd veḥâmâs,* la justice mal rendue. La loi, « âme et cœur de la vie politique, liturgique et privée, » Keil, *Die kleinen Propheten,* p. 411, est paralysée, sans vigueur. L'idolâtrie cependant ne paraît pas avoir été très répandue. Du moins il n'en parle pas. Il se peut que les idoles aient été tolérées avec le culte du Dieu vivant. Pusey, *On the minor Prophets,* Londres, 1895, p. 399. Or, cet état général représente assez bien la seconde partie du règne de Manassé et la première du règne de Josias avant 623. La date du temps de Manassé ne paraît pas improbable. Telle fut, du reste, l'opinion ancienne, juive et chrétienne, confirmée d'ailleurs, entre autres, par les imitations de Sophonie et de Jérémie, et par le fond, la forme et le style même du livre. Voir les auteurs qui sont de cette opinion dans Frz. Delitzsch, *De Habacuci Prophetæ vita atque ætate,* in-8°, Leipzig, 1842, p. 9-12. Soph., I, 7, vient de Hab., II, 20, comme Jer., IV, 13 et V, 6 vient de Hab., I, 8. Pusey, *On the minor Prophets,* p. 399. Or, ces prophètes qui imitent le nôtre, sont, dans ces versets, des premières années de Josias. Il est l'imité et non l'imitateur, car on lui reconnaît, dans la conception, l'usage des mots, le style, une indépendance, une personnalité que certes les deux autres n'ont pas. On peut donc vraisemblablement placer la prophétie entre l'an 645 environ et l'an 630, entre la fin de Manassé : remonter plus haut est impossible à cause de Hab., I, 5[b] *bîmêkém,* « de vos jours ,» et les premières années de Josias, avant que le nom chaldéen ait pu paraître menaçant à Israël. — Les modernes critiques en général et nommément les rationalistes en abaissent la date à l'an 615, 608, 605, 604 et même 590. Ils y sont amenés presque tous, qu'ils le veuillent ou non, par l'axiôme, que la prophétie est métaphysiquement impossible. « On trouverait sans peine et vite l'âge d'Habacuc, si l'on se défaisait de ce préjugé, qui est l'âme de la critique moderne, qu'une prédiction fondée sur une illumination d'en haut n'est pas possible : elle ne saurait être que l'effet d'une humaine prévoyance et d'une sorte de divination. Puisque Habacuc prophétise l'invasion des Chaldéens, il faut donc qu'il ait vécu au temps où, par son intelligence naturelle, il pouvait prévoir avec certitude ce terrible événement, savoir, un peu avant ou après la bataille de Carchamis, la quatrième année de Joakim. » Par là on s'explique les dates légèrement antérieures à l'an 604 et celle de 590. La prophétie alors, faite après 604, ne serait plus, quoi qu'en dise Kuenen, *Histoire critique de l'Ancien Testament,* t. II, p. 448, 449, qu'un *vaticinium ex eventu.* Nous retrouverons plus bas ces questions. Voir sur l'âge et le temps du prophète Frz. Delitzsch, *Der Prophet Habakuk,* Leipzig, 1843, p. IV-XXIII. Cf. Pusey, *The minor Prophets,* p. 398-405.

2° Tout ce qu'on sait de certain sur lui se réduit à ceci : Habacuc le prophète, I, 1; III, 1. Il était donc prophète, d'office. Pusey, p. 398. Donc son livre n'est pas une histoire mais une vraie prophétie. Le nom ne se lit pas ailleurs. Il dérive de *ḥâbaq,* par redoublement de la dernière radicale, et il signifie « embrassement » ou « celui qui embrasse ». Il pourrait signifier aussi « lutte » ou « lutteur », S. Jérôme, *In Hab.,* Prol., t. XXV, col. 1333, mais c'est moins probable. Les Septante auront lu *ḥâbbaqûq,* qu'ils ont transcrit : Ἀμϐακούμ, le premier ב et le dernier ק rendus par μ, par euphonie. L'assyrien a un mot pareil *ḥambakûkû,* mais c'est un nom de plante. Frz. Delitzsch, *De Habacuci,* etc., p. 1-5; L. Reinke, *Der Prophet Habakuk,* p. 1-3. — L'agada juive s'est plu ensuite, avec, du reste, la légende chrétienne, à suppléer à l'histoire. Quelques rabbins, à cause de IV Reg., IV, 16 (*ḥôbéqét*), ont pris le prophète pour le fils de la Sunamite ressuscité par Elisée. Il serait né, selon les *Vies* des prophètes existant en deux recensions attribuées, l'une à saint Épiphane et l'autre à Dorothée, dans les environs de Βεθζαχαρίας à soixante-dix stades de Bethsur dans la tribu de Juda, I Mach., VI, 32-33; Josèphe, *Ant. jud.,* XII, IX, 4; *Bell. jud.,* I, I, 5, aujourd'hui Beth Zachariyéh, à seize kilomètres au sud de Jérusalem. Il serait de la tribu de Siméon, d'après les deux *Vies.* Le Daniel tétraplaire, dans l'extrait : Bel et le Dragon, le dit de la tribu de Lévi, ce qui n'est pas, car il est très douteux qu'il s'agisse du même prophète, encore que les notes musicales de III, 1 et 19[d] semblent trahir un lévite. Hab., II, 1, rapproché de Is., XXI, 6, 8, fit surgir la légende inadmissible que le prophète était cette sentinelle posée par le fils d'Amos pour signaler l'approche des Mèdes et des Perses. Il est raconté aussi dans les *Vies* du pseudo-Épiphane et du pseudo-Dorothée que notre prophète, au moment du siège, s'enfuit à Ostracine, εἰς Ὀστρακίνην (Straki), sur les côtes de l'Égypte, qu'il ne

revint dans son pays qu'après l'éloignement des Chaldéens, qu'il y mena une vie agricole et qu'il y mourut deux ans avant l'édit de retour, en 538. S. Épiphane, t. XLIII, col. 409. Cf. S. Isidore de Séville, *De ort. et ob. Patr.*, 47, t. LXXXIII, col. 145. Le récit, en un point, confirme l'extrait de Daniel sur l'Habacuc discophore dont parle du reste une tradition orientale très répandue, mais il ne regarde pas notre prophète. Il fut enseveli dans son champ, et son tombeau se voyait, du temps d'Eusèbe, à Ceila ou, plus exactement, entre Ceila et Gabata, non loin d'Éleuthéropolis. Ses restes furent trouvés par Zébennios, évêque de cette ville au VIe siècle. Disons cependant que la tradition juive nomme plutôt Huqqoq en Nephthali. Hormis le fait raconté Dan., XIV, 32-38, qui ne touche pas probablement à notre prophète, tous ces récits sont incertains, incohérents, et la critique, même la plus raffinée, ne sait en général où se prendre dans ces légendes. Voir Frz. Delitzsch, *De Habacuci prophetæ vita atque ætate*, Leipzig, 1842, et S. R. Driver dans le *Dictionary of the Bible* de J. Hastings, Edimbourg, 1899, t. II, p. 272. Cf. W. Farrar, *The minor Prophets*, p. 159-174.

II. LE LIVRE DU PROPHÈTE. — 1° *Analyse.* — La prophétie, *maššâ'*, *onus*, « fardeau, » cf. L. Reinke, p. 63, s'ouvre brusquement par une plainte : Jusqu'à quand crierai-je sans être écouté? La violence et l'oppression augmentent. L'inique prévaut. La loi est morte. I, 1-4. — Réponse de Dieu : Qu'ils regardent au loin. Il va exercer sur eux, de leur vivant, un jugement qu'ils ne croiraient pas, s'il leur était raconté : voici que je fais lever les Chaldéens, sauvage nation, avide de ce qui n'est pas à elle, plus légère que le léopard, plus rapide que le loup du soir, race terrible sans autre droit qu'elle-même, — elle viendra pour détruire et ravager : ni rois, ni princes, ni villes ne l'arrêteront, elle emportera tout, puis elle s'exaltera, alors elle excédera et elle dira : ma force est mon dieu. ℣. 5-11. Le prophète effrayé intercède pour le peuple menacé : O Dieu, vous êtes le Dieu de l'alliance (יהוה) qui ne se rompt pas, l'Élohim d'Israël, le Saint qui ne doit pas vouloir que le peuple saint périsse. Donc, nous ne mourrons pas. Le Chaldéen n'a pas été fait si fort pour détruire absolument. D'ailleurs, l'œil divin est trop pur pour souffrir l'impie et le laisser dévorer en somme plus juste que lui. Israël est comme le poisson qui n'a pas de chef : le Chaldéen l'enlève à l'hameçon, le ramasse dans son filet. Il triomphe. Il sacrifie à son filet, il offre de l'encens à ses rets. Cf. ℣ 11b. En sera-t-il toujours ainsi? Est-ce logique? ℣. 12-17. — Il se retire en lui-même, en sa conscience de prophète, et attend que Jéhovah lui réponde. II, 1. Jéhovah lui répond et lui enjoint d'écrire très lisiblement la prédiction de la ruine, lente à venir mais inévitable, du Chaldéen. Le décret prophétique est rédigé par manière de proverbe :

> Voici, elle [l'âme du Chaldéen] s'est enflée, elle manque de rectitude;
> Pour le juste [Israël], il vivra par sa foi.

L'orgueil sera la mort du Chaldéen, la foi, la vie d'Israël. ℣. 2-4. Le ℣. 5 paraphrase 4a. Le Chaldéen est pris du vin d'orgueil, d'un orgueil qui monte, monte, s'annexant peuples sur peuples. Mais ceux-ci, en un *māšāl*, « proverbe » de cinq strophes, chantent à l'envi sa ruine, qui est leur vengeance prédite. Les strophes énoncent chacune un malheur distinct pour un crime distinct. — 1. Malheur à qui s'approprie ce qui ne lui appartient pas, il sera dépouillé par les survivants, à cause du sang versé et de la violence faite à la terre, à la ville et à ses habitants. ℣. 6c-8. — 2. Malheur à qui cherche par une opulence mal acquise à se rendre inaccessible aux coups du sort, il sera atteint par la confusion méritée par ses oppressions et ses crimes. ℣. 9-11. — 3. Malheur à qui bâtit de somptueux édifices et des villes superbes avec l'injustice et du sang, c'est pour le feu et le néant qu'il aura fait travailler, et en fin de compte la connaissance de Jéhovah remplira toute la terre. ℣. 12-14. — 4. Malheur à qui a traité les peuples avec le dernier mépris, plus grande encore sera sa honte et son ignominie : « Bois, toi aussi, et qu'on voie ta nudité » pour avoir si honteusement raillé et les hommes et les choses. ℣. 15-17. — 5. Malheur à qui fait des idoles et les invoque : « il n'y a pas de souffle à l'intérieur. » ℣. 17-19. — Transition. Pour Jéhovah, « celui qui est, » il habite dans son ciel; que toute la terre fasse silence devant lui. ℣. 20. Il va exercer le jugement et opérer la délivrance. Habacuc, plein d'effroi à ces révélations, le prie d'abréger les délais et de joindre la miséricorde à « l'œuvre » de colère. III, 2bc. Une vision grandiose est la réponse à cette prière. — 1. Le Dieu saint vient par le sud, par Theman et Pharan : sa gloire, son cortège, les effets de sa présence : les peuples tremblent et se dissolvent sous son regard, les montagnes originelles s'affaissent et s'écroulent. ℣. 3-7. — 2. Il vient *a*) pour juger les impies, les Chaldéens et *b*) pour sauver son peuple. Il le dit symboliquement d'abord, ℣. 12, puis en termes explicites :

> Tu sors pour sauver ton peuple,
> Pour sauver ton [peuple] Christ.
> Tu frappes le faîte de la maison de l'impie;
> Tu mets à nu son fondement jusqu'au ras du sol.
> Tu perces de tes traits la tête de ses princes,
> Ils se précipitent comme un tourbillon pour me disperser :
> Leur joie est de celui qui dévore le juste en secret.
> Tu te fais un chemin dans la mer,
> Et tes chevaux traversent la boue des grandes eaux. ℣. 13-15.

Il revient encore sur l'effroi que cette vision terrible lui inspire, ℣. 16 (16b très difficile et altéré peut-être), vision à laquelle il ajoute quelques autres traits. ℣. 17. Mais il s'y mêle un vif sentiment de joie et de confiance en Dieu, qui est sa force et son libérateur. ℣. 18, 19, héb.

2° *Division.* — Le petit écrit se partage en deux parties, I-II et III. — *Première partie.* 1. Plainte du prophète. I, 1-4; — 2. Réponse de Dieu : prophétie de l'invasion des Chaldéens, ℣. 5-11; — 3. Prière du prophète qui cherche à conjurer l'extermination dont Israël est menacé, ℣. 12-17; — 4. Attente ferme d'une réplique de Dieu, II, 1; — 5. Révélation d'une des lois du gouvernement théocratique, ℣. 2-5; — 6. Ruine et destruction des Chaldéens annoncée, conformément à cette loi, dans une série de cinq « malheurs » ou *Væ* répondant à cinq grands crimes distincts : *a*) ambition insatiable, ℣. 6-8; — *b*) avidité criminelle et effort pour se mettre hors de toute atteinte, ℣. 9-11; — *c*) oppression des peuples et extorsions pour élever de superbes monuments, ℣. 12-14; — *d*) humiliation et mépris des nations soumises, ℣. 15-17; — *e*) idolâtrie absurde et vaine, ℣. 18-20. — *Deuxième partie.* 1. Prière du prophète afin de hâter l'heure du salut et de faire entrer la pitié dans le châtiment, III, 2; — 2. Jugement et délivrance. Théophanie, ℣. 3-7. But et fin de cette apparition divine, exprimés par symbole et figure et ensuite en termes exprès, ℣. 7-16; — 3. Conclusion. Joie et confiance du prophète en la force de Jéhovah sauveur, ℣. 17-19.

3° *Intégrité critique.* — L'école critique s'est beaucoup occupée du texte. Voyons rapidement comme elle l'a jugé. Tout d'abord, quelques-uns disent que I, 1-4, doit s'entendre des Chaldéens : c'est eux qui sont l'« impie qui prévaut », ℣. 4c, et Israël, le juste qui souffre violence. Giesebrecht, *Beitrage zur Erklärung des Jesaias*, Leipzig, 1897, p. 196. Certainement, s'il en est ainsi, I, 5-11, n'est pas à sa place, il faut ou le mettre avant I, 1-4, ou le regarder comme inauthentique ou interpolé. Le mettre avant I, 1-4, est arbitraire et rien n'y oblige. Le tenir pour inauthentique ou interpolé est « non pas dénouer la difficulté, mais la trancher ». Donc, il n'est pas vrai que I, 5-11 ne soit pas à sa place et, partant, que I, 1-4 s'entende des Chaldéens. — Il n'est pas plus vrai qu'il doive s'entendre des Assyriens. K. Budde, dans les *Studien und Kritiken*, 1893, p. 383, et dans l'*Expositor*, mai 1896, p. 372, le prétend. Selon lui, I,

1-4, se rapporte aux Assyriens; I, 12-17 prédit la punition qui les attend, et I, 5-11, l'exécution dont les Chaldéens sont l'auteur. Ici encore, I, 5-11, n'est pas à sa place : sa place est après II, 4. L'ordre réel est donc : I, 1-4, 12-17, II, 1-4, I, 5-11. La date du livre serait 621 environ. Mais il y a un obstacle à cet arrangement, c'est le rôle de libérateurs — rôle étrange pour eux — qu'y prennent les Chaldéens. Un rédacteur, avant 538, voulut le lever et il fit d'eux non pas les rédempteurs d'Israël, mais, ce qui est historique, ses oppresseurs et leur appliqua I, 12-17. On eut ainsi l'ordre actuel : I, 1-4, 5-11, 12-17. L'opinion de K. Budde, qui, au fond, ne repose que sur un sens probable donné au mot *rāšā* (*impius*, 4ª), est sans valeur. Il suffit d'expliquer I, 1-4, de l'état intérieur d'Israël, où l'impie domine, où le juste est opprimé, pour que tout s'accorde aisément. Mais non, visiblement, ces critiques sont gênés par I, 1-5, qui est une prophétie. Réfractaires à toute prophétie, ils cherchent par tous les moyens à éliminer celle-là, et leurs opinions ne sont que l'un de ces moyens. — W. Nowack, *Die kleinen Propheten*, 1897, p. 261, dit que II, 5 est très altéré. Non. II, 5 est obscur et difficile, mais pas altéré. — Quelques autres, B. Stade, dans la *Zeitschrift für die altt. Wissenschaft*, 1884, p. 154, et A. Kuenen, *Einleitung*, § 76, 77, terminent le livre à II, 8 et regardent II, 9-20 comme une glose postexilienne. II, 9-11, disent-ils, ne saurait convenir au roi chaldéen, que nul ne menace, mais c'est plutôt de Joakim qu'il s'agit : raison mauvaise, tirée d'une image (*nidus ejus*, 9ᵇ) qu'ils ont mal saisie. — II, 12-14, provient, selon eux, de réminiscences étrangères : ỳ. 12 est pris de Mich., III, 10; ỳ. 13 de Jer., LI, 58, et 14 d'Is., XI, 9. — Il est plus exact de dire simplement que Habacuc a imité Michée et Isaïe et qu'il a été imité par l'autre. — II, 15-17, serait douteux, parce que ỳ. 17ᵇ est répété du ỳ. 8ᵇ et ỳ. 17ª rappelle une injure, *ḥāmās*, faite au Liban, dont il n'y a pas, historiquement, trace ailleurs. Disons plutôt que la répétition ỳ. 17ᵇ est un refrain comme il en existe beaucoup et que l'idée de ỳ. 17ª se rencontre déjà Is., XIV, 8. — II, 18-20 enfin est un reproche d'idolâtrie fait aux païens, et l'on sait, qu'à cet égard, les prophètes ne s'adressent qu'à Israël. Non, ils s'adressent aussi aux nations étrangères, comme on le voit par Is., XL, 18; X, 10-11; Jer., X, 1-10; Ps. CXV, 4-8. Toute cette critique, partiale et pointilleuse, est en vérité bien mesquine. — Finissons. III, d'après cette école, est un chant détaché d'un recueil liturgique postexilien. Le titre, ỳ. 1, et les notes ou indications de musique, ỳ. 19ᵇ, 3, 9, 13, le prouvent. Il n'est donc pas d'Habacuc. On le lui aurait attribué à cause de l'inscription *tefillāh le-Ḥăbaqqûq*, qui, en fait, n'est pas plus vraie que nombre de titres dans les Psaumes. Il n'a, du reste, aucune parenté d'idées avec le livret prophétique et ne reflète en rien l'état social et religieux révélé par I et II. Et puis, à le prendre en lui-même, il offre des altérations de mots et de textes très considérables, W. Nowack, p. 266-273, et il se brise net au ỳ. 16, les ỳ. 17-19 ayant été substitués après coup à la finale originelle perdue (Wellhausen), à moins qu'ils n'aient été, comme il semble, l'occasion de cette ode. W. Nowack, p. 266. — Reprenons. La théorie indiquée n'est pas admissible. Habacuc est certainement l'auteur : le titre le dit. Que si quelques titres sont inexacts, on le prouve. Ici, le prouve-t-on ? Il est, en outre, faux qu'il n'y ait aucun rapport logique de I-II à III : ces deux parties, au contraire, se lient très étroitement : le jugement contre les Chaldéens et la libération d'Israël, qui sont les idées-mères du livre, II, 4, se rencontrent aussi expressément dans l'une que dans l'autre; du reste, II, 20ᵇ est une transition assez visible. V. Kirkpatrick, *The Doctrine of the Prophets*, Londres, 1897, p. 281. Puis, si le texte est irrégulier, difficile, obscur, il ne faut pas oublier 1° qu'il appartient littérairement au genre dithyrambique (*šigyônôt*, III, 1), et 2° que ce genre comporte des libertés de mots et de forme, qui ne sont pas ordinaires. Quant aux annotations musicales, ỳ. 19ᶜ, 3, 6, 13, leur présence n'est pas une preuve d'origine postexilienne, car on en constate de semblables dans les Psaumes du premier temple. Enfin, la rupture qui est affirmée au ỳ. 16 par Wellhausen, est toute imaginaire : le contexte en effet est plein et entier, et il s'enchaîne logiquement, comme on s'en convaincra en lisant J. Knabenbauer, *In minores Prophetas*, t. II, p. 117-120. — Voilà quelques difficultés des critiques contre le prophète. Le commentaire de W. Nowack est écrit en ce genre. La recherche critique la plus serrée le remplit presque exclusivement : lettres, mots, versets, tout est analysé, examiné minutieusement; additions, gloses, corrections, transpositions, interpolations, tout est hardiment tenté, admis, sans égard à la science antique. Avec combien peu de vérité, nous venons de le voir. Cf. A. B. Davidson, *Nahum, Habakkuk and Zephaniah*, Cambridge, 1896, p. 55-59.

4° *Valeur littéraire.* — Le mérite du prophète comme écrivain est hors de conteste. La pensée est forte et personnelle. Le style est classique, sans imitation servile. — 1. Il s'y trouve, çà et là, des mots et des tournures propres, des sens nouveaux, un usage assez répété de formes verbales irrégulières ou inusitées. En voici des exemples : *Megammat* (*ventus urens*), I, 9. Knabenbauer, p. 63. Delitzsch, p. 15, 16, usité ici seulement. — *'Abṭîṭ* (*densum lutum*), II, 6. Knab., p. 79. — *Qîqâlôn* (*vomitus ignominiæ*), II, 6. — *Meza'ezeékâ* (*divexantes te*), II, 7, forme irrégulière. — *Me'uqqâl* (*perversum*), I, 4, inusité ailleurs. — *Hittamehû* (*admiramini*), I, 5, *niphal* inusité. Frz. Delitzsch, p. 9. — *Yeḥîtan* (*deterrebit eos*), II, 17, *hiphil* anormal, de *ḥâtât* pour *iaḥat*. Knab., p. 88; cf. L. Reinke, p. 120. — *Massêkâh* (*conflatile*), II, 18. — *Hê'ârel* (*consopire*), II, 16, hébreu : *nudator, niphal* inusité. Knab., p. 87. — *Va-yemôdéd* (*et mensus est*), III, 6, inusité *poel*. Keil, p. 442, 443. — *Vaiteposesû* (*contriti sunt*), III, 6, *hithpalpel* inusité. — *Tê'ôr* (*suscitabis*), III, 9, *niphal*. Gesenius-Drach, p. 458, de *'ûr* = *'ârâh*, Keil, p. 444. — *'Alîsutân* (*exultatio eorum*), III, 14, tournure peu usitée. — *Qesôt* (*concidite*), II, 10, hébreu : *concidere*. Nowack, p. 263. — *'Uffelâh* (*qui incredulus est*), II, 4, hébreu : *tumida, pual* usité seulement ici et Num., XIV, 44. Voir les différents sens dans Frz. Delitzsch, p. 45-53. — *Inevéh* (*decorabitur*), II, 5, sens nouveau. Nowack, p. 261; Knab., p. 78; Delitzsch, p. 56, 57. — *Ḥébyôn* (*abscondita est*), III, 4, hébreu : *absconsio*, inusité. — *Rôgéz* (*cum iratus fueris*), III, 2, sens nouveau. Frz. Delitzsch, p. 133. — *Ṭâfûš* (*coopertus est*), II, 19, usité seulement ici dans le sens de *obducere*. Frz. Delitzsch, p. 160. — *Me'ôrêhêm* (*nuditatem ejus*), II, 15. — *Vehaddû* (*velociores*), I, 8, ὀξεῖς, usité ici seulement. — *Ve-kâfîs* (*et lignum*), II, 11. Knab., p. 82. — *Limesissôt* (*in rapinam*), II, 7, de *mâsas*, sens nouveau. — *Ṣâlelû* (*contremuerunt*), III, 16, pour signifier le tremblement des lèvres, inusité. — *Ḥômér* (*in luto*), III, 15, hébreu : *æstus undarum*, sens nouveau. Frz. Delitzsch, p. 188. Cf. E. B. Pusey, *On the minor Prophets*, p. 405.

2. La forme n'est pas moins classique et originale. Le petit livre tout entier est un dialogue auquel est jointe une poésie lyrique. Le dialogue est pressant, dramatique : une plainte exaspérée, une réponse promettant un châtiment, une réplique suppliante, puis après un instant, un arrêt définitif qui clôt le dialogue. Voir en particulier I, 6-11 : portrait et invasion des Chaldéens; en outre II, 6ᵇ-20 : chant (*mâšâl*) en cinq strophes très burinées du jugement qui va frapper les Chaldéens et leurs crimes. Quant à la poésie lyrique, c'est une des plus belles qui soient en hébreu. G. Gietmann et G. Bickell en ont étudié le mètre et la strophe. G. Gietmann y distingue exactement 63 vers heptasyllabiques et 10 strophes inégales (*De re metrica Hebræorum*, Fribourg, 1880,

p. 77-79). Il ne touche aucun mot du texte, sinon pour donner à quelques-uns une forme plus pleine; ainsi il écrit : ℣. 12^b *gevajim* pour *gôim*, ℣. 15^b *rebâbîm* pour *rabbîm*, ℣. 16^a *velachtajja* pour *vetaḥtai*, ℣. 17^a *tepârach* pour *ṭifrâh* et ℣. 17^c *ma'assajja* pour *ma'ăśéh*, Et il se justifie de ces modes d'écrire par des règles générales, p. 18, 21, 24, 27. G. Bickell agit plus librement. Il avait d'abord établi 65 heptasyllabes et 12 strophes avec peu de corrections (*Metrices biblicæ Regulæ*, Inspruck, 1879, p. 11-13), mais ensuite il s'en tint à 11 strophes de 3 distiques heptasyllabiques (*Carmina Veteris Testamenti metrice*, p. 213-214). Il ajoute un vers 12^e, trois parties de vers 9^c, 11^c, 19^b, trois mots 14^c, 16^d et 19^b, et fait quelques autres corrections. Il retranche à tort comme insignifiant 4^a et comme inutile 8^b. Tout cela n'est pas également probable, d'autant plus que certaines mutations sont inspirées par le désir d'obtenir des strophes régulières. Plusieurs cependant s'appuient sur le contexte et le grec. Il nous paraît d'une sage critique d'adopter le texte de G. Gietmann en corrigeant ainsi selon G. Bickell ses corrections : ℣. 12^b lire « *beafkâ* » et laisser « *gôîm* », ℣. 15^b lire « *behômér* » et laisser « *rabbîm* », ℣. 16 ajouter « *'asûri* » et laisser « *vetaḥtai* », enfin ℣. 17^c lire « *haz-zait* » et laisser « *ma'ăśéh* ». Cf. Knabenbauer, p. 120, 121. Un écrivain récent applique à cette poésie la théorie du P. Zenner sur la forme chorale attribuée à des psaumes. Il y distingue deux strophes, deux antistrophes et une strophe alternante. Les strophes et les antistrophes sont régulières et se répondent, sens et forme. Mais la strophe alternante offre un ordre de vers très troublé et parait avoir souffert dans sa transcription actuelle. Il propose donc la division chorale suivante :

Strophe, 2, 3^a. Antistrophe, 3^b, 4, 5.
Strophe alternante, trois alternes : *a*) 6. 9^a, 10. *b*) 7,8^a. 11, 12. *c*) [8^b, 9^a. 13.
Strophe, 14, 15, 16. Antistrophe, 17, 18, 19.

Voir Condamin, dans la *Revue biblique*, janvier 1899, p. 133-140. Le système est vraiment ingénieux, mais il faut regretter qu'il ne soit pas suffisamment prouvé. Ici, en particulier, l'arrangement de la strophe alternante est par trop subjectif, je crois. Quoi qu'il en soit, l'éloge de ce petit poème n'est plus à faire. On l'a exalté à l'envi. Pensées élevées, style et expressions sublimes, images hardies, audacieuses même, prises à la nature et à l'histoire populaire, passions variées et étonnamment profondes, tout tend à faire de cette ode « l'une des plus parfaites qui existent ». R. Lowth. Tel n'est pas, toutefois, le jugement de plusieurs modernes. « Ce psaume indiscrètement loué, dit H. Cornill, *Einleitung*, p. 195, est de la rhétorique pure : on y chercherait en vain une claire progression dans la pensée et une situation historique précise. Il ne saurait être du prophète, n'ayant pas d'analogie dans toute la littérature de son temps. Les idées exprimées sont celles des apocalypses à couleur eschatologique. Quant au style, c'est le style artificiellement archaïque des vieilles pièces qu'on lit Deut., XXXII; II Reg., XXIII, 1-7; Ps. LXVIII et XC. L'inscription de ce dernier se retrouve dans le cantique. » Cf. E. Reuss, *Les Prophètes*, t. I, p. 396. Voir, au contraire, S. R. Driver, *An Introduction*, 1891, p. 317; Frz. Delitzsch, *Der Prophet Habakkuk*, p. XII, XIII, 118-125.

III. Doctrine du prophète. — « Habacuc, qui est comme apparié à Nahum..., appartient comme lui aux prophètes du groupe isaïen. » Frz. Delitzsch. Tout son livre en effet est écrit — avec des différences accidentelles, qui viennent de la mesure du don reçu — sur le thème commun à ce groupe : *a*) que le peuple est coupable; *b*) qu'il sera puni par les Chaldéens suscités de Dieu et *c*) que les Chaldéens seront punis à leur tour, et, par là même, Israël délivré. L'intervention divine, dans ce conflit, est exprimée *ex professo*. Et telle est l'ampleur de conception de la poésie qui la raconte, III, qu'elle oblige à admettre, par-dessus la libération chaldéenne, des jugements et des délivrances futures plus suprêmes. Il ne paraît pas cependant que *'ét mesiḥékâ*, III, 12, se doive entendre du Messie, au moins au sens littéral. Knabenbauer, p. 112. Mais à passer plus avant, le nœud de toute la prophétie, comme du livre, se trouve dans le proverbe II, 4, qu'il faut expliquer :

4^a הנה עפלה לא ישרה נפשו בו
4^b וצדיק באמונתו יחוה

Les versions, un peu différentes, dans 4^a surtout, donnent finalement le même sens. Knab., p. 76-77; Frz. Delitzsch, p. 48-49. Il y a là deux parallèles antithétiques, dont l'un (4^a) inachevé est complété par l'autre. Qui a l'âme enflée d'orgueil [*'uffelâh = tumefacta*], qui ne l'a pas droite et simple, par conséquent qui ne croit pas (Vulgate : *qui incredulus est*), car l'orgueil est antipathique à la foi — celui-là ne vivra pas (suppléé de 4^b *non* vivet). Au contraire (ו, *ve* adversatif), le juste, celui qui est simple et droit, moralement [*yâšâr = planus, rectus*], ℣. 4^a, vivra d'une vie de sécurité, d'abondance et de paix; et c'est par la foi en Dieu, en sa parole et ses promesses, et dans cette foi, opposée à l'enflure, ℣. 4^a, qu'il vivra de cette pleine vie. Ainsi, d'un côté, la vie heureuse, affranchie du mal, et la foi, celle-ci principe de celle-là; de l'autre, le malheur ou la ruine et l'esprit d'impiété, ceci cause de cela, — telle est la loi complexe de la providence messianique. Isaïe l'avait déjà énoncée, VII, 9^b, cf. Knabenbauer, *In Isaiam*, t. I, p. 157. Or la foi dont il s'agit est la foi « dogmatique », comme il ressort incontestablement du contexte. Il en ressort en effet qu'elle est l'adhésion ferme 3 de l'esprit à la vision (*ḥâzôn*, ℣. 2) ou révélation du sort divers des Juifs et des Chaldéens, révélation dûment proposée par un prophète accrédité. Et à cette foi sont jointes l'espérance et la confiance, ℣. 2-3, ainsi que l'humble soumission de l'esprit et du cœur. Que tel soit le sens du mot *'ĕmûnâh, fides*, on peut le voir par Frz. Delitzsch, p. 49-51, et par J. Fürst, *Concordantiæ hebraicæ atque chaldaicæ*, Leipzig, 1840, au mot *'âmân*, p. 81. Voir cependant J. B. Lightfoot, *Epistle to the Galatians*, Londres, 1881, p. 138, 154-158. Saint Paul a cité le verset selon les Septante. Il le cite Heb., X, 38 en entier, Rom., I, 17, et Gal., III, 11 en partie seulement (℣. 4^b), mais partout au sens littéral. ℣. 4^b est une preuve qu'il invoque de préférence dans sa thèse de la justification par la foi. Cf. R. Cornely, *Epistola ad Galatas*, p. 485. — Le sens de cette loi connu et expliqué, il est aisé d'y ramener le livre et de l'appliquer. Le juste, I, 4; II, 4, est manifestement l'Israël fidèle; et l'impie, l'homme d'orgueil, I, 4, 13; II, 4^a, 5, le Chaldéen en général. Suivant sa loi exprimée, Dieu châtie l'Israël impie avec, par accident, les justes, en envoyant contre lui la terrible nation chaldéenne. Apaisé par l'intercession prophétique et par des raisons spéciales, I, 12, 13, il prend en pitié son peuple de justes et déchaîne sa colère sur les Chaldéens qui, dans l'exécution de son jugement, ont passé toute borne. Ils seront détruits de fond en comble, à cause des cinq grands crimes dans lesquels ils sont tombés. L'*Oratio Habacuc* dénonce la lutte ardente où Dieu intervient personnellement pour punir et abattre, pour relever et pour sauver. Et la prophétie du livre s'est exactement accomplie. L'irruption des Chaldéens et leurs ravages en Juda sont racontés IV Reg., XXIV; II Par., XXXVI; Dan., II, 1, 2; Jer., XXXIV, XXXIX, LII; Josèphe, *Ant. jud.*, X, 7, 8. Cf. G. Brunengo, t. II, p. 270. Quant à la chute des Chaldéens et de leur empire, les historiens sacrés et profanes nous en ont transmis le récit exact et concordant. On trouverait aisément chez eux la mention des crimes : impiété, violence et sang, orgueil et cupidité, cause de leur ruine. Dan., V, 30, 31. Cf. G. Brunengo, t. II, p. 421. A voir sur la doctrine d'Habacuc, Knabenbauer, *In Prophetas minores*, t. II, p. 70-78;

A. F. Kirkpatrick, *The Doctrine of the prophets, Lecture X*, Londres, 1897; Frz. Delitzsch, *Messianic Prophecies*, Edimbourg, 1880, § 46.

IV. Bibliographie. — Outre les auteurs nommés dans cet article, voir : Hamaker, *Commentariorum in Habacuci vaticiniorum Prolegomena,* dans *Orient,* édit. Juynboll, Roorda, Weijes, t. II, p. 1-26; A. C. Ranitz, *Introductio in Habacuci vaticinia,* Leipzig, 1808; A. Carrière, *Étude historique et critique sur l'époque de la prophétie d'Habacuc,* Strasbourg, 1864; J. A. Tingstad, *Animadversiones philologicæ et criticæ ad vaticinia Habacuci,* Upsal, 1795; H. C. Haenlein, *Symbolæ criticæ ad interpretationem vaticiniorum Habacuci,* Erlangen, 1795; F. Plum, *Observationes in textum et versiones maxime græcas Obadiæ et Habacuci,* Gœttingue, 1796; *Commentaire de R. Tan'hum de Jérusalem sur le livre de Habakkouk, publié pour la première fois en arabe sur un manuscrit unique de la Bodléienne et accompagné d'une traduction et de notes par S. Munk.* Extrait du t. XII de la traduction de la Bible de Cahen, Paris, 1843. — Outre les commentaires généraux de saint Cyrille d'Alexandrie, de Théodoret, de saint Jérôme, voir A. de Guevara, *Commentarius et ecphrasis in Habacuc prophetam,* Madrid, 1585 et 1593; Augsbourg, 1603; Anvers, 1609; M. Luther, *Der Prophet Habacuc ausgelegt,* Wittenberg, 1526; Strasbourg, 1526 (en latin); J. Grynæus, *Hymnemata in Habacuc,* Bâle, 1582; D. Chytræus, *Lectiones in prophetiam Habacuc,* Leipzig, 1592. A. Agelli, *Commentarius in prophetam Habacuc,* Anvers, 1597 (excellent); H. Garthius, *Commentarius in prophetam Habacuc,* Wittenberg, 1605; Ild. de Padilla, *In Habacuc prophetam commentaria, adnotationes ad literam et discursus ad mores complectentia,* Madrid, 1657; Salzbach, 1674; Rome, 1702; Salomon van Till, *Phosphorus propheticus, seu Mosis et Habacuci vaticonia novo ad istius canticum et hujus librum propheticum commentario illustrata,* Leyde, 1700; J. G. Kalinsky, *Vaticinia Chabacuci,* Breslau, 1748; J. G. Abicht, *Adnotationes ad vaticinia Habacuci prophetæ,* Wittenberg, 1732; Ludwig, *Habakuk der Prophet nach dem ebräischen Text, mit Zuziehung der älteren Ubersetzungen, übertragen und erlaütert,* Francfort, 1779; W. Justi, *Habakuk, neu übersetz und erlaütert,* Leipzig, 1821; A. Wolf, *Der Prophet Habacuc, mit einer wörtlichen und einer metrischen Ubersetzung, einem vollständigen philologisch-kritischen und exegetischen Commentare,* Darmstadt, 1822; L. Bauemlein, *Commentationes de Habacuci vaticinio,* Heilbronn, 1840; J. von Gumpach, *Der Prophet Habakuk,* Munich, 1860 (systématique). Bibliographie plus complète dans C. Trochon, *Les Petits Prophètes,* p. 325, 326, et dans L. Reinke, *Der Prophet Habakuk,* p. 56-62. Voir aussi E. Reuss, *Die Geschichte der Heiligen Schriften Altes Testamentes,* Brunswick, 1890, p. 394. — Explications de l'*Oratio Habacuc* : A. Agelli, *Commentarius in Psalmos et in Cantica,* Rome, 1506, p. 670-690; Siméon de Muis, *Commentarius in omnes Psalmos cum versione nova ex hebræo,* Paris, 1650, p. 884-894; G. Perschke, *Habacuc vates olim hebræus, in primis hymnus denuo illustratus,* Leipzig, 1777; A. Schræder, *Dissertatio in canticum Chabacuci,* Groningue, 1781; C. F. Schnurrer, *Dissertatio philologica ad carmen Chabacuci,* c. III, Tubingue, 1786; Mœrer, *Hymnus Habacuci,* Upsal, 1790; J. G. Stickel, *Prolusio ad interpretationem c. III Habacuci,* Neustadt, 1827; V. Thalhofer, *Erklärung der Psalmen,* Ratisbonne, 1880 (excellent).

E. Philippe.

2. **HABACUC** (Ἀμϐακοὺμ), prophète de Judée. Au moment où il allait porter à ses moissonneurs le repas qu'il venait de leur préparer, un ange du Seigneur lui commanda de prendre ces aliments et il le transporta à Babylone en le tenant par sa chevelure, afin qu'il donnât de quoi manger à Daniel enfermé dans la fosse aux lions. Ce qu'ayant fait, l'envoyé céleste le rapporta dans son pays. Dan., XIV, 32-38. Ce prophète est, d'après les uns, le huitième des petits prophètes (voir col. 376); d'après les autres, c'est un personnage différent, parce qu'il a vécu à une époque plus tardive. Il est d'ailleurs inconnu. Cette seconde opinion paraît plus probable.

HABER (hébreu : *Ḥéber;* Septante : Χάϐερ, Cinéen, descendant d'Hobab, parent de Moïse. Il s'était fixé, à Sennim, près de Cédés, Jud., IV, 11, après avoir quitté les autres Cinéens établis dans le désert de Juda. Jud., I, 16. Il avait pour épouse Jahel qui tua Sisara en lui enfonçant un clou dans la tempe. Jud., IV, 17, 21; V, 24. C'était à l'époque où Jabin, roi d'Asor, était en paix avec la maison d'Haber le Cinéen. Jud., IV, 17.

HABERT Isaac, évêque français, né à Paris, mort à Pont-de-Salars, près de Rodez, le 15 septembre 1668. Docteur de Sorbonne, chanoine, puis théologal de Notre-Dame de Paris, il se montra toujours l'adversaire des disciples de Jansénius. En 1645 il devint évêque de Vabres en Rouergue et on lui attribua, non sans raison, la lettre adressée en 1651 à Innocent X et signée par 85 évêques demandant au souverain pontife de condamner les doctrines jansénistes. Il était tout à la fois helléniste, poète latin et érudit. Parmi ses écrits, nous n'avons à mentionner que le suivant : *In B. Pauli Apostoli Epistolas tres episcopales expositio perpetua,* in-8°, Paris, 1656. — Voir *Gallia Christiana,* t. I, p. 282; Rapin, *Mémoires,* t. I, p. 43; Hurter, *Nomenclator literarius* (2ᵉ édit.), t. II, col. 64. B. Heurtebize.

HABIA (hébreu : *Ḥăbayyâh,* I Esdr., II, 61, et *Ḥŏbâyâh,* II Esdr., VII, 63; Septante : Λαϐειά; *Codex Alexandrinus :* Ὀϐαιά, I Esdr., II, 61; et Ἐϐειά, *Codex Sinaiticus :* Ἀϐειά, II Esdr., VII, 63; Vulgate : *Hobia,* I Esdr., II, 61, et *Habia,* II Esdr., VII, 63), père d'une famille de prêtres qui, au retour de la captivité au temps de Zorobabel, ne purent indiquer leur lignée d'une façon certaine.

HABILLEMENT. Voir Vêtement.

HABITATION. Voir Maison.

HABOR (hébreu : *Ḥâbôr;* Septante : Ἀϐώρ, IV Reg., XVII, 6; XVIII, 11; Χαϐώρ, I Par., V, 26; Vulgate : *Habor*), fleuve de Mésopotamie, affluent de l'Euphrate, qui porte encore aujourd'hui le nom de Khabour. Il est mentionné dans les inscriptions cunéiformes et par les anciens auteurs grecs et latins. Assurnasirhabal le nomme comme la Bible, *Ha-bur* (col. I, lig. 77; III, 3, 31). Strabon, XVI, I, 27, édit. Didot, p. 636, et Procope, *Bell. pers.,* II, 5, 19, édit. de Bonne, 1833, t. I, p. 171, 236, l'appellent Ἀϐόρρας; Isidore de Charax, édit. Didot, p. 248, Ἀϐούρας; Zozime, III, 12, édit. de Bonne, 1837, p. 141, Ἀϐωρας; Ptolémée, V, 18, Χαϐώρας; Ammien Marcellin, XIV, 3; XXXIII, 5, édit. Teubner, 1874, t. I, p. 13, 315, 316, *Aboras*; Pline, *H. N.,* XXX, 3, *Chaboras.* Les rives du Habor furent un des endroits où Théglathphalasar III et Sargon, rois d'Assyrie, déportèrent les Israélites réduits en captivité. I Par., V, 26; IV Reg., XVII, 6; XVIII, 11. Procope, *Bell. pers.,* II, 15, l'appelle avec raison « une grande rivière », ποταμὸς μέγας, mais malgré son importance, il est encore peu et mal connu. Voir la carte d'Assyrie, t. I, vis-à-vis de la col. 1147.

1° Les auteurs arabes placent sa source à Ras-el-Aïn. « La rivière du Khabour, *nahr Alkhabour*, dit Aboulféda, prend naissance dans la ville de Ras Aïn... Ras Aïn (tête de la source) est située dans une plaine. Ibn Haucal dit que de cette ville sortent les eaux de plus de trois cents sources limpides, lesquelles se réunissent pour former le Khabour. » *Géographie d'Aboulféda,* traduct. Reinaud et Stan. Guyard, 3 in-4°, Paris, 1848-

1883, t. II, part. I, p. 66; part. II, p. 55. Strabon, XI, V, 6; XIV, 2, p. 434, 452, et Ptolémée, V, 18, p. 142, disent que le Chaboras a sa source dans le mont Masius (le Karadja-Dagh actuel), non loin de Nisibe. Pline, *H. N.*, XXXI, 22, t. IV, p. 267, ajoute que c'est l'unique source au monde qui soit parfumée et exhale une bonne odeur, XXXII, 7, p. 288, qu'on y trouve des anguilles portant des boucles d'oreille. Ce qui est certain, c'est que ce cours d'eau est formé dès son origine par un grand nombre de ruisseaux. C. Ritter, *Erdkunde,* t. X, p. 247. « La source principale de la branche qui donne son nom à cette rivière (l'Araxe de Xénophon), dit Chesney, *The Expedition for the survey of the rivers Euphrates and Tigris,* t. I, 1850, p. 49, se trouve dans la chaîne de l'Abd-el-Aziz, près de Ras al-Aïn, en un endroit appelé Al-Zahriyéh (parterre de fleurs), situé à une journée de marche à l'ouest de Mardin, et non loin d'Orfah. Il suit une direction générale sud-est et est grossi par de nombreux ruisseaux. » Son principal affluent est le Mygdonius. Sur ses autres affluents, voir *ibid.*, p. 49-52; Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies,* in-12, Leipzig, 1881, p. 183. Sur d'autres sources du Khabour, voir W. F. Ainsworth, *Travels in the track of the Ten Thousand Greeks,* in-12, Londres, 1844, p. 75; A. Layard, *Nineveh and Babylon,* 1853, p. 308-309, 312. Il devient navigable pendant une partie notable de son cours au-dessus de son embouchure, C. Ritter, *Erdkunde,* t. X, 1843, p. 120. Le colonel Chesney le remonta en 1836 pendant plusieurs milles. *Journal of the geographical Society of London,* t. VII, 1837, p. 425-426. Son cours est de plus de trois cents kilomètres. G. Rawlinson, *The five great monarchies,* t. I, 1862, p. 236. La vallée qu'il arrose et où furent déportés les Israélites, est riche en pâturages. Ammien Marcellin, XIV, 3, t. I, p. 13, vante ses bords couverts d'herbages (*herbidas ripas*). Layard, *Nineveh and Babylon,* 1853, p. 235, fait aussi l'éloge de sa fertilité. « Les pacages y sont abondants, les fleurs fort belles; ses jungles fourmillent de gibier de toute espèce; le feuillage épais de ses arbres forme une ombre très agréable pendant les jours les plus chauds de l'été; c'est comme un paradis terrestre vers lequel l'Arabe nomade tourne ses pas quand il peut y conduire ses troupeaux en sécurité. » Voir *ibid.*, p. 269. Aujourd'hui les Bédouins Djébour, en partie nomades, qui de pasteurs sont devenus agriculteurs, dressent leurs tentes dans cette région fertile, Ed. Sachau, *Reise in Syrien und Mesopotamien,* in-8°, Leipzig, 1883, p. 291, 295; mais elle est aujourd'hui peu peuplée, après avoir nourri autrefois de nombreux habitants, *ibid.*, p. 293, et avoir vu fleurir sur ses rives plusieurs villes importantes. On a trouvé dans cette région des ruines considérables et de beaux spécimens de l'art assyrien, en particulier à Arban (fig. 91). — Le Khabour se jette enfin dans l'Euphrate, sur la rive gauche, à Kerkesiéh, le Circésium des anciens. Isidore de Charax, p. 248; Ammien Marcellin, XXIII, 5, t. I, p. 315; *Geographie d'Aboulféda,* t. II, part. I, p. 66; Procope, *Bell. pers.*, II, 5, p. 171. C'est le dernier affluent que reçoit le grand fleuve avant de se jeter dans la mer. G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient,* t. I, 1891, p. 549. Dans son cours inférieur, le Habor sépare la Mésopotamie méridionale (le désert) de la Mésopotamie septentrionale et c'est jusque-là que s'étendit l'empire romain (Ρωμαίων φρούρων ἔσχατον, dit Procope. *Bell. pers,* II, 5, p. 171).



91. — Le Khabour, près d'Arban. Vue prise du côté du nord.

2° Au XIIe siècle, lorsque le Juif espagnol Benjamin de Tudèle visita Circésium, il y trouva environ cinq cents Israélites. Il en avait trouvé à peu près deux cents aux sources du Habor. *The Itinerary of Rabbi Benjamin of Tudela, translated by* A. Asher, 2 in-8°, Londres, 1840-1841, t. I, p. 92, 90. On peut croire qu'ils étaient, au moins en partie, les descendants des Israélites déportés en ces lieux par les rois d'Assyrie. A l'époque où eut lieu cet événement, le pays portait le nom de Gozan. Voir GOZAN, col. 287. Les premiers captifs qui s'y établirent y furent envoyés par Théglathphalasar III. I Par., V, 26. Le quatrième livre des Rois, XV, 29, dans son récit, dit simplement que le roi de Ninive transporta les Israélites « en Assyrie ». Le premier livre des Paralipomènes, V, 26, détermine exactement quelle

était la partie de l'Assyrie où ils avaient été transplantés. Voir Ara, t. I, col. 818. C'est dans les mêmes lieux que Sargon exila aussi plus tard les Israélites, après la prise de Samarie et la ruine du royaume du nord de la Palestine. IV Reg., XVII, 6. Comme les localités énumérées sont à peu près les mêmes dans les deux passages, I Par., V, 26, et IV Reg., XVII, 6, plusieurs commentateurs ont pensé qu'il y avait une altération dans les Paralipomènes. L'altération est possible, sans doute, elle est même certaine pour quelques détails, par exemple pour le nom du roi d'Assyrie qui est appelé par corruption « Tilgalpilnéser » et de même pour la répétition Phul et Tilgalpilnéser, ces deux noms royaux indiquant un seul et même personnage (voir F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. III, p. 501); mais on n'a aucune raison suffisante de nier que Théglathphalasar ait le premier déporté des Israélites dans les endroits où devait en déporter plus tard un de ses successeurs, Sargon. Les documents cunéiformes nous montrent que des déportations ont été faites dans les mêmes lieux à des époques différentes. Les guerres continuelles des rois de Ninive dépeuplaient leurs États et il était souvent nécessaire d'en combler les vides. — Il n'y a pas non plus de motif d'admettre l'opinion d'autres commentateurs d'après lesquels il aurait existé deux pays de Gozan. S'appuyant sur ce fait qu'il y avait deux rivières portant le nom de Khabour, ils supposent que l'une des deux déportations s'est faite à l'est du Tigre, l'autre à l'ouest. Il est vrai que, outre le Khabour affluent de l'Euphrate, il y a un second Khabour affluent du Tigre, qui prend naissance dans les hauts plateaux du centre du Kurdistan, coule du nord-est au sud-ouest et se jette dans le Tigre à une centaine de kilomètres au nord, au-dessus de Mossoul (A. Layard, *Nineveh and Babylon,* p. 56; voir la carte d'Assyrie, t. I, col. 1147), mais la région qu'arrose cette rivière ne s'est jamais appelée le pays de Gozan. Voir Eb. Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament,* 2e édit., 1883, p. 614.

3° Enfin, c'est non moins faussement qu'on a souvent confondu autrefois le Habor où furent déportés les Israélites avec le Chobar sur les bords duquel Ézéchiel, I, 1, eut sa vision célèbre des chérubins. Le Chobar était un grand canal situé dans le voisinage de Nippour, en Babylonie. Voir Chobar, t. II, col. 109. Il s'appelle en assyrien *Kabaru* et non *Habur,* comme l'attestent les contrats cunéiformes trouvés par les savants américains qui ont exploré les ruines de Niffer. H. V. Hilprecht, *Note on recently found Nippur Tablets,* dans le *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* janvier 1898, p. 55. F. Vigouroux.



92. — Haceldama. D'après une photographie.

HABSANIAS (hébreu : *Ḥăbaṣṣineyâh;* Septante : Χαβασίν), père ou ancêtre de Jérémie qui était père de Jézonias, lequel au temps du prophète Jérémie était le chef de la tribu des Réchabites. Jer., XXXV, 3.

HACCUS (hébreu : *Haqqôṣ;* Septante : Ἀκώβ; *Codex Alexandrinus* et *Sinaiticus :* Ἀκκώς), ancêtre d'un Israélite du nom de Merimuth qui bâtit une partie des murs de Jérusalem sous Néhémie. II Esd., III, 21. Au ℣. 3 du même chapitre, la Vulgate orthographie le nom *Accus,* et les Septante Ἀκώς. Cet Haccus paraît bien être le même que le chef de la famille sacerdotale de la septième classe, I Par., XXIV, 10, et que la Vulgate appelle *Accos.* I Esd., II, 61; II Esd., VII, 63. Voir Accos 1.

HACELDAMA (Ἀκελδαμάχ, ou dans certains manuscrits, Ἀκελδαμά), nom donné par les Juifs au champ

qui fut acheté près de Jérusalem avec le prix de la trahison de Judas. Matth., XXVII, 8 (dans la Vulgate; non dans le grec); Act., I, 19. Cet endroit était appelé auparavant « le champ du potier ». Matth., XXVII, 7. L'argile qu'il contenait étant probablement épuisée en grande partie, il put être acquis pour une somme modique, et fut destiné à la sépulture des étrangers. Mais comme les trente deniers étaient « le prix du sang », les habitants de Jérusalem le nommèrent « en leur langue Haceldama, c'est-à-dire le champ du sang ». Matth., XXVII, 6, 8; Act., I, 19. Le grec 'Ακελδαμά n'est, en effet, que la reproduction de l'araméen חקל דמא, *ḥăqal demâ'*; le χ de 'Ακελδαμάχ semble même ajouté pour rendre le son de la gutturale finale. D'après saint Matthieu, ce sang serait celui du Sauveur; d'après les Actes, ce serait celui de Judas. Rien n'empêche que le nom soit dû aux deux circonstances. Pour l'explication des difficultés qui peuvent naître des deux textes, cf. J. Knabenbauer, *Commentarius in Matth.*, Paris, 1893, t. II, p. 490-494; *Comment. in Actus Apostolorum*, Paris, 1899, p. 34-35.

La tradition, bien qu'ayant parfois varié, place généralement le champ d'Haceldama au sud de Jérusalem, c'est-à-dire sur la pente nord-est du Djébel *Deir Abu Tôr*, au-dessus de la vallée de Hinnom (fig. 92). Saint Jérôme, *Onomastica sacra*, Gœttingue, 1870, p. 99, nous le montre « au sud du mont Sion ». Il corrige ainsi Eusèbe, qui l'indique, p. 229, au nord de la même colline. Au VIe siècle, Antonin Martyr signale, en venant de la fontaine de Siloé, le champ d'*Akeldemac*, où, parmi les tombeaux, sont des cellules des serviteurs de Dieu, et, çà et là, des vignes et des vergers. Cf. T. Tobler, *Itinera Terræ Sanctæ*, édités par la Société de l'Orient latin, Genève, 1877, t. I, p. 106. Au VIIe siècle, Arculphe le visite souvent « au sud du mont Sion », et le donne comme lieu de sépulture des pèlerins. *Ibid.*, p. 160. Tel est également, au VIIIe, le témoignage du vénérable Bède. *Ibid.*, p. 221. Au moyen âge, Haceldama ou Akeldemac se corrompt en *Caudemar*. « D'autre part, la valée à main senestre, priès d'ileuques, a un carnier c'on apiele *Caudemar*. Là getoit on les pèlerins qui moroient à l'*Ospital* de Jherusalem. Cete piéce de tiere où li carnier est, fu acatée des deniers dont Judas vendi le car Nostre Seigneur Jhesu Crist, si comme l'Évangile tesmongne. » Ernoul, *La citez de Jherusalem*, dans les *Itinéraires français* de la Société de l'Orient latin, Genève, 1882, t. III, p. 45. D'autres documents placent *Acheldemac* non loin de la fontaine de Siloé. *Ibid.*, p. 168, 184, 195, 231. Une croyance populaire attribuait à la terre de ce champ la propriété de consumer très rapidement les corps. Sainte Hélène en fit transporter une grande quantité au *Campo Santo* de Rome. Au temps des croisades, la ville de Pise imita cet exemple. Cf. T. Tobler, *Topographie von Jerusalem*, Berlin, 1854, t. II, p. 260-275.

Le champ d'Haceldama est aujourd'hui en partie inculte et abandonné; il appartient aux Arméniens non unis. On y remarque surtout une construction en ruine, élevée sur des cavités creusées dans le roc et sur une profonde tranchée pratiquée elle-même dans les flancs escarpés de la colline. Au fond, c'est-à-dire à la partie méridionale, la roche forme le toit; mais le côté nord, plus bas, est fermé par un mur rectangulaire, sur lequel s'appuie une voûte arrondie, que supporte également un pilier carré placé au centre. Le faîte de cette voûte est percé de neuf ouvertures situées à égale distance les unes des autres et de niveau avec le sol y adhérant au côté sud. Elles devaient servir de soupiraux, ou bien l'on descendait par là les corps des morts. Deux brèches ont été faites par le temps, l'une dans le mur occidental, l'autre dans le mur oriental; plus récemment, une partie du mur du nord s'est écroulée. Au delà de cette tranchée voûtée, remplie de décombres, se trouvent des cavités naturelles et artificielles, dont une partie a été utilisée pour des tombeaux, comme le prouvent les six *loculi* que l'on voit au sud-ouest. Le coin sud-est ne renferme qu'une chambre avec deux bancs creusés dans la paroi rocheuse pour recevoir les corps. Une partie de ces cavités semble bien avoir été formée par l'extraction de l'argile. L'ensemble du monument répond ainsi au double usage que lui assigne la tradition. On peut en voir la description détaillée et le plan d'après C. Schick, dans le *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, Londres, 1892, p. 283-289.

A. LEGENDRE.

HACHAMONI (hébreu : *Ḥakmônî*; Septante : 'Αχαμάν et 'Αχαμί; *Codex Alexandrinus* : 'Αχαμανί), donné comme le père de Jesbaam, I Par., XI, 11, et de Jahiel, I Par., XXVII, 32, tous deux appelés *Bén-Hakmônî*. *Hakmônî* ou plutôt *Ḥakmôn* devait être le fondateur de la famille : car le père de Jesbaam est appelé Zabdiel. I Par., XXVII, 2. Au lieu de ישבעם בן־חכמני, *Yašob'âm, ben-Ḥakmônî*, dans la liste parallèle, II Reg. (Sam.), XXIII, 8, on lit ישב בשבת תחכמני, *Yôšeb baššébét taḥkemônî*; ce dernier passage a été très altéré par les copistes, et on doit lire d'après la comparaison des Septante *Yisba'am* ou plutôt *Yisba'al*, le *Ḥakmônite*, החכמני, le ה, *ha* article, est changé en ת, *thav*. *Ha-hakmônî*, le *Ḥakmônite*, est donc un nom patronymique, équivalent à *Bén-Ḥakmôn*. Cf. Driver, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel*, in-8°, Oxford, 1890, p. 279.

HACHE (hébreu : *magzêrâh*, de *gâzar*, « fendre; » *garzén*, *kêlapôt*, *kaššîl*, *ma'ăṣâd*, *qardom*; Septante : ὑποτομεύς, ἀξίνη, πέλεκυς, λαξευτήριον, σκέπαρνον; Vulgate : *ascia*, *cultrum*, *securis*), outil tranchant et pesant, muni d'un manche assez long, et pouvant être brandi pour fendre ou couper le bois, tailler la pierre



93. — Haches assyriennes en bronze. British Museum. D'après une photographie.

ou même tuer des hommes à la guerre. Voir t. I, fig. 225, 268, 286, col. 903, 991, 1061. Cet outil peut affecter différentes formes. Les noms multiples qu'il a en hébreu et en grec répondent à ce que nous appelons hache, hachette, cognée, merlin, hache d'armes, etc. Les premiers hommes se fabriquèrent des haches rudimentaires avec des silex taillés. Voir ADAM, t. I, col. 196-202; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris, 1895, t. I, p. 755. Plus tard, ils employèrent le métal, le cuivre, le bronze, voir t. II, fig. 434, col. 1155, et le fer (fig. 93). Voir t. I, col. 2206-2208; Maspero, *Histoire ancienne*, t. II, p. 756.

1° *Chez les Hébreux.* — La législation mosaïque prévoyait le cas du meurtre involontaire, commis par celui qui brandit contre un arbre une hache dont le fer se détache du manche et va frapper quelqu'un mortelle-

ment. Deut., xix, 5. Elle défendait d'abattre les arbres à coups de hache quand on faisait le siège d'une ville. Deut., xx, 19. Cette pratique était familière aux autres peuples de l'antiquité. Voir t. i, col. 990, fig. 265. Depuis leur entrée en Chanaan jusqu'au temps des rois, les Hébreux s'adressèrent aux Philistins pour forger ou aiguiser leurs haches. I Reg., xiii, 20-21. Plus tard, ils fabriquèrent eux-mêmes ces outils, en mettant le fer au feu et en le battant avec le marteau, Is., xliv, 12. Abimélech et ses soldats se servirent de la hache pour couper les branches d'arbres destinées à incendier la tour de Sichem. Jud., ix, 48. Quand David eut vaincu les Ammonites de Rabbath, il les plaça *be-magzerôt hab-barzél,* non pas « sous des haches de fer » pour les faire périr, mais « sur des haches de fer » afin qu'ils exerçassent pour son compte, en qualité d'esclaves, le métier de bûcherons. II Reg., xii, 31. Voir Four, t. ii, col. 2338. Pour la construction du temple, les pierres



94. — Haches égyptiennes. Musée du Louvre.

furent apportées toutes taillées, de sorte qu'on n'entendit pas le bruit de la *gazzén* (*securis*) au cours du travail. III Reg., vi, 7. Pendant que des fils de prophètes coupaient du bois sur le bord du Jourdain, le fer d'une hache tomba dans l'eau. Or, c'était une hache d'emprunt. Élisée, témoin de l'accident, voulut tirer d'embarras celui qui avait ainsi perdu l'outil emprunté. Il jeta donc un morceau de bois dans l'eau, à l'endroit où la hache était tombée, et celle-ci vint surnager à la surface, de sorte qu'on put la saisir avec la main. IV Reg., vi, 4-7. Il est clair que l'écrivain sacré entend ici raconter un fait extraordinaire. Si l'on se fût contenté de passer un morceau de bois dans le trou de la hache pour tirer celle-ci hors de l'eau, il n'y eût rien eu là qui méritât d'être relaté entre la guérison de Naaman et le récit d'une campagne militaire.

2° *Chez les étrangers.* — C'est à coups de hache qu'on abattait le bois dans la forêt pour tailler des idoles. Jer., x, 3. Voir des haches (fig. 94) et des charpentiers égyptiens qui travaillent le bois avec la hache, t. ii, col. 600, fig. 210. On avait beau mettre ensuite une hache aux mains de l'idole, elle était incapable de se défendre contre les voleurs. Bar., vi, 14. Voir t. i, fig. 454 et 474, col. 1481 et 1559, à gauche, une idole babylonienne, Bel ou Ramman, dieu des orages, portant la hache. Le même dieu est représenté avec la hache sur une petite stèle de terre cuite conservée au British Museum. Les Assyriens marchèrent contre l'Égypte avec des haches, comme des bûcherons qui s'avancent dans une forêt. Jer., xlvi, 22. L'auteur du Psaume lxxiv (lxxiii), 5, 6, dit en parlant de la destruction du temple par les Chaldéens :

> On les a vus, tels que ceux qui brandissent
> Les haches (*qardummôt*) dans l'épaisseur des arbres.
> Et maintenant, toutes les sculptures à la fois,
> Ils les ont brisées avec la cognée (*kassîl*) et les *kêlapôt*.

Ce dernier mot, qu'on ne lit qu'en ce passage, n'est autre que l'assyrien *kalapâti* ou *kalabâti,* désignant un outil ou une arme qui pouvait servir à la fois de hache et de marteau.

3° *Au sens métaphorique.* — La hache ne s'enorgueillit pas aux yeux de celui qui la manie. Is., x, 15. De même l'Assyrien n'a pas le droit de s'enorgueillir des choses que lui fait accomplir la justice divine. La hache, qui est déjà à la racine de l'arbre, pour le couper s'il tarde à donner des fruits, figure la justice de Dieu prête à frapper les coupables s'ils ne se convertissent. Matth., iii, 10; Luc., iii, 9.

H. Lesêtre.

HACHELAÏ, nom du père de Néhémie, dans II Esdr., x, 1, qui est appelé dans II Esdr., i, 1, *Helchias.* Voir Helchias.

HACHILA (hébreu : *gib'at ha-Hăkîlâh;* Septante : ὁ βοῦνὸς τοῦ Ἐχελᾶ, et ὁ Ἐχελᾶ; Vulgate : *collis Hachila; Gabaa Hachila*), colline boisée de la tribu de Juda, au sud d'Hébron, dans le désert (*midbar*) qui était dans le voisinage de Ziph, à droite, c'est-à-dire au sud de Jésimon. I Reg., xxiii, 19, 24. Jésimon signifie « désert » et s'entend ici spécialement d'une partie du désert de Juda. Voir Désert, 4°, *Yesimôn,* t. ii, col. 1390. La Vulgate, a conservé le mot Jésimon, I Reg., xxiii, 24; elle l'a traduit par « désert ». I Reg., xxiii, 19; xxvi, 1, 3. — 1° De l'ensemble du récit, on peut conclure que la colline d'Hachila était située entre Ziph et Maon, de sorte qu'on pouvait désigner indifféremment cette région sous le nom de désert de Ziph ou désert de Maon. I Reg., xxiii, 14-25. Cette situation était forte, ℣. 14, 18, 19, et la forêt, ℣. 16, 19, qui couvrait la colline en faisait un endroit propice pour s'y cacher. (Les Septante, au lieu de « forêt », *ḥôréš,* ont lu *ḥôdéš* et, en faisant un nom propre de lieu, ont traduit : ἐν τῇ Καινῇ, « à la [Ville] Neuve, » mais cette lecture et cette traduction sont probablement inexactes.) Les Septante, I Reg., xxiii, 14, dans le passage où il est dit que David habitait « sur la montagne de Ziph », ajoutent au texte : ἐν τῇ γῇ τῇ αὐχμώδει, « dans la terre aride; » la Vulgate, de son côté, ajoute : *in monte opaco,* « sur une montagne ombragée. » « La forêt dont il est question ici est probablement l'un de ces fourrés de chênes verts qui couvrent, encore aujourd'hui, plusieurs des montagnes des environs (de Ziph), et qui autrefois pouvaient être plus considérables et plus étendus que maintenant. » V. Guérin, *Judée,* t. iii, p. 160. Son véritable emplacement est inconnu. « La colline d'Hachila n'a pas encore été retrouvée d'une manière certaine. Elle devait être située entre Ziph au nord et Maon au sud, puisque David, en abandonnant cette colline, se retira dans le désert de Maon, qui faisait suite vers le midi à celui de Ziph. » V. Guérin, *ibid.,* p. 161. M. Conder, *Palestine Exploration Fund, Memoirs,* t. iii, 1883, p. 313, a proposé d'identifier Hachila avec la colline de *Dahr el-Kôlâ,* au nord de l'ouadi *el-Uar*; et son hypothèse est acceptée par F. Buhl, *Geographie des alten Palästina,* in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 97, et par quelques autres. — A peu de distance à l'ouest de la ville de Ziph se trouve une colline appelée *Tell Zif.* Ed. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* 3 in-8°, 1841, t. ii, p. 190-191. Quelques exégètes, comme P. Holmes, dans Kitto, *Cyclopædia of Biblical*

Literature, 3e édit., 1864, t. II, p. 184-186, croient que Hachila était cette colline voisine de Ziph. Le problème n'est pas encore résolu. Voir ZIPH et MAON.

2° David s'était réfugié à Hachila pour échapper à la persécution de Saül et il y reçut la visite de son ami Jonathas. I Reg., XXIII, 16-18. Les Ziphéens dénoncèrent au roi le lieu de retraite du fils d'Isaï. Celui-ci, averti aussitôt, se retira dans le désert voisin de Maon, sur le rocher qui fut appelé en souvenir de cet événement *Sélaʿ ham-maḥleqôt,* « Rocher de la séparation » ou « de la délivrance ». Il échappa à cette poursuite, grâce à la nouvelle qui fut apportée à Saül d'une invasion de Philistins qui l'obligea de marcher à leur rencontre. I Reg., XXIII, 20-28. — Quelque temps après, David s'était caché de nouveau dans les bois d'Hachila. Les Ziphéens le trahirent encore et Saül revint pour s'emparer de sa personne. Pendant la nuit, David arriva jusqu'à la tente de son ennemi, et, sans vouloir le tuer, comme les siens l'en pressaient, il se contenta de lui prendre sa lance et sa coupe pour lui prouver qu'il avait respecté sa vie. Le roi, touché de sa générosité, cessa sa poursuite et le laissa en paix. I Reg., XXVI. Voir DAVID, t. II, col. 1313-1314. F. VIGOUROUX.

HACKSPAN Théodore, théologien et philologue allemand, luthérien, né à Weimar, en 1607, mort à Altorf le 19 janvier 1659, avait étudié sous le célèbre Calixte et devint professeur à l'université d'Altorf. Nous avons de lui : *Observationes Arabico-syriacæ in quædam loca Veteris et novi Testamenti,* in-8°, Altorf, 1639; *Quadriga disputatio de locutionibus sacris,* in-4°, Altorf, 1648; *Miscellaneorum sacrorum libri duo,* in-8°, Altorf, 1660; *Notæ philogico-theologicæ in varia et difficilia Scripturæ loca secundum ordinem librorum biblicorum Veteris et Novi Testamenti,* 3 in-8°, Altorf, 1664, ouvrage publié par les soins de G. M. Kœnig. Dans le *Disputationum philologicarum et theologicarum sylloge,* in-4°, Altorf, 1663, de Th. Hackspan, on remarque : *Ad epistolam D. Hieronymi de nominibus divinis exercitationes duæ; Disputationes circulares in XVII priora capita Geneseos; Exercitatio in psalmum CX.* Dans le *Thesaurus librorum philologicorum et historicorum,* de Thomas Crenius, 2 in-8°, Leyde, 1700, a été publié le travail suivant de Hackspan : *Interpres errabundus, hoc est brevis disquisitio de causis errandi interpretum, commentatorum, disputatorum, omniumque adeo qui circa sanas utriusque Fœderis occupantur litteras.* — Voir Lelong, *Biblioth. sacra,* p. 760; Walch, *Biblioth. theologica,* t. IV, p. 300, 789, 925. B. HEURTEBIZE.

HACUPHA (hébreu : *Ḥăqûfâʾ*; Septante : Ἀχουφά, dans I Esdr., II, 51 et Ἀχιφά, dans II Esdr., VII, 53), chef d'une famille de Nathinéens, dont les membres revinrent de Babylone avec Zorobabel. I Esdr., II, 51; II Esdr., VII, 53.

1. HADAD (*Ḥădad*), huitième fils d'Ismaël, I Par., I, 30, appelé Hadar dans la Genèse, XXV, 25. Voir HADAR.

2. HADAD (hébreu : *Hadad;* Septante : Ἀδάδ), dieu syrien qui n'est pas mentionné individuellement dans l'Écriture, d'après l'opinion générale, mais qui entre comme élément composant dans plusieurs noms propres iduméens et araméens (Voir BÉNADAD, t. I, col. 1572; ADARÉZER, t. I, col. 211; ADADREMMON, t. I, col. 168-169), dont quelques-uns se lisent déjà dans les lettres cunéiformes trouvées à Tell el-Amarna et remontant au XVe siècle avant notre ère. Voir t. I, col. 1573. On en retrouve aussi dans les inscriptions ninivites. Cf. Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament,* 2e édit., 1883, p. 200-203; *Die Namen Hadad, Hadadezer,* dans la *Zeitschrift für Keilischriftforschung,* t. II, 1885, p. 365-384. De même sur les monnaies d'Hiérapolis (Bambyce), fig. 342, t. I, col. 1200, où l'on voit au revers le prêtre Abd-Hadad, c'est-à-dire « serviteur d'Hadad », debout dans un temple figuré par deux colonnes supportant un toit triangulaire et tenant une pomme de pin au-dessus d'un petit autel. E. Babelon, *Les Perses Achéménides,* 1893, p. LIII, 45. Le nom du dieu lui-même nous est connu par les auteurs anciens et par les monuments figurés. Il est mentionné dans Philon de Byblos (Eusèbe, *Præp. ev.,* t. XXI, col. 84); dans Macrobe, *Saturn.,* I, 23, et dans Pline, *H. N.,* XXXVII, 71, édit. Teubner, t. V, 1897, p. 467. Celui-ci énumère trois pierres précieuses qu'on appelait « les reins, l'œil et le doigt d'Hadad ». *Adadu nephros sive renes, ejusdem oculus, digitus.* Cf. V. De-Vit, *Totius Latinitatis Onomasticon,* t. I, Prado, 1859-1868, p. 51. De précieux monuments de son culte ont été découverts ces dernières années. Une statue du dieu Hadad avec une inscription votive a été trouvée en 1888 pendant les fouilles de Sendjirli, à Gerdjin, près de cette dernière localité. Voir *Ausgrabungen in Sendschirli,* in-f°, Berlin, 1893, p. 49-52. Nous avons reproduit cette statue, t. I, fig. 481, col. 1572. Quelques années auparavant, en 1868, M. de Vogüé avait publié un cylindre où est aussi représenté, mais naturellement en petites dimensions, le même dieu Hadad. Voir t. I, fig. 482, col. 1573. Il résulte des inscriptions qu'on lit sur la statue du dieu et sur le cylindre que son nom véritable était bien Hadad et non Hadar ou Adar, comme l'ont cru certains exégètes, parce qu'il est quelquefois altéré sous cette dernière forme dans les noms propres scripturaires, Hadarézer au lieu de Hadadézer, voir t. I, col. 211; Ἄδερ, au lieu d'Adad, col. 266, etc. Du reste, l'origine et l'étymologie du nom restent jusqu'à présent une énigme. Frd. Baethgen, *Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte,* in-8°, Berlin, 1888, p. 68.

1° On sait peu de chose sur le dieu Hadad et sur ses attributs. Philon de Byblos, dans Eusèbe, *Præp. ev.,* I, 10, t. XXI, col. 84, l'appelle « roi des dieux », Ἄδωδος βασιλεὺς θεῶν. Macrobe, *Saturn.,* I, 23, est celui qui nous fournit le plus de renseignements. « Voici, dit-il, l'idée que se font les Assyriens de la puissance du soleil. Ils ont donné au dieu qu'ils vénèrent comme le plus élevé et le plus grand le nom d'Adad, ce qui signifie unique (*unus*). » Et il ajoute : « A ce dieu qu'ils adorent comme le plus puissant, ils unissent une déesse, appelée Adargatis. (Voir ATARGATIS, t. I, col. 1199.) Ils attribuent le souverain pouvoir sur l'universalité des choses à ces deux divinités, par lesquelles ils entendent le soleil et la terre; et, au lieu de désigner par des termes particuliers les diverses manifestations de leur puissance, ils expriment leur prééminence multiple par les attributs dont ils les décorent. Or tous ces attributs se rapportent au soleil : la statue d'Adad est, en effet, entourée de rayons inclinés pour montrer que la force du ciel réside dans les rayons que le soleil lance sur la terre; tandis que la statue d'Adargatis se distingue par des rayons dirigés obliquement de bas en haut, ce qui montre que tous les fruits de la terre sont le produit des rayons envoyés d'en haut. » — Ce que dit Macrobe est exact, non dans tous les détails, mais dans l'ensemble. Hadad ne se confondait pas cependant complètement avec le soleil. L'inscription gravée par le roi Panammou sur la statue d'Hadad le place en tête de tous les dieux, mais elle en nomme quatre autres après lui, entre autres *Semés,* « le soleil » (lignes 2, 11, 18), de même que l'inscription de Bar-Rekoub, fils de Panammou (ligne 22). Dav. H. Müller, *Die altsemitischen Inschriften von Sendschirli,* in-8°, Vienne, 1893, p. 19-20, 8. Hadad et le Soleil étaient donc deux divinités distinctes. On peut supposer, d'après certains documents cunéiformes, que Hadad était le dieu de l'atmosphère, appelé en assyrien Ramman, ce qui pourrait être confirmé par le nom d'Hadadrimmon (Vulgate : *Adadremmon*) qu'on lit dans Zacharie, XII, 10, et qu'on peut expliquer étymologiquement comme signifiant que Hadad est le même que Rimmon ou Ramman.

Quelques traits de ce dieu expliquent néanmoins pourquoi on l'assimila au soleil. Ce que dit Macrobe de la manière de le représenter, ainsi qu'Atergatis, paraît exact. — Les Romains ayant emprunté le culte d'Hadad à Héliopolis (Baalbek), d'où le nom de *Jupiter Heliopolitanus,* qu'ils lui donnèrent, le confondirent avec Hélios ou le Soleil qu'on adorait dans cette ville d'Asie. L. Preller, *Römische Mythologie,* 2 in-8°, Berlin, 1881-1883, t. II, p. 402. Cf. Lucien, *De dea Syria,* 31, édit. Didot, p. 742, où Hadad, sans être nommé, est assimilé à Jupiter. Baethgen, *Beiträge,* p. 72. La distinction entre les divers dieux était, d'ailleurs, souvent assez difficile à établir, et l'on pouvait aisément, et quelquefois avec raison, les confondre les uns avec les autres. — Movers a rapproché Hadad d'Adonis, qui est aussi une personnification du soleil. *Die Phönizier,* t. I, 1881, p. 196; t. II, p. I, 1849, p. 513. Il s'appuie sur ce que Zacharie, XII, 10, parle de la « lamentation d'Hadadrimmon », et il y voit une allusion aux lamentations des femmes de Byblos sur la perte d'Adonis. L'allusion est fort douteuse. Voir *Die Klage über Hadad-Rimmon,* dans W. von Baudissin, *Studien zur Religionsgeschichte,* t. I, in-8°, Leipzig, 1876, p. 295-325.

2° Quelques commentateurs tels que Grotius, Bochart, Vitringa, Lowth, Rosenmüller, *Scholia in Vetus Testamentum, Jesaias,* t. III, 1791, p. 963, ont cru trouver la mention du dieu Hadad dans un passage obscur et peut-être altéré d'Isaïe, LXVI, 17. Cf. Cornélius à Lapide, *In Is.,* édit. Vivès, t. XI, p. 763. Le prophète annonce les châtiments qui frapperont ceux qui pratiquent les rites païens, « qui se sanctifient et se purifient au milieu des jardins, » *'ahar 'ahad* (Vulgate : *post januam*). D'après certains exégètes, *'ahad* ne serait autre que le dieu Hadad et ce serait contre les adorateurs du faux dieu qu'Isaïe ferait entendre ses menaces. Cette hypothèse n'est pas généralement admise. Voir W. Gesenius, *Commentar über den Jesaja,* t. I, part. II, 1821, p. 307. Sur les mots *'ahar 'ahad,* qui ont un sens si douteux, voir J. Knabenbauer, *Comm. in Isaiam,* t. II, 1887, p. 512-513.

F. VIGOUROUX.

HADAÏA (hébreu : *'Adâyâh ;* Septante : Ἐδεϊά ; *Codex Alexandrinus :* Ἰεδιδά), de Bésécath, père de la reine Idida, la mère du roi de Juda Josias. IV Reg., XXII, 1.

HADAR (hébreu : *Hădar,* Gen., XXV, 15 ; *Ḥădad,* I Par., I, 30 ; Septante : *Codex Alexandrinus :* Χοδδάν ; *Codex Cottonianus :* Χαλδά ; *Codex Bodleianus :* Χοδδαδ, Gen., XXV, 15 ; *Codex Vaticanus :* Χονδάν ; *Codex Alexandrinus :* Χοδδάδ, I Par., I, 30 ; Vulgate : *Hadar,* Gen., XXV, 15 ; *Hadad,* I Par., I, 30), nom du huitième fils d'Ismaël. Gen., XXV, 15 ; I Par., I, 30. Quelle est la vraie forme de ce nom ? Le texte original et les versions offrent des variantes embarrassantes. La leçon *Ḥădad* a pour elle le meilleur appui. C'est celle que donnent, même pour Gen., XXV, 15, plus de trois cents manuscrits et de nombreuses éditions imprimées. Le Pentateuque samaritain et beaucoup de manuscrits chaldéens ont le *daleth* final, bien que le *ḥeth* initial soit remplacé par un *hé.* Les Septante, malgré la corruption du mot, semblent avoir aussi lu *Ḥadad ;* le X du commencement représente le *ḥeth.* Dans les anciens manuscrits et les vieilles éditions de la Vulgate, on trouve *Hadad* ou *Adad.* Cf. J. B. de Rossi, *Variæ lectiones Veteris Testamenti,* Parme, 1784, t. I, p. 22-24 ; t. V, p. 5 ; C. Vercellone, *Variæ lectiones Vulgatæ latinæ,* Rome, 1860, t. I, p. 91. Quant à l'histoire d'Hadad ou de la tribu qui en descendit, nous ne savons absolument rien. On a cherché à rapprocher de ce nom la côte arabe de *Ḥatt,* entre Oman et Bahrein, le pays de Χαττηνία de Polybe, l'*Attene* de Pline. Cf. Keil, *Genesis,* Leipzig, 1878, p. 224.

A. LEGENDRE.

HADASSA (hébreu : *Ḥădâšâh ;* Septante : *Codex Vaticanus :* Ἁδασάν ; *Codex Alexandrinus :* Ἁδασα), ville de la tribu de Juda, mentionnée une seule fois dans l'Écriture. Jos., XV, 37. Le nom signifie : *neuve* [ville] : on peut le rapprocher du phénicien *Qarthadašt* et de l'assyrien *Qar-ti-ḫa-da-as-ti,* « Villeneuve, *Neapolis.* » Cf. *Corpus inscriptionum semiticarum,* Paris, 1881, part. I, t. I, p. 25-26. Hadassa fait partie du deuxième groupe des cités de « la plaine » ou de la *Séphélah.* Elle est citée entre Sanan et Magdalgad. Cette dernière peut être reconnue dans *El-Medjdel,* à l'est d'Ascalon. C'est donc dans le voisinage qu'il faudrait chercher la ville dont nous parlons. Les explorateurs anglais proposent de l'identifier avec *'Ebdis* ou *'Eddis.* Cf. *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1881-1883, t. II, p. 409 ; G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament,* Londres, 1889, p. 76. Si le dernier nom, *'Eddis,* est exact, il peut à la rigueur convenir. Il est clair, en tout cas, qu'il ne faut pas, comme l'a fait Eusèbe, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 220, confondre Hadassa avec l'Ἀδασά (Vulgate : *Adarsa, Adazer*) des Machabées, située au nord de Jérusalem. I Mach., VII, 40, 45. Voir ADARSA, t. I, col. 213. Les Talmuds, Mischna, *Erubin,* V, 6, parlent d'une localité de Juda, *Hadasah,* qui ne renfermait que cinquante maisons. Cf. A. Neubauer, *La géographie du Talmud,* Paris, 1868, p. 98. Reland, *Palæstina,* Utrecht, 1714, pense qu'il s'agit de celle de Josué.

A. LEGENDRE.

HADÈS (ᾍδης, ᾅδης), séjour des morts. Les Septante ont ordinairement rendu par ce mot le terme hébreu *še'ôl.* Voir ENFER, t. II, col. 1793. Les écrivains du Nouveau Testament ont fait de même. Luc., XVI, 23 ; Act., II, 27, 31 ; Matth., XVI, 18 ; I Cor., XV, 55 ; Apoc., I, 18 ; VI, 8 ; XX, 13, 14. Ils l'ont employé dans un sens métaphorique. Matth., XI, 23 ; Luc., X, 15. Le mot ᾅδης se lit aussi dans les livres et parties deutérocanoniques de l'Ancien Testament. Tob., III, 10 ; IV, 19 ; XIII, 2 ; Sap., I, 14 ; II, 1 ; XVI, 13 ; XVII, 14 ; Eccli., IX, 12 ; XIV, 12, 16 ; XVII, 27 ; XXI, 10 ; XXVIII, 21 ; XLI, 4 ; XLVIII, 5 ; LI, 5-6 ; Baruch, II, 17 ; III, 11, 19 ; Dan., III, 88 ; II Mach., VI, 23. La Vulgate a traduit *še'ôl* et ᾅδης par *infernus, inferi, inferus.* Voir ENFER et SCHEÔL.

HADID (hébreu : *Ḥâdîd ;* Septante : Λοδαδί ; *Codex Vaticanus :* Λόδ, Ἁρώθ ; *Codex Alexandrinus :* Λόδ Ἁδίδ, I Esdr., II, 33 ; Λοδαδίδ ; *Codex Vaticanus :* Λόδ, Ἁδιά ; *Codex Alexandrinus :* Ἁδίδ, II Esdr., VII, 37 ; Ἁδωδ, II Esdr., XI, 34), ville mentionnée entre Lod, l'ancienne *Lydda,* au sud-est de Jaffa, et Ono, *Kefr 'Ana.* I Esdr., II, 33 ; II Esdr., VII, 37 ; XI, 34. C'est la même qu'*Adiada,* de I Mach., XII, 38. Voir ADIADA, t. I, col. 216.

A. LEGENDRE.

HADRACH (hébreu : *Ḥadrâk ;* Septante : Σεδράχ, *Vaticanus :* Ἁδράχ, variante). Ce nom, ne se rencontrant qu'une seule fois dans la Bible, dans l'oracle de Zacharie IX, 1, contre les nations limitrophes d'Israël, a donné lieu à des interprétations incertaines et contradictoires. Toutefois le texte même de Zacharie, lui donnant comme parallèle Damas, et le faisant suivre au ỳ. 2 d'Émath, noms de villes de Syrie bien connues, indique suffisamment qu'Hadrach est une appellation géographique, désignant également une localité syrienne, dans le voisinage des deux précédentes. Si l'on ne trouve plus présentement dans le voisinage de Damas de localité de ce nom (J.-L. Porter, dans Kitto, *Biblical Cyclopædia,* 1876, t. II, p. 190), et quelque valeur qu'on attribue à l'affirmation de R. José reproduite par Iarchi (Calmet, *Comment. littér., Zacharie,* IX, 1 ; Gesenius, *Thesaurus,* p. 448), il est certain que les Assyriens connaissent et mentionnent, précisément dans les environs de Damas et d'Émath, en Syrie, une *terre* et une *ville* dont le nom est transcrit dans les textes cunéiformes : *Ha-ta-ri-ka, Ha-ta-ra-ka* ou *Ha-ta-rak-ka,* où l'on ne peut se refuser à reconnaître le nom même d'Hadrach. Une

liste géographique assyrienne, *The cuneiform Inscriptions of the Western Asia*, t. II, pl. 53, n. 1, verso, col. b, l. 35-38, nous donne en effet la série suivante : *Damas, Karnini, Ḥamat, Hatarika;* la liste des éponymes assyriens relatant la série chronologique des guerres entreprises par les monarques ninivites, mentionne l'invasion par Salmanasar du pays de Hatarika après celui de Damas, aux années 773 et 772; voir aussi aux années 765 et 755 ce même pays envahi par Assurdan-il : Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforchung*, p. 122, 96; et dans Riehm, *Handwörterbuch des biblisch. Altert.*, 1884, t. I, p. 551; Schrader-Whitehouse, *The cuneiform Inscriptions and the Old Test.*, t. II, p. 153; Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies*, p. 279; Schrader, *Eponymen Kanon*, dans *Keilinschriftliche Bibliotek*, t. I, p. 210-211. Cette ville et son nom ayant disparu depuis longtemps, dès l'époque d'Eusèbe et de saint Jérôme on donnait de ce mot une interprétation allégorique, suivant une méthode juive fort usitée, en le découpant en syllabes : חד, *Had*, « dur, » et רך, *rak*, « doux » (cf. *miktam*, le nom spécifique de certains psaumes, décomposé en *mik*, humble, et *tam*, parfait), deux qualités qu'on appliquait ensuite à la prophétie de Zacharie, à la parole de Dieu en général, au Verbe, au Messie, au conquérant de Damas, et même au Tigre et à l'Euphrate. S. Jérôme, *In Zachar.*, t. XXV, col. 1479. D'après Kimchi, R. Juda appliquait ce terme au Messie, doux pour Israël et sévère pour les nations. Kitto, *Cyclopædia*, t. II, p. 190. D'autres enfin y voyaient sans plus de fondement le nom d'un roi Adarézer ou Ador, Gesenius, *Thesaurus*, p. 449, ou celui d'une idole, la déesse phénicienne Dercéto-Atargatis, l'idole babylonienne Sadrak ou Adar, etc. Nous ne connaissons, d'ailleurs, de cette ville que le nom. E. PANNIER.

HADRIEL (hébreu : *'Adrî'êl;* Septante, omis dans le *Codex Vaticanus*, I Reg., XVIII, 19; Ἐσδριήλ, II Reg., XXI, 8; l'*Alexandrinus* lit Ἐσδρί dans ce dernier endroit et Ἰσραήλ dans le premier), fils de Berzellaï, le Molathite, auquel Saül donna sa fille Mérob, qu'il avait promise à David. I Reg., XVIII, 19. Il naquit de ce mariage cinq fils que David livra plus tard aux Gabaonites. II Reg., XXI, 9. Dans cet endroit, il est vrai, le *kétib* porte *Mikal*, Michol; mais c'est une faute évidente de copiste que corrige le *keri :* il faut lire *Mêrab*, Mérob.

HAENLEIN Heinrich Karl Alexander, théologien évangélique allemand, né à Ansbach le 11 juillet 1762, mort à Esslingen le 15 mai 1829. Il professa la théologie à Erlangen, remplit des fonctions diverses et devint finalement membre, puis directeur du Consistoire supérieur protestant à Munich. On a de lui, outre des programmes et des sermons, *Dissertatio inauguralis. Observationes criticæ atque exegeticæ ad loca quædam Veteris Testamenti*, in-8°, Gœttingue, 1788; *Handbuch der Einleitung in die Schriften des neuen Testaments*, 3 in-8°, Erlangen, 1794; 2e édit., 1802-1809; *Lehrbuch der Einleitung in die Schriften des neuen Testaments für Akademien und Gymnasien*, in-8°, Erlangen, 1802; *Dissertatio inauguralis. Commentarius in Epistolam Judæ*, in-8°, Erlangen, 1796; *Epistola Judæ græce commentario critico et annotatione perpetua illustrata*, in-8°, Erlangen, 1799; 2e édit., 1804.

HAEVERNICH Heinrich Andreas Christophe exégète protestant, né le 29 décembre 1811 à Kröpelin dans le Mecklembourg-Schwerin, mort à Königsberg le 19 juillet 1845. Après avoir étudié au *Gymnasium Fridericianum*, d'Ostern, il suivit Michaëlis à l'université de Leipzig en 1827, puis à celle de Halle en 1828 où il se livra à l'étude de l'Ancien Testament et des langues sémitiques. Il alla ensuite à Berlin où, en 1832, il s'attacha étroitement à Hengstenberg, dont il suit ordinairement les principes d'exégèse. Après avoir enseigné à Genève, à Rostock, il devint professeur à Königsberg en 1840. Ses travaux exégétiques sont : *Commentar über das Buch Daniel*, in-8°, Hambourg, 1832; *Neue kritische Untersuchungen über das Buch Daniel*, in-8°, Hambourg, 1838; *Handbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Alte Testament*, part. I et II, 2 in-8°, Erlangen, 1836-1844; part. III, achevée par Keil, in-8°, Erlangen, 1849; 2e édit., 1854-1856; *Commentar über den Propheten Ezechiel*, in-8°, Erlangen, 1843; *Symbolæ ad defendendam authentiam Vaticinii Jesaiæ, c. XIII-XIV, 13*, in-8°, Regismonti Boruss., 1843; *Vorlesungen über die Theologie des Alten Testaments*, publiées après sa mort par Hahn, in-8°, Erlangen, 1848-2e édit., par H. Schultz, 1863; on lui doit aussi un certain nombre d'articles de la *Cyclopædia of biblical Literature* de J. Kitto. Cf. *Allgemeine Deutsche Biographie*, t. XI, in-8°, Leipzig, 1880, p. 118-119.

E. LEVESQUE.

HAFENREFFER Mathias, théologien allemand, luthérien, né à Lorch (Wurtemberg), le 24 juin 1561, mort à Tubingue, le 22 octobre 1619. Il fut professeur à Tubingue et a composé les deux ouvrages suivants : *Templum Ezechielis, sive in IX postrema prophetæ capita commentarius, nontantum genuinam textus et expeditam interpretationem, una cum templi admirandi, Spiritus Sancti cura et studio delineati, architectonica æneis formis expressa;... facilem insuper de Ebræorum omnium generum mensuris, ponderibus ac monetis, cum nostratibus comparatam, explicationem complectens*, in-f°, Tubingue, 1613; *Commentarius in Nahum et Habacuc*, in-4°, Stuttgart, 1663. — Voir Walch, *Biblioth. theologica*, t. IV, p. 550, 551, 586, 588; Th. Lansius, *Monumentum amicitiæ M. Hafenreffero consecratum*, in-4°, Tubingue, 1620. B. HEURTEBIZE.

HAGAB (hébreu : *Ḥâgâb;* Septante : Ἀγάβ), chef d'une famille de Nathinéens dont les descendants revinrent de la captivité avec Zorobabel. I Esdr., II, 46. Dans la liste parallèle, II Esdr., VII, 48, la similitude de ce nom avec celui d'Hagaba, l'a fait omettre dans l'hébreu. Le *Codex Alexandrinus* porte Ἀγάβ comme dans l'autre liste.

HAGABA (hébreu : *Ḥăgâbâh* dans I Esdr., II, 45, et *Ḥăgâbâ'* dans II Esdr., VII, 48; Septante : Ἀγαβά), chef d'une famille de Nathinéens qui accompagnèrent Zorobabel à son retour de la captivité. I Esdr., II, 45; VII, 48.

HAGADA, nom de l'exégèse homilétique chez les Juifs. Voir MIDRASCH.

HAGGI (hébreu : *Ḥaggî;* Septante : Ἀγγίς), second fils de Gad, Gen., XLVI, 16, père de la famille des Haggites. Num., XXVI, 15. Le nom est écrit *Aggi* par la Vulgate dans ce dernier endroit. Voir AGGI.

HAGGIA (hébreu : *Ḥaggiyyâh;* Septante : Ἀμά; *Codex Alexandrinus :* Ἀγγία), lévite, fils de Sammaa et père d'Asaïa, dans la branche de Mérari. I Par., VI, 30 (hébreu, 15).

HAGGITH (hébreu : *Ḥaggît;* Septante : Ἀγγίθ; II Reg., III, 4; Ἀγγείθ, III Reg., I, 5, 11, et I Par., III, 2; omis dans III Reg., II, 13, sauf dans le *Codex Alexandrinus :* υἱὸς Ἀγείθ), une des femmes de David, la mère d'Adonias, le quatrième fils de David, né à Hébron. II Reg., III, 4; III Reg., I, 5, 11; II, 13; I Par., III, 2. Dans ce dernier endroit, l'orthographe du nom, dans la Vulgate, est Aggith. E. LEVESQUE.

HAGIOGRAPHES, « écrivains sacrés. » On appelle

ainsi les auteurs des livres qui forment la troisième division de la Bible hébraïque (*ketubîm*), comprenant les Psaumes, les Proverbes, Job, le Cantique des Cantiques, Ruth, les Lamentations de Jérémie, l'Ecclésiaste, Esther, Daniel, Esdras, Néhémie et les deux livres des Chroniques (Paralipomènes).

HAHN Heinrich August, théologien protestant allemand, né le 19 juin 1821 à Königsberg, mort le 1er décembre 1861, était fils d'Auguste Hahn, professeur extraordinaire de théologie à Königsberg; il suivit son père à Leipzig, puis à Breslau, où il commença, à l'université de cette ville, ses études théologiques, qu'il acheva à celle de Berlin : il s'appliqua surtout à l'exégèse de l'Ancien Testament au point de vue de l'archéologie et de la doctrine. Sa thèse fut : *De spe immortalitatis sub Veteri Testamento, gradatim exculta, dissertatio*, in-8°, Breslau, 1845. Il donna ensuite : Δανιὴλ κατὰ τοὺς Ἑβδομήκοντα *e codice Chisiano post Sagaarium edidit secundum versionem syriaco-hexaplarem recogn. annot. crit. et philog. illustr.*, H. A. Hahn, grand in-8°, Leipzig, 1845; *Commentar über das Buch Hiob*, in-8°, Berlin, 1850; *Das hohe Lied von Salomo, übersetzt und erklärt*, in-8°, Breslau, 1852; *Commentar über das Predigerbuch Salomo's*, in-8°, Leipzig, 1860. Il édita, en 1848, *Hävernick's Vorlesungen über die Theologie des Alten Testaments*, et collabora, avec Frz. Delitzsch, à la IIe et IIIe partie du *Der Prophet Iesaia* de Mor. Drechsler, 2 in-8°, Berlin, 1854-1857. Voir *Zimmerman's Allgemeine Kirchenzeitung*, 1862, t. I, p. 401; *Allgemeine Deutsche Biographie*, Leipzig, t. X, 1879, p. 362. E. LEVESQUE.

HAÏ (hébreu : *Hâ-'Ai*, avec l'article, Gen., XII, 8, etc.; *'Aî*, Jer., XLIX, 3), nom de deux villes situées, l'une à l'ouest, l'autre à l'est du Jourdain.

1. **HAÏ** (hébreu : *Hâ-'Ai*, avec l'article, « le monceau de pierres » ou « de ruines », partout, excepté II Esd., XI, 31, et Is., X, 28, où l'on trouve *'Ayyâh* et *'Ayyât*; Septante : Ἀγγαί, Gen., XII, 8; XIII, 3; Is., X, 28; Γαί, Jos., VII, 2, 5; VIII, 1, 2, 3, 9, 12, 14, 17, 18, 21, 23, 25; IX, 3; X, 1, 2; XII, 9; Ἀία, I Esd., II, 28; *Codex Vaticanus*, Ἀλειά; *Codex Sinaiticus* et *Cod. Alexandrinus*, Ἀι, II Esd., VII, 32; Ἀια, *Codex Sinaiticus*, Ἀιω, II Esd., XI, 31; Vulgate : *Aiath*, Is., X, 28), cité royale chananéenne, Jos., VIII, 23, 29; X, 1; XII, 9, existant déjà à l'époque d'Abraham, Gen., XII, 8; XIII, 3, assiégée et prise par Josué, Jos., VIII, 1, 2, etc. Josèphe, *Ant. jud.*, V, I, 12, l'appelle Ἄῖνα; édition Dindorf, Ἄννα.

I. IDENTIFICATION. — L'emplacement d'Haï est nettement indiqué, au moins d'une façon générale, par l'Écriture. La ville se trouvait « à l'orient de Béthel », aujourd'hui *Beitin*, Gen., XII, 8; Jos., VII, 2; XII, 9; « près de Béthaven, » Jos., VII, 2; apparemment plus près de Béthel que de Machmas, *Mukhmas*, I Esdr., II, 28; II Esdr., VII, 32; au nord de cette dernière. Is., X, 28. Elle avait au nord une vallée, Jos., VIII, 11, et à l'ouest un terrain propice aux embûches, où 5000 hommes pouvaient se cacher. Jos., VIII, 12. C'est donc entre Béthel, Machmas et le désert de Béthaven qu'il la faut chercher. Voir la carte de BENJAMIN, t. I, col. 1588. Malheureusement, elle est insaisissable comme le feu-follet, dit un auteur anglais. Voici les quatre hypothèses principales. — 1° V. Guérin, *Judée*, t. III, p. 59, l'identifie avec *Khirbet el-Kudéiréh*, au sud-est de *Beitin*. « Près de Béthel, dit-il, dans la direction de l'est, aucune autre ruine n'égale en importance le Khirbet el-Kudéiréh. Si le village actuel de *Deir Diuân*, situé plus au nord et à l'est-sud-est de Beitin, répond mieux à la position que la Bible assigne à 'Aï; d'un autre côté, d'après les traditions conservées dans le pays, *Deir Diuân* a été construit avec les débris d'*El-Kudéiréh*, et c'est un village relativement moderne, tandis que *El-Kudéiréh* présente tous les caractères d'une cité antique rasée, mais dont la nécropole, les citernes et les *birket* prouvent la primitive grandeur. » Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, Londres, 1856, t. I, p. 575, semble indiquer le même emplacement. — 2° D'autres ont cru le retrouver un peu plus au nord, sur une colline escarpée appelée *Tell el-Hadjâr*, « la colline des pierres, » à cause d'un amas de pierres informes de petites dimensions, qui en couronnent le plateau supérieur et sont les restes d'habitations détruites de fond en comble. Suivant certains voyageurs, le vrai nom serait plutôt simplement *Et-Tell*, qui représenterait ainsi exactement le mot dont se sert l'Écriture, lorsqu'elle dit que « Josué brûla la ville et en fit un *Tumulus* » (hébreu : *têl*) ou « monceau » éternel. Jos., VIII, 28. Par ailleurs, le site correspondrait parfaitement à toutes les données topographiques de la Bible : la proximité de Béthel, une vallée au nord, et, à l'ouest, une pointe rocheuse, appelée *Burdjmus*, coupant la vue de ce côté, et pouvant cacher une troupe. Cf. *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, Londres, 1874, p. 62. Telle est l'opinion de Van de Velde, *Memoir to accompany the Map of the Holy Land*, Gotha, 1858, p. 282; *Reise durch Syrien und Palästina*, Leipzig, 1855, t. II, p. 251; de Ch. Wilson, dans le *Survey of Western Palestine, Memoirs*, Londres, 1881-1883, t. II, p. 372. V. Guérin, *Judée*, t. III, p. 56, objecte que *Tell el-Hadjar* n'offre pas les ruines d'une ville véritable : ce sont les restes d'un simple village, composé d'un petit nombre de maisons, et qui n'a jamais dû renfermer même la dixième partie de la population que la Bible attribue à Haï. La proximité de Béthel semble à d'autres un inconvénient. Ils se demandent comment les 5000 hommes purent se cacher à si peu de distance de la ville, sans que les habitants s'en aperçussent. Il est probable, en effet, que, s'ils avaient vu ce mouvement, ils ne se seraient pas tous lancés à la poursuite des Israélites, en laissant leur propre cité à la merci d'un coup de main. Jos., VIII, 17. Cf. *Palestine Explor. Fund, Quart. St.*, 1878, p. 75. — 3° Il existe au sud-est d'*Et-Tell*, entre *Deir Diuân* et *Khirbet el-Kudéiréh*, un endroit dont le nom, suivant certains auteurs, répondrait suffisamment à l'antique dénomination, *Hâ-'Ai*. C'est *Khirbet Haiyân*. Ce nom rappelle l'Ἄῖνα de Josèphe, *Ant. jud.*, V, I, 12, et le site offre, d'après eux, mieux encore qu'*Et-Tell*, toutes les conditions topographiques exigées par le récit biblique. C'est l'hypothèse admise par Conder, *Tent Work in Palestine*, Londres, 1889, p. 253; *Palestine Explor. Fund, Quart. St.*, 1881, p. 254. — 4° On a voulu aussi chercher Haï à *Khirbet el-Haiyéh*, au sud-est de *Mukhmas*. Tel est le sentiment de Krafft, *Die Topographie Jerusalems*, Bonn, 1846, p. 9, et de H. Kitchener, *Palestine Explor. Fund, Quart. St.*, 1878, p. 10, 75, 132; *Survey of West. Pal., Memoirs*, t. III, p. 33. Il a été justement, croyons-nous, combattu par V. Guérin, *Judée*, t. III, p. 66, et Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, t. III, p. 288, note 3. Cet endroit est trop loin de Béthel, et d'après Is., X, 28, Haï ou Aiath était plutôt au nord de Machmas. Il suffit enfin de mentionner l'hypothèse de H. Guest, identifiant Haï avec Rummon, à l'est de Béthel. Cf. *Pal. Expl. Fund, Quart. St.*, 1878, p. 194; *Survey of West. Pal., Mem.*, t. III, p. 34. — En somme, s'il est difficile de se prononcer entre les trois premiers points, c'est-à-dire *Et-Tell, Khirbet Haiyân* et *Khirbet el-Kudéireh*, ils nous semblent circonscrire le terrain des recherches.

II. HISTOIRE. — Haï est mentionnée pour la première fois dans l'histoire d'Abraham, qui dressa sa tente et un autel sur une colline située entre Béthel à l'ouest et Haï à l'est, Gen., XII, 8, où il revint à son retour d'Égypte. Gen., XIII, 3. Elle est célèbre surtout par la conquête qu'en firent les Israélites dès leur entrée dans la Terre Promise. Maîtres de Jéricho, il leur fallait maintenant

pénétrer au cœur de la contrée, dans l'intérieur du massif montagneux. L'heure était critique, semblable à celle où ils avaient tenté d'aborder le pays de Chanaan par le sud, et où ils avaient été repoussés dans le désert. Num., xiv, 45. Comme alors, Josué envoya donc des explorateurs pour examiner le site et l'importance de la ville. Jos., vii, 2. Ceux-ci revinrent en disant que deux ou trois mille hommes suffiraient pour s'en emparer. Trois mille hommes s'avancèrent en armes; mais ils lâchèrent pied aussitôt devant les habitants de la place, qui en tuèrent un certain nombre. ℣. 3-5. Josué apprit que cet échec était un châtiment céleste, parce qu'on avait dérobé quelque chose de l'anathème de Jéricho. Après avoir recherché et puni les coupables, il entreprit une nouvelle attaque contre Haï. Plaçant cinq mille hommes en embuscade à l'occident de la ville, il alla se poster du côté du nord avec le reste de ses troupes. Par une tactique commune dans ces temps-là, il simula une fuite à la première sortie des assiégés, pour les attirer loin de leurs remparts. Ceux-ci, en effet, le poursuivirent, laissant la ville sans défense. Mais, à un signal donné, le détachement caché à l'ouest envahit la place désertée et la livra aux flammes. En même temps, l'armée des Hébreux se retournait contre les habitants d'Haï. Pris bientôt par devant et par derrière, ceux-ci furent complètement exterminés. Leur roi fut pendu à un gibet : le soir, au coucher du soleil, son cadavre fut descendu et jeté à l'entrée de la ville, et l'on amassa dessus un monceau de pierres. Jos., viii, 1-29; ix, 3; x, 1, 2; xii, 9. Haï, détruite par Josué, fut néanmoins rebâtie plus tard, car Isaïe, x, 28, décrivant la marche des Assyriens sur Jérusalem, signale Aiath, qui, d'après le contexte, semble bien être la même ville. Elle fut, avec Béthel, réhabitée au retour de la captivité. I Esdr., ii, 28; II Esdr., vii, 32; xi, 31. A l'époque d'Eusèbe et de saint Jérôme, qui, par erreur ou par une faute de copiste, la placent à l'ouest de Béthel, *Onomastica sacra*, Gœttingue, 1870, p. 83, 209, elle était déserte, et l'on ne montrait plus que quelques ruines sur l'emplacement qu'elle avait occupé. A. Legendre.

2. **HAÏ** (hébreu : *'Ai;* Septante : Γαί; omis par le *Codex Vaticanus*), ville dont il est question dans Jer., xlix, 3. « Hurle, Hésébon, dit-il, parce que Haï a été dévastée. » Hésébon est aujourd'hui *Hesbân*, à l'est de la mer Morte. Il s'agit donc d'une cité voisine, et d'une cité importante, qui vient de tomber au pouvoir de l'ennemi. Voilà pourquoi l'autre doit craindre le même sort. On ne saurait penser ici à la ville chananéenne prise et détruite par Josué, viii, 2, etc., rebâtie plus tard et mentionnée dans Isaïe, x, 28. Voir Haï 1. Il est plutôt question d'une localité des Ammonites, restée complètement inconnue. Malgré l'obscurité du nom, il vaut mieux le prendre pour un nom propre que de chercher à le transformer en un substantif commun applicable à Rabbath Ammon. Cf. Keil, *Der Prophet Jeremia*, Leipzig, 1872, p. 479; J. Knabenbauer, *Commentarius in Jeremiam*, Paris, 1889, p. 542. A. Legendre.

HAIE (hébreu : *mešûkâh*, de *šûk*, « entourer; » Septante : φραγμός; Vulgate : *sepes*), barrière, ordinairement formée d'épines, destinée à clore un terrain ou à fermer un passage. Les verbes *sûk, sûg, sâkak, gâbal*, περιφράσσειν, φράσσειν, *sepire*, signifient « établir une haie ». La clôture est souvent faite en pierres. Voir Mur. Dans plusieurs passages, les versions rendent par « haie » des mots qui en hébreu ont le sens de « mur ». Ps. lxxxviii, 41; Eccle., x, 8; Jer., xlix, 3; Nah., iii, 17, etc. — Moïse eut à établir une haie pour empêcher le peuple d'approcher du Sinaï. Exod., xix, 23. On mettait des haies d'épines autour des vignes pour empêcher les passants et surtout les animaux d'y entrer. Is., v, 2, 5; Matth., xxi, 33; Marc., xii, 1. Sans haie, une propriété était au pillage. Eccli., xxxvi, 27. Aussi les chemins étaient-ils souvent bordés de haies, pour empêcher l'accès des cultures. Luc., xiv, 23. L'épouse du Cantique, vii, 3, est comparée à un monceau de froment entouré d'une haie de lis, image gracieuse de la fécondité unie à la beauté et à la pureté. — Au figuré, la haie symbolise la protection divine qui entoure Job et ses biens, Job, i, 10, et la puissance de Dieu qui arrête la mer à sa limite. Job, xxxviii, 8. La haie d'épine qui empêche de passer figure les obstacles par lesquels Dieu entend mettre fin aux débordements d'Israël. Os., ii, 8. Le chemin du paresseux est comme une haie d'épines, Prov., xv, 19, parce que le paresseux trouve difficulté à tout. Mettre à ses oreilles une haie d'épines, Eccli., xxviii, 28, c'est prendre ses garanties contre les mauvaises langues. — Les docteurs pharisiens finirent par donner force de loi à une foule de pratiques qu'ils avaient ajoutées aux prescriptions de Moïse. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, x, 6. Ces pratiques formaient d'après eux une « haie à la loi », c'est-à-dire une sauvegarde contre sa transgression. Dans la Mischna, *Pirke aboth*, 1, 2, il est dit : « Soyez circonspects dans le jugement, formez beaucoup de disciples, faites une haie à la loi. » Notre-Seigneur eut souvent à renverser cette haie, composée en partie de prescriptions puériles, abusives ou impraticables. H. Lesêtre.

HAINE (hébreu : *śânê'*; Septante : μισέω). Le sentiment d'aversion que ce mot signifie a pour objet, dans l'Écriture, tantôt le mal et les méchants, tantôt le bien et les justes. Dans la première de ces acceptions, il est dit que Dieu hait toute pensée ou œuvre de péché. Sap., xiv, 9; Eccli., xii, 3, 7. Dans le même sens, les justes ont la haine de l'iniquité, Ps. cxviii, 113, 138; cxxxviii, 22; les disciples de Jésus haïssent le monde et ses convoitises. I Joa., ii, 15, 16; cf. v, 19. De son côté, le monde, c'est-à-dire les méchants, hait les disciples de Jésus-Christ, Matth., x, 22; xxiv, 9, 10; Marc., xiii, 13; Luc., xxi, 17; Joa., xvii, 14, comme il hait Jésus-Christ lui-même. Joa., xv, 18-25. La haine des hommes entre eux est un péché et une source de toutes sortes de péchés. Prov., x, 12. Aussi, vaut-il mieux être pauvre avec la charité, que riche avec la haine au cœur. Prov., xv, 17. Si la loi ancienne tolérait qu'à la haine on répondît par la haine, Jésus-Christ demande à ses disciples de répondre à la haine par l'amour; il donne cette différence comme l'un des traits caractéristiques de la loi évangélique. Matth., v, 43. Déjà pourtant, dans la loi mosaïque, la haine, quand elle s'ajoutait au crime, était regardée comme une circonstance aggravante, et il en était tenu compte, dans l'appréciation du tort fait au prochain. Num., xxxv, 20-22; Deut., xix, 4-6, 11.

C'est un hébraïsme assez fréquent dans l'Écriture que l'emploi du mot haine dans le sens d'un moindre amour par exemple : « J'aime Jacob, et je hais Ésaü, » pour « Je préfère Jacob à Ésaü. » Gen., xxix, 30; Mal., i, 2, 3; Rom., ix, 13. Cf. Gen., xxv, 23; xxvii, 27-29, 37-40. De même, Deut., xxi, 15, où l'épouse « aimée », c'est-à-dire préférée, est opposée à l'épouse « haïe », c'est-à-dire moins aimée. Cf. Deut., xxi, 16. Il est dit dans le même sens que le père qui ne châtie pas son enfant le hait, Prov., xiii, 24; que celui qui hait sa vie en ce monde la sauvera dans l'autre, Joa., xii, 25, et que celui qui prétend servir deux maîtres en même temps haïra sûrement l'un d'eux. Matth., vi, 24; Luc., xvi, 13. Au contraire, le terme privatif « ne pas haïr » est pris quelquefois pour désigner un amour de prédilection. C'est ainsi que saint Paul montre aux Éphésiens le grand amour de Jésus-Christ pour son Église, par cette considération que l'Église est son corps et que personne « ne hait » son propre corps. Eph., v, 29. P. Renard.

HALA (hébreu : *Ḥălaḥ;* Septante : 'Αλαέ, 'Ελλαέ, IV

Reg., xvii, 6; xviii, 11, — et hébreu : *Ḥelaḥ*; Septante : Χαλάχ; Vulgate : *Lahela*, I Par., v, 26), localité dépendante de l'Assyrie, où furent déportés les Israélites, d'abord par Théglathphalasar III, vainqueur des tribus transjordaniennes Ruben, Gad et Manassé, puis par le destructeur de Samarie, Salmanasar ou Sargon, après la chute du royaume d'Israël. La forme de la Vulgate *Lahela* ne diffère de l'hébreu *Helaḥ* que parce qu'on a omis d'en séparer le *lamed* ou préposition « à, vers ». Cette localité est distincte de Chalé, l'une des capitales de l'Assyrie, mentionnée dans la Genèse, x, 11; l'hébreu, suivant très exactement l'orthographe des textes cunéiformes, en donnant un *kaf*, כ, à la capitale assyrienne et un *ḥeth*, ח, au lieu de la déportation des Israélites, ne permet pas de les confondre, comme avaient fait anciennement entre autres Bochart, *Phaleg*, Francfort, 1681, t. i, p. 220, et Calmet, *Dissertation sur le pays où les tribus d'Israël furent transportées, Comment. des Paralipomènes*, 1721, p. xxxi; Ewald, *Geschichte des Volkes Israel*, 1866, t. iii, p. 658. Hala doit être la ville nommée par les Assyriens *Ha-lah-ḫu*, qu'une table géographique cunéiforme mentionne à côté de *Ra-tsap-pa* = Réseph, et non loin de *Gu-za-na* = Gozan et *Na-tsi-bi-na* = Nisibe, toutes localités de la Mésopotamie septentrionale dépendantes de l'Euphrate. *The Cuneiform Inscriptions of the Western Asia*, t. ii, pl. liii, l. 36-43. La Bible nous maintient dans la même région, en groupant ensemble, aux deux passages indiqués, Hala, Gozan et le Habor. Voir ces noms. Plus tard Ptolémée place également sur la rive orientale du haut Euphrate Chalcitis et la Gauzanitide, où l'on ne peut méconnaître les noms *Halaḥ* et Gozan. Actuellement, le nom de Hala paraît conservé sous la forme *Gla* ou *Kalah*, donnée par les Arabes à des monceaux de ruines près de la source du Khabour, affluent de la rive gauche de l'Euphrate. — Winckler, *Alttestamentliche Untersuchungen*, p. 108-110; Maspero, *Histoire ancienne de l'Orient*, 1899, t. iii, p. 216, note, supposent une altération du texte hébreu et une confusion du *beth*, ב, et du *ḥeth*, ח, de sorte qu'ils lisent, au lieu de Hala, Balikh, nom d'un affluent oriental de l'Euphrate. Mais rien n'oblige à recourir à cette hypothèse; le lieu de déportation des Israélites n'en est pas d'ailleurs notablement changé. Les textes anciens ne nous apprennent rien d'autre sur Hala. Voir Eb. Schrader, *Keilinschriften und Geschichtforschungen*, p. 167, note; Schrader-Whitehouse, *The Cuneif. Inscript. and the Old Test.*, t. i, p. 268; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., t. iii, p. 561; G. Rawlinson, *The five great monarchies*, 1879, t. i, p. 196.

E. Pannier.

HALAA (hébreu : *Hel'âh;* Septante : 'Αωδά; *Codex Alexandrinus :* 'Αλαά), première femme d'Assur, fondateur de Thécué. I Par., iv, 5, 7. Au ŷ. 7, on lui donne pour fils Séreth, Isaar et Éthaan.

HALAKA, nom de l'exégèse légale chez les Juifs. Voir Midrasch.

HALCATH (hébreu : *Ḥélqat;* Septante : *Codex Vaticanus :* 'Ελεκέθ; *Codex Alexandrinus :* Χελκάθ, Jos., xix, 25; *Cod. Vat. :* Χελκάτ; *Cod. Alex. :* Θελκαθ, Jos., xxi, 31; Vulgate : *Halcath*, Jos., xix, 25; *Helcath*, Jos., xxi, 31), ville de la tribu d'Aser, Jos., xix, 25, assignée, avec ses faubourgs, aux lévites, fils de Gerson. Jos., xxi, 31. Dans la liste parallèle des cités lévitiques, I Par., vi, 75 (hébreu, 60), elle est appelée *Ḥûqôq*, Septante : *Cod. Vat. :* 'Ικάκ; *Cod. Alex. :* 'Ιακάκ; Vulgate : *Hucac*. C'est la première localité dont Josué, xix, 25, se sert pour déterminer les limites de la tribu. Elle semble bien, d'après l'énumération, appartenir au centre de la tribu. Voir Aser 3, et la carte, t. i, col. 1084. R. J. Schwarz, *Das heilige Land*, Francfort-sur-le-Main, 1852, p. 152, l'identifie avec *Yerka*, au nord-est d'Akka ou Saint-Jean d'Acre. On peut voir, en effet, une certaine analogie entre l'hébreu חֶלְקַת, *Ḥélqat*, et l'arabe يركا, *Yerka*, bien que le changement de *ḥeth* initial en *ya* soit difficile à expliquer. On peut au moins, avec V. Guérin, *Galilée*, t. ii, p. 16, et d'autres, regarder cette assimilation comme très probable. Yerka est un village assis sur le sommet d'une colline qui a 324 mètres d'altitude Il renferme une population de 850 Druses. Dans la construction de beaucoup de maisons, on a employé un assez grand nombre de belles pierres de taille d'apparence antique. On remarque aussi çà et là plusieurs fûts de colonnes monolithes brisées, provenant d'un édifice totalement détruit, peut-être une synagogue, à laquelle avait pu succéder une église chrétienne. Une centaine de citernes creusées dans le roc, dont une moitié est actuellement hors d'usage et dont l'autre sert encore aux besoins des habitants, révèlent également l'existence, en cet endroit, d'une ancienne localité de quelque importance. Du point culminant de la colline, le regard embrasse une assez vaste étendue de mer et toute la plaine de Saint-Jean d'Acre. A l'est des habitations, s'étend un plateau où un grand réservoir antique, en partie construit avec des pierres de dimension moyenne mais régulière, et en partie creusé dans le roc, recueille les eaux pluviales. A côté, croissent dans des vergers des abricotiers, des mûriers, des figuiers et du tabac.

A. Legendre.

HALEINE (hébreu : *hébél*, et plus rarement *néféš*, Job, xli, 12; *nesâmâh, rûaḥ;* Septante : πνεῦμα, πνοή; Vulgate : *halitus, flatus, aura, spiritus, spiraculum*), air qui sort des poumons et qui s'échappe par la bouche, soit sous forme d'haleine proprement dite, par le jeu naturel de la respiration, soit sous forme de souffle, quand cet air est expulsé vivement à travers une étroite ouverture formée par les lèvres.

1° *Au sens propre.* — Job, xix, 17, dit que son haleine, *rûaḥ*, cause du dégoût à sa femme. Son haleine est en effet devenue fétide par suite de l'éléphantiasis dont lui-même est atteint. L'haleine, *néféš*, du crocodile enflamme des charbons, Job, xli, 12, c'est-à-dire paraît enflammée sous les rayons du soleil.

2° *Au sens figuré.* — Les deux mots *hébél*, de *hâbal*, « respirer, » et *nesâmâh* ne sont employés que dans ce sens. — 1. L'haleine de Dieu, c'est-à-dire le vent, produit la glace. Job, xxxvii, 10. L'haleine de Dieu, c'est-à-dire son souffle créateur et tout-puissant, a formé l'armée du ciel, les étoiles, Ps. xxxiii (xxxii), 6; donne la vie et la sagesse, Job, xxxii, 8; xxxiii, 4; fait périr les méchants, Is., xi, 4, et est l'expression de la colère divine. Job, iv, 9; Ps. xviii, 16; Is., xxx, 33; lvii, 13. — 2. L'haleine est un souffle léger qui sert à symboliser les choses périssables ou méprisables, la vie de l'homme, Job, vii, 7, 16; Ps. xxxix (xxxviii), 6, 12; lxxviii (lxxvii), 39; cxliv, 4; les usages et la science des hommes, Jer., x, 3, 8; les trésors mal acquis, Prov., xxi, 6; les richesses, Prov., xiii, 11; la beauté, Prov., xxxi, 30, et en général toutes les choses de ce monde passager. Vingt fois l'Ecclésiaste emploie le mot *hébél*, que les versions traduisent par ματαιότης, μάταιον, μάταια, *vanitas, vanum, vana*, pour qualifier les soucis que s'imposent les hommes. Eccle., i, 2, 14; ii, 11, 17, 19, 20, 26; iii, 19; iv, 4, 7, 8; v, 9; vi, 2, 9, 11; vii, 16; viii, 10; ix, 9; xi, 10; xii, 8. — Enfin le même mot *hébél* sert à désigner les idoles, qui sont les choses futiles et méprisables par excellence. Deut., xxxii, 21; III Reg., xvi, 13; IV Reg., xvii, 15; Jer., ii, 5; xiv, 22.

H. Lesêtre.

HALGRIN, cardinal français appelé aussi Alégrin. Voir Algrin, t. i, col. 342.

HALHUL (hébreu : *Ḥalḥûl;* Septante : *Codex Vati-*

canus : 'Αλουά; *Codex Alexandrinus :* 'Αλοὺλ), ville de la tribu de Juda, mentionnée une seule fois dans la Bible. Jos., xv, 58. Elle fait partie du quatrième groupe des cités de « la montagne », groupe dont presque toutes les localités sont parfaitement identifiées : Bessur (hébreu : *Bêt-Sûr*) = *Beit Sûr,* à sept kilomètres au nord d'Hébron; Gédor = *Khirbet Djedûr,* plus au nord; Béthanoth = *Bêit Ainûn,* au nord-est. Voir la carte de la tribu de JUDA. C'est donc aux environs d'*El-Khalîl* qu'il faut chercher Halhul, et nous y trouvons précisément, un peu au sud-est de Beit-Sûr, un village dont le nom حلحول, *Halhûl,* reproduit avec une remarquable exactitude l'ancienne dénomination hébraïque, חלחול. *Halhûl.* Cf. G. Kampffmeyer, *Alte Namen im heutigen Palästina,* dans la *Zeitschrift des Palästina-Vereins,* t. XVI, 1893, p. 39. Cet emplacement, conforme aux données de l'Écriture, ne l'est pas moins à celles de la tradition. Saint Jérôme, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 119, identifie *Elul* de la tribu de Juda avec une localité nommée *Alula,* près d'Hébron. Rabbi Ishak Chelo, qui se rendit en Palestine en 1333, écrit dans *Les Chemins de Jérusalem :* « De là (de Téko'a, l'ancienne Thécué, aujourd'hui *Khirbet Tequ'a*), on va à Halhul, endroit mentionné par Josué. Il y a ici un certain nombre de Juifs qui vous conduisent vers un ancien monument sépulcral, attribué à Gad le voyant. » Cf. E. Carmoly, *Itinéraires de la Terre Sainte,* Bruxelles, 1847, p. 242. La mention de ce tombeau se rencontre également dans le *Jichus ha-Tsadikim* et le *Jichus ha-Abot.* Cf. Carmoly, *ouv. cit.,* p. 388, 435. L'Écriture ne nous dit rien sur le lieu de la naissance, de la mort et de la sépulture du prophète. Halhûl est « un village de sept cents habitants, situé sur le sommet d'une colline. Un certain nombre de maisons sont bâties avec des matériaux antiques. Plusieurs tombeaux creusés dans le roc datent également de l'époque judaïque. Les habitants s'approvisionnent d'eau à une source située au-dessous du village, vers le sud, et appelée *'Aïn Ayûb,* « source « de Job. » A une faible distance des maisons, s'élève, sur un plateau, une mosquée vénérée sous le nom de *Djama' Néby Yunés,* « mosquée du prophète Jonas. » Les murs de cet édifice ont été construits en partie avec des blocs antiques ». V. Guérin, *Judée,* t. III, p. 284. Cf. *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1881-1883, t. III, p. 329.

A. LEGENDRE.

HALICARNASSE (grec : Ἁλικάρνασσος; Vulgate : *Alicarnassus*), ville d'Asie Mineure, capitale de la Carie (fig. 95). Halicarnasse est nommée dans I Mach., xv, 23, parmi les villes auxquelles le consul Lucius envoya la lettre dans laquelle il annonçait l'alliance conclue entre la République romaine et le grand-prêtre Simon. Il y avait à Halicarnasse une population juive à laquelle plus tard les Romains permirent de bâtir des lieux de prières près de la mer, suivant leurs usages nationaux. Josèphe, *Ant. jud.,* XIV, x, 23. Halicarnasse était une colonie de Trœzène, ville d'Argolide; elle fit partie de l'hexapole dorique. Hérodote, VII, 96; Strabon, XIV, II, 16; Pausanias, II, xxx, 8. Elle était située sur la côte du golfe Céramique (fig. 96). Plusieurs citadelles, placées sur le sommet des rochers, la protégeaient du côté du nord. Arrien, *Anab.,* I, 23. Les Perses, lorsqu'ils soumirent toute la côte d'Asie, établirent à Halicarnasse des tyrans qui devinrent maîtres de toute la Carie. Une des reines de Carie, Artémise, figura avec ses vaisseaux dans la flotte de Xerxès à Salamine. C'est aussi à Halicarnasse qu'une autre Artémise éleva, en mémoire de son mari Mausole, le fameux tombeau qui était compté parmi les sept merveilles du monde. Halicarnasse resta fidèle aux Perses et se défendit avec énergie contre Alexandre le Grand qui la détruisit par le feu après un long siège. Arrien, *Anab.,* I, 23; Strabon, XIV, II, 17. La ville rebâtie plus tard ne recouvra jamais son ancienne splendeur. Aujourd'hui on a peine à distinguer les traces des murailles antiques. Ce qui reste du mausolée a été transporté au British Museum, à Londres. La ville qui occupe actuellement



95. — Monnaie d'Halicarnasse de Carie.
ΑΛΙΚΑΡΝΑΣ. Buste de Pallas, à droite. — ℟. Tête d'Hélios (le soleil) de face.

l'emplacement d'Halicarnasse s'appelle Budrum (fig. 96). — Voir C. T. Newton, *A history of discoveries at Halicarnassus, Cnidus and Branchidæ,* 2 in-8°, avec atlas, Londres, 1862-1863; O. Benndorf et G. Niemann, *Reisen in Lykien und Karien,* in-f°, Vienne, 1884, p. 11-12.

E. BEURLIER.

HALLEL (הלל, *hallêl,* « louange »), nom donné au groupe des Ps. CXIII-CXVIII (hébreu) que les Juifs avaient la coutume de réciter aux trois grandes fêtes (Pâques, Pentecôte et Tabernacles), à la fête de la Dédicace du Temple et aux néoménies ou premier jour du mois. Ces Psaumes sont ainsi appelés parce qu'ils sont des Psaumes de « louange » et parce que le Ps. CXII (hébreu) commence par *halelu-Yâh* ou *Alleluia* (voir t. I, col. 369). On distingue « l'*hallel* égyptien » et « le grand *hallel* ». Le premier est ainsi appelé parce qu'on le chantait dans le Temple pendant l'immolation de l'agneau pascal qui rappelait la délivrance de la servitude d'Égypte. Le « grand *hallel* » s'entend du groupe des Ps. CXX-CXXXVI (hébreu) et spécialement du Ps. CXXXVI où l'on répète vingt-six fois le refrain : « car ta miséricorde est éternelle. » — L'*hallel* égyptien était chanté dans le Temple dix-huit fois dans l'année aux fêtes mentionnées plus haut. A Babylone, on le chantait aussi en partie, au moins depuis le second siècle de notre ère, aux néoménies. *Taanith,* 28 *a.* On le chantait enfin en particulier dans les familles pour la célébration de la Pâque, le premier soir de la fête, en le divisant en deux parties. La première partie, Ps. CXIII et CXIV (hébreu), était chantée pendant qu'on buvait la seconde coupe (voir CÈNE, t. II, col. 414), et la seconde, Ps. CXV et CXVI, pendant qu'on buvait la quatrième et dernière coupe réglementaire. Ceux qui désiraient prendre en plus une cinquième coupe récitaient en la prenant le grand *hallêl,* qui servait aussi à remercier Dieu dans les circonstances de grandes réjouissances. *Mischna, Taanith,* III, 9. — Il est impossible de déterminer à quelle époque précise l'usage de l'*hallêl* s'introduisit dans le service liturgique. Les rabbins l'ont fait remonter sans preuves à une haute antiquité. *Pesachim,* 117 *a.* On peut conclure de II Par., XXXV, 15, que du temps du roi Josias on avait déjà l'habitude de le chanter pendant l'immolation de l'agneau pascal. Cf. aussi, pour l'époque d'Ézéchias, II Par., XXX, 21, spécialement dans la traduction des Septante : καθυμνοῦντες. — Le livre de la Sagesse, XVII, 9, parle expressément sous le nom de αἴνους, *laudes,* de l'*hallêl* chanté pendant la célébration de la Pâque. — Les Évangiles le mentionnent également à propos de la dernière Pâque de Notre-Seigneur : ὑμνήσαντες, *hymno dicto.* Matth., XXVI, 30; Marc., XIV, 26. Cet « hymne » est la seconde partie du *hallêl.* Voir ALLELUIA, t. I, col. 370; Chr. Ginsburg, dans Kitto, *Cyclopædia of Biblical Literature,* t. II, 1864, p. 280; Frz. Delitzsch, *Die Psalmen,* 4e édit., 1883, p. 735.

HAM. Le mot hébreu *Hâm,* Gen., XIV, 5, désigne probablement une localité située à l'est du Jourdain ou de la mer Morte. L'auteur sacré, racontant l'expédition de

Chodorlahomor et de ses alliés, dit qu' « ils frappèrent les Raphaïm à Astarothcarnaïm et les Zuzim *à Hâm,* et les Émim à Savé-Cariathaïm ». Le texte massorétique porte, en effet, à propos des Zuzim, בהם, *be-Hâm,* comme il porte pour les autres peuples vaincus : *be-'Asṭerôt Qarnaîm* et *be-Šâvêh Qiryâṭâim.* Il y a ainsi régularité dans la phrase, avec indication du lieu où fut défaite la seconde de ces tribus. Cette régularité, au contraire, est brisée par les Septante et la Vulgate, qui ont vu dans ב, *b,* une préposition, et dans הם, *hm,* le pronom suffixe, et, lisant בהם, *bâ-hém,* ont traduit par ἅμα αὐτοῖς et *cum eis,* « avec eux, » c'est-à-dire avec les Raphaïm. Cependant, saint Jérôme dans son livre *Heb. Quæst. in Genesim,* t. XXIII, col. 959, fait remarquer cette méprise de la version grecque, et, s'appuyant sur des manuscrits où le nom était écrit avec un ח, *heth,* au lieu d'un ה, *hé,* le regarde comme un nom de lieu, « à Hom. » Le Pentateuque samaritain appuie cette leçon; mais les manuscrits hébreux collationnés par B. Kennicott et B. de Rossi maintiennent le *hé,* bien que cette lettre soit souvent difficile à distinguer du *ḥeth.* Cf. B. de Rossi, *Variæ lectiones Veteris Testamenti,* Parme, 1784, t. I, p. 14. La paraphrase chaldaïque porte בהמתא, *Hémtâ'.* Reste la difficulté de savoir où se trouvait *Hâm.* R. J. Schwarz, *Das heilige Land,* Francfort-sur-le-Main, 1852, p. 173, la place dans le pays de Moab et l'identifie avec le bourg actuel de *Humeimat,* à une demi-heure d'Er-Rabbah. Voir aussi G. Kampffmeyer, *Alte Namen im heutigen Palästina und Syrien,* dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* Leipzig, t. XVI, 1893, p. 38. D'autres y voient la ville qui devint plus tard la capitale des Ammonites, c'est-à-dire Rabbath Ammon, aujourd'hui *'Amman.* Cf. Keil, *Genesis,* Leipzig, 1878, p. 173; Frz. Delitzsch, *Die Genesis,* Leipzig, 1887, p. 265; A. Dillmann, *Die Genesis,* Leipzig, 1892, p. 239. Il est difficile de faire ici autre chose que des hypothèses plus ou moins plausibles. A. LEGENDRE.

HAMATHÉEN (hébreu : *ha-ḥămâti*), habitant de Hamath, ville que la Vulgate appelle Émath. I Par., I, 16. Notre version latine a orthographié ce mot *Amathæus,* dans la Genèse, X, 18. Voir AMATHÉEN, t. I, col. 447, et ÉMATH, t. II, col. 1715.

HAMBURGENSIS (CODEX). Le manuscrit grec désigné par le sigle *M* dans l'appareil critique des épitres paulines, appartient au Johanneum de Hambourg. Deux feuillets de ce même manuscrit ont été retrouvés dans la reliure du cod. Harleian D. 5613 du British Museum. *M* se compose de quatre feuillets en tout, de 260 millimètres sur 208, à deux colonnes, de 45 lignes à Hambourg, 38 à Londres. L'écriture est onciale, récente, accentuée; on l'attribue au IXe siècle. Les quatre feuillets ont fourni 196 versets pris à I Cor., II Cor. et Heb. On désigne *M* quelquefois sous le nom de *Codex ruber* parce qu'il est écrit à l'encre rouge. Il proviendrait d'Italie, croit-on. Le texte est apparenté « ad optimos testes », dit Gregory. Les feuillets de Hambourg et de Londres ont été édités par Tischendorf dans ses *Anecdota sacra,* Leipzig, 1855. — Voir Scrivener-Miller, *A plain introduction to the criticism of the New Testament,* t. I, Londres, 1894, p. 184, et la planche XII, n. 34, qui donne un facsimile pris aux feuillets de Londres. C. R. Gregory, *Prolegomena,* Leipzig, 1894, p. 431-433. P. BATIFFOL.



96. — Vue d'Halicarnasse. D'après Newton, *A history of discoveries at Halicarnassus.* Frontispice.

HAMDAN (hébreu : *Ḥémdân;* Septante : 'Αμαδά),

fils aîné de Dison, dans la descendance de Séïr l'Horréen. Gen., XXXVI, 26. Dans la liste parallèle de I Par., I, 41, le nom est en hébreu, *Hamrân;* en grec, *Codex Vaticanus :* Ἐμερών; *Codex Alexandrinus :* Ἀμαδά; Vulgate : *Hamram.* Cependant, un certain nombre de manuscrits du texte original portent *Hamdân* comme dans la Genèse. Cf. B. Kennicott, *Vetus Testamentum heb. cum variis lectionibus,* Oxford, 1776-1780, t. II, p. 645; J. B. de Rossi, *Variæ lectiones Vet. Testamenti,* Parme, 1784-1788, t. IV, p. 170; C. Vercellone, *Variæ lectiones Vulgatæ latinæ,* Rome, 1860, t. I, p. 130. On a rapproché ce nom de celui de certaines tribus arabes, *Hamâdy, Huméidy,* à l'est et au sud-est d'Akabah, *Béni Hamidéh,* au sud-est de la mer Morte. Cf. Knobel. *Die Genesis,* Leipzig, 1860, p. 256; Frz. Delitzsch, *Die Genesis,* Leipzig, 1887, p. 432. A. LEGENDRE.

HAMEÇON (hébreu : *ḥakkâh;* Septante : ἄγκιστρον; Vulgate : *hamus*), petit crochet de métal qu'on attache à une corde, qu'on recouvre d'un appât et qu'on jette



97. — Pêche à la ligne en Égypte. D'après Wilkinson, *Manners,* 2e édit, t. II, fig. 371.

dans l'eau pour que le poisson s'y prenne. Le nom hébreu de l'hameçon vient de *ḥêk,* « palais, gorge, » parce que c'est au palais que le poisson est ordinairement saisi par cet engin. — On jette l'hameçon dans la



98. — Pêche à la ligne en Assyrie. D'après Layard, *Monuments of Nineveh,* t. I, pl. 39.

mer et, quand le poisson est pris et arrive à fleur d'eau, on le recueille avec le filet de peur que son poids et ses mouvements ne brisent la corde. Habac., I, 15. — Les Égyptiens pêchaient à la ligne dans le Nil (fig. 97). Dans une scène de bazar, Lepsius, *Denkm.,* II, 96, on voit deux hommes qui débattent le prix d'un paquet d'hameçons (Voir fig. 512, t. II. col. 1555, à droite du registre inférieur de gauche). Dans sa prophétie contre l'Égypte, Isaïe, XIX, 8, dit que ceux qui jettent l'hameçon dans le fleuve se lamenteront, parce que le fleuve sera desséché. — Le crocodile ne pouvait se prendre à l'hameçon comme un vulgaire poisson. Job, XL, 20. — Sur l'ordre du Seigneur, Pierre jette l'hameçon dans le lac de Tibériade et y prend le poisson qui porte en sa bouche un statère. Matth., XVII, 26. — Amos, IV, 2, dit en parlant de Samarie : « On vous enlèvera avec des harpons, *ṣinnôt,* et votre postérité avec des hameçons, *sîrôt.* » Les harpons conviennent bien pour les grandes personnes et les hameçons pour les enfants. Le mot *sîrôṭ* signifie « épines »; il désigne aussi les hameçons, soit parce que ceux-ci avaient la forme d'épines, soit plus probablement parce qu'on fabriquait primitivement des hameçons avec des épines qu'on laissait attachées à la branche et qui, convenablement agencées, formaient un engin parfait. On trouve de même dans Ovide, *Nux,* 115, le mot *hamus* signifiant « épine de ronce ». Le mot *sîr* veut dire aussi « marmite », d'où la traduction fautive des versions dans ce passage : λέβεται, *ollæ.* Voir CHAUDIÈRE, t. II, col. 628. — A un autre endroit, Eccle., IX, 12, les versions parlent d'hameçons là où il est question de filets dans l'hébreu. H. LESÈTRE.

HAMMOTH DOR (hébreu : *Ḥammôt Dô'r;* Septante : *Codex Vaticanus :* Νεμμάθ; *Codex Alexandrinus :* Ἐμαθδώρ), ville de la tribu de Nephthali donnée avec sa banlieue aux lévites fils de Gerson, en même temps ville de refuge. Jos., XXI, 32. Elle n'est mentionnée qu'en ce seul endroit de l'Écriture. Dans la liste parallèle de I Par., VI, 76 (heb., 61) on lit Hamon, hébreu *Ḥammôn.* Les deux mots חמת, *Ḥammôt,* et חמן, *Ḥammôn,* se rattachent à la même racine, *ḥâmam,* « être chaud, » et peuvent facilement être confondus. Le *Cod. Vaticanus,* I Par., VI, 76, a lu *Ḥammôt,* comme le prouve clairement sa traduction Χαμώθ. Ce dernier nom indique des « thermes », et peut aussi bien être ponctué חמת, *Ḥammaṭ,* comme celui de la ville mentionnée Jos., XIX, 35, appartenant à la même tribu, et appelée *Émath* dans la Vulgate. Voilà pourquoi on applique généralement les trois dénominations à une seule et même localité voisine de Tibériade, *El-Ḥammâm,* célèbre par ses eaux thermales. *El-Hammâm* n'est, du reste, on le voit, que l'exacte reproduction de la racine hébraïque. Voir ÉMATH 3, t. II, col. 1720. D'où vient l'adjonction de *Dô'r?* Il est difficile de le savoir. Remarquons simplement que le *Cod. Vaticanus* ne la porte pas et suppose la leçon *Ḥammaṭ;* Νεμμάθ est une faute des copistes grecs pour Χεμμάθ. D'autre part, nous trouvons le mot *Dôr,* précédé de *nâfat,* Jos., XII, 23; de *nâfôt,* Jos., XI, 2, à propos de la ville maritime que représente aujourd'hui *Ṭanṭûrah;* de *'ên* dans *'En-Dôr,* ou Endor, Jos., XVII, 11, au pied du *Djebel Dâhy* ou Petit-Hermon. Nous aurions ainsi sur trois points différents : « les hauteurs de Dor, la source de Dor, les thermes de Dor. » E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* Giessen, 1883, p. 172, a cru reconnaître Hammoth Dor dans une liste géographique des inscriptions assyriennes. Ce n'est pas certain. Cf. Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* Leipzig, 1881, p. 278.
A. LEGENDRE.

HAMON (hébreu : *Ḥammôn;* Septante : Ἑμεμαών, Χαμών), nom de deux villes de Palestine, l'une appartenant à la tribu d'Aser, l'autre à la tribu de Nephthali.

1. HAMON (hébreu : *Ḥammôn;* Septante : *Codex Vaticanus :* Ἑμεμαών; *Codex Alexandrinus :* Ἀμών), ville de la tribu d'Aser. Jos., XIX, 28. Mentionnée entre Rohob, aujourd'hui *Tell er-Rahib,* et Cana, *Qâna,* au sud-est de Tyr, elle appartenait au nord de la tribu. Voir ASER 3 et la carte, t. I, col. 1084. On a voulu la chercher jusqu'à *Hammana* à l'est de Beyrouth. Cf. Keil, *Josua,* Leipzig, 1874, p. 157. C'est beaucoup trop haut; le territoire d'Israël ne s'étendait pas si loin. Rohob et Cana,

du reste, nous amènent au sud-est et au sud de Tyr. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* Londres, 1856, t. III, p. 66, et Van de Velde, *Memoir to accompany the Map of the Holy Land,* Gotha, 1858, p. 318, signalent, comme pouvant représenter Hamon, le village de *Hamûl,* sur l'ouadi de même nom, entre le *Râs el-Abiad* et le *Râs en-Naqurah.* Il n'est pas question du village dans les autres voyageurs; mais l'*ouadi* et l'*aïn Hamûl* en maintiennent le nom. Il existe dans le voisinage une localité, *Umm el-'Amîd* ou *el-'Auâmîd* ou encore *el-'Amûd,* avec laquelle V. Guérin, *Galilée,* t. II, p. 146, identifie l'antique cité d'Aser dont nous parlons (fig. 99). Des ruines importantes y ont été explorées surtout par comme un monument égypto-phénicien. A côté, vers l'est on voit les vestiges d'un autre qui était pavé de larges dalles et orné de colonnes monolithes, dont quelques tronçons mutilés sont couchés là. Les beaux blocs avec lesquels il avait été bâti paraissent indiquer un travail grec. Enfin, à l'extrémité occidentale de la ville, des ruines très considérables couvrent une grande plate-forme artificielle. Là s'élevait autrefois un grand édifice que décoraient des colonnes monolithes en pierre, surmontées de chapiteaux ioniques et doriques. Ce sont ces colonnes, dont quelques-unes se dressent encore debout et attirent de loin les regards du passant, qui ont fait donner par les Arabes au lieu en question le



99. — Vue des ruines d'Oumm el-Aouamid. D'après Renan, *Mission de Phénicie,* pl. 54.

M. Renan, et sont décrites dans sa *Mission de Phénicie,* in-4°, Paris, 1864, p. 695-749. Situées à une faible distance du rivage, qui forme en cet endroit une crique, sorte de petit port naturel, elles s'étendent de l'ouest à l'est sur les pentes et sur le plateau accidenté d'une colline, tout entière couverte de débris (fig. 100) dans une longueur de 1 kilomètre au moins sur 800 mètres de large. Au pied méridional de cette colline serpente l'ouadi el-Hamûl, dans une étroite vallée plantée de beaux caroubiers, de térébinthes, de lauriers-roses et de lentisques. La hauteur où la ville s'élevait en amphithéâtre est elle-même envahie en grande partie par des broussailles et des arbres; quelques-uns de ceux-ci tombant de vétusté, prouvent que les édifices et les maisons au milieu desquels ils se sont développés ont été abandonnés depuis des siècles. Tout y paraît antique. A une époque très reculée appartiennent de gros murs de soutènement ou de défense, construits avec d'énormes blocs assez mal équarris, de toute forme et de toute grandeur, la plupart sans ciment. Parmi les édifices encore reconnaissables, il en est un, à peu près au centre de la ville, regardé nom de *Khirbet Umm el-'Auâmîd,* « ruine de la mère des colonnes. » Cf. V. Guérin, *Galilée,* t. II, p. 141-144. Parmi les inscriptions phéniciennes découvertes en cet endroit, il en est une sur laquelle on lit le nom de חמן, *Hammôn.* Elle est ainsi conçue : « A Malak-Astarté, Dieu Hammon, vœu fait par Abdesmun, pour son fils. » Cf. *Corpus inscriptionum semiticarum,* Paris, 1881, part. I, t. I, p. 33. S'il s'agit ici du « dieu Hammon », l'inscription ne nous apporte aucune lumière pour l'identification cherchée. Mais si, avec quelques auteurs, on peut voir dans *'El Hammôn,* « le dieu de Hammon, » la divinité adorée dans cette ville, la preuve est faite. Les auteurs du *Corpus, loc. cit.,* p. 34, disent que la cité de Josué était « une cité méditerranéenne », tandisque le nom actuel d'*ouadi Hamûl* vient de l'*aïn Hamûl,* situé plus haut dans la montagne. Mais rien dans l'Écriture n'indique que Hamon était absolument sur les bords de la mer. La source d'ailleurs est à peine à 25 minutes de *Umm el-'Auâmid.* Si elle ne représente pas exactement l'emplacement de la ville biblique, elle en rappelle parfaitement le nom. Il est clair que *Umm*

el-Auâmid est une dénomination banale donnée par les Arabes à tous les endroits où se trouvent des colonnes tant soit peu apparentes; mais on n'en saurait dire autant de *Hâmûl.* L'arabe حامول, *Hâmûl,* peut bien être regardé comme le correspondant de l'hébreu חמון, *Ḥammôn.* Dans l'onomastique palestinienne, le ח, *ḥeth,* est ordinairement rendu par le ح, *ḥa;* par exemple : *Ḥalḥûl,* Jos., xv, 58, = *Ḥalḥûl; Ḥéšbôn,* Jos., XIII, 17, 26, = *Ḥesbân,* etc. Le changement du נ, *nun,* en ل, *lâm,* n'est pas aussi fréquent que celui de *l* en *n;* mais il se rencontre cependant. Cf. G. Kampffmeyer, *Alte Namen im heutigen Palästina und Syrien,* dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* Leipzig, t. XV, 1892, p. 24, 66. Nous croyons donc que l'identification proposée se justifie et par le nom et par la position. V. Guérin, *Galilée,* t. II, p. 147, après avoir exploré complètement tous les alentours d'*Umm el-'Auâmîd* et suivi tous les



100. — Siège trouvé à Oumm el-Aouamid.
D'après Renan, *Mission de Phénicie,* pl. 53.

replis de l'ouadi *Hamûl,* s'est assuré qu'aucune localité située plus haut dans cette vallée ne portait le nom de *Hamûl,* comme le marquent par erreur quelques cartes, et dès lors ne pouvait être identifiée avec Hamon. Voilà pourquoi il s'en tient à *Umm el-'Auâmîd,* opinion acceptée par F. Buhl, *Geographie des Alten Palästina,* Leipzig, 1896, p. 229. Les explorateurs anglais inclinent vers *'Aïn Hamûl.* Cf. *Survey of Western Palestine, Name lists,* Londres, 1881, p. 39, 57; G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament,* Londres, 1889, p. 78. Sur *Khirbet Umm el-'Auâmid,* voir le *Survey, Memoirs,* Londres, 1881-1883, t. I, p. 181-184. — Conder, *Handbook to the Bible,* Londres, 1887, p. 413, propose pour Hamon le site de *Khirbet el-Hama* ou *Hima,* plus loin dans les terres, vers l'est. — Hamon n'est mentionnée qu'une seule fois dans la Bible, dans une simple énumération de villes; son histoire nous est donc complètement inconnue.
A. LEGENDRE.

2. **HAMON** (hébreu : *Hammôn;* Septante : *Cod. Vaticanus,* Χαμώθ; *Cod. Alexandrinus,* Χαμών), ville de la tribu de Nephthali assignée aux lévites fils de Gerson. I Par., VI, 76 (heb., 61). Dans la liste parallèle de Josué, XXI, 32, on trouve *Hammoth Dor.* Elle est donc identique à celle-ci, qui est elle-même généralement assimilée à Émath (hébreu : *Hammat*). Jos., XIX, 35. Voir HAMMOTH DOR, et ÉMATH 3, t. II, col. 1720.
A. LEGENDRE.

3. **HAMON** Jean, médecin français, janséniste, né à Cherbourg vers 1618, mort à Port-Royal le 22 février 1687. Docteur de la faculté de médecine de Paris et déjà célèbre, il distribua, sur les conseils de M. Singlin, tous ses biens aux pauvres et, âgé de trente-trois ans, se retira parmi les solitaires de Port-Royal où il vécut dans la pratique de la pénitence la plus austère, donnant tous ses soins aux indigents, mais refusant de se soumettre aux décisions du souverain pontife sur la doctrine de Jansénius. Parmi ses écrits on remarque : *Ægræ animæ et dolorem suum lenire conantis pia in Psalmum CXVIII soliloquia,* imprimé en Hollande en 1684, traduit en français, in-12, Paris, 1685; *Explication du Cantique des cantiques,* 4 in-12, Paris, 1709, ouvrage publié par les soins et avec une préface de Nicole. — Voir *Nécrologe de Port-Royal* (1723), p. 95; Quérard, *La France littéraire,* t. IV, p. 21. B. HEURTEBIZE.

HAMRAM (hébreu : *Ḥamrân;* Septante : 'Εμερών), orthographe, dans I Par., I, 41, du nom de l'Iduméen, descendant de Dison, appelé dans la Genèse, XXXVI, 26, Hamdan. Voir HAMDAN, col. 409.

HAMUEL (hébreu : *Ḥammû'êl;* Septante : mis dans le *Codex Vaticanus;* 'Αμουήλ dans l'*Alexandrinus*), fils de Masma, de la tribu de Siméon. I Par., IV, 26.

HAMUL (hébreu : *Ḥamûl;* Septante : 'Ιεμουήλ, dans Gen., XLVI, 12; I Par., II, 5; 'Ιαμούν, et *Codex Alexandrinus,* 'Ιαμουήλ, dans Num., XXVI, 21), fils de Tharès, dans la descendance de Juda. Gen., XLVI, 12; I Par., II, 5. Il est mentionné dans Num., XXVI, 21, comme chef de la famille des Hamulites.

HAMULITE (hébreu : *héḥâmûli,* nom patronymique avec l'article; Septante : ὁ 'Ιαμουνεί; *Codex Alexandrinus :* ὁ 'Ιαμουελί), famille de la tribu de Juda dont le chef était Hamul. Num., XXVI, 21.

HANAMÉEL (hébreu : *Ḥănamе'êl;* Septante : 'Αναμεήλ), fils de Sellum et cousin de Jérémie. C'est de lui que Jérémie, ayant droit d'achat, acquit un champ à Anathoth. Jer., XXXII, 7-9, 12, 44.

HANAN (hébreu : *Ḥânân,* de la racine *ḥânan,* « faire grâce; » Septante : 'Ανάν), nom de dix personnages.

1. **HANAN** (hébreu : *Bén-ḥânân;* Septante : υἱὸς Φανά; *Codex Alexandrinus :* 'Ανάν; Vulgate : *filius Hanan*), le troisième fils de Simon, dans la tribu de Juda. I Par., IV, 20. Dans l'hébreu il est appelé : *Bén-ḥânân;* les Septante et la Vulgate ont traduit le premier mot *Ben,* υἱὸς, *filius,* de sorte que Rinna paraît être dans ces versions le fils de Hanan. En réalité, c'est son frère.

2. **HANAN,** chef de famille de la tribu de Benjamin, un des onze fils ou descendants de Sésac. I Par., VIII, 23.

3. **HANAN,** le sixième des fils d'Asel dans la descendance de Saül. I Par., VIII, 38; IX, 44.

4. **HANAN,** un des vaillants guerriers de David, d'après la liste de I Par., XI, 43. Il n'est pas nommé dans la liste parallèle de II Reg., XXIII, 8-39, qui est moins développée. Il était fils de Maacha.

5. HANAN, chef d'une famille de Nathinéens qui revint de Babylone avec Zorobabel. I Esdr., II, 46; II Esdr., VII, 49.

6. HANAN, un des Lévites, qui faisaient faire silence au peuple pendant qu'Esdras lisait la loi. II Esdr., VIII, 7. C'est probablement le même personnage qui signa avec Néhémie le renouvellement de l'alliance théocratique. II Esdr., X, 10.

7. HANAN, un des chefs du peuple qui signèrent avec Néhémie, après les Lévites, le renouvellement de l'alliance. II Esdr., X, 22.

8. HANAN (Septante : Αἰνάν), autre chef du peuple qui signa dans les mêmes circonstances que le précédent. II Esdr., X, 26.

9. HANAN, un notable d'Israël, fils de Zachur et descendant de Mathanias. Dans la réforme de Néhémie, il fut chargé, avec un prêtre, un scribe et un lévite, de la garde des greniers. II Esdr., XIII, 13.

10. HANAN, fils de Jégédélias. Ses fils avaient dans le temple une chambre près de la salle des princes ou salle du conseil. Jer., XXXV, 4. Hanan (et non son père) est appelé « homme de Dieu », qualification donnée généralement aux prophètes. III Reg., XII, 22. Aussi « fils de Hanan » pourrait bien signifier ici « disciples du prophète Hanan », comme dans IV Reg., II, 15; VI, 1, etc.

E. LEVESQUE.

HANANÉEL (TOUR DE) (hébreu : *migdal Hănan'êl;* Septante : *Codex Vaticanus :* πύργος Ἀνανεήλ, II Esdr., III, 1; XII, 38; *Codex Alexandrinus* et *Codex Vaticanus :* πύργος Ἀναμεήλ, II Esdr., III, 1, XII, 38; Jer., XXXI, 38; Zach., XIV, 10), une des tours de l'enceinte de Jérusalem. Elle est mentionnée quatre fois dans la Bible : à propos de la reconstruction des murs de la ville sainte, II Esdr., III, 1; de leur consécration solennelle, II Esdr., XII, 38; des limites de la nouvelle Jérusalem. Jer., XXXI, 38; Zach., XIV, 10. Elle se trouvait près de la tour d'Émath ou de Méâh, II Esdr., III, 1; XII, 38; d'après ce dernier passage, on peut conclure qu'elle était à l'ouest de la dernière, et que les deux étaient situées entre la porte des Poissons et la porte des Brebis ou du Troupeau. Elle appartenait donc à la partie nord-est des murailles, à l'angle nord-ouest du Temple. Comme celui-ci pouvait être facilement attaqué de ce côté, on y construisit les deux tours en question, qui, plus tard, n'en firent qu'une sous le nom de Baris, puis d'Antonia. Voir t. I, col. 712. Cf. C. Schick, *Nehemia's Mauerbau in Jerusalem*, dans la *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins,* Leipzig, t. XIV, 1891, p. 45, pl. 2; P. M. Séjourné, *Les murs de Jérusalem,* dans la *Revue biblique,* Paris, t. IV, 1895, p. 46, plan, p. 39. Voir ÉMATH (TOUR D'), t. II, col. 1723; JÉRUSALEM.

A. LEGENDRE.

HANANI (hébreu : *Hănani,* abréviation de *Ḥănanyâh;* Septante : Ἀνανί), nom de six Israélites.

1. HANANI, père de Jéhu, le prophète qui eut à exercer son ministère contre Baasa. III Reg., XVI, 1. Peut-être est-il le même que le prophète Hanani qui exerça le sien dans le royaume de Juda sous Asa. Voir HANANI 3.

2. HANANI, lévite, le septième des quatorze fils d'Héman, chargés de chanter et de jouer des instruments dans le temple sous la conduite de leur père. Hanani serait le chef de la dix-huitième classe des chanteurs. I Par., XXV, 4, 25.

3. HANANI, prophète qui s'éleva contre Asa, roi de Juda, parce qu'il avait manqué de confiance en Dieu, et avait fait alliance avec Benadad, roi de Syrie. Il lui annonça que la fausse politique du roi serait cause qu'il aurait de nouvelles guerres à soutenir. Asa, irrité des reproches du voyant, le fit jeter en prison. II Par., VII, 10. On regarde communément cet Hanani comme le père de Jéhu, le prophète qui annonça à Baasa la chute de sa maison, III Reg., XVI, 1, 7, et fit des reproches à Josaphat. II Par., XIX, 2; XX, 34.

4. HANANI, prêtre, fils d'Emmer, qui, ayant épousé en captivité une femme étrangère, la renvoya au retour. I Esdr., X, 20.

5. HANANI, un des frères de Néhémie qui vint de Jérusalem à Suse, II Esdr., I, 2, et auquel Néhémie confia le commandement de Jérusalem. II Esdr., VII, 2.

6. HANANI, prêtre, qui fit partie de la procession effectuée sur les remparts de Jérusalem pour leur dédicace. II Esdr., XII, 35.

E. LEVESQUE.

HANANIA. Voir HANANIAS 2, 5, 6, 8 et 9.

HANANIAS (hébreu : *Hănanyâh* et *Hănanyâhû,* « Jehova fait grâce; » Septante : Ἀνανιά), nom de douze Israélites.

1. HANANIAS, fils de Zorobabel, et père de Phaltias. I Par., III, 19, 21. Quelques exégètes ont voulu l'identifier avec Ἰωαννᾶς, *Joanna* de saint Luc, dans la généalogie de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Il est vrai que le sens du mot est le même : *Hănanyah* et *Yôhânan* sont composés l'un et l'autre du nom de Jéhovah et du verbe *ḥânan,* « faire grâce. » Mais alors il faut supprimer Rhésa de la liste de saint Luc et donner *Joanna* comme fils à Zorobabel. On pourrait, d'autre part, regarder le nom de *fils* de Zorobabel dans I Par., III, 19, comme synonyme de « petit-fils, descendant ».

2. HANANIAS, nommé *Hanania* dans la Vulgate, chef de famille dans la tribu de Benjamin. I Par., VIII, 24.

3. HANANIAS, lévite, sixième fils d'Héman, qui avait la charge de chanter et de jouer des instruments dans le Temple sous la conduite de son père. Il était à la tête de la seizième classe de musiciens. I Par., XXV, 4-6, 23.

4. HANANIAS, un des généraux de l'armée d'Ozias, roi de Juda. II Par., XXVI, 11.

5. HANANIAS (Vulgate : *Hanania*), un des quatre fils de Bébaï, qui renvoyèrent à l'instigation d'Esdras les femmes étrangères qu'ils avaient prises durant la captivité. I Esdr., X, 28.

6. HANANIAS (Vulgate : *Hanania*), fils de Sélémias, bâtit une partie des murs de Jérusalem après la captivité. II Esdr., III, 30. Il ne paraît pas être le même personnage que *Hananias* (Vulgate, *Ananias*), un des prêtres chargés de la confection des parfums sacrés, qui, lui aussi, rebâtit une autre partie des remparts. II Esdr., III, 8. Mais il pourrait bien être le prêtre Hananias (Vulgate : *Hanania*), qui prit part à la dédicace des murs de Jérusalem. II Esdr., XII, 40.

7. HANANIAS, chef de la citadelle qui protégeait le temple, connue plus tard sous le nom de forteresse Antonia. Néhémie, après la reconstruction des remparts, lui confia la garde de Jérusalem, parce que c'était un homme sûr et craignant Dieu. II Esdr., VII, 2.

8. HANANIAS (Vulgate : *Hanania*), un des chefs du

peuple, signataire de l'alliance théocratique. II Esdr., x, 23 (hébreu, 24).

9. HANANIAS (Vulgate : *Hanania*), chef de la famille sacerdotale de Jérémie, qui revint d'exil avec Zorobabel. II Esdr., xii, 12.

10. HANANIAS, fils d'Azur, de la tribu de Benjamin, originaire de Gabaon. Cette ville étant sacerdotale, Jos., xxi, 17, il pouvait être prêtre. Jer., xxviii, 1. Au même verset, il est appelé prophète. C'était un faux prophète, qui se leva contre Jérémie. La quatrième année de Sédécias, roi de Juda, il vint au temple de Jérusalem, et, en présence du peuple et des prêtres, et à la face de Jérémie, il annonça que le joug du roi de Babylone serait brisé, que les vases de la maison de Dieu emportés à Babylone par Nabuchodonosor seraient rapportés dans deux ans, et que Jéchonias et les autres captifs reviendraient. ỳ. 2-4. Jérémie répondit qu'il souhaiterait bien qu'il en fût ainsi, mais que l'événement montrerait que lui, Jérémie, avait annoncé la vérité. Alors Hananias, saisissant les liens que Jérémie portait sur son cou en figure de la captivité du peuple, les brisa en disant : Voici ce que dit le Seigneur : « Ainsi, dans deux ans, je briserai le joug du roi de Babylone. » ỳ. 10-11. Sur l'ordre du Seigneur, Jérémie s'en fit un autre en fer, et vint dire à Hananias : « Ainsi j'ai mis un joug de fer sur le cou de toutes ces nations, afin qu'elles servent Nabuchodonosor. » Puis, se tournant vers Hananias, il lui annonça qu'en punition de ses fausses prédictions il mourrait dans l'année même. ỳ. 12-16. Et Hananias mourut cette année-là, le septième mois. ỳ. 17. Évidemment Hananias était du parti politique qui, alors, voulait favoriser l'Égypte et entretenait secrètement des négociations avec Ophra et avec les peuples voisins, afin d'arriver par là à secouer le joug babylonien. Jer., xxvii, 3. La meilleure politique était celle de Jérémie : elle eût préservé Jérusalem de la ruine complète.

11. HANANIAS, père de Sédécias, lequel était un des princes de la cour du roi Joachim. Jer., xxxvi, 12.

12. HANANIAS, père de Sélémias et grand-père ou ancêtre de Jérias, qui gardait la porte de Benjamin, à Jérusalem, lorsqu'il arrêta le prophète Jérémie en l'accusant de passer aux Chaldéens. Jer., xxxvii, 13.

E. Levesque.

HANATHON (hébreu : *Ḥannâtôn;* Septante : *Codex Vaticanus :* Ἀμωθ; *Codex Alexandrinus :* Ἐνναθώθ), ville de la tribu de Zabulon, mentionnée une seule fois dans l'Écriture. Jos., xix, 14. Elle se trouvait sur la frontière nord de la tribu. On a voulu l'identifier avec Cana de Galilée ou *Kana el-Djelîl,* entre *Rummanéh* et *Djefat.* Cf. Keil, *Josua,* Leipzig, 1874, p. 153. Elle semble mieux placée à *Kefr 'Anân,* plus haut vers le nord-est. Cf. *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1881-1883, t. i, p. 203-205; G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament,* Londres, 1889, p. 79. Le village en question, assis sur un monticule, compte de 100 à 150 habitants, tous musulmans. Quelques murs de soutènement sur les flancs de la colline paraissent antiques; il en est de même d'une tombe creusée dans le roc. C'est le *Kefar Ḥananyah* signalé dans le Talmud comme étant sur la frontière de la Galilée inférieure et de la Galilée supérieure. On y fabriquait des pots de terre noire. Les habitants en faisaient presque tous le trafic. « Amener des marchands de pots à Kefar Hananyah » correspondait à notre proverbe « porter de l'eau à la rivière ». Cf. R. J. Schwarz, *Das heilige Land,* Francfort-sur-le-Main, 1852, p. 148; A. Neubauer, *La géographie du Talmud,* Paris, 1868, p. 178, 179, 226; V. Guérin, *Galilée,* t. ii, p. 457; E. Carmoly, *Itinéraire de la Terre Sainte,* Bruxelles, 1847, p. 260, 382, 453.

A. Legendre.

HANCHE (hébreu, toujours au pluriel : *motnayim;* Septante : ὀσφύς; Vulgate, toujours au pluriel : *lumbi,* quelquefois *dorsa, ilia, renes*), saillie formée aux deux côtés du corps humain par les deux os iliaques, qui font partie du bassin. Cette saillie sert d'appui naturel aux ceintures et aux vêtements légèrement serrés à la taille. Voir t. ii, fig, 24, 25, col. 61. Comme la ceinture fait le tour du corps, on dit vulgairement, en prenant la partie pour le tout, qu'elle ceint les reins, alors qu'en hébreu il est question des hanches. — 1° Aux hanches s'attache le cilice qui sert de vêtement de deuil ou de pénitence, Gen., xxxvii, 34; III Reg., xx, 31; Is., xx, 2; Jer., xlviii, 37; Am., viii, 10; Matth., iii, 4; la ceinture de guerre, III Reg., ii, 5; l'épée, II Reg., xx, 8; la ceinture de voyage qui relève le vêtement, Exod., xii, 11; IV Reg., ix, 1; celle que prend le serviteur pour serrer ses vêtements et être prêt à agir, si bien que l'expression « ceindre ses hanches » signifie se tenir disposé à l'action, Prov., xxxi, 17; Jer., i, 17; Luc., xii, 35; Eph., vi, 14; I Pet., i, 13; la ceinture de cuir, IV Reg., i, 8, ou d'or, Dan., x, 5; la corde qui sert à entraîner le captif, Job, xii, 18; Jer., xiii, 1, 2, 4, 11; la courroie à laquelle on suspend l'écritoire. Ezech., ix, 2. — 2° Les hanches sont considérées comme un des sièges principaux de la force de l'homme. Elles portent les fardeaux pesants. Ps. lxvi (lxv), 11. Retourner les hanches, Is., xlv, 1 : les rendre immobiles, Ezech., xxix, 7; les faire chanceler, Ps. lxix (lxviii), 24; les briser, Deut., xxxiii, 11, c'est donc réduire quelqu'un à l'impuissance. — Le Messie aura les hanches ceintes de fidélité et de justice, Is., xi, 5, c'est-à-dire qu'il sera puissant par ses attributs divins.

H. Lesêtre.

HANEBERG (Daniel Boniface de), évêque allemand, né le 16 juin 1816 à Tanne, hameau de la paroisse de Lenzfried près de Kempten, mort à Spire le 31 mai 1876. Il commença ses études à Kempten et là, sans maître, acquit ses premières connaissances des langues orientales. Il suivit ensuite les cours de l'université de Munich. Reçu docteur en théologie en 1839 et ordonné prêtre le 29 août de la même année, il obtint dans cette université la chaire d'hébreu et d'Écriture Sainte et commença ses leçons sur l'Ancien Testament. En 1850, il se retira à l'abbaye de Saint-Boniface de Munich où il fit profession de la règle de saint Benoît le 28 décembre 1851. Quelques années plus tard, il devenait abbé de ce monastère, tout en continuant son enseignement. Il fut sacré évêque de Spire le 25 août 1872 et pendant son court épiscopat se montra le zélé défenseur des droits de l'Église contre les empiétements de l'État. Théologien consommé, Haneberg n'était pas moins versé dans la connaissance du sanscrit, de l'hébreu, de l'arabe, du syriaque, du persan et de l'éthiopien. Parmi ses nombreux écrits, nous devons une mention spéciale aux suivants : *De significationibus in Veteri Testamento præter litteram valentibus,* in-8°, Munich, 1839; *Die religiösen Alterthümer der Hebräer,* in-8°, Landshut, 1844, dont une édition complètement refondue parut sous le titre : *Die religiösen Alterthümer der Bibel,* in-8°, Munich, 1869; *Einleitung in das Alte Testament,* in-8°, Ratisbonne, 1845, qui devint grâce à de nombreuses additions et modifications : *Geschichte der biblischen Offenbarung,* in-8°, Ratisbonne, 1849, 1854, 1863, 1876. Cet ouvrage a été traduit en français par Goschler : *Histoire de la Révélation biblique,* 2 in-8°, Paris, 1856. Un commentaire sur l'Évangile de saint Jean, *Evangelium nach Johannes,* 2 in-8°, Munich, 1878-1880, a été terminé et publié par les soins de P. J. Schegg. — Voir Hurter, *Nomenclator literarius,* 2e édit., t. iii, col. 970, 971, 1265; P. J. Schegg, *Erinnerungen*

an D. B. von Haneberg, Munich, 1878; Weinhart, dans le *Kirchenlexicon,* t. v, col. 1490. B. Heurtebize.

HANÈS (hébreu : *Ḥânês;* Septante : ματήν), ville d'Égypte mentionnée une seule fois dans la Bible. Is., xxx, 4. Le prophète reproche à Juda de tenter une alliance avec les pharaons et de leur demander appui. Cette alliance, honteuse en soi, demeurera complètement inutile. Les princes du peuple auront beau aller à Tanis, les ambassadeurs se rendre jusqu'à Hanès, les uns et les autres ne trouveront que confusion en voyant un peuple qui ne pourra leur être d'aucun secours, qui, loin d'être leur aide et leur soutien, sera plutôt leur honte et leur opprobre. Tanis est une ville bien connue du Delta, la capitale de plusieurs dynasties égyptiennes. Mais que peut bien être Hanès? Les Septante donnent une leçon toute différente de l'hébreu. Au lieu de lire comme la Vulgate : חנס יגיעו, *Ḥânês yaggîʿû,* « [les ambassadeurs] parviendront à Hanès, » ils ont lu : חנם ייגעו, *ḥinnâm yigâʿû,* « en vain ils se fatigueront, » ματὴν κοπιάσουσιν. La pensée est toute naturelle et d'accord avec le contexte; mais le parallélisme, bien marqué dans ce morceau, est brisé, et nous croyons qu'il réclame un nom de ville comme pendant de Tanis. On trouve néanmoins quelques manuscrits qui portent *ḥinnâm.* Cf. J. B. de Rossi, *Variæ lectiones Veteris Testamenti,* Parme, 1786, t. iii, p. 29. Certains auteurs ont adopté cette leçon, mais à tort. On comprend encore qu'à un nom étrange, dont la signification échappe, on substitue un nom connu. Mais, en supposant que *ḥinnâm* fût dans le texte, comment l'aurait-on remplacé par un nom inconnu? D'ailleurs, les autres versions, excepté la Peschito qui suit les Septante, ont vu ici un nom propre Le Targum le rend par תחפנחס, *Taḥfanḥês,* Taphnès ou Daphnæ, sur la frontière orientale du Delta. Il est difficile de considérer *Ḥânês* comme une simple abréviation de *Taḥfanḥês;* puis le contexte semble indiquer que la seconde ville mentionnée était plus éloignée que la première, c'est-à-dire Tanis. La version de Saadia met البهنسا, *Bahnsa,* l'*Oxyrynchus* des Grecs, dans la moyenne Égypte. Ce sont des conjectures auxquelles il est parfaitement inutile d'avoir recours. Le nom hébreu, *Ḥânês,* a son correspondant exact dans l'égyptien, qu'on lit *Hininsu,* dans le copte ϩнс, l'arabe اهناس, *Ahnâs.* Cf. Jacques de Rougé, *Monnaies des nomes de l'Égypte,* Paris, 1873, p. 28. Cette ville est plusieurs fois mentionnée dans la stèle du roi éthiopien Piankhi-Mériamen. Cf. J. de Rougé, *Chrestomathie égyptienne,* Paris, 1876, fasc. iv, p. 6, 16, 35, 37. Elle se retrouve sur les monuments assyriens sous la forme *Hi-ni-in-si.* Cf. E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* Giessen, 1883, p. 410. C'est l'*Héracléopolis* des Grecs, le village actuel d'*Ahnâs el-Medinéh,* dans la moyenne Égypte, qui renferme encore des ruines, explorées par M. Naville. Voir fig. 98. Cette ville eut autrefois une grande importance politique et militaire. Cf. G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, 1895, t. i, p. 445-448; t. iii, p. 162. A l'époque d'Isaïe, l'Égypte n'avait plus l'unité qu'elle avait eue jadis. Émiettée, sous la suzeraineté des rois éthiopiens, elle comptait dans ses nomes différents princes, qui avaient plus ou moins d'autorité. Pour obtenir un appui contre l'Assyrie menaçante, le roi de Tanis n'était plus le seul à qui l'on dût avoir recours.



101. — Vue des fouilles d'Ahnas el-Medinéh. D'après Ed. Naville, *Ahnas el-Medineh,* frontispice.

Parmi les princes égyptiens, celui de *Hininsu* était un des plus puissants. A. LEGENDRE.

HANIEL (hébreu : *Hannî'êl;* Septante : Ἀνειήλ), deuxième fils d'Olla, chef de famille et vaillant guerrier de la tribu d'Aser. I Par., VII, 39.

HANNAPES (Nicolas de), dominicain français, patriarche de Jérusalem, né à Hannapes dans les Ardennes, vers 1225, mort en mer le 18 mai 1291. Entré fort jeune à Reims dans l'ordre de saint Dominique, il fit ses études au couvent de Saint-Jacques, à Paris, et y enseigna la théologie. Après avoir été prieur de plusieurs maisons de son ordre, il fut envoyé à Rome où il devint grand-pénitencier. En 1288, Nicolas IV le choisit pour patriarche de Jérusalem, lui confiant en même temps le gouvernement de l'église de Saint-Jean-d'Acre ou Ptolémaïde, une des rares villes de Syrie encore au pouvoir des chrétiens. Le souverain pontife le nomma également son légat en Syrie, en Chypre et en Arménie. Les musulmans ne tardèrent pas à venir assiéger Saint-Jean-d'Acre, qui tomba en leur pouvoir le 18 mai 1291. Nicolas de Hannapes ne consentit à quitter la ville qu'à la dernière heure : mais la barque qui le portait étant surchargée par un trop grand nombre de fuyards fut engloutie dans les flots. Le seul ouvrage de Nicolas de Hannapes qui ait été imprimé, fut publié en 1477 sous le titre de *Biblia pauperum* et avec le nom de saint Bonaventure. C'est une collection de textes et d'exemples pris dans l'Écriture pour porter à la pratique des vertus et à la fuite du vice. Voir BIBLIA PAUPERUM 2, t. I, col. 1787.
B. HEURTEBIZE.

HANNÉQEB, nom hébreu que l'on trouve uni à *Adami,* ville frontière de la tribu de Nephthali. Jos., XIX, 33. Voir ADAMI, t. I, col. 209, et NÉCEB.

HANNETON, insecte coléoptère qui, soit à l'état de larve, soit à l'état parfait, cause d'énormes dégâts dans la végétation. Quelques auteurs ont pensé que les livres sacrés le désignent sous le nom de *yéléq,* ἀκρίς, βροῦχος, *bruchus.* Mais ce nom est manifestement l'un de ceux qui conviennent à la sauterelle. Joel, I, 4; II, 25; etc. Voir SAUTERELLE. H. LESÈTRE.

HANNI (hébreu : *'Unniv* au *ketib, 'Unnô* ou *'Unnî* au *keri;* Septante : omis dans les *Codex Alexandrinus* et *Codex Vaticanus*), lévite qui revint de la captivité de Babylone avec Zorobabel. II Esd., XII, 9.

HANNIEL (hébreu : *Hannî'êl;* Septante : Ἀνειήλ), fils d'Éphod, de la tribu de Manassé, fut un des chefs, *nāśî',* chargés du partage de la Terre Promise. Num., XXXIV, 23.

HANON (hébreu : *Hânûn;* Septante : Ἀννών, II Reg., XIX, 1, et Ἀνάν, I Par., XIX, 1), fils de Naas, roi des Ammonites. II Reg., X, 1, 2. David, à la mort de son père, lui avait envoyé des ambassadeurs pour lui offrir ses condoléances; mais, s'imaginant ou se laissant persuader que le roi de Juda n'avait en cela qu'une intention cachée d'explorer le pays, Hanon les traita indignement, en leur infligeant l'affront de raser leur barbe et de couper leurs longs vêtements jusqu'à la hauteur des reins. II Reg., X, 4; I Par., XIX, 1-2. David se vit obligé de lui déclarer la guerre et d'envoyer contre lui Joab avec l'élite de ses troupes. II Reg., X, 7-15. Malgré le secours des Syriens, les Ammonites furent défaits. L'année suivante, Rabba fut assiégée et prise. II Reg., XI; I Par., XIX, 1-18.

HANUN (hébreu : *Hanûn*), nom de deux Israélites.

1. **HANUN** (Septante : Ἀνούν), Israélite qui, avec les habitants de Zanoé, réparèrent après la captivité la porte de la Vallée et mille coudées du mur jusqu'à la porte du Fumier. II Esd., III, 13

2. **HANUN** (Septante : Ἀνούμ), autre Israélite, sixième fils de Séleph, qui, avec Hanania, bâtit une partie des murs d'enceinte au temps de Néhémie. II Esd., III, 30.

HAPHAM (hébreu : *Huppim;* Septante : Ἀπφιν; *Codex Alexandrinus :* Ἀφείμ), donné avec Sepham comme fils de Hir. I Par., VII, 12. Ce verset paraît être un appendice à la généalogie des fils de Benjamin. *Suppim* (Vulgate : *Sepham*) et *Huppim* (Vulgate : *Hapham*) répondent à *Muppim* (Vulgate : *Mophim*) et à Huppim (Vulgate : Ophim) qui sont rangés parmi les fils de Benjamin, Gen., XLVI, 21; on les retrouve sous une forme encore altérée dans la liste des descendants de Benjamin de Num., XXVI, 39 : *Sefûfâm* (Vulgate : *Supham*) d'où la famille des Suphamites, *Sûfâmi* (Vulgate : *Suphamitarum*) et *Hûfâm* (Vulgate : Hupham) d'où la famille des Huphamites, *Hûfâmi* (Vulgate : *Huphamitarum*). Dans notre verset I Par., VII, 12, Hapham est dit fils de Hir (hébreu : עִיר, *'îr*). Ce Hir est vraisemblablement le fils de Béla, appelé au ℣. 7, Urai (hébreu : עִירִי, *'îrî*). *Hapham* (hébreu : *Huppim*) se retrouve avec une autre orthographe dans la Vulgate au ℣. 15, *Happhim* (hébreu : *Huppim*). Voir généalogie de BENJAMIN, t. I, col. 1589.

HAPHARAÏM (hébreu : *Hăfâraim,* « les deux fosses; » Septante : *Codex Vaticanus :* Ἀγείν; *Codex Alexandrinus :* Ἀφεραείμ), ville de la tribu d'Issachar, mentionnée une seule fois dans l'Écriture. Jos., XIX, 19. Elle a dû avoir une certaine importance, puisqu'on la trouve sur les monuments égyptiens, dans la liste des conquêtes de Sésac, n° 18. Le nom hébreu, הֲפָרַיִם, *Hăfâraim,* y est exactement représenté par , *Ha-pu-ra-ma.* Cf. H. Brugsch, *Geographische Inschriften altägyptischer Denkmäler,* Leipzig, 1858, t. II, p. 60, pl. XXIV; W. Max Müller, *Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern,* Leipzig, 1893, p. 153, 170. Mais quel est son correspondant actuel? Il est assez dificile de le savoir au juste. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 94, disent qu'*Afraim,* Αἰφραϊμ, était de leur temps un village nommé *Afarea,* Ἀφραία, à six milles (près de neuf kilomètres) au nord de Legio, aujourd'hui *El-Ledjdjûn,* dans la plaine d'Esdrelon. Or, à la distance voulue, vers le nord-ouest, on trouve une localité, *Khirbet el-Farriyéh,* qui rappelle l'antique dénomination hébraïque, à part la gutturale initiale. C'est là que plusieurs auteurs sont tentés de reconnaître Hapharaïm. Cf. *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1881-1883, t. II, p. 48; G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament,* Londres, 1889, p. 79; F. Buhl, *Geographie des Alten Palästina,* Leipzig, 1896, p. 210. Ce site est évidemment ancien; il renferme quelques ruines, une bonne source et des tombes antiques. Cf. *Survey of West. Pal., Memoirs,* t. II, p. 58-59. Mais il a pour nous l'inconvénient d'être trop éloigné du groupe de villes auquel appartient la cité d'Issachar. Elle est, en effet, mentionnée, Jos., XIX, 19, après Jezraël, actuellement *Zer'în,* Sunem, *Sôlâm,* et avant Anaharath, *En-Na'urah,* ce qui la rapproche du Djébel Foqu'a et du Djébel Dahy, et la met plutôt au nord-est d'El-Ledjdjûn. Dans cette direction et à distance suffisante, se rencontre le village d'*El-Afûléh,* avec lequel on a cherché à identifier Hapharaïm, le *'aïn* initial remplaçant le *heth,* et *l* tenant la place du *resch.* Telle est l'opinion de Knobel. Cf. Keil, *Josua,* Leipzig, 1874, p. 154. Le rapprochement onomastique laisse à désirer. D'autre part, il est permis de

croire qu'*El-Afuléh* et le village voisin *El-Fuléh* représentent deux villes de même nom, *Apuru-Apulu*, placées côte à côte sur les Listes de Karnak (nos 53 et 54). Cf. G. Maspero, *Sur les noms géographiques de la Liste de Thoutmos III qu'on peut rapporter à la Galilée*, extrait des *Transactions of the Victoria Institute, or philosophical Society of Great Britain*, Londres, 1886, p. 10. Il y a donc lieu d'hésiter pour l'identification précise d'Hapharaïm. A. LEGENDRE.

HAPHSIBA (hébreu : *Hefṣî-bâh;* « mon plaisir en elle; » Septante : Ὀψειβά; *Codex Alexandrinus :* Ὀφσιβά), mère de Manassé, roi de Juda. IV Reg., XXI, 1.

HAPHTARAH (הַפְטָרָה, *haftârâh;* pluriel, *haftârôt*), mot qui indique dans les livres prophétiques les sections de la Bible hébraïque telles qu'on les lisait déjà du temps de Notre-Seigneur, dans les synagogues, les jours de sabbat et les jours de fête. Act., XIII, 15. Les sections du Pentateuque portent un autre nom : elles s'appellent *paraschah* (pluriel, *parschioth*). Voir PARASCHAH. Les *haphtaroth* correspondent à peu près dans les livres prophétiques aux *parschioth* des cinq livres de Moïse. Elles sont au nombre de cinquante-quatre et sont marquées dans les éditions de la Bible hébraïque.

HAPPHIM (hébreu : *Ḥuppim;* Septante : Ἀφπιν; *Codex Alexandrinus :* Ἀφφείν), présenté dans la Vulgate comme un fils de Machir. I Par., VII, 15. « Machir donna des épouses à ses fils Happhim et Saphan et il eut une sœur nommé Maacha. » En hébreu le sens est différent : « Machir prit une femme à Ḥuppim et à Šuppim, et le nom de sa sœur Maacha. » Les Septante offrent le même sens. Mais au ŷ. 16, Maacha est dite femme de Machir. Aussi devrait-on trouver plutôt au verset précédent : « Machir prit une femme dont le nom était Maacha. » On ne s'explique pas ce que viennent faire dans ce ŷ. 15, relatif à la tribu de Manassé, les noms de deux benjamites *Ḥuppim* et *Šuppim*, dont il est question au ŷ. 12. On ne s'explique pas non plus les mots : *et le nom de sa sœur* Maacha, puisque celle-ci au ŷ. 16 est dite femme de Machir. Le texte est évidemment altéré. Plusieurs hypothèses ont été proposées, plus ou moins satisfaisantes. D'après certains critiques les noms *Ḥuppim* et *Suppim* auraient passé par erreur de copiste du ŷ. 12 au ŷ. 15. Ce dernier verset aurait été primitivement ainsi : « Et Machir prit une femme dont le nom est Maacha et le nom de son frère est Salphaad. » Malheureusement Salphaad n'était pas le frère, mais seulement le neveu de Machir. Num., XXVI, 33, 27. D'autres critiques conservent les deux noms de *Ḥuppim* et de *Šuppim* au ŷ. 15, qu'ils remanient ainsi : Et Machir prit une femme de *Ḥuppim* et de *Suppim;* le nom de la première était Maacha et le nom de la seconde Salphaad (hébreu : *Ṣelofḥâd*). De la sorte Machir aurait épousé deux femmes dans deux familles de Benjamin.

HARAD (hébreu : *Ḥărôd;* Septante : Ἀρώδ), fontaine près de laquelle Gédéon campa avec ses soldats, avant de livrer bataille aux Madianites. Jud., VII. *Ḥărôd* en hébreu signifie le mouvement accéléré ou la palpitation du cœur sous le coup d'une impression violente, la frayeur en particulier. Gédéon se sert en effet dans l'allocution à ses soldats ŷ. 3, du verbe *ḥârad* pour désigner quiconque a peur et tremble. Coïncidence singulière, ce même verbe revient encore, I Reg., XXVIII, 5, pour exprimer l'effroi de Saül en face des Philistins, peut-être auprès de la même fontaine; car tandis que l'ennemi campait à Sunam, Saül était sur le versant du mont Gelboé, en sorte qu'il put, sans trop s'éloigner de son armée, aller à Endor consulter la pythonisse. Toutefois il est probable que la fontaine portait son nom avant l'effroi de ceux qui venaient y prendre position pour la bataille. Ce nom lui avait été donné sans doute à cause du mouvement par soubresauts, sorte de palpitation ou tressaillement, qui caractérise le jaillissement de ses eaux.

On sait comment, sur l'ordre du Seigneur, Gédéon ne garda pour mettre en fuite l'ennemi que les trois cents hommes ayant bu dans le creux de leurs mains; les autres furent renvoyés chez eux comme inutiles. Son camp avait été établi aux flancs de la montagne, puisque d'après le ŷ. 5, ses soldats « descendirent » pour aller à la fontaine où se fit l'épreuve. L'ennemi se trouvait au nord dans la vallée, vers la hauteur de Moré. Quand on examine la partie occidentale de la vallée de Jezraël où se passa la scène racontée au livre des Juges, on est porté à croire que « les fils de l'Orient, Madianites et Amalécites, remplissant l'étroite plaine comme une multitude de sauterelles, avec leurs chameaux innombrables comme les grains de sable sur les bords de la mer », occupaient les alentours de la belle fontaine de Sunam. C'était le point naturellement indiqué pour recueillir en toute sécurité le produit des razzias tentées dans la riche plaine d'Esdrelon. La montagne de Moré correspond, en effet, à ce qu'on appelle aujourd'hui le Petit-Hermon. Vis-à-vis et au sud, c'est-à-dire vers les hauteurs où l'Écriture place Harad, il n'y a que deux fontaines, celle d'Aïn el-Maïtéh ou la « Source-Morte », et celle d'Aïn Djaloud. — La Source-Morte, ainsi nommée par les Arabes depuis qu'à la suite d'éboulements de terrain elle semblait avoir disparu, coule immédiatement au pied de la colline où se trouve Zéraïn, l'antique Jezraël, vers le nord-est. Aïn Djaloud est à demi-heure plus loin, vers le sud-est au pied même du dernier contrefort des monts Gelboé. A elles deux, ces sources sont assez abondantes pour créer un vrai cours d'eau, le Nahr-Djaloud, qui traverse de l'ouest à l'est la vallée de Jezraël et va, au delà de Beisan, l'ancienne Scythopolis, se jeter dans le Jourdain. Aïn el-Maïtéh est la source où vont puiser les habitants de Zéraïn. Depuis les excavations qu'on y a pratiquées, l'eau y est redevenue abondante, mais elle est loin d'égaler celle d'Aïn-Djaloud. En sorte que si, par sa situation plus rapprochée, elle a le droit d'être appelée la Fontaine de Jezraël, par le développement relatif du bassin où elle s'épanche, — on la voit sortir en petits filets à travers les cailloux avant de constituer un ruisseau, — elle doit s'effacer devant l'importance autrement considérable d'Aïn-Djaloud. Celle-ci avec son vaste réservoir est réellement la grande Fontaine ouverte et commune de tous les troupeaux de la vallée. Quand nous y sommes arrivés en mai 1899 vers 8 heures du matin, il y avait des centaines de bêtes à corne se désaltérant, se baignant et faisant retentir la vallée de leurs joyeux mugissements. La source jaillit au-dessous d'une grotte ou caverne creusée dans la masse rocheuse que les monts Gelboé projettent en s'inclinant dans la plaine (fig. 102). Ses eaux médiocrement fraîches, comme toutes celles de Palestine, sont quand même excellentes. A peine sorties avec impétuosité à travers les larges fentes de la roche, elles sont recueillies dans un vaste réservoir de 20 mètres de diamètre, jadis pavé et où à travers les pierres à demi soulevées, sous les joncs qui les couvrent d'ombre, se multiplient à l'aise d'innombrables poissons. On n'en fait guère la pêche que lorsqu'on n'a plus d'autre nourriture sous la main. Des bœufs, pour éviter les piqûres des mouches, se tiennent mollement couchés dans ces eaux limpides, ne laissant voir que leur tête pleine d'une béatitude suprême. Nos moukres, comme pour rappeler le grand nombre des soldats de Gédéon, avaient commencé par s'agenouiller et boire la face contre terre, montrant ainsi qu'il est toujours difficile à de pauvres gens de ne pas se laisser aller sans réserve même au plaisir de boire de l'eau. En sortant du bassin circulaire, la magnifique source va, par deux canaux différents, mettre en mouvement deux moulins sans importance

Elle devient ensuite la rivière dont nous avons parlé.

Rien n'est plus aisé que de reconstituer sur place et la Bible à la main, comme nous l'avons fait nous-même, la scène où se passa le drame raconté au livre des Juges. Gédéon et les trois cents hommes que Dieu lui a fait choisir étaient campés au-dessus de la fontaine. Madianites et Amalécites se trouvaient au bout occidental de la vallée, là où les collines se rapprochent et où s'ouvre, sur l'autre versant, la plaine d'Esdrelon, dont les pillards convoitaient les récoltes. Peut-être leurs hommes et leurs troupeaux s'appuyaient-ils simultanément sur Sunam et Jezraël où deux fontaines devaient leur fournir de l'eau en abondance. Les fils d'Israël étaient donc très proches de l'ennemi. C'est là, dans la vallée, ℣. 8, au milieu des ténèbres, que Gédéon descendit vers eux, avec son serviteur Phara, pour savoir ce qui se passait au camp de ses adversaires. Puis, heureux de ce qu'il avait entendu, il remonta vers sa petite troupe qu'il organisa en trois groupes pour remporter sa fameuse victoire. Voir Gédéon, col. 148. — Quelques exégètes ont identifié la fontaine d'Harad avec celle de Jezraël. Voir Fontaine, t. ii, col. 2304. et Jezraël.



102. — Fontaine d'Aïn-Djaloud. D'après une photographie de M. L. Heidet.

Au temps des Croisades, la belle fontaine servit de campement tantôt aux chrétiens qui la nommaient Tubania, Guillaume de Tyr, *Hist. bell. sac.*, xxii, 26, peut-être en souvenir des trompettes, *tubæ*, des soldats de Gédéon, tantôt aux troupes de Saladin qui l'appelaient, comme aujourd'hui, Aïn el Djaloud. Bohaedin, *Vita Saladini*, p. 53. Ce nom d'Aïn-Djaloud lui est venu probablement de l'étrange tradition qui déjà, dès le commencement du ive siècle, faisait mourir, dans la vallée où coule la fontaine, le géant Goliath terrassé par David. En arabe Goliath se dit Djaloud. D'après d'autres, la source aurait tiré sa dénomination actuelle de Galaad, nom qu'aurait porté au temps de Gédéon, Jud., vii, 3, une partie des monts Gelboé, mais Galaad en cet endroit est à peu près sûrement une faute de copiste. Voir Gelboé, col. 157.

E. Le Camus.

HARAN, nom de deux personnages et d'une ville.

1. **HARAN** (hébreu : *Hârân ;* Septante : Ἀῤῥάν), fils de Caleb et d'Épha sa concubine, dans la tribu de Juda. I Par., ii, 46.

2. **HARAN,** un des signataires de l'alliance théocratique, d'après la Vulgate. II Esd., x, 27. Le texte hébreu l'appelle *Ḥârim*. Voir Harim, 3.]

3. **HARAN** (hébreu : *Ḥârân,* Gen., xi, 31, 32 ; xii, 4, 5 ; xxix, 4 ; Ezech., xxvii, 23 ; *Ḥârânâh,* avec *hé* local, Gen., xxvii, 43 ; xxviii, 10 ; Septante : Χαῤῥάν, Gen., xi, 31, 32 ; xii, 4, 5 ; xxvii, 43 ; xxviii, 10 ; xxix, 4 ; Ezech., xxvii, 23 (*Codex Alexandrinus*) ; Χαῤῥά, Ezech., xxvii, 23 (*Codex Vaticanus*) ; Χανάαν, Judith, v, 9 ; Act., vii, 2, 4, Χαῤῥάν ; Vulgate : *Haran,* Gen., xi, 31, 32 ; xii, 4, 5 ; xxvii, 43 ; xxviii, 10 ; xxix, 4 ; Ezech., xxvii, 23 ; *Charan,* Judith, v, 9 ; Act., vii, 2, 4), ville de Mésopotamie où se rendit la famille de Tharé après avoir quitté Ur Kasdim. Gen., xi, 31. C'est là que mourut Tharé, Gen., xi, 32, et que restèrent les descendants de Nachor, Gen., xxvii, 43, près desquels Jacob vint se réfugier. Gen., xxviii, 10 ; xxix, 4. Après y avoir séjourné un certain temps, Abraham en sortit pour aller dans la terre de Chanaan. Gen., xii, 4, 5 ; Judith, v, 9 ; Act., vii, 2, 4. Cette ville a conservé jusqu'à nos jours son nom antique, qui n'a jamais changé. On le trouve fréquemment sur les monuments assyriens, où il est donné comme celui d'une cité araméenne. Cf. E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* Giessen, 1883,

p. 134. Il est exprimé en caractères cunéiformes par un déogramme, *Harranu,* qui veut dire « route ». *Harran,* en effet, située au sud-est d'Orfah, se trouve au point d'intersection où se croisent les routes qui conduisent aux gués de l'Euphrate, d'une part, aux gués du Tigre, de l'autre. Elle occupait un point commercial important. Ezech., XXVII, 23. Le village actuel, sur le Belikh, l'ancien Bilichus, petit affluent de l'Euphrate, est au centre d'une plaine d'alluvion, très fertile, qui se déploie au pied méridional d'un vaste plateau calcaire. Ses habitants conservèrent pendant longtemps l'usage de l'araméen et le culte des divinités araméennes. Il paraît avoir fait partie du royaume d'Abgar, dont la capitale était Édesse, éloignée seulement d'une journée de chemin. Il ne renferme plus que quelques vestiges de l'ancienne *Carrhæ.* On peut cependant distinguer encore la vieille enceinte, dans l'intérieur de laquelle sont les ruines d'une basilique et d'une mosquée. Cf. E. Sachau, *Reise in Syrien und Mesopotamien,* Leipzig, 1883, p. 217-224; plan de Harrân, p. 223. Les restes d'un vieux château se dressent au-dessus de la plaine et se remarquent de fort loin. Au pied des débris de la forteresse sont accumulées, semblables à des ruches d'abeilles, les habitations des Bédouins. Autrefois, quand Abraham y arriva, les maisons étaient bâties, comme de nos jours, en forme de pain de sucre (fig. 103), avec des pierres superposées les unes sur les autres, sans ciment, recevant la lumière par l'ouverture laissée à l'extrémité du cône. La pénurie, ou plutôt l'absence du bois, a toujours obligé de leur donner cette forme bizarre. Tout près du village est un puits qui attire surtout l'attention du voyageur, c'est celui où Rébecca rencontra Éliézer, où Sara s'était certainement rendue avant elle. Maintenant encore, les femmes de Harran y viennent tous les matins faire leur provision d'eau, les troupeaux viennent chaque jour s'y abreuver. « Les principaux habitants actuels de Haran sont des Bédouins, attirés en ce lieu par les pâturages du voisinage. Quelques-uns logent dans des maisons, la plupart campent sous leurs tentes de peaux de boucs noirs. Ils nourrissent leurs bestiaux avec les herbages que produit la plaine de Servdj. Celle-ci s'étend entre Haran et l'Euphrate. Elle est entourée d'une couronne de collines, formée de roches volcaniques, et dont les dernières ondulations vont expirer sur les bords de l'Euphrate. Son étendue est de plus de 30 kilomètres carrés; de petits ruisseaux la parcourent dans tous les sens, mais ils sont souvent à sec; on y compte plus de vingt villages. Abraham y a conduit certainement bien des fois ses troupeaux, comme plus tard son petit-fils Jacob y conduisit ceux de Laban. Pendant l'hiver, la température y est basse; en été, la chaleur y est étouffante, surtout quand souffle le vent du sud, qui vient du désert d'Arabie. Aussi pendant deux mois de l'année, en octobre et en novembre, tout y est brûlé, excepté sur les bords de l'eau. Dès que quelques gouttes de pluie arrivent, la végétation pousse avec une vigueur extrême, mais elle est bientôt flétrie par les vents d'hiver. Ce n'est qu'au printemps que le sol se couvre d'une manière un peu plus durable de ces plantes aux formes et aux couleurs variées, à la taille gigantesque, dont la description semble donner une couleur fabuleuse aux tableaux qui nous représentent l'Orient. Ce pays est cependant inférieur à la Chaldée et, sur un nouvel appel de Dieu, Abraham dut quitter Haran avec moins de peine que sa patrie, Ur Kasdim, pour se rendre en Palestine. » F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., Paris, 1896, t. I, p. 450-451.



103. — Vue de Haran.

Dès les temps les plus anciens, le district dans lequel Haran était bâtie était sous la domination de Babylone. Haran était, en fait, la ville frontière de l'empire, commandant la grande route qui menait de Chaldée et d'Assyrie en Syrie et en Palestine. La divinité à laquelle elle était dédiée était le dieu-lune d'Ur Kasdim. Le symbole de cette divinité était une pierre conique, avec une étoile au-dessus. Des pierres gravées à ce symbole se voient au British Museum. Cf. A. H. Sayce, *La lumière nouvelle,* trad. de l'anglais par Ch. Trochon, Paris, 1888, p. 61. Il est souvent fait mention de l'antique cité dans les inscriptions de Théglathphalasar, de Sargon, de Salmanasar, etc. Elle est célèbre dans l'histoire profane par la défaite de Crassus, qui y fut vaincu et tué par les Parthes. Pline, *H. N.,* v, 24. — Cf. W. Ainsworth, *Researches in Assyria, Babylonia and Chaldæa,* Londres, 1838, p. 153;

R. A. Chesney, *The Expedition for the Survey of the Rivers Euphrates and Tigris,* 3 in-8°, Londres, 1850, t. I, p. 48, 106-115; t. II, p. 401, 426, 433, 460; D. Chwolson, *Die Ssabier und der Ssabismus,* Saint-Pétersbourg, 1856, t. I, p. 301-471; A. P. Stanley, *The Jewish Church,* Londres, 1870, t. I, p. 414-418; W. F. Ainsworth, *Haran in Mesopotamia,* dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archæology,* t. XIII, mai 1891, p. 385-391.

A. Legendre.

HARBONA (hébreu : *Ḥarbônâʾ,* Esth., I, 10, et *Ḥarbônâh,* VII, 9; Septante : Θαρρά, Esth., I, 12; et Βουγαθάν, VII, 9), le troisième des sept eunuques du roi Assuérus, Esth., I, 10; ce fut lui qui suggéra à Assuérus de pendre Aman à la potence que celui-ci avait préparée pour Mardochée.

HARDOUIN Jean, jésuite français, fils d'un imprimeur-libraire de Quimper, né le 23 décembre 1646, mort au collège Louis-le-Grand, à Paris, le 3 septembre 1729. Entré au noviciat, le 25 septembre 1660, il professa les belles-lettres, la rhétorique, quinze ans la théologie positive et fut longtemps bibliothécaire au collège de Paris. Homme d'une vaste érudition, de connaissances étendues en Écriture Sainte, théologie, philosophie, histoire, numismatique, chronologie, littérature, « il travailla quarante ans, dit Huet, à ruiner sa réputation sans pouvoir en venir à bout. » Ce fut, en effet, le savant le plus paradoxal, non seulement de son époque, mais peut-être de tous les temps. Son imagination ardente lui fit concevoir en différentes branches des sciences les systèmes les plus extravagants et il les soutint avec une bonne foi et une conviction qu'il est aussi difficile de suspecter que de l'expliquer. Les contradicteurs, on le pense bien, ne lui firent pas défaut, et l'acrimonie qu'ils mirent dans leurs critiques, ne fit que rendre plus obstiné ce singulier savant. N'eût-il pas mieux valu ne pas prendre au sérieux les théories du P. Hardouin, qui ne pouvaient séduire que des esprits aussi bizarres que le sien? Combattu même par quelques-uns de ses collègues, il fut obligé par ses supérieurs de publier la rétractation de toutes ses erreurs, et il le fit avec une sorte d'ingénuité, devant laquelle on se sentirait presque désarmé. Ses ennemis soutinrent que, malgré sa soumission, il resta obstiné dans ses systèmes, rien ne le prouve. Parmi ses ouvrages, nous devons signaler *De supremo Christi Domini Paschate,* in-4°, Paris, 1693. Le président Cousin et le P. Lamy, de l'Oratoire, combattirent les idées du P. Hardouin, qui leur répondit par une *Lettre,* publiée en 1693 et insérée dans ses *Opera selecta.* En 1727, un protestant de Wittemberg, G. J. Weidler, fit paraître des *Animadversiones chronologicæ in sententiam Harduini de ultimo Christi paschate.* — *Chronologia Veteris Testamenti ad Vulgatam versionem exacta, et nummis antiquis illustrata,* in-4°, Paris, 1697; Leipzig, 1700. L'auteur y développe son système, que tous les écrits qui ont passé pour anciens ont été fabriqués au XIIIe siècle, sauf les ouvrages de Cicéron, l'histoire naturelle de Pline, les Géorgiques de Virgile, les épîtres et les satyres d'Horace et quelques autres. — *Paraphrase de l'Ecclésiaste, avec le latin de la Vulgate à la marge, avec l'explication des mots Urim et Thummim et avec des remarques,* in-12, Paris, 1729; — *Le livre de Job selon la Vulgate, paraphrasé avec des remarques,* in-12, Paris, 1729; — *Commentarius in Novum Testamentum. Accedit ejusdem Auctoris Lucubratio; in cujus prima parte ostenditur, Cepham a Paulo reprehensum, Petrum non esse; in altera parte, Joannis Apostoli de Sanctissima Trinitate locus explanatur et eidem Auctori suo vindicatur,* in-f°, Amsterdam, 1741. Ce commentaire, publié douze ans après la mort de l'auteur, fut mis à l'index, le 28 juillet 1742. Mgr de Fitz-James, évêque de Soissons, lança contre lui un mandement dans lequel il condamnait, en même temps, l'ouvrage du P. Berruyer. Outre ces ouvrages d'une certaine étendue, le P. Hardouin a inséré dans les *Mémoires de Trevoux* un bon nombre de dissertations, dont les suivantes sont relatives à l'Écriture Sainte : *Sur le mot de Libertinorum, qui se trouve dans les Actes des Apôtres au chap.* VI, *verset 9, et par occasion sur les Assidéens, Pharisiens, Sadducéens et sur le nom de Machabée* (*Mémoires,* mai 1701); *Explication de deux versets du chapitre septième des Actes où l'on voit que saint Étienne est parfaitement d'accord avec Moyse* (1714); *Conciliation de Moyse avec saint Étienne, au sujet du dénombrement des enfans de Jacob* (1715); *Étymologie du mot Boanergès* (1719); *Explication de quelques passages du* IVe *chapitre de la Genèse* (1725); *Les deux premiers versets du* Ve *chapitre d'Isaïe expliqués* (1727); *L'apparition du Sauveur dans la Galilée dont parlent saint Matthieu et saint Marc* (1729). — Dans le *Journal des savans,* mai 1707, *Traduction et explication du* LXVIIe *psaume de David.* Dans la seconde édition de Pline le naturaliste (1733), on inséra du P. Hardouin une dissertation *De situ Paradisi terrestris.* Les *Opera selecta* (1709), mis à l'index, le 13 avril 1739, renferment plusieurs des pièces précédentes et, en outre : *De LXX Hebdomadibus Danielis, adversus R. P. Bernardum Lamy.* Ce fut cet ouvrage contre la publication duquel protestèrent les supérieurs du P. Hardouin et qu'il rétracta lui-même.

C. Sommervogel.

1. HAREM (hébreu : *Ḥârim ;* Septante : Ἠράμ), chef d'une famille dont les membres revinrent de Babylone au nombre de 320. II Esd., VII, 35. Il est nommé *Harim,* I Esd., II, 32. Voir Harim 2.

2. HAREM. Voir Palais.

HARENBERG Jean Christophe, polygraphe allemand, protestant, né en 1696, à Langenholtzen, près d'Hildesheim, mort le 12 novembre 1774 à Saint-Laurent, près de Schœningen. Il étudia à Hildesheim et à l'université de Helmstadt, où il devint professeur de langues orientales. Il fut successivement recteur du chapitre de Gandersheim, inspecteur des écoles du duché de Wolfenbuttel, professeur à Brunswick et prévôt du monastère sécularisé de Saint-Laurent. Outre une carte de Palestine publiée à Augsbourg en 1737, nous mentionnerons de cet auteur les ouvrages suivants : *Jura Israelitarum in Palæstina,* in-4°, Hildesheim, 1734; *Erklärung der Offenbarung Joannis,* in-4°, Brunswick, 1737, l'auteur veut découvrir dans l'Apocalypse l'annonce des événements de son époque ; *Aufklärung des Buchs Daniels,* 2 in-4°, Quedlinbourg, 1770-1772; *Otia gandershemensia sacra, exponendis sacris litteris et historiæ ecclesiasticæ dicata, complexa tres ac decem observationes,* in-8°, Utrecht, 1740, onze de ces observations se rapportent à l'Écriture Sainte. Dans le deuxième volume du *Thesaurus theologico-philosophicus,* in-f°, Utrecht, 1739, se trouve une dissertation d'Harenberg : *Demonstratio qua ostenditur Christum eadem die naturali judaica, qua in crucem actus est, cum reliquis Judæis comedisse agnum paschalem.* — Voir Walch, *Biblioth. theologica,* t. III, p. 430; t. IV, p. 768, 810.

D. Heurtebize.

HAREPH (hébreu : *Ḥârif* et *Ḥârif ;* Septante : Ἀρείφ ; *Codex Alexandrinus :* Ἀρείμ), chef d'une famille du peuple. Les fils d'Hareph, *benê-Ḥarif,* revinrent d'exil avec Zorobabel, au nombre de 112. II Esd., VII, 24. Dans la liste parallèle de I Esd., II, 18, il est appelé Iora (hébreu : *Yôrâh*). Dans la recension de Lucien, on trouve également Ἰωρηέ pour II Esd., VII, 24. Hareph se trouve parmi les chefs du peuple qui signèrent l'alliance théocratique au temps de Néhémie. II Esd., X, 19.

HARÈS (hébreu : *har-Ḥérés :* Septante : *Codex Vati-*

canus : ἐν τῷ ὄρει τῷ ὀστ ρακώδει; *Codex Alexandrinus :* ἐν τῷ ὄρει τοῦ Μυρσινῶνος), montagne d'où les Danites ne purent chasser les Amorrhéens. Jud., I, 35. La Vulgate explique le nom par cette addition : « c'est-à-dire la montagne des tessons. » Les Septante, d'après le manuscrit du Vatican, ont donné le même sens, en traduisant : ἐν τῷ ὄρει τῷ ὀστρακώδει. Telle est, en effet, la signification de l'hébreu *ḥérés,* écrit par un *samech* ou un *sin* final. Le même manuscrit grec ajoute : ἐν ᾧ αἱ ἄρκοι καὶ ἐν ᾧ αἱ ἀλώπηκες, « dans laquelle sont les ours et dans laquelle sont lès renards. » C'est une mauvaise lecture et une mauvaise interprétation du texte : *be-Ayyâlôn ûbe-Sa'albîm,* qui, comme la Vulgate l'a bien compris, désigne deux villes, *Aïalon* et *Salebim.* Le manuscrit d'Alexandrie, avec τοῦ Μυρσινῶνος, « du myrte, » suppose la lecture הדס, *hădas,* au lieu de חרס, *ḥérés;* la confusion entre les deux premières lettres est facile à comprendre. *Ḥérés,* avec *samech* final, veut plutôt dire « soleil ». *Har-Ḥérés* signifie donc « la montagne du soleil ». Mais n'y a-t-il point lieu de voir ici une localité mentionnée ailleurs sous un nom à peu près semblable? Il est permis de le croire. *Har-Ḥérés* précède les villes bien connues d'Aïalon, aujourd'hui *Yâlô,* et de Salebim, *Selbît.* Voir la carte de la tribu de DAN, t. II, col. 1232. Dans l'énumération des cités frontières de la tribu, Jos., XIX, 41, 42, nous trouvons, après Saraa et Esthaol, Hirsémés (hébreu : *'Ir Šâméš,* « la ville du soleil »), Sélebin et Aialon. Ailleurs, III Reg., IV, 9, à propos des districts organisés par Salomon pour les approvisionnements de la maison royale, nous rencontrons dans le même : Salebim, Bethsamés (hébreu : *Bêt Šâmés,* « la maison du soleil ») et Élon ou Aïalon. On peut donc regarder comme une seule et même ville *Har-Ḥérés, 'Ir Šâmés* et *Bêt Šâmés,* subsistant toujours dans *'Aïn Schems,* « la source du soleil, » localité située sur les confins de Juda et de Dan. Voir BETHSAMÈS, t. I, col. 1732. — Cependant ceux qui font de *Hérés* un nom distinct y cherchent un correspondant aux environs d'Aialon, dans le village de *Khurbetha ibn Harith,* dans la colline de *Batn Harâschéh,* et plus loin dans *Hâris* ou *Kefr Hâris.* Cf. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament,* Londres, 1889, p. 85. Nous préférons la première opinion. — Le mot *Ḥérés* se lit encore, Jud., VIII, 13, dans *ma'alêh hé-Ḥârés,* « la montée de Hérés; » voir HÉRÈS; puis, Is., XIX, 18, dans *'Ir ha-Ḥérés,* « la ville du soleil; » voir HÉLIOPOLIS. A. LEGENDRE.

HARET (FORÊT DE) (hébreu : *ya'ar Ḥârét; Septante : Codex Vaticanus :* ἐν πόλει Σαρεικ; *Codex Alexandrinus :* ἐν τῇ πόλει 'Αριάθ), forêt dans laquelle David vint se réfugier, d'après les conseils du prophète Gad. I Reg., XXII, 5. Les Septante, lisant *'ir,* au lieu de *ya'ar,* ont fait de Haret une « ville ». Josèphe, *Ant. jud.,* VI, XII, 4, appelle de même ce lieu de refuge Σάρη πόλις, s'appuyant probablement sur la version grecque. C'est d'après ces témoignages sans doute que quelques auteurs ont voulu identifier cette localité avec le village actuel de Saris, sur la route de Jaffa à Jérusalem. Cf. G. Böttger, *Lexicon zu den Schriften des Flavius Josephus,* Leipzig, 1879, p. 220. Il semble plus naturel que David soit venu se mettre à l'abri dans une forêt. Mais où se trouvait-elle? Tout ce que nous savons de certain, c'est qu'elle était « dans la terre de Juda ». I Reg., XXII, 5. Eusèbe et S. Jérôme, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 96, 226, assimilent *Arith* à un village de leur temps nommé *Arath* à l'occident de Jérusalem. On croit plutôt que le nom de *Ḥârét* s'est peut-être conservé dans celui de *Khârâs,* petit village entouré d'oliviers, au nord-ouest d'Hébron. Cf. *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1881-1883, t. III, p. 305. A. LEGENDRE.

HARHUR (hébreu : *Ḥarḥûr,* « embrasement, fièvre; » Septante : 'Αρούρ; I Esd., II, 51; 'Αρούμ, *Codex Alexandrinus :* 'Αρούρ, II Esd., VII, 53), chef d'une famille de Nathinéens, dont les membres revinrent de Babylone avec Zorobabel. I Esd., II, 51; II Esd., VII, 53.

HARIM (hébreu : *Ḥarim,* « consacré, » cf. le sabéen, חרם, Halévy, *Études sabéennes,* in-8°, Paris, 1875, p. 411, 504; Muller, *Epigraphische Denkmäler aus Arabien,* in-4°, Vienne, 1889, p. 43, n° XVII), nom de trois Israélites.

1. HARIM (Septante : Χαρήβ; *Codex Alexandrinus :* Χαρήμ), prêtre, chef de la famille sacerdotale formant, au temps de David la troisième classe. I Par., XXIV, 8.

2. HARIM (Septante : 'Ηλάμ), chef d'une famille du peuple, dont les membres, au nombre de 320, revinrent de la captivité avec Zorobabel. I Esd., II, 32. Dans la liste parallèle, I Esd., VII, 35, la Vulgate l'appelle *Harem.* Parmi sa descendance, plusieurs épousèrent des femmes étrangères, d'après I Esd., X, 31, où la Vulgate l'appelle *Herem.* Harim (Vulgate : Haran) est parmi les chefs du peuple signataires de l'alliance avec Néhémie. II Esd., X, 27 (hébreu 28).

3. HARIM (Septante : omis dans le *Vaticanus* pour I Esd., II, 42; le *Codex Alexandrinus* a 'Ηρέμ; dans la liste parallèle II Esd., VII, 42, et dans I Esd., X, 21, le *Vaticanus* a 'Ηράμ comme l'*Alexandrinus*), chef d'une famille sacerdotale dont les membres, au nombre de 1017, revinrent d'exil avec Zorobabel de la captivité de Babylone. I Esd., II, 39. Dans II Esd., VII, 42, il est appelé *Arem,* t. I, col. 939. On trouva dans sa descendance des prêtres qui avaient épousé des femmes étrangères durant la captivité. I Esd., X, 21. Le nom de Harim devrait vraisemblablement se trouver dans la liste des prêtres qui revinrent à Jérusalem avec Zorobabel si l'on compare cette liste II Esd., XII, 2-7, avec la liste de II Esd., X, 1-8, mais on trouve à la place le nom de Rhéum, hébreu : רחם, II Esd., XII, 3 : il n'y a qu'une transposition des consonnes avec un *yod'*, allongé en *vav,* ו, חרים. Aux jours de Joachim, fils du grand-prêtre Josué, c'était Edna, fils de *Ḥarim* (Vulgate : *Haram*), qui était devenu chef de cette famille sacerdotale. II Esd., XII, 15. *Ḥarim* (Vulgate : *Harem*) se trouve parmi les prêtres signataires de l'alliance avec Néhémie. II Esd., X, 5 (hébreu, 6). Peut-être est-il le même que *Ḥarim,* le père de Melchias, lequel rebâtit une partie des murs de Jérusalem. II Esd., III, 11. La Vulgate l'appelle Hérem. Voir HÉREM.

HARIPH (hébreu : *Ḥarêf;* Septante : 'Αρίμ; *Codex Alexandrinus :* 'Αρεί), descendant de Caleb, dans la tribu de Juda. Il est donné comme père, c'est-à-dire fondateur de Bethgader. I Par., II, 51.

HARLEMIUS Jean, de son vrai nom *Willems,* jésuite hollandais, né à Harlem vers 1537, mort à Louvain le 1er octobre 1578. Admis au noviciat en 1564, il enseigna l'hébreu, etc., l'Écriture sainte à Louvain, fut recteur de Louvain, puis provincial de Belgique. On a de lui *Index biblicus, qui res eas, de quibus in sacris biblicis agitur, ad certa capita, alphabeti ordine digesta revocatas, summa brevitate complectuntur,* in-16, Anvers, 1571, 1580; Lyon, in-8°, 1581, 1600. Il est joint à la polyglotte d'Arias Montanus, 8 in-f°; Anvers, 1569-1572, et à la Bible de Salamanque, in-f°, 1685. Dans la polyglotte, on trouve encore du P. Harlemius : *Variæ lectiones in latinis Bibliis editionis vulgatæ ex mss. collectæ, et ad textum Hebraicum, Chaldaicum, Græcum et Syriacum examinatæ et discussæ.* C. SOMMERVOGEL.

HARMA (hébreu : *Ḥormâh; Septante : Codex Vaticanus :* 'Ερμά; *Codex Alexandrinus :* 'Ερμάλ, Jos., XV,

30; Ἑρμᾶ, Jos., XIX, 4) ville de la tribu de Juda, située à l'extrémité méridionale de la Palestine. Jos., XV, 30. Elle fut plus tard attribuée à Siméon. Jos., XIX, 4. Elle est appelée *Horma*. Num., XIV, 45, Deut., I, 44, etc. Voir HORMA.

HARMONIE DES ÉVANGILES. Voir ÉVANGILES (CONCORDE DES), t. II, col. 2099.

HARNAIS, ensemble de cordes, de courroies ou d'objets de métal, de coussins, de tapis, etc., dont on revêt un cheval ou tout autre animal de selle ou de trait, quand on veut l'utiliser ou simplement l'orner. Les anciens monuments nous donnent une idée de la manière dont on harnachait les chevaux chez les Égyptiens, t. I, fig. 218, 226, col. 899, 903; t. II, fig. 193, col. 566; chez les Assyriens (fig. 104) et t. I, fig. 228, 229, 235, 240, 312, col. 904, 905, 907, 983, 1146; t. II, fig. 195, 430, col. 569, 1150, etc.; à Cypre, t. II, fig. 194, col. 567. On apportait souvent un grand luxe à décorer ces animaux, surtout quand ils avaient à porter des rois ou des chefs. Sur l'Obélisque noir de Nimroud, conservé au British Museum, et sur lequel sont résumés les événements du règne de Salmanasar III, on voit représenté un roi de Gilzân, Sua, qui amène à Salmanasar un cheval tout harnaché (fig. 105). Jérémie, LI, 27, parle de chevaux qui ressemblent à des sauterelles hérissées, peut-être à cause de leurs panaches et aussi des traits que les guerriers brandissaient au-dessus de leurs têtes. Zacharie, X, 3, mentionne « le cheval de gloire et de bataille », c'est-à-dire le cheval magnifiquement caparaçonné que le roi montait pour aller au combat. Le cavalier qui apparut pour terrasser Héliodore dans le temple montait un cheval orné d'un équipement magnifique, καλλίστῃ σαγῇ, *optimis operi mentis*. II Mach., III, 24. Saint Jean décrit des chevaux harnachés pour le combat, avec des cheveux comme ceux des femmes et des têtes comme ceux des lions. Apoc., IX, 7, 8, 17. Ces traits font encore allusion à tous les ornements dont les chevaux étaient surchargés. Les Orientaux ont toujours aimé à orner leurs montures. Cf. Jud., VIII, 21. Quelques-unes des pièces du harnachement sont seules nommées dans la Bible; ce sont les suivantes :

1° *Ḥaḥ*, ἄγκιστρον, φιμός, *circulus*, le mors ou anneau de métal qu'on passait aux naseaux des animaux qu'on voulait dompter. On l'employait quelquefois pour le cheval. IV Reg., XIX, 28; Is., XXXVII, 29. Voir ANNEAU, t. I, col. 636.



104. — Tête de cheval assyrien avec ses harnais. Bas-relief du Musée du Louvre.

2° *Métég*, χαλινός, *camus, frenum*, la bride au moyen de laquelle on tire sur la bouche du cheval. Ps. XXXII (XXXI), 9; Prov., XXVI, 3. Le *métég* est deux fois associé au *ḥaḥ*. IV Reg., XIX, 28; Is., XXXVII, 29. Saint Jacques, III, 3, et saint Jean, Apoc., XIV, 20, mentionnent le frein, χαλινός, qu'on met à la bouche des chevaux.



105. — Sua amène à Salmanasar un cheval tout harnaché. Obélisque de Nimroud. D'après une photographie.

3° *Résén*, χαλινός, κημός, *frenum*, autre espèce de bride

qui se met à la bouche du cheval, Job., xxx, 11; Is., xxx, 28, mais qui diffère de la précédente, puisque l'une et l'autre sont employées conjointement. Ps. xxxii (xxxi), 9.

4° *Ḥébél*, φορβεία, *funis*, Job, xl, 20, le licou de corde au moyen duquel on tire l'animal.

5° *Yétér*, χαλινός, *frenum*, Job, xxx, 11, autre espèce de corde servant à maintenir et à diriger le cheval. Voir Corde, t. ii, col. 964-965.

6° *Meṣillôt*, χαλινός, *frenum*. Zach., xiv, 20. Les *meṣillôt* sont des clochettes, des grelots ou de petites plaques sonores qui s'attachaient au cou des chevaux. Voir Clochette, t. ii, col. 808. La traduction des versions se justifie en une certaine façon, parce que ces clochettes devaient être attachées à une sorte de licol.

7° *Kar*, σάγματα, *stramenta*. Gen., xxxi, 34. Le *kar* est la selle du chameau, sorte de palanquin qui abritait contre le soleil. La selle du cheval n'est pas nommée.

8° *Bigdê-hofés lerikbâh*, κτῆνοι εἰς ἅρματα, *tapetes ad sedendum*, en hébreu « les tapis étendus pour aller à cheval ». Ezech., xxvii, 20. On les faisait venir de Dedan. C'étaient des housses précieuses dont on recouvrait la selle ou qui elles-mêmes la remplaçaient. A l'entrée de Notre-Seigneur à Jérusalem, elles ont été représentées par les manteaux que les disciples étendirent sur l'ânesse et sur l'ânon. Matth., xxi, 7; Marc., xi, 7; Luc., xix, 35. Voir Tapis. — Sur le harnachement des divers animaux, voir Ane, t. i, col. 571; Chameau, t. ii, col. 523; Cheval, t. ii, col. 680; Éléphant, t. ii, col. 1661. — Les Israélites étaient fort peu cavaliers, à raison de la nature montagneuse de leur pays. Aussi ne faut-il pas s'étonner qu'il y ait si peu de détails dans la Bible sur le harnachement des montures.

H. Lesêtre.

HARNAPHER (hébreu : *Harnéfér*; Septante : Ἀναρφάρ; *Codex Alexandrinus* : Ἀρναφάρ), un des fils de Supha, dans la tribu d'Aser. I Par., vii, 36.

HARODI (hébreu : *ha-Ḥărôdî*; Septante : ὁ Ρουδαῖος; Vulgate : *de Harodi*), nom ethnique indiquant la patrie de deux des vaillants *gibborîm* de David, Semma et Halica. II Sam. (Reg.), xxiii, 25. Si l'orthographe du mot n'a pas été altérée, ces deux guerriers étaient donc originaires d'une ville appelée Harod, d'ailleurs inconnue. Mais la leçon *ha-hărôdî* peut être fautive; car nous lisons dans le passage parallèle que Semma (ou Sammoth) était *ha-hărôri* (Vulgate : *Arorites*), I Par., xi, 27 (sans parler de *hay-yzrâh* [Vulgate : *Jezerites*] qu'on lit I Par., xxvii, 8, et d'où il résulterait que le même personnage serait originaire d'une localité appelée Jezrâh). Voir Arari et Arorite 2, t. i, col. 882 et 1027; Semma et Halica.

HAROMAPH (hébreu : *Ḥărûmaf*; Septante : Ἐρωμάθ; *Codex Alexandrinus* : Ἐρωμάφ; *Codex Sinaiticus* : Ἐιωμάθ), père de Jédaia, qui rebâtit la partie des murs de Jérusalem, située en face de sa maison. II Esd., iii, 10.

HAROSETH (hébreu : *Ḥărôsét hag-gôim*; Septante : *Codex Vaticanus* : Ἀρεισωθ τῶν ἐθνῶν, Jud., iv, 2, 13, 16; *Codex Alexandrinus* : Ἀσιρώθ, Jud., iv, 2; δρυμοῦ, Jud., iv, 16; Vulgate : *Haroseth gentium*, « Haroseth des Gentils »), ville de Palestine, résidence de Sisara, généralissime de Jabin, roi d'Asor. Jud., iv, 2. C'est de là qu'il partit, avec ses neuf cents chars de guerre et toute son armée, pour s'établir sur les bords du torrent de Cison et attendre l'attaque de Barac et de sa petite troupe. Jud., iv, 13. C'est jusque-là que son armée en déroute fut poursuivie par les Israélites vainqueurs. Jud., iv, 16. Pour l'ensemble du combat, voir Cison (Torrent de), t. ii, col. 781; *Histoire*, col. 784; pour les détails, cf. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., Paris, 1896, t. iii, p. 116-123. La cité n'est mentionnée que dans ce récit des Juges. Elle est appelée *Haroseth des Nations*, sans doute à cause de l'influence qu'y avait gardée l'élément païen ou chananéen. Quelques auteurs l'ont cherchée dans les environs du lac Houléh ou de Cadès de Nephthali. A la suite de W. M. Thomson, *The Land and the Book*, New-York, 1859, t. ii, p. 143, on est généralement plus disposé aujourd'hui à la reconnaître dans *El-Ḥarthiyéh*, village situé à l'entrée de la gorge qui sépare la plaine de Saint-Jean-d'Acre de la plaine d'Esdrelon. L'arabe الحارثية, *El-Ḥârthiyéh*, représente suffisamment l'hébreu חרשת, *Ḥărôsét*. La position surtout paraît bien convenir aux données scripturaires. Le village, assis sur un monticule, est, à la vérité, bien misérable aujourd'hui et d'une étendue bien restreinte : il se compose d'une quarantaine de maisons grossièrement bâties, la plupart très délabrées; mais les aires qui le précèdent vers l'est semblent avoir été jadis occupées par des habitations. C'est certainement un point stratégique important, en ce qu'il commande le passage étroit, resserré entre le Carmel et les premières collines de Galilée, qui ouvre communication entre la plaine maritime et la grande plaine d'Esdrelon. On comprend donc très bien que Sisara s'y soit établi. Ses chars bardés de fer, qui n'auraient pu manœuvrer dans les montagnes de Nephthali, pouvaient se mouvoir à l'aise dans cette contrée. F. Buhl, *Geographie des alten Palästina*, Leipzig, 1896, p. 214, objecte que, d'après Jud., iv, 13, 16, la ville ne pouvait être située près du Cison et devait être plus éloignée du lieu du combat. Il nous semble, au contraire, très naturel que Sisara soit venu de *El-Ḥârthiyéh* prendre position entre Mageddo et Thanac, développer ses terribles chars de guerre à l'endroit où la plaine est le plus large et le plus unie. Il est naturel aussi que l'armée vaincue ait cherché à regagner sa forteresse, dont elle était assez loin pour ne pouvoir échapper à la poursuite des Hébreux. — Cette identification est admise comme possible par les explorateurs anglais : *Survey of Western Palestine, Memoirs*, Londres, 1881-1883, t. i, p. 270; G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament*, Londres, 1889, p. 80. Elle est acceptée par F. Mühlau dans Riehm, *Handwörterbuch des Biblischen Altertums*, Leipzig, 1884, t. i, p. 572; G. A. Smith, *The historical Geography of the Holy Land*, Londres, 1894, p. 392; carte, pl. vi.

A. Legendre.

HARPE (hébreu : *kinnôr*; Septante : κιθάρα, κινύρα; Vulgate : *cithara*, quelquefois *lyra*), instrument de musique triangulaire et portatif, pourvu d'une rangée de cordes d'inégale longueur, que l'on pince avec les mains.

I. Nom. — Le nom hébreu *kinnôr* provient de la racine כנר, *kânar*, « vibrer, rendre un son. » A la même classe appartiennent רנה, רנן, רון, رنّ, رنا, « résonner, pousser des cris. » Les Grecs ont gardé ce nom sémitique sous la forme κιννύρα, κινύρα (dans les Septante, κινάρα); כינרא dans l'hébreu talmudique.

II. Description. — 1° *Harpes les plus anciennes.* — Dans sa forme la plus ancienne, la harpe était composée d'une pièce de bois arquée ou de deux morceaux de bois présentant un angle dans l'ouverture duquel le jeu de cordes était tendu obliquement. Selon cette disposition, l'instrument affectait la forme triangulaire, d'où le nom de τρίγωνον. Deux des côtés étaient formés par les tiges de bois, et le troisième par la plus longue des cordes. Voir fig. 106. C'est la harpe que l'on trouve sur les monuments égyptiens à partir de l'invasion des Hyksos et dont le nom même, *kinnanaur*, a été emprunté aux sémites comme l'instrument lui-même. V. Loret, *L'Égypte au temps des Pharaons*, in-12, Paris, 1889, p. 146. Ces instruments primitifs ne possédaient pas de caisse à résonnance. Une autre sorte de harpe antique

égyptienne présente une tige courbe. La caisse sonore adaptée à la partie inférieure de cette tige donne à l'instrument l'aspect d'une guitare dont le manche serait recourbé. En ayant égard à cette disposition, on peut en quelque manière justifier la traduction de *kinnor* par طُنْبُورٌ dans la Bible arabe. Walton, Polyglotte. Les cordes, faites de boyaux de mouton, *Odyss.*, XXI, 407, de gazelle, de chameau, étaient enroulées et fixées par une extrémité à l'une des tiges, et tendues à l'autre au moyen de chevilles de bois. Ces cordes pouvaient être de même grosseur, la longueur et la tension suffisant à différencier les sons. Elles étaient du reste en petit nombre. L'échelle tonale de la harpe était conséquemment d'une étendue fort restreinte, chaque note ne rendant qu'un son. Dans la simplicité de la construction primitive, le tirage des cordes sur les tiges devait amener le rétrécissement de l'ouverture de l'angle, par suite de l'absence de la colonne. L'instrument, surtout s'il ne possédait pas de boîte de résonnance, ne pouvait rendre que des sons maigres et sans éclat; l'intensité n'était jamais modifiée, les timbres variaient peu; le joueur ne produisait donc ni effets ni contrastes. Pourtant, en dépit de sa sonorité sèche et sans puissance, le « chant de la harpe » plaisait aux anciens. Grave et austère, il était pour eux l'expression du calme et de la paix. Clément d'Alexandrie, *Stromat.*, VI, 9, t. IX, col. 309. Tel était le trigone asiatique, dont les tribus du Caucase auraient, dit-on, gardé l'usage. Radde, *Untersuchungen in den Caucasus Länder*, Tiflis, 1866, dans Guhl et Koehner, *La Vie antique, La Grèce,* Paris, 1884, p. 291, note. La harpe antique manche recourbé a été de nos jours retrouvée par Schweinfurth chez les Nyamnyam et les Abyssins. Voir Hartmann, *Les Peuples de l'Afrique,* Paris, 1880, p. 164, 165.


106. — Harpes égyptiennes antiques représentées sur les monuments. IVe-VIe dynastie. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. II, Bl. 109, 36, 61.


107. — Harpistes égyptiens. Beni-Hassan. D'après Champollion, *Monuments de l'Égypte*, t. IV, pl. 397.

2° *Manière de jouer de la harpe.* — La harpe se portait appuyée contre le corps (fig. 106), serrée sous le bras (fig. 107), ou suspendue par une courroie au cou ou à l'épaule (fig. 108) Si l'on n'était pas en marche, on pouvait reposer l'instrument sur un appui ou sur le sol. Le joueur se tenait assis, t. I, fig. 383; t. II, fig. 191, ou debout. — On faisait vibrer les cordes en les touchant à vide avec les doigts de la main droite ou avec les deux mains, si la gauche n'était pas employée à soutenir l'instrument. L'usage du plectre, πλῆκτρον, bâtonnet ou crochet, de bois ou d'ivoire, destiné à pincer les cordes, est moins ancien que le procédé de percussion manuelle. Il est peut-être d'origine grecque, mais Homère n'en fait pas mention; Épigone d'Ambracie (VIIe siècle) ne s'en servait pas, Athénée, *Deipnos.*, IV, 25, p. 183; et, si pour les instruments nationaux des Grecs les deux procédés de percussion étaient employés, les instruments d'origine asia-


108. — Petite harpe à sept cordes. Développement de la caisse sonore. Ghizéh. D'après Champollion, *Monuments de l'Égypte*, t. IV, pl. 418.

tique n'admettaient « que le simple attouchement des doigts, ψαλμός. De là leur dénomination commune de ψαλτήρια ». Gevaërt, *Histoire et théorie de la musique dans l'antiquité,* Gand, 1875-1881, t. II, p. 243. La Bible ne parle non plus que du second : *niggên beyâdô, percutiebat manu sua.* I Sam. (Reg.), XVI, 23.



109. — Harpe portative, appuyée sur l'épaule et harpe à pied. D'après Champollion, t. II, pl. 142.

3° *Perfectionnements de la harpe.* — Les types de harpes se perfectionnèrent dans la suite : on les courba pour donner aux joueurs plus d'aisance, on les fit de dimensions et d'étendue fort diverses, qu'aucune règle ne fixait, et l'on augmenta progressivement le nombre des cordes (fig. 107, 108, 109, 110, 111). Les modèles les plus anciens n'en comptaient que deux, trois, quatre (comme les harpes africaines signalées ci-dessus), sept au plus, à ce point que l'apparition, au temps des Rois, de l'instrument à huit cordes fut un fait assez considérable pour que cet instrument obtînt une appellation particulière. Voir Musique. On vit apparaître plus tard la harpe à dix-huit et vingt-quatre cordes. Les rabbins rapportent que le nombre des cordes s'éleva jusqu'à quarante-sept. Voir Ugolini, *Thesaurus,* t. XXXII, col. XXXI-XXXII. Les Grecs employaient l'épigone monté de quarante cordes. Pollux, *Onomast.,* IV, 9, et le *qanûn* des Orientaux modernes en a soixante-six.

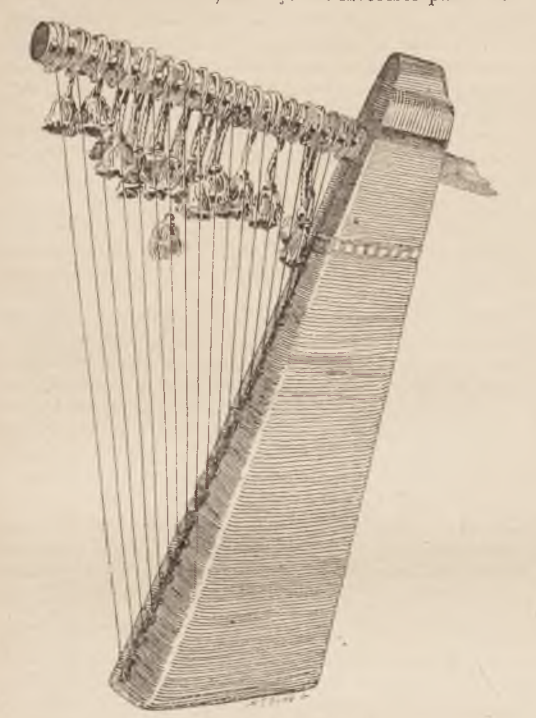
4° *Harpes égyptiennes.* — 1. Le spécimen égyptien du Musée du Louvre est une harpe à vingt et une cordes, dont la hauteur totale dépasse un mètre. Un ample corps de résonnance, recouvert encore en grande partie de son enveloppe en maroquin vert, forme la partie principale de l'instrument. Les cordes sont fixées par une extrémité le long de la caisse sonore : l'autre extrémité, terminée par une houppe, est enroulée à une tige transversale. Les chevilles qui fixent les cordes « sont alternativement en ébène noir, et en ébène jaune probablement pour permettre à l'exécutant de reconnaître facilement ses notes » (fig. 113). Voir Loret, *L'Égypte au temps des Pharaons,* p. 146. Le nom égyptien de la harpe est [hiéroglyphes], *ban,* ou [hiéroglyphes], *banit.* — 2. Parmi les représentations monumentales de l'Egypte, on doit signaler les deux harpistes du tombeau de Ramsès III, à Thèbes (fig. 114). L'un des deux instruments mesure presque deux mètres; les cordes sont au nombre de onze, quoique la peinture n'exprime que dix attaches. Le second, un peu moins haut, a quatorze cordes encore visibles, pour dix-huit attaches. Les harpes reposent sur le sol. La caisse sonore, arrondie par la base et très développée, est ornée de peintures et de marqueteries. La pose des



110. — Harpe droite, jouée debout. D'après Champollion, t. II, pl. 145.

111 et 112. — Harpes ornées, jeu de cordes en éventail. Thèbes. D'après Champollion, t. II, pl. 187, 154.

deux harpistes est remarquable : ils inclinent l'épaule contre leur instrument, de façon à favoriser par la sta-



113. — Harpe égyptienne triangulaire. Musée du Louvre.

bilité de leur corps le jeu des bras et des mains à notes rapides. Voir M. Fontanes, *Les Égyptes,* Paris, 1882, p. 356, 357. Peut-être chantent-ils en s'accompagnant.

5° *Harpes assyriennes.* — Tandis que les harpes égyptiennes affectent, dans les représentations que nous en ont conservées les monuments, toutes les variétés de formes, de dimension et d'ornementation, les harpes assyriennes, peut-être d'une facture moins ornée, gardent toutes, dans leur construction, une disposition commune et paraissent faites sur un modèle invariable. Elles portent à la partie supérieure la boîte sonore, que l'exécutant appuie sur son épaule ou retient sous son bras, toujours d'une manière identique. La traverse inférieure à laquelle sont nouées les cordes, est à la hauteur de la poitrine du musicien. Les extrémités libres des cordes, ornées de houppes, sont pendantes au-dessous, de la longueur d'environ une coudée. Moins encore que pour l'Égypte, l'examen des monuments ne permet pas de distinguer avec précision les détails de construction de ces harpes assyriennes. Les sculpteurs ne se piquaient pas d'exactitude, et, dans les représentations qu'ils nous ont léguées, le nombre des chevilles ne correspond pas à celui des cordes; aussi la supputation peut-elle varier de dix à vingt-trois. — La scène musicale du bas-relief de Koyoundjik fournit la représentation de vingt-six musiciens de Suse, dont sept harpistes (fig. 115).

6° *Harpes des Hébreux.* — D'après la leçon du texte hébreu actuel, II Reg., VI, 5, suivie généralement par les versions, les harpes des Hébreux auraient été construites en bois de cyprès, *bĕrôśim;* mais cette lecture est fautive; le vrai texte se lit I Par., XIII, 8; voir CYPRÈS, t. II, col. 1174; et il faut renoncer à trouver dans ce passage l'indication de la matière employée à la fabrication des instruments de musique. On adopta plus tard pour cet usage, mais exceptionnellement, le bois d'*almuggim* ou *algummim,* « le santal, » voir ALGUM, t. I, col. 366, quand les marchands eurent rapporté à Salomon ce produit de l'Inde, que la Judée ne connaissait pas. III Reg., X, 12. Le santal donne un bois fin, se fendant en planchettes très minces, susceptible d'un beau poli et fort recherché en tabletterie. Salomon, comme aujourd'hui encore les Hindous, le fit servir à la fabrication des instruments de musique, qu'il orna richement, les garnissant de chevilles et de clous d'argent et d'or. Josèphe, *Ant. jud.,* VIII, III, 8; II Par., IX, 10, 11.

114. — Harpistes égyptiens. Tombeau de Ramsès III. D'après Champollion, t. III, pl. 261.

III. La harpe dans l'Écriture. — 1° La harpe est l'instrument à cordes le plus anciennement connu, le premier dont nous trouvions la mention dans la Bible. « Jubal fut le père de tous ceux qui jouent de la harpe, *kinnor*, et de la flûte. » Gen., iv, 21. — 2° Elle sert dans les fêtes et dans les démonstrations joyeuses. Laban dit à Jacob : « Je t'aurais suivi avec des témoignages de joie, des chants, des tambourins et des harpes, *kinnôrôṭ*. » Gen., xxvii, 31. — 3° On cherche, pour distraire Saül, un homme sachant jouer de la harpe, *menaggên bakkinnôr*, et l'on trouve David, qui faisait passer les accès du roi en jouant de son instrument. I Reg., xvi, 16-18. — 4° Le *kinnor* semble avoir été seul en usage jusqu'au temps des rois, époque où le nable est mentionné pour la première fois. — 5° La troupe des prophètes descend de la montagne « précédée d'un nable, *nêbél*,



115. — Joueurs de harpe susiens. D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. ii, pl. 48.

d'un tambourin, d'une flûte et d'une harpe », *kinnôr*. I Reg., x, 5. Devenu roi, David fait jouer devant l'arche des harpes, *kinnôrôt*, des nables, des tambourins, des cymbales et des trompettes, accompagnant les chants. I Par., xiii, 8; II Reg., vi, 5. — 6° Le concert sacré, organisé par David pour le second transport de l'arche, comprend trois classes d'instruments : les nables, *nebâlîm*, les harpes, *kinnôrôṭ*, et les cymbales, I Par., xv, 16; six des fils des lévites chantent en jouant de la harpe à huit cordes, *kinnôrôt 'al hassemînit*, six autres jouent du nable accompagnant les voix hautes, *nebâlîm 'al-'ălâmôṭ*. I Par., xv, 20-21. Voir *Exégèse musicale de quelques titres de psaumes*, dans la *Revue biblique*, janvier 1899, p. 122-123. Ces instruments se joignent aux cornes et aux trompettes de métal et aux cris de la foule. I Par., xx, 28. — 7° Le service musical du Temple, inauguré par David, renouvelé par Ézéchias, puis reconstitué par Néhémie, comporta ces mêmes classes d'instruments : nables, harpes et cymbales. Idithun était le chef des harpistes. I Par., xxv, 1-6; II Par., xxix, 25; II Esd., xii, 27. — 8° La harpe *kinnôr* est fréquemment nommée dans le psautier : seule, Ps. xlii (xli), 4; xcviii (xcvii), 5; cxlvii (cxlvi), 7; associée au nable : Ps. lvii (lvi), 9; lxxi (lxx), 22; cviii (cvii), 3; cl, 3; à l'instrument à dix cordes, *'âśôr* : Ps., xxxiii (xxxii), 2; xcii (xci), 4. — 9° Sous les règnes postérieurs nous voyons Salomon remplissant son palais de nables et de harpes, *kinnôrôt*, en bois d'*algummîm*, II Par., ix, 11; et Josaphat victorieux se rendre au temple avec des nables, des harpes, *kinnôrôṭ*, et des trompettes. II Par., xx, 28. — 10° La harpe est employée dans les fêtes profanes. Job reproche aux impies de se divertir au son du tambourin, de la harpe, *kinnôr*, et de la flûte. Job, xxi, 12. Les femmes en jouaient. Is., xxiii, 15, 16. On l'employait enfin dans les festins. Elle s'y joignait au nable, au tambourin, à la flûte et aux voix. Is., v, 12. C'est pourquoi le prophète annonce, pour peindre le deuil du pays, que le bruit joyeux des tambourins cessera, qu'on n'entendra plus le tumulte des voix en fête, que les doux sons de la harpe, *kinnôr*, se tairont et que l'on ne boira plus le vin en chantant, Is., xxiv, 8, 9; et les Israélites captifs à Babylone suspendent leurs harpes aux branches des saules pour ne pas chanter les cantiques de Jérusalem en pays d'exil. Ps. cxxxvii (cxxxvi), 2. La harpe n'est pas employée, comme la flûte, dans les cérémonies funèbres. — 11° Les auteurs sacrés font allusion à la « résonnance », *hémyâh*, המיה, de la harpe, Is., xiv, 11, cf. xvi, 11; Ezech., xxvi, 13; « la voix de tes harpes, *qôl kinnôrayk*, ne s'entendra plus. » Voir Chant sacré, t. ii, col. 555. — 12° Le kinnor subsistait encore au temps des Machabées, distingué de la cithare grecque : κιθάραις καὶ κινύραις. I Mach., iv, 54. C'est de même la cithare grecque que désigne le livre de Daniel par la transcription de *qîṭârôs*, Dan., iii, 5; comme aussi les livres du Nouveau Testament. I Cor., xiv, 7; Apoc., v, 8; xiv, 2; xv, 2. On trouve de grossières représentations de cet instrument sur les monnaies de Barcochébas. Voir Th. Reinach, *Les monnaies juives*, Paris, 1889, p. 60. — 13° Dans la symbolique chrétienne, la harpe désigne la divine louange et la joie éternelle des saints. Ce caractère a été pris des textes de l'Apocalypse indiqués ci-dessus. Voir Gagny, *In Apoc.*, xv, 2, dans Migne, *Cursus Script. Sacræ*, t. xxv, p. 1354. Pour le *nêbél*, instrument qui est quelquefois rendu par harpe et que les exégètes regardent comme une sorte de guitare ou de luth, voir Nébel. J. Parisot.

HARPON, instrument de fer, en forme de pointe ou de croc et pourvu d'un long manche, pour percer et retirer de l'eau les animaux aquatiques. Dans le livre de Job, il est deux fois question du harpon, à propos du crocodile. On ne peut percer la mâchoire de cet animal avec le *hôah*, ni perforer sa tête avec le *ṣilṣal*. Job, xl, 21, 26. Le *hôah*, ψέλλιον, *armilla*, dont le nom vient de *hâh*, l'anneau qu'on passe aux naseaux, devait être en forme de croc; on l'entrait dans la mâchoire du crocodile quand il bâillait et ensuite on tirait dessus. Le *ṣilṣal*, πλοῖον, *gurgustium*, la pique à poissons, est plutôt un instrument rectiligne, mais terminé par une pointe de flèche permettant de percer l'animal et de le tirer à soi. C'est cet instrument qui paraît être figuré sur les scènes de chasse à l'hippopotame ou au crocodile. Voir t. i, fig. 472, 473, col. 1552, 1554; t. ii, fig. 408, col. 1126. — Amos, iv, 2, parlant des femmes de Samarie, dit que le Seigneur les fera enlever avec des *ṣinnôt*. La *ṣinnâh*, ὅπλον, *contus*, tire son nom de sa ressemblance avec les épines, *ṣinnîm*. C'est un harpon aigu et légèrement recourbé, à l'aide duquel on enlève le poisson. Il est possible que primitivement la *ṣinnâh* n'ait été qu'une grosse épine qu'on utilisait en la laissant attachée à la branche. Voir Hameçon. H. Lesêtre.

HARSA (hébreu : *Ḥaršâ*; Septante : Ἀρησά, I Esd., ii, 52, et Ἀδασάν, II Esd., vii, 54), chef d'une famille de Nathinéens qui revinrent d'exil avec Zorobabel. I Esd., ii, 52; II Esd., vii, 54.

HARTMANN Anton Theodor, théologien et orientaliste allemand, protestant, né à Dusseldorf le 25 juin 1774,

mort à Rostock le 20 avril 1838. Il devint en 1811 professeur de théologie à l'Université de Rostock. Ses principaux ouvrages sont : *Aufklärung über Asien für Bibelforscher,* 2 in-8°, Oldenbourg, 1806-1807; *Die Hebräerin am Putztische und als Braut,* 3 in-8°, Amsterdam, 1809-1810; *Supplementa ad J. Buxtorfii et W. Geseni Lexica,* in-4°, Rostock, 1813; *Thesauri linguæ hebraicæ e Mischna augendi,* 3 in-8°, Rostock, 1825-1826; *Linguistiche Einleitung in das Studium der Bücher des Alten Testaments,* in-8°, Rostock, 1818; *Historisch-kritische Forschungen über die Bildung, das Zeitalter und Plan der fünf Bücher Moses,* in-8°, Rostock et Gustrow, 1831; *Die enge Verbindung des Alten Testaments mit dem Neuen,* in-8°, Hambourg, 1831. Voir Redslob, dans l'*Allgemeine deutsche Biographie,* t. x, 1879, p. 680.

HARTUMMIM (hébreu : *hartummîm*). Voir DIVINATION, 2°, t. II, col. 1443.

HARUPHITE (hébreu : *ha-Ḥărufi,* et au *keri : ha-Ḥărîfî;* Septante : ὁ Χαραιφιήλ; *Codex Alexandrinus :* 'Αρουφί), nom patronymique appliqué à Saphatia de la tribu de Benjamin, qui serait, d'après la leçon plus correcte du *keri,* un descendant de *Harif.* Par., XII, 5. Ce Saphatia, fils de Ḥârif, au temps de David, était peut-être de la même famille que les fils de Harif (Vulgate : Hareph), qui revinrent à Jérusalem au temps de Zorobabel. II Esd., VII, 24. Voir HAREPH.

HARUS (hébreu : *Ḥârûṣ;* Septante : 'Αρούς), père de Massaléméth, épouse de Manassé et mère d'Amon, roi de Juda. Harus était de Jétéba (hébreu : *Yotbâh*). IV Reg., XXI, 12.

HARWOOD Édouard, philologue anglais, de la secte des unitaires, né en 1729, dans le comté de Lancastre, mort à Londres le 14 janvier 1794. Il se livra d'abord à l'enseignement et acquit une grande connaissance de la langue grecque. En 1765, il était à Bristol, où il exerçait les fonctions de ministre; mais ses mauvaises mœurs et ses doctrines entachées d'arianisme le forcèrent à chercher un refuge à Londres, où il vécut péniblement et mourut dans la misère. Parmi ses nombreux écrits, nous n'avons à mentionner que les suivants : *A new Introduction to the study and knowledge of the New Testament,* in-8°, Londres 1767; *A liberal Translation of the New Testament,* 2 in-8°, Londres, 1767; *The New Testament collated with the most approved Ms. with select notes in English, critical and explanatory,* 2 in-12, Londres, 1776. — Voir W. Orme, *Bibliotheca biblica,* p. 232. B. HEURTEBIZE.

HASABAN (hébreu : *Ḥăšubah;* Septante : 'Ασουβέ; *Codex Alexandrinus :* 'Ασεβά), un des fils de Zorobabel. I Par., III, 20.

HASABIA ou **HASABIAS** (hébreu : *Ḥăšabyâh,* et *Ḥăšabyahû,* « Jéhovah estime, » Septante : 'Ασαβία ou 'Ασαβίας), nom de neuf prêtres ou lévites; l'hébreu en compte quatre autres que la Vulgate orthographie Hasébia.

1. **HASABIAS** (Septante : 'Ασεβεί), lévite, fils d'Amasias, un des ancêtres d'Éthan le chantre, dans la branche de Mérari fils de Lévi. I Par., VI, 45 (hébreu, 30).

2. **HASABIAS** (hébreu : *Ḥăšabyâhû*), lévite, le quatrième des six fils d'Idithun, maître de chant du temps de David. I Par., XXV, 3. Il était à la tête de la douzième classe de chanteurs. I Par., XXV, 19. Dans ce dernier passage, les Septante d'après le texte du *Codex Vaticanus* ont 'Αριά, mais le *Codex Alexandrinus* porte 'Ασαβία.

3. **HASABIAS** (hébreu : *Ḥăšabyâhû*), lévite de la famille d'Hébron, fils de Caath. Lui et les Hébronites au nombre de 1700 avaient la surintendance de tout ce qui concernait le culte du Seigneur, et le service du roi, à l'ouest du Jourdain. I Par., XXVI, 30.

4. **HASABIAS,** lévite, fils de Camuel et chef de la tribu de Lévi au temps de David. I Par., XXVII, 17.

5. **HASABIAS** (hébreu : *Ḥăšabyâhû*), un des chefs des lévites qui, du temps du roi Josias, fournirent aux lévites ce qui était nécessaire pour célébrer la Pâque. II Par., XXXV, 9.

6. **HASABIAS** (Septante : 'Ασεβεία), lévite de la branche de Mérari, qui revint de Babylone avec Esdras. I Esd., VIII, 19. Peut-être est-ce le même personnage que le lévite appelé par la Vulgate *Hasébia.* I Par., IX, 14.

7. **HASABIAS,** un des princes des prêtres qui accompagna aussi Esdras à son retour. I Esd., VIII, 24.

8. **HASABIA** (Septante : omis dans le *Vaticanus,* mais *Codex Alexandrinus :* 'Ασαβία), lévite, fils de Boni. II Esd., XI, 15.

9. **HASABIAS,** lévite, ancêtre d'Azzi, et fils de Mathanias. II Esd., XI, 22. E. LEVESQUE.

HASADIA (hébreu : *Ḥasadyâh,* « Jéhovah fait miséricorde; » Septante : 'Ασαδία), un des fils de Zorobabel. I Par., III, 20. Peut-être est-il né après le retour de la captivité : il est énuméré parmi les cinq derniers enfants de Zorobabel, séparés des trois premiers et paraissant former une catégorie à part.

HASARSUHAL (hébreu : *Ḥăṣar Šû'âl;* Septante : 'Εσερσουάλ), ville de la tribu de Siméon. I Par., IV, 28. Elle est appelée ailleurs *Hasersual.* Jos., XV, 28; XIX, 3; II Esd., XI, 27. Voir HASERSUAL.

HASARSUSIM (hébreu : *Ḥăṣar sûsîm;* « le village des chevaux »; Septante : 'Ημισουσεωσίν), ville de la tribu de Siméon, I Par., IV, 31, appelée ailleurs *Hasersusa.* Jos., XIX, 5. Voir HASERSUSA.

HASBADANA (hébreu : *Ḥašbaddânâh;* Septante : omis dans le *Codex Vaticanus;* dans l'*Alexandrinus :* 'Ασαβααμά, et *Sinaiticus :* 'Ασαβδανά), un des lévites qui se tinrent à la gauche d'Esdras pendant qu'il lisait la loi au peuple rassemblé à Jérusalem. II Esd., VIII, 4.

HASBÉYA, ville de Galilée, appelée חספיא dans le Talmud, *Demai,* II, 1 (voir M. Schwab, *Talmud de Jérusalem,* t. II, 1878, p. 145), que plusieurs géographes, probablement à tort, identifient avec Baalgad. Jos., XI, 17; XII, 7; XIII, 15. Voir BAALGAD, t. II, col. 1337. Située sur le versant occidental de l'Hermon, elle est bâtie en amphithéâtre dans l'ouadi et-Teim, au fond d'un vallon, sur le flanc occidental. Les deux côtés de la vallée sont cultivés en terrasses jusqu'à leur sommet et couverts de vignes et d'oliviers. Il y a dans les environs beaucoup de mines de bitume. A une demi-heure d'Hasbéya, au nord, est la source de Hasbani, la source la plus septentrionale du Jourdain. Voir V. Guérin, *Galilée,* t. II, p. 287; Ed. Robinson, *Biblical researches,* 2e édit., t. III, p. 380.

HASÉBIA ou **HASÉBIAS** (hébreu : *Ḥăšabyâh;* Septante : 'Ασαβία, 'Ασαβίας), nom d'un prêtre et de trois lévites.

1. **HASÉBIA,** lévite, de la branche de Mérari, un des premiers habitants de Jérusalem au retour de la capti-

vite de Babylone. I Par., IX, 14. Il pourrait bien être le même que le lévite Hasabia de I Esd., VIII, 19. Voir HASABIA, 6.

2. **HASÉBIAS**, lévite, chef d'une des deux circonscriptions du territoire de Céila. Il rebâtit une partie des remparts de Jérusalem. II Esd., III, 17.

3. **HASÉBIA** (Septante : omis dans le *Codex Vaticanus*, II Esd., X, 11; *Alexandrinus :* Ἑσεβίας; *Codex Vaticanus :* Ἀβία; *Alexandrinus :* Ἀσαβία pour II Esd., XII, 24), un des lévites signataires de l'alliance théocratique, renouvelée sous Néhémie. II Esd., X, 11. Il paraît être le même que Hasébia un des chefs des lévites, sous le pontificat de Joacim, fils de Josué. II Esd., XII, 24, 26.

4. **HASÉBIA** (Septante : omis dans le *Codex Vaticanus* et l'*Alexandrinus*), prêtre de la famille d'Helcias, sous le pontificat de Joacim, fils de Josué, après le retour de la captivité de Babylone. II Esd., XII, 21.

HASEBNA (hébreu : *Ḥăšabnâh;* Septante : Ἑσαβανά), un des chefs du peuple qui signèrent après Néhémie le renouvellement de l'alliance. II Esd., X, 25.

HASEBNIA (hébreu : *Ḥašabneyâh;* Septante : omis), un des lévites qui, au temps de Néhémie, firent au nom du peuple l'aveu du péché et la prière. II Esd., IX, 5.

HASEBONIA (hébreu : *Ḥasabneyâh;* Septante : Ἀσβανάμ; *Codex Alexandrinus :* Ἀσβανία), père de Hattus qui rebâtit une partie des remparts de Jérusalem. II Esd., III, 10.

HASEM (hébreu : *Ḥâšum;* Septante : Ἀσέμ; *Codex Alexandrinus :* Ἀσόυμ), chef d'une famille du peuple dont les membres revinrent avec Zorobabel au nombre de 328. Dans la liste parallèle, I Esd., II, 19, il est, appelé dans la Vulgate *Hasum;* de même dans II Esd., X, 48, et *Hasom* dans I Esd., X, 33.

E. LEVESQUE.

HASÉRIM (hébreu : *Ḥăṣêrîm;* Septante : *Codex Vaticanus :* Ἀσηδὼθ; *Codex Alexandrinus :* Ἀσηρὼθ), nom que les Septante et la Vulgate ont inexactement pris pour un nom propre. Il est dit, Deut., II, 23, que les Caphtorim chassèrent les Hévéens « qui habitaient *ba-ḥăṣêrîm* jusqu'à Gaza », c'est-à-dire au sud-ouest de la Palestine. L'hébreu *ḥăṣêrim* est le pluriel de *ḥâṣêr*, dont l'état construit, *ḥăṣar*, se trouve dans plusieurs noms composés : *Ḥăṣar-'Addâr*, Vulgate : *villa nomine Adar*, Num., XXXIV, 4; *Ḥăṣar-Gaddâh*, Asergadda, Jos., XV, 27; *Ḥăṣar-Sûsâh*, Hasersusa, Jos., XIX, 15; *Ḥăṣar 'Enân*, *villa Enan*, Num., XXXIV, 9, 10; *Ḥăṣar Šû'al*, Hasersual, Jos., XV, 28. Une autre forme du pluriel, *Ḥăṣêrôt*, indique une station des Israélites dans le désert. Num., XI, 35. Or, ce mot signifie proprement « lieu entouré de clôtures ». Cf. Gesenius, *Thesaurus*, p. 512. Il correspond aux *douars* des Arabes d'Afrique. Voir HASÉROTH. Le passage du Deutéronome que nous venons de citer représente donc les Hévéens comme une tribu nomade qui habitait dans ces sortes de campements, « dans les clôtures, » et non pas « à Haserim ». De même presque toutes les localités dont le nom a pour élément *ḥăṣar* se trouvaient sur les confins du désert ou dans le désert même. Il faut ajouter cependant que *ḥăṣêrîm* indique aussi de simples villages, qui ne sont pas, comme les villes, protégés par des murailles, ce que les Septante appellent ἐπαύλεις, κῶμαι. Cf. Lev., XXV, 31; Jos., XIII, 23, 28; XV, 32. Voir HÉVÉENS.

A. LEGENDRE.

HASÉROTH (hébreu : *Ḥăṣêrôt;* Septante : Ἀσηρώθ, Num., XI, 34; XIII, 1 (hébreu, XII, 16); XXXIII, 17, 18; Αὐλῶν, Deut., I, 1), une des stations des Israélites dans le désert, après leur départ du Sinaï. Num., XI, 34; XIII, 1; XXXIII, 17, 18; Deut., I, 1. L'hébreu *ḥăṣêrôt* signifie « clôtures, enceintes ». Voici comment l'explique un voyageur, E. H. Palmer, *The desert of the Exodus*, Cambridge, 1871, t. II, p. 321 : « Les Maghrabins ou Arabes d'Afrique, venus primitivement de l'Arabie, ont conservé plusieurs usages domestiques tombés en désuétude dans leur patrie d'origine. Ils demeurent sous la tente, comme les Bédouins de l'Orient, mais n'étant pas, comme ceux-ci, entourés de gens de leur propre race, ils sont exposés à de fréquentes attaques de la part des tribus qui habitent les montagnes de l'Atlas. Pour se protéger contre ces incursions, ils ont recours à une très ancienne méthode de fortification. Quand le lieu propice à un campement a été choisi, le bétail, regardé comme la plus grande richesse de la tribu, est réuni en un seul endroit, et les huttes ou les tentes sont dressées à l'entour en forme de cercle; le tout est alors environné d'un petit mur de pierres, destiné à servir de défense; entre les pierres sont placés d'épais fagots d'acacia épineux, dont les branches entrelacées et les pointes en forme de longues aiguilles constituent autour du camp une barrière infranchissable. C'est ce qu'on appelle *douars;* on ne peut guère douter que ces douars ne soient la même chose que les *ḥăṣêrôt* ou « clôtures » en usage parmi les tribus pastorales mentionnées dans la Bible. » — Cette station, mentionnée après celle de *Qibrôt hatta'ăvâh* ou « les Sépulcres de concupiscence », Num., XI, 34, est depuis longtemps identifiée avec *'Aïn Hadrah* ou *Ḥudrah*. Cf. E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* Londres, 1856, t. I, p. 151; Stanley, *Sinai and Palestine,* Londres, 1866, p. 81-83. L'arabe حضرة, *Ḥadrah*, reproduit exactement l'hébreu חצרות, *Ḥăṣêrôt*, et donne un sens équivalent : « habitation, parvis, maison. » Le site correspond également aux données scripturaires. C'est une oasis qu'on rencontre au nord-est du Djébel *Mûsa,* dans la direction d'*Akabah,* à huit heures d'*Eruéis el-Ébéirig,* où une conjecture probable place *Qibrôt hatta'ăvâh*. Elle se trouve un peu à gauche de la route principale qui va du Sinaï à Akabah, et qui, après avoir quitté l'ouadi *Sa'al,* passe à travers une plaine de sable, avant d'entrer dans l'ouadi *Ghuzaléh*. En montant quelque temps dans cette plaine, le voyageur atteint une gorge taillée dans le roc calcaire, à travers laquelle il aperçoit, vers le nord-ouest, l'*ouadi Ḥadrah* s'allongeant entre des rochers de grès, aux formes fantastiques, aux couleurs éclatantes, avec, au delà, une forêt de pics montagneux et, à gauche, une large vallée conduisant vers le Djébel *et-Tih*. Au milieu de l'ouadi *Ḥadrah,* se dresse un bosquet de palmiers, d'un vert sombre, avec la source *'Aïn Ḥadrah,* qui sort du rocher par derrière. L'eau abondante a le goût douceâtre de celle de *Gharandel;* un conduit creusé dans le granit la déverse dans un bassin, d'où elle se répand à travers les jardins que les Arabes cultivent encore aujourd'hui en cet endroit. Le paysage est sans contredit un des plus beaux du désert. Cf. *Ordnance Survey of the Peninsula of Sinai,* Southampton, 1869, t. I, p. 122; E. H. Palmer, *The desert of the Exodus,* t. II, p. 312; M. J. Lagrange, *L'itinéraire des Israélites du pays de Gessen aux bords du Jourdain,* dans la *Revue biblique,* t. IX, 1900, p. 276. — Cette identification est combattue par Keil, *Numeri,* Leipzig, 1870, p. 246, et H. C. Trumbull, *Kadesh-Barnea,* New-York, 1884, p. 314. — Au commencement du Deutéronome, I, 1, la Vulgate ajoute au nom d'Haséroth ces mots : « où il y a beaucoup d'or. » L'hébreu *Dizâhâb,* qu'ils traduisent, indique plutôt un nom de lieu. Voir DIZAHAB, t. II, col. 1453.

A. LEGENDRE.

HASERSUAL (*Ḥăṣar Šû'âl,* « le village » ou plutôt « le douar du chacal »; Septante : Χωλασεωλά, Jos., XV, 28; Ἀρσωλά, Jos., XIX, 3; Ἑσηρσουλάβ, I Par., IV, 28; omis, II Esdr. XI, 27; *Codex Alexandrinus :* Ἀσαρσουλά,

Jos., xv, 28; Σερσουλά, Jos., xix, 3; Ἐσερσουάλ, I Par., iv, 28; Ἐσερσοάλ, II Esd., xi, 27; Vulgate : *Hasersual*, Jos., xv, 28; xix, 3; II Esd., xi, 27; *Hasarsuhal*, I Par., iv, 28), ville de la tribu de Juda, Jos., xv, 28, assignée plus tard à Siméon, Jos., xix, 3; I Par., iv, 28, réhabitée, après la captivité, par les enfants de Juda, II Esd., xi, 27. Elle appartenait à l'extrémité méridionale de la Palestine. Elle n'a pu, jusqu'ici, être identifiée, comme la plupart des localités qui se trouvent dans le même groupe. Deux seulement, dont elle est rapprochée dans les différentes énumérations, Molada ou *Tell el-Milh*, et Bersabée, *Bir es-Séba'*, pourraient servir de point de repère. A. Legendre.

HASERSUSA (hébreu : *Ḥăṣar Sûsâh*, Jos., xix, 5; *Ḥăṣar Sûsîm*, I Par., iv, 31, « le village des chevaux; » Septante : *Codex Vaticanus :* Σαρσουσεῖν, Jos., xix, 5; Ἡμισυσεσοράμ, I Par., iv, 31; *Codex Alexandrinus :* Ἀσερσουσιμ, Jos., xix, 5; Ἡμισυεωσιμ, I Par., iv, 31; Vulgate : *Hasersusa*, Jos., xix, 5; *Hasarsusim*, I Par., iv, 31), ville de la tribu de Siméon, située par là même au sud de la Palestine. Jos., xix, 5; I Par., iv, 31. Le nom hébreu, par sa signification, semble indiquer un antique dépôt ou relais de cavalerie, de même que Bethmarchaboth, « maison des chars, » qui le précède, désigne probablement un entrepôt de chars de guerre. Voir Bethmarchaboth, t. i, col. 1696. Mais, où se trouvait la ville? C'est encore un problème aujourd'hui. V. Guérin, *Judée*, t. iii, p. 172, serait tenté de l'identifier avec *Khirbet Sûsiyéh*, localité située dans les montagnes de Judée, au sud d'Hébron. Il est certain que le rapport onomastique est frappant, mais la position nous semble beaucoup moins convenable. Le village, placé entre *El-Kurmul*, Carmel, *Khirbet Ma'în*, Maon, et *Es-Semu'a*, Istemo, appartient à une portion du territoire de Juda, distincte de celle qui fut concédée à Siméon. Cf. Jos., xv, 26-31, 50, 55; xix, 2-6. On a proposé aussi, d'après Tristram, *Susîn*, ou *Beit Susîn*, sur la route des caravanes de Gaza en Égypte. Cf. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament*, Londres, 1889, p. 82. L'emplacement serait meilleur. — Dans la liste de Josué, xv, 26-31, parallèle à celle de Jos., xix, 2-6, on trouve Sensenna (hébreu : *Sansannâ*) au lieu de Hasersusa. Reland, *Palæstina*, Utrecht, 1714, t. i, p. 152, est disposé à croire que les deux noms indiquent une même ville. Voir Sensenna. A. Legendre.

HASIM (hébreu : *Ḥusim*; Septante : omis dans le *Codex Vaticanus*; Ἀσόβ, dans l'*Alexandrinus*), donné comme le fils d'Aher dans la Vulgate. I Par., vii, 12. Le texte hébreu a le mot fils au pluriel, *Ḥusim benê 'aḥêr*, « Ḥusim les fils d'Aher. » Le texte de ce verset a évidemment souffert : aucune des nombreuses restitutions essayées n'est bien satisfaisante.

HASOM (hébreu : *Ḥâšum*; Septante : Ἡσάμ), père de plusieurs Israélites qui renvoyèrent les femmes étrangères prises à Babylone contrairement à la loi. I Esd., x, 33. Voir Hasum 1.

HASOR, ville chananéenne. I Reg., xii, 9. Ce nom est écrit ailleurs Asor. Voir Asor 1, t. i, col. 1105.

HASRA (hébreu : *Ḥasrâh*; Septante : Χελλής; *Codex Alexandrinus :* Ἐσσερῆ), père de Thécuath, ancêtre de la prophétesse Holda. II Par., xxxiv, 22. Dans le passage parallèle, IV Reg., xxii, 14, il est appelé *Harhas* (Vulgate : *Araas*).

HASSÉMON (hébreu : *Ḥešmôn*; Septante : omis), ville de la tribu de Juda, située à l'extrémité méridionale de la Palestine, et mentionnée une seule fois dans l'Écriture. Jos., xv, 27. Elle est, comme la plupart des localités de ce groupe, restée inconnue. A. Legendre.

HASSUB (hébreu : *Ḥassûb*; Septante : Ἀσωβ), lévite de la branche de Mérari, père de Seméia, I Par., ix, 14. Dans la généalogie parallèle de II Esd., xi, 15, il est appelé *Hasub* dans la Vulgate. Voir Hasub 3.

HASUB (hébreu : *Ḥaššûb*; Septante : Ἀσούβ, sauf dans II Esd., x, 23, où on lit : Ἀσούθ, mais le *Codex Alexandrinus* a la leçon ordinaire Ἀσούβ), nom de trois Israélites.

1. **HASUB**, fils de Thahath-Moab, rebâtit une partie de la muraille de Jérusalem et la tour des Fours. II Esd., iii, 11.

2. **HASUB** bâtit vis-à-vis de sa maison une partie des remparts de Jérusalem, au retour de l'exil. II Esd., iii, 23. Il est différent du précédent. Il paraît être le même personnage que Hasub, un des chefs du peuple qui signèrent l'alliance. II Esd., x, 23.

3. **HASUB**, lévite père de Séméia, dans la branche de Mérari. II Esd., xi, 15. C'est le même personnage que la Vulgate appelle *Hassub* dans I Par., ix, 14.

HASUM (hébreu : *Ḥâšum*), nom de deux Israélites.

1. **HASUM** (Septante : I Esd., ii, 19, Ἀσέμ; *Codex Alexandrinus :* Ἀσούμ; dans les autres endroits : Ἡσάμ), chef d'une famille du peuple dont les membres revinrent de Babylone avec Zorobabel au nombre de 223. I Esd., ii, 19. Dans la liste parallèle, II Esd., vii, 22, il est nommé Hasem par la Vulgate. Le nombre des membres de cette famille est dans ce dernier passage de 328. Plusieurs des fils de *Ḥâšum* renvoyèrent les femmes étrangères qu'ils avaient prises à Babylone contrairement à la loi. I Esd., x, 33 : dans cet endroit la Vulgate donne le nom sous la forme Hasom. Hasum, chef d'une famille du peuple qui se trouve parmi les signataires de l'alliance, II Esd., x, 18, est vraisemblablement le même personnage.

2. **HASUM** (Septante : omis dans le *Codex Vaticanus* qui ne nomme que quatre lévites au lieu de sept; le *Codex Alexandrinus* a Ὠσάμ), lévite qui se tenait avec six autres lévites à la gauche d'Esdras pendant qu'il faisait au peuple la lecture de la loi. II Esd., viii, 4.

HASUPHA (hébreu : *Ḥăśûfâ'* et *Ḥăśufâ*; Septante : Ἀσουφέ; *Codex Alexandrinus :* Ἀσουφά pour I Esd., ii, 43; et Ἀσφά, *Codex Alexandrinus :* Ἀσειφά pour II Esd., vii, 47), chef d'une famille nathinéenne qui revint de la captivité de Babylone avec Zorobabel. I Esd., ii, 43; II Esd., vii, 47.

HATHATH (hébreu : *Ḥătat*; Septante : Ἀθάθ), un des fils d'Othoniel, descendant de Cénez. I Par., iv, 13.

HATIL (hébreu : *Ḥaṭṭil*; Septante : Ἀτειά; *Codex Alexandrinus :* Ἀττίλ, pour I Esd., ii, 57, et Ἐγήλ, *Codex Alexandrinus :* Ἐττήλ pour II Esd., vii, 59), chef d'une famille, « les fils d'Hattil, » rangée après les Nathinéens parmi les fils des serviteurs de Salomon. Ils revinrent de la captivité de Babylone avec Zorobabel. I Esd., ii, 57; II Esd., vii, 59.

HATIPHA (hébreu : *Ḥăṭifâ'*; Septante : Ἀτουφά *Codex Alexandrinus :* Ἀτιφά pour I Esd., ii, 54; et Ἀτειφά pour II Esd., vii, 56), chef d'une famille de Nathinéens dont les membres revinrent à Jérusalem avec Zorobabel. I Esd., ii, 54; II Esd., vii, 56.

HATITA (hébreu : *Ḥăṭîṭâ'*; Septante : Ἀτιτά, chef d'une famille de lévites, appelés « fils de portiers », I Esd., II, 42, et « portiers », II Esd., VII, 45 (Vulgate, 46), c'est-à-dire chargés de la garde des portes du Temple. Cette famille, ainsi que celles de plusieurs autres portiers, revint de la captivité avec Zorobabel. I Esd., II, 42; II Esd., VII, 45.

HATTUS (hébreu : *Ḥaṭṭûš*), nom de trois Israélites.

1. **HATTUS** (Septante : Χαττοὺς, I Par., III, 22, et Ἀττούς, I Esd., VIII, 2), fils de Séméia et petit-fils de Séchénias dans la descendance de Zorobabel. I Par., III, 22. Probablement on doit l'identifier avec le Hattus des fils de David qui revint de captivité avec Esdras. I Esd., VIII, 2.

2. **HATTUS** (Septante: Ἀττοὺθ; *Codex Alexandrinus:* Ἀυτούς), fils d'Hasébonia, qui rebâtit une partie des remparts de Jérusalem, en face de sa maison. II Esd., III, 10.

3. **HATTUS** (Septante : Ἀττοὺς, II Esd., X, 4; omis dans II Esd., XII, 2, mais *Codex Alexandrinus :* Ἀττοὺς), prêtre qui signa l'alliance théocratique à la suite de Néhémie. II Esd., X, 5. Il était revenu de la captivité de Babylone avec Zorobabel. II Esd., XII, 1, 2.

HAUTS-LIEUX. I. SENS ET ÉTYMOLOGIE. — Haut-Lieu répond à l'hébreu *bâmâh,* pluriel *bâmôt.* Le *kamets* est impur comme si le mot dérivait de la racine *bûm.* Mais cette racine n'existe ni en hébreu ni dans aucune langue sémitique. Le mot *bâmâh* lui-même n'est usité qu'en hébreu et en assyrien, où il s'emploie généralement au pluriel. Delitzsch, *Assyr. Handwört.,* p. 177. On a comparé le persan *bũm,* sommet, toit d'une maison, et le grec βωμός, éminence naturelle ou artificielle. Βωμός, qui dans la langue commune veut dire autel, signifiait primitivement estrade. *Iliad.,* VIII, 441. Les Septante rendent en général *bâmâh* par στήλη dans le Pentateuque, par τὰ ὑψηλά, τὰ ὕψη dans les livres historiques et par βωμός dans les prophètes. La Vulgate traduit d'ordinaire *excelsum* et quelquefois *fanum.* — Quelle que puisse être l'étymologie, le sens originaire du mot est certainement hauteur, lieu élevé. Ce sens ressort avec évidence en assyrien, où les *bamâti* sont opposés aux plaines, et même en hébreu, où le peuple monte vers les *bâmôt,* I Reg., IX, 13, 19; Is., XV, 2, et en descend. I Reg., X, 5. On trouve parfois *bâmâh* employé dans ce sens primitif, II Reg., I, 18 (*super excelsa tua* y est mis en parallélisme avec *super montes tuos*); Mich., III, 12, Jer., XXVI, 18 (la montagne du Temple sera changée: en hauteurs [*bâmôt*] boisées); de même Ezech., XXXVI, 2; Num., XXI, 28. Plus souvent *bâmâh* signifie lieu fortifié, les forteresses étant bâties de préférence sur les hauteurs. Ps. XVIII, 34 (hébr.); Hab., III, 19; Am., IV, 13; Mich., I, 3; Deut., XXXII, 13; XXXIII, 29; Job, IX, 8; Is., XIV, 14; LVIII, 14. Mais le sens le plus usuel de beaucoup est : 1) hauteur où l'on rend un culte à la divinité; 2) par extension, sanctuaire construit sur les hauteurs; 3) enfin lieu d'adoration ou sanctuaire quelconque, même dans les plaines et dans les vallées. Jer., VII, 31 (*bâmôt* de Topheth, dans la vallée des fils d'Hinnom); IV Reg., XVII, 9. Il faut remarquer que le sens religieux est à peu près le seul connu des prosateurs, les deux autres acceptions étant plus ou moins poétiques. Poétique aussi serait le sens de tumulus funéraire s'il était établi. Cf. Gesenius, *Thesaurus,* p. 188. — *Bâmâh,* très fréquent au pluriel, est assez rare au singulier. Il s'applique au singulier : — 1. au grand *bâmâh* de Gabaon, III Reg., III, 4; I Par., XVI, 39; XXI, 29; II Par., I, 3, 13; — 2. à celui de Rama où se rencontrent Saül et Samuel, I Reg., IX, 12, 13, 14, 19, 25; — 3. à celui de Gabaath-Élohim, I Reg., X, 5, 13; — 4. au sanctuaire fondé par Jéroboam à Béthel, IV Reg., XXIII, 15; — 5 à l'édicule élevé par Salomon en l'honneur de Chamos, III Reg., XI, 7; — 6. à un lieu indéterminé. Ezech., XX, 29; Jer., XLVIII, 35; Is., XVI, 12. — On peut se demander si *bâmâh* ou *bâmôt* (la distinction entre le pluriel et le singulier est souvent difficile à faire) ne désigne pas en outre un objet servant au culte ou relatif au culte. Mésa nous apprend (ligne 3 de son Inscription) qu'il a fait ce *bâmat* (ou ces *bâmôt*) à Chamos, et par là il paraît entendre la stèle commémorative elle-même, érigée en action de grâces des bienfaits reçus de son dieu. Ézéchiel dit que Jérusalem, sous la figure d'une prostituée, a pris ses habits et en a fabriqué des *bâmôt telu'ôt* (tentes ou dais faits de morceaux cousus ensemble). Ezech., XVI, 16. Josias fait brûler le *bâmâh,* expressément distingué de l'autel, que Jéroboam avait érigé à Béthel. IV Reg., XXIII, 15. Cependant le *bâmât* de Mésa peut être un édicule contenant la stèle; celui d'Ezéchiel, une sorte de tabernacle formé de tentures; et celui de Jéroboam, un édifice en planches bâti près de l'autel. Nous retombons ainsi dans l'un des trois sens ordinaires.

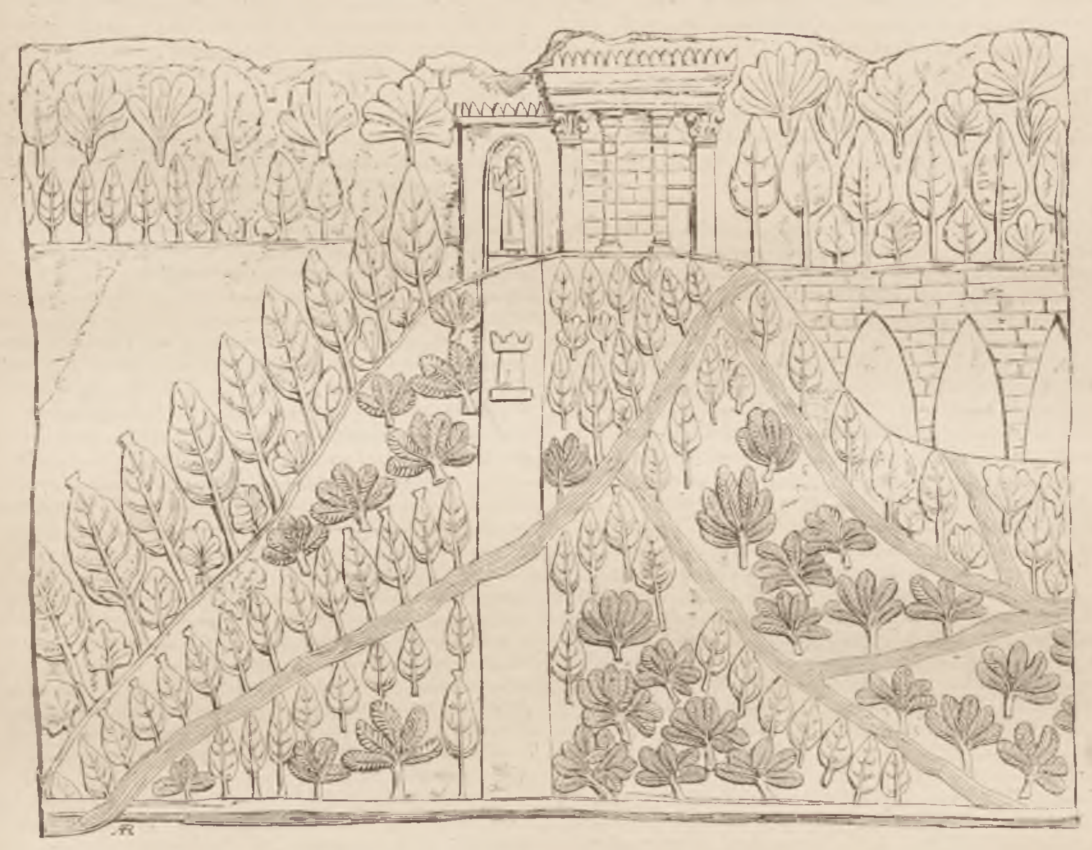
II. SYMBOLISME. — Chez un grand nombre de peuples les montagnes furent le temple de la divinité. Suivant Hérodote, I, 131, les Persans immolent à Jupiter, c'est-à-dire à leur dieu suprême, sur les plus hautes montagnes : Διῒ μὲν ἐπὶ τὰ ὑψηλότατα τῶν οὐρέων ἀναβαίνοντας θυσίας ἕρδειν. On faisait de même en Asie Mineure (Apollonius de Rhodes, *Argonaut.,* II, 524), ainsi que dans le monde grec, où toutes les cimes élevées étaient dédiées à Jupiter. Vossius, *In Melam,* II, 2. C'est surtout dans le pays de Moab et la terre de Chanaan que cet usage était en vigueur, comme nous l'apprennent les écrivains sacrés, mais il est faux de prétendre, ainsi que le font souvent les rationalistes, qu'il est exclusivement propre à ces peuples et que les Hébreux doivent le leur avoir emprunté; comme si le monde grec n'avait pas ses acropoles, la Chaldée et le pays d'Élam ses *ziqqurat,* l'Égypte ses éminences artificielles et l'univers entier ses montagnes sacrées. Que les Hébreux aient hérité des Hauts-Lieux de Chanaan comme de son territoire est une théorie qui, pour être aujourd'hui très en vogue, n'en est pas plus fondée pour cela. Cf. J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels,* 1886, p. 18; R. Smend, *Lehrbuch der alttestam. Religionsgeschichte,* 1899, p. 157. En sens contraire, J. Robertson, *The early Religion of Israel,* 5e édit., 1896, p. 248.

Un fait si général doit avoir ses racines dans les profondeurs de l'instinct religieux. On peut en donner trois raisons : — 1. Les montagnes étaient regardées comme plus rapprochées de Dieu et plus aptes, par conséquent, à établir le commerce entre le ciel et la terre. A défaut de montagnes on construisait des tours de Babel, des *ziqqurrat,* pour se rapprocher du ciel. — 2. Elles étaient considérées comme la demeure même des dieux. Chez Homère les dieux descendent toujours des crêtes escarpées et y remontent après avoir secouru leurs fidèles On sait que les Chaldéens appelaient Aralu la montagne où leurs grands dieux faisaient leur séjour. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* p. 118. L'Olympe, le Pélion, l'Ida, le Casius et, en Palestine, l'Hermon, le Carmel, le Thabor, etc., furent toujours honorés comme la demeure des immortels. — 3. Les montagnes, par leur altitude, symbolisent la majesté de Dieu et font naître naturellement en nous le sentiment de sa grandeur. Toute montagne est appelée montagne de Jupiter : Πᾶν ὄρος τοῦ Διὸς ὄρος ὀνομάζεται, dit Mélanthe, *De sacrificiis.* Peut-être les montagnes de Dieu, Ps. XXXV, 7, doivent-elles s'entendre de même; mais la chose reste douteuse.

A côté de ces avantages, les hautes montagnes avaient des inconvénients : l'accès difficile, l'impossibilité de s'y réunir en grand nombre et le manque d'eau, qui les rendaient impropres aux banquets sacrés, conclusion

nécessaire de tous les sacrifices qui n'étaient pas des holocaustes. Pour ces motifs, les collines d'élévation médiocre furent souvent préférées, et surtout les bosquets arrosés par une source abondante; la colline offrait un point de repère suffisant au rassemblement religieux et le bosquet prêtait à la fête le charme de son ombre et la fraîcheur de son eau. Tous ces endroits, en dépit de l'étymologie, étaient compris sous le nom général de Hauts-Lieux. La formule complète était : Sacrifier sur toute montagne et sur toute colline et sous tout arbre touffu. Deut., XII, 2; III Reg., XIV, 23; IV Reg., XVI, 4; XVII, 10; II Par., XXVIII, 4; Is., LVII, 5; Jer., II, 20; III, 6, 13; XVII, 2; Ezech., VI, 13; XX, 28. La raison de ce choix est expressément indiquée par Osée, IV, 13 : « Ils sacrifiaient sur la cime des montagnes, et ils brûlaient de l'encens sur les collines, sous le chêne, le peuplier et le térébinthe; car l'ombrage en est agréable. » L'agrément de l'endroit lui-même, le silence recueilli de sa solitude, le paisible mystère de sa retraite, la vue des grands arbres, témoignage de la fécondité de la nature sans le travail de l'homme, l'abri d'un frais ombrage contre les ardeurs d'un soleil oriental, la proximité de l'eau pour les ablutions, les libations et le festin sacré, surtout quand le culte religieux avait lieu en plein air et revêtait trop souvent un caractère dissolu et impudique : telles étaient sans doute les raisons d'être des Hauts-Lieux chananéens.

Mais il est curieux de noter que les mêmes endroits ont continué à exercer à travers les âges les mêmes séductions sur les habitants du pays. Malgré leur rigoureux monothéisme, les musulmans de nos jours vénèrent encore les mêmes collines, les mêmes sources, les mêmes arbres solitaires. Seulement ils ont érigé sur les montagnes sacrées un *kubbéh,* petit édifice à coupole blanche, qui marque pour eux la tombe d'un *scheikh,* d'un *ouély* (saint) ou d'un *néby* (prophète), et donne à leur vénération une couleur orthodoxe. Ces endroits s'appellent toujours *maqâm* comme dans le Deutéronome : Détruisez tous les lieux (*meqômôt,* pluriel de *mâqôm*) où les gentils adorent leurs divinités. Deut., XII, 2. Les fontaines vénérées de nos jours et les arbres où les Arabes suspendent des haillons en ex-voto sont associés de même à la mémoire d'un patriarche ou d'un saint. Clermont-Ganneau, *The Survey of Western Palestine,* Londres, 1881. p. 325; Conder, *Tent Work in Palestine,* 1880, p. 304-310. Ces faits, en nous montrant la persistance des coutumes locales, nous aideront à mieux comprendre l'histoire des Hauts-Lieux. — Pour les textes des auteurs classiques relatifs aux Hauts-Lieux, voir J. Spencer, *De legibus Hebræorum ritualibus earumque rationibus,* l. II, c. XXIII. Sur une autre explication naturelle des Hauts-Lieux, cf. W. R. Smith, *Lectures on the Religion of the Semites,* 2e édit., 1894, p. 489.



116. — *Bâmâh* assyrien. Bas-relief du British Museum.

III. HISTOIRE. — 1° *Moïse et les Hauts-Lieux.* — La législation du Deutéronome, relativement aux lieux souillés par un culte idolâtrique, paraît des plus nettes. « Détruisez tous les lieux où les nations dont vous occuperez l'héritage adorent leurs divinités, sur les hautes montagnes et sur les collines et sous tous les arbres touffus. Renversez leurs autels, brisez leurs *massébas,* brûlez leurs *achéras,* mettez en pièces les statues de leurs divinités et abolissez jusqu'au nom même de ces lieux. Vous n'agirez pas ainsi à l'égard de Jéhova, votre Dieu;

mais l'endroit que Jéhova, votre Dieu, aura choisi parmi toutes les tribus, vous le rechercherez et vous y viendrez. » Deut., XII, 2-5. — Cette législation comprend deux parties : — 1. injonction absolue de détruire tous les édifices ou objets ayant servi au culte des idoles; de débaptiser les lieux eux-mêmes pour effacer la mémoire d'un culte superstitieux; — 2. défense d'offrir à Jéhovah des sacrifices en dehors d'un lieu unique, à partir d'une époque encore vague qu'une révélation ultérieure devait déterminer. Voir SANCTUAIRE (UNITÉ DU). — La première injonction est formelle. Elle est répétée, en termes presque identiques, en d'autres endroits du Pentateuque, Deut., VII, 5 (destruction des autels idolâtriques, des *maṣṣêbâh*, des *'ăšêrâh* et des statues); Exod., XXIII, 24 (destruction des *maṣṣêbâh*); Exod., XXXIV, 13 (destruction des autels, des *mâṣṣêbâh* et des *'ăšêrâh*); Num., XXXIII, 52 (destruction des images, *maskîyôt*, des statues de métal fondu, *ṣalmê massêkôt*, et enfin des Hauts-Lieux, *bâmôṭ*). Il peut être intéressant de noter que, dans ce dernier passage, le seul où les Hauts-Lieux soient proscrits sous leur nom technique de *bâmôṭ*, Moïse ne dit pas : « Détruisez tous *les* Hauts-Lieux, » comme la Vulgate le donnerait à entendre, *omnia excelsa vastate*, mais bien : « Détruisez tous *leurs* Hauts-Lieux. » Ce ne sont pas les Hauts-Lieux en eux-mêmes qui sont réprouvés, mais les Hauts-Lieux de Chanaan. Cf. *Lex mosaica, or The Law of Moses and the Higher Criticism*, Londres, 1894, p. 266 et 502. — La seconde clause est beaucoup moins claire. D'après la tradition talmudique, elle ne devait entrer en vigueur qu'après la construction du Temple. Quoi qu'en pensent un certain nombre d'exégètes catholiques, cette interprétation est beaucoup plus conforme soit au texte du Deutéronome, soit aux passages de l'Écriture qui l'expliquent ou y font allusion. Voyons d'abord comment l'entendit la coutume, qui a force de loi lorsqu'elle se fait l'interprète de la loi. Sur les différents sentiments des catholiques à cet égard, cf. de Hummelauer, *Comment. in libros Samuelis*, p. 93-95.

2° *Les Hauts-Lieux depuis Moïse jusqu'à la construction du Temple.* — Les Hébreux ne furent pas toujours fidèles à détruire les autels des idoles. Jud., II, 2. Ce fut une des suites de leur tolérance à l'égard des peuples vaincus. Cette tolérance devait les perdre. Jud., II, 3. Ils firent disparaître, il est vrai, les monuments préhistoriques, dolmens, menhirs, cromlechs, cairns, etc., associés non sans raison au culte des idoles. On n'en rencontre aucun en Judée, un seul douteux en Samarie, un de médiocre importance dans la Basse-Galilée et quatre dans la Haute. Au contraire, ils sont fréquents dans la Syrie, au delà du Jourdain, sur les montagnes de Galaad et surtout dans le pays de Moab, où les explorateurs anglais en comptèrent, en 1881, plus de sept cents. C. R. Conder, *Heth and Moab*, 3e édit., 1892, p. 197, 271. Dans la Palestine proprement dite, ils doivent avoir été détruits systématiquement et, ce qu'il y a d'étrange, c'est qu'ils l'aient été dans la Samarie schismatique et la Galilée à moitié infidèle. Les critiques pour lesquels le Deutéronome remonte seulement à l'an 622 et le Code sacerdotal à l'an 444 ont à expliquer cela. — La loi mosaïque eut donc un commencement d'exécution. Mais, en épargnant des populations imprégnées de paganisme, les Juifs perpétuaient au milieu d'eux des foyers d'idolâtrie. Les Hauts-Lieux, détruits aujourd'hui, se relevaient le lendemain. Nous avons vu plus haut combien sont tenaces les coutumes populaires. Aussi, dans tout l'Ancien Testament, nous entendons parler sans cesse des Hauts-Lieux chananéens et du culte infâme qui s'y pratiquait.

Du reste, les Juifs ne s'interdisaient pas non plus d'adorer Jéhovah sur les hauteurs. Eux aussi avaient leurs Hauts-Lieux qu'ils regardaient comme légitimes. Quand Saül vient à Rama consulter Samuel, on lui annonce que le prophète ne tardera pas à paraître, car il doit y avoir un sacrifice solennel sur le Haut-Lieu. Le mot *bâmâh* est répété cinq fois dans ce contexte, sans que l'auteur sacré manifeste la moindre surprise. I Reg., IX, 12, 13, 14, 19, 25. On dit que Samuel étant prophète pouvait autoriser, par exception, les sacrifices sur les Hauts-Lieux. Mais ceci n'a pas l'air d'une dérogation. C'est une chose usuelle à laquelle tout le peuple s'attend. — La vraie raison qui autorisait le culte des Hauts-Lieux nous est donnée par le livre des Rois. « Le peuple sacrifiait sur les Hauts-Lieux, car on n'avait pas bâti jusqu'alors de temple au nom de Jéhovah. Or, Salomon aimait Jéhovah et suivait les voies de David, son père; mais il sacrifiait et brûlait de l'encens sur les Hauts-Lieux. Il alla donc à Gabaon pour y offrir des sacrifices; car c'était là le Haut-Lieu principal (*hab-bâmâh hag-gedôlâh*). Salomon offrit mille holocaustes sur cet autel. Et Jéhovah apparut en songe à Salomon, la nuit, » etc. III Reg., III, 2-5. Puisque Gabaon était le Haut-Lieu principal, il y en avait d'autres, où le peuple immolait ses victimes, sans que l'écrivain sacré y trouve rien de répréhensible. — Salomon est favorisé d'une vision divine après son sacrifice. Le culte sur les Hauts-Lieux était donc alors légitime, à condition d'avoir Jéhovah pour objet, et l'auteur inspiré nous dit expressément pourquoi : Parce qu'on n'avait pas encore bâti de temple à Jéhovah; en d'autres termes : Dieu n'avait pas encore déterminé le lieu du sanctuaire unique, II Reg., VII, 6, 7; III Reg., VIII, 16, et la loi du Deutéronome, XII, 5, 11, n'avait pas encore à recevoir son application. En attendant, on restait sous le régime de la première loi du Sinaï, Exod., XX, 24, 25; car la législation plus rigoureuse du Lévitique, XVII, 3-9, avait été abrogée, expressément pour une partie et équivalemment pour l'autre. Deut., XII, 10-15. Ceux qui maintiennent dans sa rigueur la loi du Lévitique ne font pas attention que les Juifs ne la connaissaient pas avant Salomon. Quand Absalom dit à son père qu'il a fait vœu d'aller à Hébron offrir des sacrifices à Jéhovah, le saint roi David n'y voit rien que de très naturel : Va en paix, répond-il à son fils. II Reg., XV, 7, 9. Cf. I Reg., XX, 29, où il est question d'un sacrifice de famille à offrir à Bethléhem le jour de la néoménie. Les partisans de cette opinion ne remarquent pas non plus que si la loi du Lévitique avait été en vigueur, entre l'occupation de la Terre Promise et la construction du temple, les sacrifices offerts devant l'arche d'alliance séparée du tabernacle auraient été illicites, ce que personne n'a jamais prétendu. En effet, le texte du Lévitique est formel, XVII, 9. Ce n'est pas devant l'arche, c'est expressément devant l'entrée du tabernacle, pas ailleurs, que la victime doit être immolée, pour se conformer à cette prescription. Du reste, nous savons pourquoi Gabaon était au temps de David et de Salomon le grand Haut-Lieu, non pas le seul mais le principal. C'est que le tabernacle s'y trouvait. I Par., XVI, 39; XXI, 29; II Par., I, 3, 13. Il fallait donc, comme nous l'enseigne l'auteur des Paralipomènes, qu'on y immolât le sacrifice perpétuel et qu'on y célébrât le culte public. I Par., XVI, 39. C'est ce qu'on avait fait toujours là où se trouvait le tabernacle, à Silo d'abord, puis à Nobé.

Voici d'ailleurs la liste des Hauts-Lieux de Jéhovah, en entendant ce mot non d'un autel érigé, en passant, pour une circonstance particulière, mais d'un sanctuaire stable, où l'on se rendait à des époques fixes, pour y rendre un culte au vrai Dieu. — 1. Gabaon, le Haut-Lieu principal, appelé cinq fois du nom technique de *bâmâh*, III Reg., III, 4; I Par., XVI, 39; XXI, 29; II Par., I, 3, 13. — 2. Rama, partie de Samuel, dont le *bâmâh* est mentionné en propres termes cinq fois de suite. I Reg., IX, 12, 13, 14, 19, 25. — 3. Gabaath-Élohim, où Saül rencontre le cortège des prophètes descendant du *bâmâh*. I Reg., X, 5, 13. — Six autres localités, sans porter dans l'Écriture le nom de *bâmâh*, en vérifient la définition. Ce

sont : — 4. Bethléhem où l'on tient des réunions religieuses régulières, aux néoménies, avec sacrifices publics. I Reg., xx, 24-29; xvi, 2-5. — 5. Galgala. Josué y avait érigé les douze pierres commémoratives, Jos., iv, 19-25, circoncis les hébreux, Jos., v, 2-9; c'était une des trois places où Samuel se transportait périodiquement pour juger Israël et que les Septante appellent des lieux sanctifiés : Ἐν τοῖς ἡγιασμένοις. I Reg., vii, 16. Samuel y convoque le peuple pour le sacrifice. I Reg., x, 8. Ce devait être une habitude qui subsista après la construction du Temple. Ose., iv, 15; cf. ix, 15; xii, 11. — 6. Ophra possédait l'autel érigé par Gédéon à Jéhovah sur les ruines de l'autel de Baal, Jud., vi, 26, et appelé par lui *Yehôvâh šâlôm*. Cet autel existait encore à l'époque où écrivait l'auteur du livre des Juges. Jud., vi, 24. Après sa victoire, Gédéon y mit un éphod fait avec l'or et la pourpre du butin. Jud., viii, 27. — 7. Hébron avait comme Bethléhem ses sacrifices de famille. On y acquittait des vœux faits à Jéhovah. II Reg., xv, 7-9, 12. Il est évident par le récit que c'était une coutume reçue dont les plus pieux, comme David, ne se formalisaient pas. — 8. Silo fut le grand Haut-Lieu au même titre que Gabaon tant que le tabernacle y resta. — 9. Il faut en dire autant de Nob, I Reg., xxi, 1-9, qui eut quelque temps le privilège de posséder le tabernacle, le grand-prêtre et l'éphod.

On ne saurait appeler Hauts-Lieux les endroits témoins d'un sacrifice isolé, offert à Jéhovah pour un motif exceptionnel, théophanie, victoire éclatante, etc., tels que Bochim, le *locus flentium* de la Vulgate, Jud., ii, 5, et Saraa. Jud., xiii, 8-23. L'autel de Saül après sa victoire contre les Philistins, I Reg., xiv, 35, n'a même absolument rien d'exceptionnel. L'arche est dans le camp et le grand-prêtre Achias aussi. I Reg., xiv, 18. Au contraire il est vraisemblable, sans qu'on puisse le démontrer, que Béthel, Dan, Masphath, le mont des Oliviers, le Carmel, étaient des lieux consacrés au culte de Jéhovah. Pour Béthel et Masphath nous avons le mot des Septante cité plus haut. I Reg., vii, 16. Pour le mont des Oliviers le choix qu'en fait David pour y adorer Jéhovah. II Reg., xv, 30-32. Le mari de la Sunamite s'étonne qu'elle veuille aller au Carmel un jour ordinaire qui n'est ni sabbat, ni néoménie. IV Reg., iv, 23. Il est certain que le culte étrange de Micha, transféré ensuite à Dan, avait pour objet Jéhovah, Jud., xvii, 3; le lévite qui fait fonction de prêtre consulte Jéhovah. Jud., xviii, 5-6. A Dan c'est un descendant de Moïse, Jonathan, qui est prêtre, et ce culte dure jusqu'à la captivité, *ibid.*, 30; mais il est mêlé à tant de pratiques idolâtriques qu'on ne peut, de bonne foi, le considérer comme un culte rendu au vrai Dieu. Il en est de même de Béthel, quelle que fût l'intention secrète de Jéroboam. Le culte qu'il établit à Béthel et à Dan est non seulement schismatique et illégitime, mais formellement idolâtrique, III Reg., xii, 26-33; II Par., xi, 15; xiii, 9, bien qu'il prétendît sans doute rendre hommage au Dieu national d'Israël.

3° *De la construction du Temple à la captivité.* — Il est évident que durant cette période le culte sur les Hauts-Lieux fut illicite. Il n'avait plus de raison d'être, il était contraire à la centralisation religieuse désormais nécessaire, il était en opposition directe avec la loi du Deutéronome, dont l'application stricte ne pouvait plus être retardée. Les prophètes s'élèvent avec vigueur et indignation contre les Hauts-Lieux, sans distinguer entre les Hauts-Lieux de Jéhovah et les Hauts-Lieux idolâtriques. Tous sont maintenant considérés comme sacrilèges. « Ils seront dissipés, les Hauts-Lieux impies, crime d'Israël, où l'on adore les vaches (c'est-à-dire le veau d'or) de Bethaven (entendez Béthel). » Ose., x, 5, 8. Amos n'est pas moins virulent, vii, 9; ni Michée, i, 5; ni Jérémie, xvii, 3; ni Ézéchiel, vi, 3, 6. Les livres historiques eux aussi condamnent sévèrement le culte des Hauts-Lieux. Les rois qui en ont érigé n'échappent jamais au blâme. Salomon, III Reg., xi, 7; Jéroboam, III Reg., xii, 31; xiii, 32; Joram, II Par., xxi, 11; Achaz, II Par., xxviii, 4, tombent tour à tour sous le coup de cette réprobation. Au contraire, pour les avoir renversés, Ézéchias, IV Reg., xviii, 4, Josias, IV Reg., xxiii, 8, Asa, II Par., xiv, 2-5, Josaphat, II Par., xvii, 6, sont comblés d'éloges. Il est une formule intermédiaire qui revient dans l'Écriture comme un refrain et ne semble pas impliquer un blâme sévère. C'est la formule de la Vulgate : Excelsa autem non abstulit. III Reg., xv, 14; xxii, 44; IV Reg., xii, 3; xiv, 4; xv, 4, 35; II Par., xx, 33. Elle s'applique à des rois qui ont marché droit devant le Seigneur tels que Josaphat, aussi saint que son père Asa, III Reg., xxii, 43, Joas au temps où il était docile aux conseils de Joïada, IV Reg., xii, 3, Amasias dont la droiture, sans égaler celle de David, est cependant louée par l'auteur sacré, IV Reg., xiv, 3, Azarias, approuvé dans la même mesure, IV Reg., xv, 3, Joatham, IV Reg., xv, 34, et enfin Asa qui nous est présenté comme un modèle accompli de piété et de fidélité à la loi de Dieu : Asa fit ce qui était droit en présence du Seigneur, comme David son père... Mais les Hauts-Lieux ne furent pas supprimés; cependant le cœur d'Asa fut parfait devant le Seigneur, tous les jours de sa vie. III Reg., xv, 11-14. S'il y a faute, ce ne peut être évidemment que faute vénielle. Remarquons d'abord que la formule de la Vulgate est moins explicite en hébreu. Au lieu de : « Il n'abolit pas les *bâmôt,* » on lit dans le texte la tournure passive : « Les Hauts-Lieux ne furent pas abolis, » ce qui donne une nuance un peu différente.

De tout temps les rois ont dû tolérer beaucoup de choses qu'ils n'approuvaient pas. En politique le mieux est parfois l'ennemi du bien; et, en tout cas, l'impuissance ou la bonne foi excusent. Il ne faut donc pas s'étonner des éloges que les livres des rois donnent à Josaphat, à Joas du vivant de Joïada, à Amasias, à Azarias, à Joatham, à Asa surtout. Ils cédèrent sans doute à une nécessité politique et ils pouvaient d'autant plus se tranquilliser qu'ils laissèrent probablement subsister les seuls Hauts-Lieux de Jéhovah. Nous avons pour le conjecturer un témoin inattendu, l'auteur des Paralipomènes. Au dire des rationalistes, ce dernier arrangerait l'histoire à sa façon; il refuserait en particulier de reconnaître la légitimité des Hauts-Lieux de Jéhovah et supprimerait de parti pris la mention : *Excelsa autem non abstulit,* dont les livres des Rois accompagnent la notice des rois pieux. Toutes ces assertions sont erronées. Au sujet d'Asa, II Paralipomènes, xv, 17, reproduisent exactement la mention de III Reg., xv, 14. De même pour Josaphat « qui marcha, sans se détourner, dans la voie d'Asa son père, faisant ce qui était juste aux yeux du Seigneur. Seulement les Hauts-Lieux ne furent pas abolis, et le peuple n'avait pas encore affermi son cœur dans le service de Jéhovah son Dieu ». II Par., xx, 32, 33. L'obstination et l'aveuglement du peuple excusent le roi, du moins en partie. Que le culte des Hauts-Lieux toléré par ces rois pieux fût non pas le culte infâme des idoles mais le culte illégal de Jéhovah, l'histoire de Manassès nous permet de le supposer. Elle appartient en propre à l'auteur des Paralipomènes. L'impie Manassès, après avoir rétabli les Hauts-Lieux, démolis par Ézéchias son père, érigé des autels à Baal et des *'ašêrâh,* adoré toute la milice des cieux et placé des statues idolâtriques jusque dans le temple de Salomon, II Par., xxxiii, 1-7, fut emmené captif à Babylone, rentra en lui-même, fit une sincère pénitence et reconnut que Jéhovah était Dieu. ỳ. 8-13. De retour à Jérusalem il fit disparaître les dieux étrangers et l'idole, *has-sémél,* de la maison du Seigneur, ainsi que les autels élevés sur la montagne du Temple. Il rétablit l'autel du Seigneur, y sacrifia des victimes pacifiques et des hosties de louanges et enjoignit à Juda de servir Jéhovah Dieu d'Israël. ỳ. 14-16. « Cependant, ajoute l'écrivain sacré, le peuple sacrifiait encore sur les Hauts-Lieux, mais seulement à Jéhovah. »

Ce texte est fort intéressant à plusieurs titres : — 1. Il nous montre combien l'auteur des Paralipomènes est exempt de cet esprit de système qu'on lui reproche tant. — 2. Il nous apprend qu'il y avait deux sortes de Hauts-Lieux, ceux des idoles et ceux de Jéhovah. Manassès converti démolit les premiers, qu'il avait autrefois érigés lui-même, et épargna les seconds. — 3. Malgré cela l'écrivain inspiré ne met pas en doute la sincérité de sa pénitence; il le croit donc excusé soit par la bonne foi soit par les nécessités politiques.

4° *Après le retour de la captivité.* — Il n'est plus désormais question de Hauts-Lieux et le nom de *bâmôt* lui-même semble oublié. Ézéchiel, qui écrivait durant la captivité, est le dernier à l'employer et son invective contre les Hauts-Lieux n'est que l'écho du passé. C'est cependant vers cette époque ou même plus tard, selon l'école rationaliste, que l'auteur du code sacerdotal se serait avisé de proscrire les Hauts-Lieux et d'en ordonner la démolition. Cela n'est guère vraisemblable; mais la critique interne aime à se jouer dans l'invraisemblance. — Voir IDOLATRIE. F. PRAT.

HAVOTH JAÏR (hébreu : *Havvôt Ya'ir*, Septante : ἐπαύλεις Ἰαίρ, Num., XXXII, 41; Jud., X, 4; Θαυώθ Ἰαίρ; *Codex Alexandrinus*, Ἀυώθ Ἰαίρ, Deut., III, 14; *αἱ κώμαι* Ἰαίρ, Jos., XIII, 30; I Par., II, 23; *Codex Vaticanus*, omis; *Codex Alexandrinus*, Ἀυώθ Ἰαρείρ, III Reg., IV, 13; Vulgate : *Havoth Jair*, Num., XXXII, 41; Deut., III, 14; Jud., X, 4; *vici Jair*, Jos., XIII, 30; *oppida Jair*, I Par., II, 23; *Avothjair*, III Reg., IV, 13), groupe de villes situées à l'est du Jourdain, primitivement conquises par Jaïr, descendant de Manassé, dont elles portèrent le nom. Num., XXXII, 41; Deut., III, 14; Jos., XIII, 30; III Reg., IV, 13; I Par., II, 23. Plusieurs difficultés se rencontrent ici à propos du nom, de la situation et du nombre de ces villes.

1° *Nom.* — Suivant certains auteurs, le mot *Ḥavvôt*, d'après une racine commune à l'arabe et à l'hébreu, désignerait des tentes disposées en cercle, ou, par extension, de simples villages. C'est le sens donné par les versions anciennes : Septante : ἐπαύλεις, κώμαι; Vulgate : *vici, oppida.* « Les Amorrhéens avaient bâti des villes fortes sur les confins de Moab et d'Ammon; mais dans l'intérieur du pays, ils habitaient des bourgs ouverts, que les fils de Manassé prirent facilement et fortifièrent au besoin pour y mettre à l'abri leurs familles et leurs troupeaux. » F. de Hummelauer, *Comment. in Num.*, Paris, 1899, p, 358. Il semble pourtant que les *Ḥavvôt* de Jaïr sont les cités « munies de murs très hauts, de portes et de traverses », que la Bible signale dans la région d'Argob. Deut., III, 4, 5. On comprend que le vainqueur ait été fier d'attacher son nom à cette conquête, à moins d'admettre, avec R. Cornely, *Introductio in S. Script.*, Paris, 1887, t. II, p. 84, que le vaillant guerrier appela ironiquement ces places fortes « ses bourgs, ses tentes ». D'autres exégètes prennent tout simplement ici la racine *ḥâvâh*, « vivre, » avec le sens de « demeurer », comme *live* et *dwell* en anglais s'emploie l'un pour l'autre, comme en allemand *leben* se trouve dans certains noms de villes, par exemple, *Aschersleben*, *Eisleben*. *Ḥavvôt Yâ'ir* signifierait donc « les habitations de Jaïr », *Jairsleben*. Cf. Gesenius, *Thesaurus*, p. 451; Stanley, *Sinai and Palestine*, Londres, 1866, p. 526; Keil, *Die Bücher Mose's*, Leipzig, 1870, t. II, p. 428.

2° *Situation.* — D'après certains passages de l'Écriture, les cités de Jaïr étaient en Galaad. Num., XXXII, 14; Jud., X, 4; III Reg., IV, 13; I Par., II, 23. D'après d'autres, elles étaient en Argob et en Basan. Deut., III, 14; Jos., XIII, 30. Y a-t-il ici contradiction, ou est-il besoin de distinguer, suivant les parties de la Bible, les Havoth Jaïr de Galaad et celles de Basan? Nous ne le croyons pas. Galaad désigne, d'une façon générale, la région transjordane, Basan et Argob déterminent le pays d'une façon spéciale. Cf. Deut., III, 13-14. Voir ARGOB 2, t. I, col. 950; BASAN, t. I, col. 1486; GALAAD 6, t. III, col. 47. Quelques auteurs, cependant, croient voir une distinction nettement marquée dans III Reg., IV, 13 : « Bengaber, à Ramoth Galaad, avait Havoth de Jaïr, fils de Manassé, en Galaad; il avait le district d'Argob, qui est en Basan, soixante villes grandes et murées. » Il semblerait, en effet, au premier abord, que le territoire d'Argob est en opposition avec les cités dont nous parlons. Mais on peut très bien aussi regarder la seconde partie de la phrase comme un développement de la première, Argob étant, nous venons de le dire, en Galaad; ce qui ressort encore davantage de la comparaison avec Num., XXXII, 40-41; Deut., III, 4, 5, 13, 14; Jos., XIII, 30.

3° *Nombre.* — D'après Josué, XIII, 30, et III Reg., IV, 13, les villes étaient au nombre de soixante. Le Livre des Juges, X, 4, ne parle que de trente, et, dans I Par., II, 23, on n'en compte que vingt-trois. En ce qui concerne Jaïr, le Juge, il suffit de répondre qu'il fit simplement revivre l'ancien nom, et que les trente villes mentionnées sont en rapport avec ses trente fils, qui en étaient les gouverneurs. Le livre des Paralipomènes, après avoir dit, II, 22, que Jaïr, fils de Ségub, posséda vingt-trois villes dans la terre de Galaad, ajoute, ỳ. 23, que « les Gessurites et les Araméens prirent les Havoth Jaïr, Canath et ses villages, soixante villes ». Le texte ici est obscur et paraît altéré. Quoi qu'il en soit, certains auteurs tranchent ainsi la difficulté. Les soixante cités dont il est ici question indiquent celles de Jaïr unies à Canath et ses dépendances. Jaïr n'aurait, en réalité, conquis que vingt-trois villes, en Basan, tandis que Nobé se serait emparé de trente-sept du côté de l'est. Cf. Num., XXXII, 42. Le territoire de Basan ou d'Argob, avec ses soixante places fortes, aurait ainsi appartenu à deux grandes familles de Manassé. Mais, en raison même de cette parenté, et peut-être d'une certaine suzeraineté exercée par Jaïr, Josué et l'auteur du IIIe livre des Rois, auraient indistinctement appliqué le nom de Jaïr aux soixante villes. D'autres exégètes, admettant la distinction entre les Havoth Jaïr de Galaad et celles de Basan, supposent que Jaïr prit vingt-trois villes dans la première contrée, en leur donnant son nom, qu'elles conservèrent jusqu'au temps des Juges et des Rois, bien qu'à ce moment leur nombre fût monté à trente. Le même conquérant prit soixante villes dans la seconde région, en leur imposant le même nom, qui disparut bientôt. Cf. Keil, *Die Bücher Mose's*, t. II, p. 429; Cornély, *Introductio*, t. II, p. 85. Voir, du reste, sur cette difficile question, les commentateurs et leurs différentes solutions. Ces villes ne sont pas mentionnées en particulier; mais nous savons que le pays d'Argob et de Basan possédait d'antiques cités, comme Canath, Salécha, Edraï, qui conservent encore des vestiges de leur primitive grandeur. A. LEGENDRE.

HAYMON D'HALBERSTADT, évêque bénédictin, né vers 778, mort le 23 ou le 26 mars 853. Moine de Fulde, il vint à Tours avec Raban Maur pour étudier sous Alcuin; de retour dans son monastère, il en fut le chancelier et l'écolâtre. Il était abbé d'Hersfeld lorsque, en 841, il fut élu évêque d'Halberstadt. Au dire de Trithème, il avait composé des commentaires sur presque tous les livres de la Bible. Seuls ont été imprimés : *In omnes psalmos explanatio*, in-8°, Cologne, 1523; *In Isaïam libri tres*, in-8°, Cologne, 1531; *In XII prophetas et in Cantica canticorum*, in-8°, Cologne, 1533 (le commentaire sur le Cantique des cantiques est généralement attribué à Remi d'Auxerre); *Commentaria in Epistolas Pauli omnes*, in-8°, sans lieu, 1528; in-8°, Cologne, 1539; *In Apocalypsim libri VII*, in-8°, Paris, 1535. Les œuvres d'Haymon d'Halberstadt se trouvent aux tomes CXVI, CXVII et CXVIII de la *Patrologie latine.* —

Voir P. Antonius, *Exercitatio historico-theologica de vita et doctrina Haymonis Halberstadiensis*, in-4°, Halle, 1704; C.-G. Derling, *De Haymone episcopo Halberstadiensi commentatio historica*, in-4°, Helmstadt, 1747; *Histoire littéraire de la France*, t. v, p. 111; Mabillon, *Acta sanctorum ord. S. Benedicti*, sæc. iv, part. i (1677), p. 618; *Annales ord. S. Benedicti*, t. ii (1739), p. 585, 586; dom François, *Bibl. générale des écrivains de l'ordre de S. Benoît*, t. i, p. 455; Ziegelbauer, *Hist. rei litterariæ ord. S. Benedicti*, t. iv, p. 24, 28, 29, 30, etc.

B. Heurtebize.

HAZAEL (hébreu : *Ḥăzâʾêl, Ḥăzâhʾêl*, II Par., xxii, 6, « Dieu regarde, c'est-à-dire protège; » Septante : Ἀζαήλ; Vulgate : *Hazael*) est un roi de Syrie qui régna à Damas de 886 à 857 avant notre ère et qui est mentionné dans les inscriptions cunéiformes sous le nom de *Haza i-lu*. Il n'était d'abord qu'un des principaux officiers du roi Bénadad Ier, peut-être le général en chef de son armée, et Josèphe, *Ant. jud.*, IX, iv, 6, le qualifie « le plus fidèle des serviteurs » de ce roi. Le prophète Élie reçut un jour du Seigneur l'ordre d'aller à Damas sacrer Hazaël roi de Syrie, III Reg., xix, 15, qui était désigné dès lors comme le futur instrument des vengeances divines sur Israël. III Reg., xix, 17. Son glaive fut, en effet, terrible pour le royaume d'Israël. Voir t. ii, col. 1226, 1673. Plus tard, quand Élisée alla à Damas, le roi Bénadad Ier, qui était malade, envoya Hazaël consulter l'homme de Dieu sur sa guérison. Hazaël alla à la rencontre du prophète avec la charge de quarante chameaux en présents, choisis entre tous les biens de Damas, les plus beaux produits et les objets les plus précieux de la capitale Élisée connaissait les projets ambitieux d'Hazaël, il savait que, quelle que fût sa réponse, le courtisan annoncerait au roi sa guérison; aussi il répondit à l'envoyé : « Allez et dites au roi : Vous guérirez; cependant le Seigneur m'a montré qu'il mourrait de mort. » Puis, debout devant Hazaël, il fixa sur lui un regard pénétrant, et l'ambassadeur royal, comprenant que ses sentiments secrets étaient dévoilés, se troubla et rougit. Élisée se mit à pleurer. Hazaël surpris demanda : « Pourquoi mon seigneur pleure-t-il? — Je sais, répliqua l'homme de Dieu, quels maux vous infligerez aux fils d'Israël. Vous brûlerez leurs villes fortes, vous tuerez par l'épée leurs jeunes hommes, vous écraserez leurs petits enfants et vous ouvrirez le ventre des femmes enceintes. » Par une fausse et feinte humilité, Hazaël répartit : « Qu'est votre serviteur, un chien (selon les Septante, un chien mort), pour accomplir de si grandes choses? » Élisée ajouta : « Le Seigneur m'a fait voir que vous serez roi de Syrie. » Revenu auprès de son maître, Hazaël lui dit au nom du prophète : « Vous recouvrerez la santé. » Mais le lendemain, il prit une couverture, la plongea dans l'eau, puis l'étendit mouillée sur le visage de Bénadad qui mourut étouffé, et il régna à sa place. IV Reg., viii, 7-15. Voir t. i, col. 1574; t. ii, col. 1227, 1694.

Hazaël eut bientôt l'occasion de commencer à exécuter contre Israël les maux prédits par Élisée. Joram, en effet, semble avoir mis à profit le changement de dynastie opéré à Damas, pour reprendre aux Syriens la forteresse de Ramoth-Galaad. Hazaël, qui n'avait pu sauver cette ville, se vengea de sa perte par l'échec qu'il infligea aux Israélites dans les environs de Ramoth. Joram, qui avait pour allié Ochozias, roi de Juda, II Par., xxii, 6, fut blessé dans le combat et se rendit à Jezraël pour se soigner, laissant à Jéhu le commandement de son armée. Le général en chef fut sacré roi d'Israël par l'envoyé d'Élisée à Ramoth même, et c'est de là qu'il partit pour aller exterminer la maison d'Achab. IV Reg., viii, 28, 29; ix, 1-16. Calmet, *Commentaire littéral sur le quatrième livre des Rois*, 2e édit., Paris, 1724, t. ii, p. 847, 849-850; Mgr Meignan, *Les prophètes d'Israël, Quatre siècles de lutte*, Paris, 1892, p. 278-279. Au début de son règne, Jéhu chercha à se fortifier contre les Syriens et, inaugurant la politique fatale que devait suivre un siècle plus tard Achaz, roi de Juda, il implora contre Hazaël la protection de Salmanasar II, roi d'Assyrie, et s'assura son appui en lui payant tribut. Ce fait nous est révélé par deux inscriptions cunéiformes, celle des taureaux et celle de l'obélisque de Nimroud, qui racontent la campagne du roi de Ninive contre Hazaël. Dans la dix-huitième année de son règne, Salmanasar II traversa l'Euphrate pour la seizième fois. Hazaël, roi de Damas, se confiant sur la force de ses soldats, en rassembla un grand nombre et se fortifia à Saniru, un pic des montagnes qui sont vis-à-vis du Liban. Salmanasar le défit, tua six mille hommes de son armée, prit onze cent vingt et un de ses chars et quatre cent soixante-dix de ses chevaux. Hazaël s'enfuit et s'enferma dans sa capitale. Le roi de Ninive assiégea Damas, coupa les plantations, s'avança vers les montagnes du Hauran, saccageant les villes, y mettant le feu et emmenant de nombreux prisonniers. Voir t. ii, col. 1227. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., Paris, 1896, t. iii, p. 479-482; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 5e édit., Paris, 1893, t. ii, p. 379. Trois ans plus tard, en la vingt-unième année de son règne, 839, Salmanasar fit une seconde campagne contre Hazaël et il lui prit quatre villes. Hazaël n'essaya plus de résister aux Assyriens; pour ne pas s'exposer à de nouvelles défaites, il se soumit et consentit à payer tribut. En paix de ce côté, il poursuivit avec succès ses entreprises contre Israël, dont Jéhovah était las. Dans une série d'escarmouches, sous le règne de Jéhu, il battit les Israélites sur toute la partie des frontières de leur pays qui était en contact avec la Syrie, depuis le Jourdain jusqu'au point le plus oriental, dans le pays de Galaad, de Gad, de Ruben et de Manassé, depuis Aroër sur l'Arnon jusqu'à Basan. IV Reg., x, 32, 33; Maspero, *op. cit.*, p. 381-382. Le prophète Amos, i, 3, 13, prédit des châtiments contre Damas, dont le roi a écrasé Galaad sous les herses de fer et a éventré les femmes enceintes. Voir col. 55. Sous Joachaz, fils de Jéhu, Hazaël et son fils Bénadad II furent encore les ministres de la vengeance divine contre Israël. Le roi de Syrie avait fait périr presque toute l'armée israélite et l'avait réduite en poussière, pareille à celle de l'aire qu'on foule aux pieds. IV Reg., xiii, 3, 7. Cependant, dans cette extrémité, Joachaz implora le Seigneur, qui écouta sa prière, vit l'affliction de son peuple et lui envoya un sauveur. IV Reg., xiii, 4-5, 22, 23. On a soupçonné que ce sauveur, à moins que ce ne soit Joas, fils de Joachaz, IV Reg., xiii, 25, n'était autre qu'un roi assyrien qui, en battant le roi de Damas, avait donné du répit aux Israélites. « Mon opinion, dit G. Smith, *The Assyrian Eponym Canon*, p. 192, est que par ce sauveur il faut entendre Salmanasar dont les expéditions contre Bénadad durent abattre pour un temps la puissance et donnèrent ainsi aux Israélites le temps de respirer. » Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, t. iii, p. 484-485; Meignan, *Les prophètes d'Israël. Quatre siècles de luttes*, p. 301-305. Hazaël fit aussi une expédition contre le royaume de Juda, sous le règne de Joas. Il vint assiéger Geth et, quand il l'eut prise, il se mit en marche contre Jérusalem. Joas acheta la paix et donna au roi de Syrie tout l'argent que ses prédécesseurs avaient offert au temple de Jérusalem. IV Reg., xii, 17, 18. Cf. II Par., xxiv, 23, 24. Hazaël eut pour successeur son fils Bénadad II. IV Reg., xiii, 24. Ce roi habile et valeureux avait bâti dans sa capitale un palais magnifique, que le prophète Amos, i, 4, menaça d'incendie pour venger les crimes des Syriens contre Israël. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, t. iii, p. 489. Quelques assyriologues pensent qu'il y eut d'autres rois de Syrie qui portèrent le nom d'Hazaël; mais il est fort

possible qu'Hazaël II ne soit qu'un dédoublement d'Hazaël Ier. Voir t. II, col. 1225. E. MANGENOT.

HAZAZEL, nom du bouc émissaire. Voir BOUC ÉMISSAIRE, t. I, col. 1871.

HAZIA (hébreu : *Ḥăzâyâh*, « Jéhovah voit; » Septante : Ὀζειά), fils d'Adaïa, ancêtre de Maasia, l'un des chefs de Juda qui habita Jérusalem au retour de la captivité. II Esd., XI, 5.

HAZIR (hébreu : *Ḥêzîr;* Septante : Ἠζείρ), un des chefs du peuple signataires de l'alliance théocratique à la suite de Néhémie. II Esd., X, 20.

HÉ, ה, cinquième lettre de l'alphabet hébreu, représentant une aspiration comme notre *h* aspirée. Il est impossible de dire avec certitude ce que signifie le mot הא, *hê'*, ou הי, *hê*, et quel objet représentait l'hiéroglyphe primitif de cette lettre. J. Fürst, *Hebräisches Handwörterbuch*, 3e édit., 1876, t. I, p. 310, voit dans la forme phénicienne du caractère, 𐤄, l'image grossière d'une haie. D'après H. Ewald (voir Gesenius, *Thesaurus*, p. 359), ce signe représente une fente, une crevasse. D'autres y voient une fenêtre E. de Rougé le fait dériver de l'image hiéroglyphique égyptienne figurant un plan de maison. Voir ALPHABET, t. I, col. 405. — Dans les transcriptions des noms propres, la Vulgate supprime ordinairement le *hé :* הֲדַסָּה = *Edissa*, Esth., II, 7; הֲדוֹרָם = *Aduram*, Gen., X, 27, etc. Elle est quelquefois conservée comme dans הֹר = *Hor*, Num., XX, 22, etc.; mais généralement notre traduction latine se sert de la lettre *h* pour rendre la *heth* ou le *aïn* hébreu. Voir HETH 2, col. 668.

HÉBAL (hébreu : *'Êbâl*), nom d'un descendant de Jectan et d'une montagne de Palestine.

1. **HÉBAL** (Septante : *Codex Vaticanus*, omis; *Codex Alexandrinus :* Γευιάν), huitième fils de Jectan, descendant de Sem. I Par., I, 22, L'orthographe de ce nom est ailleurs, Gen., X, 28, *Ébal*. Voir ÉBAL 1, t. II, col. 1524.

2. **HÉBAL** (hébreu : *har 'Êbâl*, « mont Êbâl; » Septante : ὄρος Γαιβάλ), montagne de la chaîne d'Éphraïm, située au nord de Naplouse, en face du mont Garizim. Deut., XI, 29; XXVII, 4, 13; Jos., VIII, 30, 33. Sa situation est déterminée dans le premier passage de la Bible où il en est question, Deut., XI, 30. Voir GARIZIM, col. 106. C'est la montagne des malédictions, c'est-à-dire celle au pied de laquelle se tenait une partie des Israélites pour l'imposante cérémonie prescrite par Moïse. Deut., XI, 29; XXVII, 13, et accomplie par Josué, VIII, 33. Les tribus qui y prirent place furent Ruben, Gad, Aser, Zabulon, Dan et Nephthali. Deut., XXVII, 13. Elle fut aussi marquée par un double monument religieux, destiné à montrer que Dieu et sa loi prenaient possession de la terre de Chanaan en même temps que le peuple hébreu. Le premier était un monument de pierres enduites de chaux, espèce de stèle gigantesque, sur laquelle furent gravées les paroles de la loi, c'est-à-dire probablement un résumé de la législation proprement dite. Deut., XXVII, 2-4. Le second était un autel de pierres brutes et non polies, sur lequel on offrit des holocaustes au Seigneur. Deut., XXVII, 5-7; Jos., VIII, 30-32. D'après le Pentateuque samaritain, ces pierres et cet autel auraient été dressés sur le mont Garizim et non sur le mont Hébal. Mais tous les manuscrits hébraïques, aussi bien que la version des Septante et celle de la Vulgate, portent, dans le passage en question, le mot *'Ebâl* au lieu de Garizim.

Le mont Hébal (fig. 117) s'appelle aujourd'hui *Djébel Slimah*, ou pleinement *Djébel Sitti Slîmah*, ou encore *Djébel Eslâmiyéh*, du nom d'une femme musulmane dont le tombeau y est vénéré. Peu visité par les voyageurs européens, il n'est guère fréquenté non plus, du moins dans toutes ses parties, par les habitants de Naplouse. Les Juifs craignent de s'y aventurer, parce qu'il passe pour peu sûr; les Samaritains l'ont en horreur, parce que, à leurs yeux, c'est la montagne des malédictions, et que le Garizim est leur montagne sainte, celle des bénédictions, où s'élevait jadis leur temple et où ils sacrifient encore. Quant aux musulmans, ils y vénèrent, à la vérité, deux oualis; mais, en dehors de ces deux points, ils parcourent rarement le plateau de cette montagne. Cf. V. Guérin, *Samarie*, t. I, p. 446. L'Hébal est à 938 mètres au-dessus de la Méditerranée, et à 360 au-dessus de la vallée de Naplouse, dépassant ainsi le Garizim de 70 mètres environ. Il renferme, sur ses flancs inférieurs et méridionaux, plusieurs anciens tombeaux creusés dans le roc, et qui sont sans doute les restes de l'antique nécropole de Sichem. Cf. F. de Saulcy, *Voyage en Terre Sainte*, Paris, 1865, t. II, p. 250-252. Il est, en général, beaucoup plus dénudé que la montagne opposée. Il a cependant, jusqu'à une certaine hauteur, une bordure de jardins entourés de haies de cactus. Malgré les rochers qui hérissent ses pentes abruptes et la roideur de leur inclinaison, elles étaient autrefois cultivées par étages, comme l'attestent de nombreux murs de soutènement; aujourd'hui encore, elles ne sont pas complètement incultes; car, dans les endroits les moins escarpés et où les anciennes terrasses sont mieux conservées, on y sème soit du blé, soit du dourah. Le sommet forme un plateau assez étendu; la vue qu'on embrasse de là est à peu près semblable à celle du mont Garizim, mais avec une plus grande extension vers le nord-est. La partie nord n'offre nulle part de ruines apparentes; seulement çà et là, de petits murs d'enclos renversés et ayant servi à délimiter des propriétés prouvent que jadis ce sommet était cultivé en céréales ou en vignes; de vieux ceps rampent encore sur le sol en plusieurs endroits. A la partie sud, on remarque des ruines appelées *Khirbet Kléiséh* ou *Kniséh*, selon V. Guérin, *Samarie*, t. II, p. 449, *Khirbet Quléisa* ou *Qunéisa*, suivant les explorateurs anglais, *Survey of Western Palestine, Name lists*, Londres, 1881, p. 185. Elles occupent le point culminant de la montagne. De nombreuses maisons jonchent de leurs débris confus un sol inégal et rocheux; les matériaux avec lesquels elles étaient construites avaient été à peine équarris. Une enceinte carrée, mesurant environ 32 pas sur chaque face et bâtie avec des blocs plus considérables, eux-mêmes très grossièrement taillés, est appelée *El- Qala'ah*, « le château. » On en ignore la destination. Les musulmans vénèrent sur l'Hébal deux tombeaux : celui d'une femme, *Sitti Slimah*, qui lui a donné son nom, et celui d'un scheikh appelé *'Amâd ed- Dîn*, « soutien de la religion. » Voir la carte du mont GARIZIM, col. 109. Reste-t-il quelque chose de l'autel primitif élevé par Josué? Voici ce que dit à ce sujet V. Guérin, *Samarie*, t. II, p. 451 : « Pour retrouver ce monument précieux, j'ai parcouru avec soin tout le plateau méridional de la montagne, de même que j'en avais exploré le plateau septentrional; mais toutes mes recherches ont été vaines. D'abord, il est à croire que cet autel n'existe plus depuis longtemps, les Samaritains ayant transporté au Garizim la tradition qui le rattachait à l'Hébal et, par conséquent, ayant peut-être, pour accréditer ce transfert, effacé jusqu'aux traces du monument primitif; ensuite, quand même il existerait encore, comme il était bâti avec des pierres informes et non taillées, et que la plus grande partie du plateau méridional de l'Hébal est couverte de blocs de rocher plus ou moins considérables, et diversement entassés, ou disposés naturellement par assises horizontales, il serait à peu près impossible actuellement de le retrouver au milieu de ce chaos confus, à moins d'être guidé dans

cette recherche par la tradition; mais celle-ci a été complètement perdue par les Juifs, et les Samaritains l'ont reportée ailleurs depuis de longs siècles. Ce qui me semble le plus probable, c'est que l'enceinte carrée signalée par moi au *Khirbet Kléiséh* peut avoir jadis renfermé cet autel. Ensuite, elle paraît avoir été remaniée et avoir servi à un but de défense. Cette enceinte occupe, en effet, le point le plus élevé de l'Hébal, et tout porte à penser que l'autel érigé par Josué devait être situé sur le sommet de cette montagne. » Cf. *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* Londres, 1873, p. 66-67; 1876, p. 191; *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1881-1883, t. II, p. 186-187; C. R. Conder, *Tent Work in Palestine,* Londres, 1889, p. 35-36.

A. LEGENDRE.



117. — Le Mont Hébal. D'après une photographie. — Au pied de la montagne, Naplouse.

HÉBER, nom de six personnages. Il répond dans la Vulgate à deux noms hébreux dont la première lettre diffère, עֵבֶר, *'Êbér,* et חֶבֶר, *Ḥébér,* le premier *'Êber* venant d'une racine, *'âbar,* « passer au delà, » le second, *Ḥébér,* d'une racine, *ḥâbar,* « joindre, associer. » Au premier nom se rapportent les nos 1, 4, 5; au second, 2, 3, 6. Les Septante ont habituellement gardé une distinction entre ces deux noms : le premier étant rendu par Ἔβερ ou Ὠβήδ, le second par Χάβερ, Χόβωρ ou Ἄβαρ. La Vulgate a mis indistinctement Héber, excepté dans Jud., IV, où elle a Haber. Voir HABER, col. 382.

1. **HÉBER** (hébreu : *'Êbér;* Septante : Ἔβερ, et dans Num., XXIV, 24; Ἑβραίους, mais *Codex Ambrosianus :* Ἔβερ), fils de Salé, descendant de Sem, et père de Phaleg et de Jectan. Gen., X, 24; I Par., I, 19; Luc., III, 35. Dans la généalogie de Gen., XI, 16-17, il est dit que Héber avait 34 ans quand il engendra Phaleg, et qu'ensuite il vécut 430 ans. Dans I Par., I, 24, 25, la même suite des patriarches est donnée, moins l'indication de leur âge. Il est présenté comme l'ancêtre du peuple hébreu, qui porte son nom. Gen., X, 21; Num., XXIV, 24. Voir HÉBREU.

2. **HÉBER** (hébreu : *Ḥébér,* et Num., XXVI, 45 : *Ḥêbér;* Septante : Gen., XLVI, 27, Χόβωρ; Num., XXVI, 45, Χόβερ; I Par., VII, 31 : Ἄβερ, *Codex Alexandrinus :* Χάβερ; I Par., VII, 32 : Χάβερ), fils de Beria, le fils d'Aser. Gen., XLVI, 17; I Par., VII, 31. De lui se forma la famille des Hébérites. Num., XXVI, 45. Les descendants d'Héber ne sont énumérés que dans I Par., VII, 32-34.

3. **HÉBER** (hébreu : *Hébér;* Septante : Ἀβεισὰ, *Codex Alexandrinus :* Ἄβερ), un des fils de Méred par une de ses femmes, Judaïa. Il est présenté comme le fondateur de la ville de Socho. I Par., IV, 17, 18.

4. **HÉBER** (hébreu : *'Êbér;* Septante : Ὠβήδ), chef d'une famille de Gadites qui habitait dans le pays de Basan ou en Galaad. I Par., V, 13, 16.

5. **HÉBER** (hébreu : *'Êbér;* Septante : Ὠβήδ) Benjamite, fils d'Elphaal. I Par., VIII, 12.

6. **HÉBER** (hébreu : *Hébér,* à la pause *Hâbér;* Septante : Ἄβαρ), autre Benjamite, fils d'un Elphaal, I Par., VIII, 17, qui paraît différer d'un précédent Elphaal lequel a aussi un Héber parmi ses enfants, ℣. 12.

HÉBÉRITES (hébreu : *ha-Ḥebrî;* Septante : ὁ Χοβερεί), famille de la tribu d'Aser, dont Héber 2 était le père. Num., XXVI, 45.

1. **HÉBRAÏQUE (BIBLE)**. Voir Bible, t. i, col. 1776.

2. **HÉBRAÏQUE (LANGUE)**. — La langue hébraïque est la langue que parlaient les anciens Hébreux et dans laquelle a été écrite la plus grande partie de l'Ancien Testament. A part un verset de Jérémie, x, 11, quelques chapitres de Daniel, ii, 4b- vii, 28, et d'Esdras, I Esd., iv. 8-vi, 18; vii, 16-26, qui sont en araméen, c'est en hébreu qu'ont été rédigés tous les livres protocanoniques de l'Ancien Testament, ainsi que plusieurs deutérocanoniques conservés seulement dans les traductions (Eccli.; peut-être Dan., iii, 24-90, xiii, xiv; I Mach.) et un certain nombre d'apocryphes (Énoch, les Psaumes de Salomon, etc.). — En dehors de ces écrits bibliques ou se rattachant à la Bible, il ne nous est parvenu que quelques inscriptions rédigées en hébreu : l'*inscription de Siloé,* découverte à Jérusalem en 1880 et remontant au viiie siècle av. J.-C.; une vingtaine de sceaux en partie antérieurs à la captivité et ne contenant guère autre chose que des noms propres; des monnaies du temps des princes machabéens. — Le nom de *langue hébraïque* n'est pas ancien dans la Bible; il remonte aux environs de 130 av. J.-C., date à laquelle il est pour la première fois employé par le traducteur de l'Ecclésiastique (ἐν ἑαυτοῖς ἑβραϊστὶ λεγόμενα: voir Hébreu 2, col. 515). La langue hébraïque a été appelée *langue sacrée* par les Juifs en opposition avec l'araméen qui est dit *langue profane.* Les savants désignent souvent l'hébreu biblique sous le nom d'*ancien hébreu* par opposition au *néo-hébreu* de la mischna. — L'hébreu est une branche de cette grande famille des langues sémitiques (voir Sémitiques [Langues]) répandues dans l'Asie occidentale, de la Méditerranée au Tigre et à l'Euphrate, des montagnes d'Arménie au sud de l'Arabie, portées par les Arabes jusqu'en Abyssinie et par les Phéniciens dans les îles et sur divers rivages (Carthage) de la Méditerranée. — Pour les savants qui divisent les langues sémitiques en quatre groupes : méridional (arabe, éthiopien), septentrional (dialectes araméens), oriental (assyro-babylonien), et intermédiaire (dialectes chananéens), c'est à ce dernier groupe qu'appartiennent, avec le phénicien, le punique, le moabite, etc., l'ancien hébreu et les dialectes néo-hébreu et rabbinique qui en sont issus.

I. Écriture. — *I. Alphabet et consonnes.* — L'un des traits les plus caractéristiques dans les langues sémitiques est l'importance des consonnes. Ce sont les consonnes qui indiquent l'idée maîtresse du mot dont les voyelles ne servent qu'à marquer les nuances ou les points de vue secondaires. Toutes les fois par exemple que les trois lettres Q D Š seront groupées dans cet ordre, et quelles que soient les voyelles, on aura des mots renfermant l'idée de sainteté : QâDaŠ, « il a été saint; » QâDôŠ, « saint; » QôDèŠ, « sainteté, sanctuaire; » QâDêŠ, « voué à la prostitution sacrée. » Il en est tout autrement dans nos langues, comme le prouvent les mots suivants qui ne diffèrent entre eux que par leurs voyelles: PâLiR, PeLeR, PiLeR, PoLiR. Cette remarque nous permet de comprendre pourquoi l'alphabet hébreu pouvait ne renfermer que des consonnes. Lorsque l'hébreu était une langue parlée, il suffisait au lecteur expérimenté de connaître le sens principal exprimé par les consonnes; le contexte et la teneur générale du passage déterminaient le sens secondaire qu'il devait exprimer au moyen de telles ou telles voyelles. — Il y a vingt-deux lettres dans l'alphabet hébreu; toutefois comme l'une de ces lettres correspond à deux articulations, on peut dire qu'il y a en tout vingt-trois consonnes. Leurs noms, d'origine phénicienne, désignent les objets avec lesquels leur forme primitive présentait des ressemblances. Nous reproduisons ici la forme des lettres, leurs articulations, leurs noms transcrits en caractères romains, la signification certaine ou simplement probable de ces noms. Enfin puisque les lettres hébraïques ont été employées comme chiffres, nous indiquons dans une dernière colonne leur valeur numérique.

ALPHABET HÉBREU

	FORME.	ARTICULATION.	NOM en hébreu.	TRANS-CRIPTION.	SENS.	VALEUR numérique.
1.	א	', esprit doux	אָלֶף	Aleph.	Bœuf.	1
2.	ב	b	בֵּית	Bèth.	Maison.	2
3.	ג	g, *toujours dur.*	גִּימֶל	Ghimel.	Chameau.	3
4.	ד	d	דָּלֶת	Daleth.	Porte.	4
5.	ה	h	הֵא	Hê.	Fenêtre.	5
6.	ו	v	וָו	Vav.	Crochet.	6
7.	ז	z	זַיִן	Zaïn	Arme.	7
8.	ח	ḥ, *aspiration très forte*	חֵית	Ḥèth.	Rempart.	8
9.	ט	t	טֵית	Têth.	Serpent.	9
10.	י	y, *consonne*	יוֹד	Yôd.	Main.	10
11.	כ	k	כַּף	Kaph.	Creux de la main.	20
12.	ל	l	לָמֶד	Lamed.	Aiguillon.	30
13.	מ, ם	m	מֵם	Mêm.	Eau.	40
14.	נ, ן	n	נוּן	Nun.	Poisson.	50
15.	ס	s	סָמֶךְ	Samek.	Appui.	60
16.	ע	', *esprit rude*	עַיִן	Aïn.	Œil.	70
17.	פ, ף	p	פֵּא	Pê.	Bouche.	80
18.	צ, ץ	ts	צָדֵי	Sadê.	Harpon.	90
19.	ק	q	קוֹף	Qoph.	Nuque.	100
20.	ר	r	רֵישׁ	Rêsch.	Tête.	200
21.	שׂ	s	שִׂין	Sin.	Dent.	300
	שׁ	ch	שִׁין	Sin.		
22.	ת	t	תָּו	Tav.	Signe	400

Remarques. — 1. Cinq de ces lettres ont une *forme* différente à la fin des mots; ce sont les lettres כ, מ, נ, פ, צ, qui deviennent ך, ם, ן, ף, ץ. — Le *Sin* et le *Sin* ne diffèrent entre eux que par le point diacritique placé à gauche pour la lettre *Sin* (שׂ), à droite pour la lettre *Sin* (שׁ)

9 8 7 6 5 4 3 2 1

— 2. L'hébreu s'écrit de droite à gauche (בראשית ברא) et non de gauche à droite comme s'écrivent nos langues européennes. Jamais on ne commence un mot à la fin d'une ligne pour le continuer au début de la ligne suivante : on laissera plutôt un espace blanc à la fin de la ligne. Certaines lettres toutefois peuvent se dilater pour remplir cet espace blanc : א, ה, ל, ם, ת, peuvent devenir ﬡ, ﬤ, ﬥ, ﬦ, ﬨ. — 3. Au point de vue de la *prononciation*, la plupart des lettres hébraïques ont leur équivalent dans nos langues. Les *gutturales*, א, ה, ח, ע, présentent seules une difficulté notable; l'א se fait sentir par une articulation très légère semblable à l'esprit doux du grec; le ה correspond à notre *h* aspiré, le ח au *ch* allemand très fort; quand au ע, c'est une articulation toute particulière aux Orientaux (*gh* ou *rg*). Parmi les *sifflantes* ז, ס, צ, שׂ, שׁ, ז correspond à notre *z,* ס à notre *s;* שׂ a un son un peu plus dur; le צ est intermédiaire entre *s* dur et *ts.* — 4. Les lettres

hébraïques servent aussi à marquer les chiffres, notamment pour l'indication des chapitres et des versets de la Bible. Les unités sont exprimées par les lettres א à ט, les dizaines par les lettres י à צ. Le premier groupe des centaines (100 à 400) est indiqué par les lettres ק à ת; le deuxième groupe des centaines (500 à 900) est parfois indiqué par les lettres finales (ך = 500, ם = 600, ן = 700, ף = 800, ץ = 900), parfois aussi par ת = 400 joint aux lettres du premier groupe des centaines (תק = 400 + 100 = 500). Pour exprimer les mille, on fait souvent usage des premières lettres de l'alphabet surmontées de deux points (א̈ = 1000, ב̈ = 2000). Quand il faut combiner ces lettres pour former des chiffres complexes, les lettres les plus importantes précèdent les autres. Une remarque spéciale est à faire à propos du chiffre 15. Il s'écrirait régulièrement יה (10 + 5); mais יה est l'écriture abrégée du nom divin יהוה; aussi l'écrit-on טו (9 + 6). Une raison analogue fait écrire 16 par טז au lieu de יו.

II. LES VOYELLES. — Dans nos Bibles hébraïques les voyelles sont indiquées par des signes spéciaux dus à diverses combinaisons du point et du trait, et placés, soit au-dessus, soit à l'intérieur, soit surtout au-dessous des consonnes. Ces points-voyelles sont combinés d'après un système adventice ajouté après coup aux textes sacrés par les Massorètes (voir plus bas, col. 504). — On distingue trois groupes de voyelles : les longues, les brèves et les semi-voyelles. Les noms araméens donnés à ces signes se rapportent à la forme que prend la bouche ou aux mouvements qu'elle exécute en prononçant ces voyelles.

1° *Voyelles longues.* — Il y en a cinq :

	FORME.	NOM.	VALEUR.	EXEMPLE.		
1.	ָ	*Kamets,*	*â* long,	אָב,	*'âb,*	« père. »
2.	ֵ	*Tsêrê,*	*ê* long,	אֵם,	*'êm,*	« mère. »
3.	ִי	*Chireq gadol,*	*î* long,	אִישׁ,	*'îš,*	« homme. »
4.	וֹ	*Cholem,*	*ô* long,	קוֹל,	*qôl,*	« voix. »
5.	וּ	*Schoureq,*	*û* long,	סוּס,	*sûs,*	« cheval. »

Comme on le voit, les trois dernières voyelles longues supposent, quand elles sont pleinement écrites, la présence d'une consonne. Le *Cholem* toutefois est assez souvent indiqué par un simple point placé au-dessus des consonnes (קֹטֵל) : cette écriture *défective* ne s'emploie pas toujours d'une façon arbitraire, mais est soumise à certaines règles qu'il serait trop long d'indiquer ici. Quant à l'écriture défective du *Chireq gadol* et du *Schoureq,* elle est considérée comme fautive.

2° *Voyelles brèves.* — Il y en a cinq :

	FORME.	NOM.	VALEUR.	EXEMPLE.		
1.	ַ	*Patach,*	*a* bref,	אַח,	*'ah,*	« frère. »
2.	ֶ	*Ségol,*	*é* bref,	מֶלֶךְ,	*mélék,*	« roi. »
3.	ִ	*Chireq qaton,*	*i* bref,	אִם,	*'im,*	« si. »
4.	ָ	*Kamets chatouph,*	*o* bref,	כָּל,	*kol,*	« tout. »
5.	ֻ	*Kibbuts,*	*u* bref,	עֻמִּים,	*'ummim,*	« peuples. »

Un des grands défauts du système massorétique est l'emploi du même signe pour indiquer *â* long et *o* bref. Le meilleur moyen de se fixer sur la prononciation de ce signe dans les divers cas où on le rencontre est de recourir à l'étymologie. Toutefois on peut remarquer que la prononciation *â* long est la plus fréquente et formuler le principe suivant qui sera plus facile à comprendre après ce qui sera dit des syllabes : L'*o* bref ne se rencontre que dans les syllabes fermées non accentuées, ou dans les syllabes ouvertes devant un *chateph-kamets* ou un autre *kamets-chatouph.*

3° *Semi-voyelles.* — Elles sont appelées *schevas* (שְׁוָא) et l'on en distingue deux espèces : le scheva simple et le scheva composé.

1. Le *scheva simple* (ְ) a une double fonction. Parfois il ne rentre pas, à proprement parler, dans le système des voyelles. D'après la tradition massorétique en effet, aucune lettre, dans le corps du mot, ne peut être dépourvue de signe vocalique : si elle n'a pas de voyelle propre, on met un scheva. Le rôle de ce scheva est souvent alors de marquer la fin d'une syllabe fermée, de diviser deux syllabes consécutives (voir plus loin la question des syllabes : II, *Phonétique,* col. 469). Il est à noter toutefois que les lettres faibles (voir II, *Phonétique*) peuvent être dépourvues de tout signe vocalique, même dans le corps du mot. A la fin des mots, le ך final est la seule lettre qui prenne régulièrement ce scheva simple (מֶלֶךְ), que l'on appelle « scheva quiescent » et que l'on ne fait pas sentir dans la prononciation. — Au commencement des mots (קְטֹל), et des syllabes, soit après une voyelle longue קֹ־טְלָה, soit après un scheva quiescent יִקְ־טְלוּ, le scheva simple est appelé « scheva mobile »; il se fait entendre dans la prononciation comme un *e* muet très bref : *qetôl, qô-telâh, iq-telu.* C'est souvent alors (voir VII, *Histoire de la langue hébraïque,* col. 502) un reste d'ancienne voyelle. — 2. Les « schevas composés » que l'on appelle aussi *chateph,* sont obtenus par la juxtaposition du signe du scheva simple et des signes des voyelles brèves. On a ainsi : un *chateph-patach,* ֲ (חֲמוֹר, *ḥămôr*), un *chateph-ségol,* ֱ (אֱמֹר, *'émôr*), un *chateph-kamets,* ֳ (חֳלִי, *ḥŏlî*), qui équivalent à des voyelles *a, é, o,* très brèves, analogues à celles qui terminent les mots italiens *Rôma, Amare, Corso.* Ces schevas composés s'emploient surtout avec les gutturales; toutefois ֲ et ֳ se rencontrent avec d'autres lettres.

III. AUTRES SIGNES MASSORÉTIQUES. — Le système massorétique ne pourvoit pas seulement à l'indication des voyelles; il renferme d'autres signes dont les uns servent à préciser la prononciation de certaines consonnes, dont les autres marquent les relations qui existent entre les mots et les phrases.

1° A la première catégorie appartiennent : — 1. Le *daguesch fort*; c'est un point placé dans des lettres qui se trouvent d'ordinaire au milieu des mots pour indiquer qu'elles se redoublent dans la prononciation : קִטֵּל doit se prononcer *qit-têl.* — 2. Le *daguesch doux;* c'est un point qui se met en certains cas dans les lettres בגדכפת pour indiquer qu'elles ne sont pas aspirées (voir II, *Phonétique*). — 3. Le *mappiq*; c'est un point placé dans les lettres faibles אהוי pour indiquer qu'elles gardent leur valeur de consonne (voir II, *Phonétique*) : on ne le trouve guère que dans le ה final. — 4. Le *raphé;* c'est un signe d'un emploi assez rare dans la Bible. Il consiste en un trait placé au-dessus d'une lettre pour indiquer qu'elle n'a ni *daguesch* ni *mappiq.*

5. Le *métheg,* petit trait vertical placé à gauche d'une voyelle (ָֽ); il indique que, même dans une syllabe non accentuée, par exemple dans une syllabe tonique secondaire, cette voyelle ne doit pas être prononcée trop rapidement.

2° A la seconde catégorie appartiennent : — 1. Le *maqqef,* trait d'union que l'on met entre deux mots qui ne doivent plus en faire qu'un avec un seul accent principal sur le second mot : כָּל־אָדָם, *kol-'âdâm,* « tout homme; » — 2. Surtout les *accents proprement dits.* Ils sont très nombreux dans le système massorétique. Leur fonction est double. Ils indiquent avant tout la syllabe tonique de chaque mot; pour cette fin et quelles que soient leurs

autres fonctions, ils se placent au-dessus ou au-dessous de cette syllabe tonique, généralement au-dessus ou au-dessous de la consonne qui en marque le début. L'accent tonique est généralement sur la dernière syllabe du mot (qui est alors appelé *milra*), parfois sur la pénultième (le mot est alors dit *mil'êl*), jamais sur l'antépénultième. — Les accents servent en outre à indiquer le lien logique de chaque mot avec la phrase tout entière, en marquant soit la connexion, soit la séparation des termes; on distingue, à cause de cela, des « accents conjonctifs » et des « accents disjonctifs ». — De plus il y a deux systèmes d'accentuation, dont l'un est employé pour les livres regardés comme poétiques par les Massorètes (Psaumes, Proverbes, Job), l'autre pour les livres censés rédigés en prose. Les accents prosaïques sont au nombre de vingt-sept, les accents poétiques au nombre de dix-neuf. Il est inutile de les énumérer ici. — Les accents les plus importants sont les deux disjonctifs suivants : le *Silluq* (ֽ) qui, joint au *Soph-Pasuq* (:), marque la fin du verset, et l'*athnach* (֑) qui se met sous la tonique à la fin de la première moitié du verset.

II. PHONÉTIQUE. — La phonétique est l'étude des propriétés des consonnes et des propriétés des voyelles.

1. PROPRIÉTÉS DES CONSONNES. — 1° Il faut distinguer d'abord plusieurs groupes de consonnes importants à signaler, à savoir : les *gutturales* (א, ה, ח, ע), les *muettes* (ב, ג, ד, כ, פ. ת), les *faibles* (א ה, ו, י), les *sifflantes* (ז, ס, צ, שׂ, שׁ), les *dentales* (ד, ט, ת), les *liquides* (ל, מ, נ, ר).

2° Les phénomènes généraux auxquels les consonnes hébraïques peuvent être sujettes sont : — 1. La *commutation,* en vertu de laquelle une lettre a été remplacée par une autre lettre du même organe ou assez homogène, par exemple dans עלז, עלם, עלץ, « être dans la joie, » גאל et גער, « racheter. » — 2. *L'assimilation,* en vertu de laquelle la consonne qui termine une syllabe se change en la consonne qui commence la syllabe suivante. Le cas le plus fréquent est l'assimilation de la consonne נ : יִקְטֹל pour יִנְקְטֹל. L'assimilation n'a lieu d'ordinaire que dans le cas où la première consonne n'a pas de voyelle, mais un simple scheva quiescent; quant à la seconde consonne, elle se redouble et prend le *daguesch fort.* — 3. La *suppression* des consonnes et plus particulièrement des faibles, אהוי, et des liquides, למנ. Elle a lieu soit au commencement des mots quand la consonne aurait un simple scheva mobile (גַּשׁ pour נְגַשׁ, impératif kal de נָגַשׁ), soit au milieu des mots surtout après une consonne munie du scheva mobile (יַקְטִיל pour יְהַקְטִיל, imparfait hiphil de קָטַל), soit à la fin des mots par exemple aux 3es pers. plur. mas. des verbes (יִקְטְלוּ pour יִקְטְלוּן, imparfait kal de קָטַל), soit aux états construits pluriels des noms, où ־ִים devient ־ֵי. — 4. La *transposition.* On la remarque dans certains mots; c'est ainsi par exemple que שִׂמְלָה et שַׂלְמָה ne diffèrent que par la transposition du ל et du מ et ont exactement le même sens. La transposition a lieu aussi dans certaines formes grammaticales, lorsque la conjugaison amène la juxtaposition d'une sifflante après une dentale préformante; dans ce cas la sifflante passe avant la dentale et la forme הִשְׁתַּמֵּר remplace, à l'hithpahel de שָׁמַר, la forme normale הִתְשַׁמֵּר. — 5. Surtout le *redoublement,* indiqué par le daguesch fort. Le redoublement est essentiel : quand une consonne devrait être écrite deux fois sans autre intermédiaire que le scheva simple quiescent, הִכְרַתִּי pour הִכְרַתְתִּי; quand il y a assimilation, יִגַּשׁ pour יִנְגַּשׁ; quand le redoublement est caractéristique d'une forme grammaticale soit dans la conjugaison du verbe (לִמֵּד, pihel de לָמַד), soit dans la dérivation des noms (גִּבּוֹר). Il est en revanche des cas où le redoublement n'a d'autre raison d'être que l'euphonie. On ne redouble pas les consonnes finales, ni certaines consonnes (notamment les sifflantes et ר, י, ל, מ, נ) munies du scheva simple.

3° Les lettres muettes, les gutturales et les lettres faibles donnent lieu à plusieurs remarques particulières : 1. Les *muettes* ont une double prononciation : un son primitif dur et rapide, et un son aspiré, plus doux et plus faible (on ne fait guère sentir la différence que pour le פ, dont la prononciation dure est *p*, dont la prononciation aspirée est *ph*). La prononciation dure, indiquée par le daguesch doux, s'est maintenue dans les muettes : au début des mots, quand ils commencent une phrase ou un membre de phrase, ou bien quand ils sont précédés d'un mot terminé par une lettre sans voyelle; au commencement des syllabes dans le corps des mots, quand la syllabe précédente se termine par une consonne munie du scheva quiescent (יִרְפָּא, « il guérit »); enfin toutes les fois que ces consonnes sont redoublées (le daguesch fort remplit alors une double fonction : il indique le redoublement et sert de daguesch doux). — 2. Les *gutturales* ont trois propriétés spéciales. — Leur dureté ne permet pas qu'on les redouble; elles n'ont jamais de daguesch; le ה et surtout le ח peuvent avoir un redoublement atténué que l'on appelle *virtuel* et qui exerce son influence sur le choix des voyelles qui les précèdent. — Leur prononciation rauque est inséparable d'une certaine association avec le son *a*; de là vient que, toutes les fois que c'est possible, la voyelle *a* prend, devant les gutturales, la place des autres voyelles : זֶבַח pour זֶבֶח, « sacrifice. » Quand cette substitution répugne aux principes de la grammaire, on introduit, entre la voyelle et la gutturale, un *a* intermédiaire très bref, dit *patach furtif,* qui n'est pas même une voyelle proprement dite et qui se prononce avant la lettre sous laquelle il est inscrit : שָׁלוּחַ, *Sâlu"h,* pour שָׁלוּח. — Enfin lorsque ces consonnes n'ont qu'une semi-voyelle, on ne peut généralement les prononcer sans faire entendre un son plus caractérisé que celui du *scheva simple mobile;* de là l'emploi des schevas composés avec les gutturales, אֲמֹר pour אְמֹר, et יַחֲרֹג pour יַחְרֹג; même le scheva composé est remplacé par une voyelle proprement dite devant un scheva simple, יַהַרְגוּ pour יַהֲרְגוּ (chaque gutturale a une affinité particulière avec un scheva composé : א avec ֱ, ה et ח avec ֲ). Toutefois la règle du scheva composé, absolue quand la gutturale est au début des mots et des syllabes (עֲמֹד, נַאֲלָה), admet beaucoup d'exceptions quand la gutturale termine la syllabe (שָׁלַחְתָּ, יַחְשֹׁב). — Le ר est assimilé aux gutturales en tant qu'il ne peut pas se redoubler, et qu'il a quelque affinité pour le son *a.* — 3. Les *lettres faibles* ont ceci de particulier que leur articulation est, en certains cas surtout, très atténuée, très adoucie, et peut même, sous diverses influences, ne plus se faire entendre du tout; dans ce dernier cas, les lettres faibles ne servent plus qu'à allonger les voyelles qui les précèdent. — L'א est l'esprit doux du grec; il garde toujours cette articulation et reste lettre gutturale quand il est au début du mot ou d'une syllabe : אָמַר, *'âmar,* « il a dit. » Il la garde même en certains cas, lorsque dans le corps du mot il termine une syllabe, נֶאְדָּר. Mais l'א perd le plus souvent sa valeur de consonne à la fin des syllabes dans le corps du mot; il la perd toujours quand il termine le mot lui-même. Dans ces deux cas il ne fait plus qu'allonger la voyelle

qui précède : וַיַּאצֶל pour וַיֵּאצֶל (pour וַיֶּאֱצַל), לֵאמֹר pour לֶאֱמֹר, מָצָא pour מְצָא (cf. aussi רָאשִׁים pour רְאָשִׁים avec transposition, sous la consonne munie du scheva, de la voyelle de la lettre suivante). Parfois on n'écrit plus l'א devenu muet : יָצָתִי pour יָצָאתִי. — Au début des mots et des syllabes, le ה garde toujours sa valeur de consonne gutturale (sauf pour le verbe הָלַךְ, qui suit, en grande partie, la conjugaison d'un פ״י). Il la garde aussi d'ordinaire à la fin des syllabes soit dans le corps des mots (יֶהְדַּר), soit même à la fin (גָּבַהּ). Parfois cependant on l'élide : c'est, par exemple, quand il est précédé d'une lettre munie de scheva simple mobile et qui prend alors la voyelle du ה, בָּאָרֶץ pour בְּהָאָרֶץ; c'est aussi quand la voyelle qui le précède et celle qui le suit se contractent en une diphtongue : סוּסוֹ pour סוּסֵהוּ. — A la fin des mots, le ה n'est pas toujours une consonne même atténuée; très souvent il n'a d'autre rôle que d'indiquer une des voyelles longues *â*, *ê*, *ô* (voir plus bas). — Le ו est une vraie consonne, assimilable, quant à sa prononciation orientale et primitive, au *w* anglais dans *war*. Toutefois le son du ו est très obscur; quand, d'une part, le ו est précédé d'une des voyelles *o* ou *u* et que, d'autre part, il n'a pas de voyelle propre, il tend à s'affaiblir, à se contracter avec cette voyelle qui le précède de manière à donner un *û* long : הוּשַׁב pour הֻוְשַׁב ou הוֹשַׁב. Le même affaiblissement en *u* (ou en *o*) a lieu lorsque, suivi d'un *ô* long, le ו est précédé d'un simple scheva (קוּם pour קְוֹם) ou même quand il est entre deux voyelles (קוּם pour קָוֻם). Précédé de la voyelle *a*, le ו muni d'un simple scheva donne la diphtongue *au* : הוֹשִׁיב pour הַוְשִׁיב. Il faut enfin noter que le ו se change assez facilement en י soit au début des mots (יֶלֶד pour וֶלֶד) soit au milieu, sous l'influence du son *i* (הֵקִים pour הֵקְוִים). — L'י est, lui aussi, une véritable consonne, assimilable à l'*y* du mot anglais *year*. Mais précédé du son *i* ou du son *e*, il perd sa valeur de consonne et donne un *î* long ou un *ê* long; précédé de *a*, il donne la diphtongue *ai*. — En dehors des cas où le ו et l'י sont précédés des voyelles de son analogue ou *homogènes* (*u* et *o* pour le ו, *i* pour l'י) ou de la voyelle *a*, ces lettres gardent leur valeur de consonne : גָּלוּי, שָׁלֵו. — A la fin des mots toutefois, même quand elles sont précédés des voyelles homogènes ou de *a*, ו et י disparaissent très souvent : גָּלַי, par exemple, devient גָּל et un ה est introduit pour marquer la voyelle longue qui résulte de ce changement : גָּלָה (voir, pour l'emploi de ce ה, VII, *Histoire de la langue hébraïque*, col. 499).

II. PROPRIÉTÉS DES VOYELLES. — Les voyelles constituent un élément secondaire dans la langue hébraïque; aussi sont-elles généralement flottantes et pour le plus grand nombre soumises à des changements multiples : allongements, abréviations, additions, suppressions. — Il y a peu de mots dont les voyelles échappent à toute espèce de changement et sont « impermutables ». Certaines voyelles sont, dans tel mot donné, impermutables par nature; ce sont généralement les voyelles longues *â*, *ê*, *î*, *ô*, *û*, mais seule la connaissance des formes grammaticales permet de savoir avec certitude si elles ne peuvent changer. Le plus souvent toutefois, *â*, *ê*, *î*, *ô*, *û*, essentiellement longs, sont pleinement écrits; *ê* et *î* sont écrits avec י (דְּבִיר), *ô* et *û* avec ו (גִּבּוֹר); l'*â* long est rarement représenté par une consonne dans le corps des mots. — En d'autres cas, les voyelles sont impermutables à raison de leur position. Ainsi une voyelle brève est impermutable quand elle est suivie d'une consonne redoublée (tel l'*i* bref גִּבּוֹר) ou d'une lettre qui, d'après les principes de la grammaire, serait munie du daguesh si sa nature ne s'y opposait (tel l'*a* bref de רַחוּם pour רַחֲוּם). Pareillement une voyelle longue sera impermutable quand elle remplacera une voyelle brève devant une consonne qui devrait être redoublée si sa nature ne s'y opposait (tel l'*â* long de בָּרֵךְ pour בַּרֵּךְ). — Quant aux voyelles « permutables », elles changent généralement sous l'influence des désinences ou des transformations diverses qu'amènent la déclinaison des noms ou la conjugaison des verbes. Mais on peut préciser davantage les causes de ces changements en disant qu'ils peuvent dépendre : de la *syllabe*, de l'*accent tonique*, de la *pause*, de l'*euphonie*.

1° *La syllabe.* — En hébreu, comme dans les autres langues, la syllabe est le résultat de la conjonction des voyelles et des consonnes en groupes caractérisés. — En hébreu, une syllabe commence toujours par une consonne. Il n'y a d'exception au principe général que pour la conjonction ו lorsqu'elle est ponctuée וּ. — Quant à leurs finales, certaines syllabes se terminent par une voyelle (קָ et תָ dans קָטַלְתָּ) et sont dites « ouvertes ». D'autres syllabes se terminent par une consonne (טַל dans קָטַלְתָּ) ou deux (טַלְתְּ dans קָטַלְתְּ) et sont dites « fermées ». Parmi les syllabes fermées on donne le nom spécial de syllabes « aiguës » à celles qui sont terminées par une lettre redoublée : אִם dans אִמּוֹ. — Il faut noter aussi que ni le scheva simple mobile ni le scheva composé ne peuvent constituer, avec les consonnes qui les entourent, des syllabes proprement dites : la consonne munie de ces demi-voyelles se rattache à la syllabe qui suit (יִקְטְלוּ se doit lire *yiq-telû*; פָּעֳלוֹ se doit lire *pô-ŏlô*). — Les syllabes ouvertes ont généralement des voyelles longues : קָטַל, etc. Quant aux syllabes fermées ou aiguës, elles ne peuvent prendre que des voyelles brèves (מַלְכָּה, חָכְמָה), à moins qu'elles n'aient l'accent (חָכָם, « sage »). Il arrive sans cesse que la déclinaison des noms ou la conjugaison des verbes transforme des syllabes fermées en syllabes ouvertes, des syllabes ouvertes en syllabes fermées, et amène par conséquent des changements dans leurs voyelles.

2° *L'accent tonique.* — L'accent tonique principal est d'ordinaire sur la dernière syllabe, parfois sur la pénultième. Lorsqu'on ajoute des désinences, elles attirent généralement l'accent; plus rarement elles le laissent sur la dernière syllabe du radical. Or, en hébreu comme dans toutes les autres langues qui font sentir la tonique, la syllabe accentuée attire sur elle l'effort de la voix, souvent même aux dépens des autres syllabes. Lors donc que, en vertu des flexions grammaticales, l'accent tonique principal est déplacé, les voyelles et les syllabes initiales se trouvent modifiées, abrégées et même supprimées.

3° *La pause.* — On désigne sous ce nom la forte intonation que, dans la lecture publique et rythmée des synagogues, on donne à la syllabe tonique du mot qui termine une phrase ou un membre de phrase important. Elle se produit régulièrement avec les grands accents *silluq* et *ahtnaq*; on la rencontre parfois avec des accents secondaires moins importants (*zaqeph-qaton*, *rebia*, *pazér*, etc.). Elle amène l'allongement des voyelles et parfois en fait réapparaître que la flexion grammaticale avait supprimées.

4° *L'euphonie.* — On a vu qu'un mot hébreu peut se terminer par deux consonnes sans voyelles. Toutefois, pour éviter l'articulation dure qui en résulte, on introduit souvent une voyelle auxiliaire entre ces deux consonnes, *é* bref avec les consonnes ordinaires

(מֶלֶךְ pour מַלְךְ); *a* bref avec les gutturales (נַעַר pour נַעְר); *i* bref avec י (בַּיִת pour בַּיְת). La même raison d'euphonie fait qu'on ne laisse jamais deux schevas consécutifs au début d'un mot ou d'une syllabe; on remplace le premier par une voyelle auxiliaire (*i* bref en général; sous les gutturales ou immédiatement avant, la voyelle qui correspond au scheva composé qu'elles affectent) : דִּבְרֵי pour דְּבְרֵי; לֶאֱכֹל pour לְאֱכֹל.

III. Morphologie. — La morphologie est la science des formes grammaticales, c'est-à-dire des modifications ou flexions que subissent les mots en vue d'exprimer les diverses nuances de la pensée qui se rattachent à l'idée principale figurée par la racine elle-même. — 1° La *racine* est l'élément fondamental en hébreu comme dans toutes les autres langues. Les racines hébraïques ont généralement trois lettres qui, avec les voyelles qu'elles soutiennent, forment deux syllabes. Il faut regarder comme réellement *trilittères* un certain nombre de racines dans lesquelles une des deux dernières lettres a disparu et qui dès lors paraissent n'avoir que deux radicales : il en est ainsi avec les mots dont les deux dernières consonnes sont semblables : בז pour בזז, « piller, » avec ceux dont une des deux dernières lettres est faible : קם pour קום, « se lever; » quant aux racines à quatre lettres, elles sont souvent d'origine étrangère; parfois aussi elles sont dérivées de racines trilittères. Les racines ont des voyelles spéciales pour les verbes et pour les noms. Généralement on choisit, pour point de départ des flexions grammaticales, la racine sous la forme qu'elle revêt à la 3e pers. sing. masc. du parfait, dans le verbe à sa conjugaison la plus simple.

2° Les *flexions* sont de deux sortes en hébreu. — Il y a des flexions « internes » consistant en des modifications introduites dans l'intérieur même de la racine, telles que des redoublements de lettres : קִטֵּל de קָטַל; des changements de voyelles : קָטַל, קָטֹל, קְטֹל, etc. — Il y a aussi des flexions « externes » consistant dans l'addition de divers éléments qui, tout en étant distincts de la racine, s'unissent à elle pour ne constituer qu'un seul mot. Ces éléments adventices prennent le nom de *préformantes* ou *préfixes* quand ils sont mis au début du mot avant la racine : הִתְקַטֵּל, הִקְטִיל, יִקְטֹל, נִקְטַל; quand ils sont à la fin du mot, on les appelle *afformantes, suffixes* ou *désinences :* קָטַל, קָטַלְתָּ, הִקְטַלְנוּ. — La morphologie doit s'occuper : des pronoms, des verbes, des noms, des particules.

I. Les pronoms. — 1° *Pronoms personnels.* — Ils sont les plus importants et se présentent sous plusieurs formes. — 1. *Pronoms séparables isolés* :

	SINGULIER.	PLURIEL.
1re pers. com.	אָנֹכִי (*à la pause* אָנֹכִי), אֲנִי (*à la pause* אָנִי).	אֲנַחְנוּ (*à la pause* אֲנָחְנוּ), נַחְנוּ (*à la p.* נָחְנוּ), אֲנוּ.
2e pers. masc.	אַתָּה (*rarement* אַתְּ, *à la pause* אָתָּה).	אַתֶּם.
2e pers. fém.	אַתְּ (*rarement* אַתִּי; *pause* אָתְּ)	אַתֵּנָה (ou אַתֶּנָה, *rarem.* אַתֵּן ou אַתֶּן).
3e pers. masc.	הוּא	הֵם (הֵמּ) ou הֵמָּה.
3e pers. fém.	הִיא	הֵנָּה (*rarement* הֵן, הֶן).

Ces pronoms séparables sont d'un emploi assez peu fréquent. Ils ne peuvent en effet être utilisés comme compléments; d'autre part les formes verbales renferment en elles-mêmes l'indication des personnes; on ne se sert donc des pronoms personnels séparés que dans les cas où l'on veut attirer d'une façon particulière l'attention sur le sujet du verbe. Les pronoms personnels sont indiqués le plus souvent par des débris de ces formes complètes, qui se joignent comme préfixes ou comme suffixes aux mots auxquels ils se rapportent.

2. *Pronoms inséparables.* — Une première série de ces formes mutilées sert à indiquer les personnes dans la conjugaison des verbes et elles se divisent en deux groupes selon qu'on les met avant ou après le radical. Les formes mutilées qui servent à indiquer les personnes au parfait se mettent après le radical et correspondent d'ordinaire à la finale du pronom séparable. Ce sont :

	SINGULIER.	PLURIEL.
1re pers. com.	תִּי.	נוּ.
2e pers. masc.	תָּ.	תֶּם.
2e pers. fém.	תְּ.	תֶּן.
3e pers. com.	. .	וּ.

Les formes mutilées qui servent à indiquer les personnes à l'imparfait se placent avant le radical et correspondent d'ordinaire au début du pronom séparable. Si la première lettre est identique pour plusieurs formes, on complète l'indication des personnes par des désinences empruntées aux finales de ces mêmes pronoms; on a ainsi :

	SINGULIER.	PLURIEL.
1re pers. com.	. . . . . . *préf.* א.	. . . . . . *préf.* נ.
2e pers. masc.	. . . . . . *préf.* ת.	(*désin.* וּ), *préf.* ת.
2e pers. fém.	(*désin.* ִי), *préf.* ת.	(*désin.* נָה), *préf.* ת.
3e pers. masc.	. . . .	(*désin.* וּ) . . . . .
3e pers. fém.	. . . .	(*désin.* נָה) . . . . .

Il est à remarquer que les pronoms de la 3e pers. ne sont pas employés comme désinences au parfait singulier, ni comme préfixes à l'imparfait; toutefois on emploie les désinences וּ (des vieilles formes de אַתֶּם et de הֵם) et נָה (des formes אַתֵּנָה et הֵנָּה) pour distinguer les genres à l'imparfait pluriel.

Une deuxième série de formes pronominales mutilées sert à indiquer les pronoms compléments des verbes, des noms et des prépositions. Elles sont généralement les mêmes, que les pronoms soient compléments des noms, des verbes ou des prépositions; il n'y a d'exception que pour la 1re pers. du sing. Voici le tableau de ces pronoms suffixes :

	SINGULIER.	PLURIEL.
1re pers. com.	ִי (avec les verbes נִי).	נוּ.
2e pers. masc.	ךָ.	כֶם.
2e pers. fém.	ךְ.	כֶן.
3e pers. masc.	הוּ, ו (*).	הֶם, ם.
3e pers. fém.	הָ, ָה.	הֶן, ן.

Parmi ces pronoms il en est qui commencent par une consonne : ce sont ceux que de préférence on joint aux formes qui se terminent par une voyelle. Quand il est nécessaire de les joindre à une forme qui se termine par une consonne, on intercale très souvent une voyelle de liaison (ָ, ֵ); seuls les pronoms כֶם et כֶן ne prennent jamais cette voyelle. — La plupart des suffixes qui commencent par une voyelle (ִי, ָה, ָם, ָן) ont l'accent tonique. Au contraire, le plus grand nombre des suffixes qui commencent par une consonne laissent l'accent sur la voyelle de liaison ou sur la dernière syllabe du mot, et sont dits *suffixes légers;* il n'y a d'exception que pour

כֶּם, כֶּן, הֵם, הֵן, qui ont toujours l'accent tonique et sont dits *suffixes graves*. — Lorsque les pronoms suffixes sont joints au verbe, ils expriment d'ordinaire le complément direct du verbe actif de l'hébreu. — Unis au nom ils expriment le génitif et équivalent à de véritables pronoms possessifs : סִפְרִי, « le livre de moi » (c'est-à-dire : *mon* livre). — Avec les particules, ils peuvent exprimer tous les compléments dont elles sont susceptibles.

2° *Autres pronoms*. — 1. *Pronoms démonstratifs*. — On peut employer comme pronoms démonstratifs les pronoms personnels de la 3e pers. (הוּא, הִיא, הֵם, הֵן) : ils servent alors de préférence à indiquer les objets éloignés. — Les pronoms démonstratifs proprement dits se rapportent surtout aux objets présents ou rapprochés. Ils ont une forme pour le masculin singulier (זֶה, ou, avec l'article, הַזֶּה), une autre pour le féminin singulier (זֹאת, ou, avec l'article, הַזֹּאת), une autre enfin pour le pluriel aux deux genres (אֵלֶּה, ou, avec l'article, הָאֵלֶּה). — On trouve aussi une forme poétique invariable (זוּ) et quelques autres formes extrêmement rares (הַלָּזֶה, הַלֵּזוּ, הַלָּז). — 2. *Le pronom relatif* invariable est אֲשֶׁר ; ce mot ne sert pas seulement de pronom relatif : c'est une application particulière du rôle général qu'il remplit pour indiquer la relation. — Dans plusieurs livres, אֲשֶׁר a perdu son א initial et assimilé son ר final ; telle paraît être du moins l'origine de la particule שֶׁ (שַׁ, שָׁ), qui se joint au mot en amenant le redoublement de la lettre suivante. — 3. *Les pronoms interrogatifs* (qui peuvent aussi servir de *pronoms indéfinis*) sont : מִי, *qui*, pour les personnes, et מָה, *quoi*, pour les choses.

II. LE VERBE. — Le verbe a en hébreu une importance toute particulière. Il est, comme dans les autres langues, l'élément principal de la phrase. Mais en outre, c'est de lui le plus souvent que sont formées les autres parties du langage. Le nom hébreu est presque toujours dérivé du verbe. — Il est très rare, au contraire, qu'un verbe dérive d'un nom (il y en a pourtant plusieurs exemples et on les appelle *verbes dénominatifs*) ; mais, même en ce cas, le nom d'où ce verbe dérive se rattache souvent à un autre verbe qui lui a donné naissance.

1° *Formes ou conjugaisons.* — Ce qui frappe tout d'abord dans le verbe hébreu, c'est une grande richesse de formes ou de conjugaisons. — 1. *Conjugaison simple.* Elle est dite forme *légère* (קַל, *kal*), parce qu'elle n'a ni daguesch ni préfixe ; elle exprime de la façon la plus élémentaire l'action ou l'état correspondant à la racine. Le radical (c'est-à-dire la 3e pers. sing. masc. du parf.) est dépourvu de toutes préformantes spéciales et muni de deux voyelles ; dans les *verbes transitifs* ces deux voyelles sont *â* long et *a* bref : קָטַל, « il a tué ; » dans les verbes intransitifs, la seconde voyelle est souvent *ê* long (כָּבֵד, « il est lourd ») ou *ô* long (קָטֹן, « il est petit »). — 2. *Conjugaisons dérivées.* Dans nos langues indo-européennes il arrive parfois qu'en changeant une voyelle dans un verbe, ou en modifiant légèrement une de ses consonnes, ou encore en lui ajoutant un préfixe, on obtient un verbe nouveau dont le sens est dérivé par rapport à celui du précédent ; on a ainsi en grec γίνομαι et γεννάω, en latin *jacere* et *jacêre, lactêre* et *lactare,* en anglais *to fall* et *to fell,* en allemand *trinken* et *tränken*, en français *conter, raconter,* etc. Mais ce qui dans nos langues ne se produit qu'à titre d'exception existe à l'état de système dans les langues sémitiques, et notamment en hébreu. De la conjugaison simple se forme toute une série de conjugaisons secondaires que l'on appelle *graves, alourdies* (כְּבֵדִים), parce qu'on ne les obtient qu'en chargeant le radical de diverses modifications internes ou externes. — On a encore recours, pour désigner ces formes, à l'ancien verbe-type פָּעַל, « faire, » auquel on donne les voyelles ou les préfixes de chacune des formes qu'il doit indiquer. Ces conjugaisons sont au nombre de sept principales auxquelles s'en rattachent un certain nombre d'autres, plus rares en hébreu, bien qu'elles puissent être d'un fréquent usage dans d'autres langues sémitiques, et sur lesquelles il n'y aura pas lieu d'insister ici. — Ce sont :

a) Le *pihel* que l'on obtient en redoublant la seconde radicale et dont les voyelles *i* bref et *ê* long (on trouve aussi beaucoup d'exemples de *pihal*) ont pris la place de deux *a* brefs primitifs qui reparaissent dans la conjugaison : קִטֵּל (pour קַטַּל). — Le pihel exprime avant tout l'intensité ou la répétition de l'acte ou de l'état indiqués par la forme simple : צָחַק, « rire ; » pihel, « jouer, plaisanter. » L'intensité de l'action se manifeste parfois par un effet moral et amène l'agent à exercer son influence sur d'autres agents pour obtenir la réalisation de l'acte exprimé par la racine : de là le sens *causatif* qui s'attache quelquefois au pihel, surtout dans les verbes qui sont intransitifs au kal : לָמַד, « apprendre ; » pihel, « enseigner ; » צָדַק, « être juste ; » pihel, « déclarer juste. » — Il est enfin à noter que beaucoup de verbes dénominatifs sont usités au pihel, soit que cette conjugaison indique la production de l'objet exprimé par la racine nominale : קִנֵּן, « faire un nid, » de קֵן, « nid, » soit qu'elle indique au contraire la suppression de cet objet : שֵׁרֵשׁ, « déraciner, » de שֹׁרֶשׁ, « racine. » — Au pihel se rattachent plusieurs formes rares dans le verbe régulier, mais assez fréquentes dans les verbes irréguliers : *poel* (קוֹטֵל), *pilel* (קְטַלֵל) et *pilpel* (גִּלְגֵּל, de גַּל, pour גָּלַל, « rouler »).

b) Le *puhal* passif du pihel, obtenu comme les autres passifs en assombrissant en *u* bref la première des deux voyelles primitives (קַטַּל) du pihel : קֻטַּל. Il a tous les sens passifs correspondant aux divers sens actifs du pihel. — Au puhal se rattachent le *poal*, le *polal*, le *polpal*.

c) L'*hiphil* dont la caractéristique est le préfixe ה et dont les voyelles *i* bref et *î* long (הִקְטִיל) ont pris la place de deux *â* brefs primitifs (הַקְטַל) qui reparaissent dans la conjugaison. — L'hiphil exprime avant tout la causalité physique ou morale exercée pour la production de l'acte ou de l'état indiqués par le kal : יָצָא, « sortir ; » hiphil, « faire sortir ; » קָדַשׁ, « être saint ; » hiphil, « sanctifier. » Cette signification donne naissance à une série de sens secondaires qui varient avec les différents verbes. — Souvent les verbes dénominatifs sont usités à l'hiphil pour exprimer la production de l'objet indiqué par le nom. — A l'hiphil se rattache le *tiphel* avec le préfixe ת au lieu de ה, et le *schafel* avec le préfixe שׁ ; cette dernière forme, régulière en syriaque, est presque inouïe en hébreu.

d) L'*hophal* est le passif de l'hiphil ; on l'obtient en assombrissant en *o* bref la première des voyelles primitives (הַקְטַל) de l'hiphil : הָקְטַל. Parfois, il équivaut simplement au passif du kal.

e) Le *niphal* est dérivé du kal au moyen d'un נ préfixé au radical : נִקְטַל. Dans une partie de la conjugaison, le נ, qui est ici ponctué *i* bref, n'a qu'un simple scheva : on le fait alors précéder du ה (muni de la voyelle auxiliaire *i* bref) *prosthétique* ou euphonique ; il en résulte l'assimilation du נ avec la première consonne du radical, הִקָּטֵל (infinitif niphal, pour הִנְקָטֵל). —

Le niphal est avant tout une forme réfléchie : סָתַר, « cacher ; » niphal, « se cacher. » Il exprime aussi la réciprocité : יָעַץ, « conseiller ; » au niphal, « tenir conseil, » le but tout personnel d'une action : שָׁאַל, « demander ; » au niphal, « demander pour soi. » — Toutefois le niphal est souvent employé dans un autre sens. Tandis que le pihel et l'hiphil ont une forme passive qui leur correspond directement, le kal n'a de passif qu'au participe. Pour le reste de la conjugaison c'est le niphal qui sert de passif au kal.

f) L'*hithpahel* formé du pihel (avec l'*a* bref primitif de la première radicale) en lui préfixant un ת, avec un ה euphonique vocalisé comme au niphal : הִתְקַטֵּל. Le ת préfixe est, comme le נ, l'indice des formes réfléchies. Aussi l'hithpahel est-il à proprement parler le réfléchi du pihel ; mais sa signification s'est étendue et il est purement et simplement la conjugaison réfléchie du verbe hébreu. Il exprime la réciprocité, le but personnel, très rarement le passif (forme passive très rare : *hothpahal*.)

Il arrive fréquemment que plusieurs de ces conjugaisons donnent des significations identiques ou dont les différences sont à peine sensibles. D'ailleurs il est très rare qu'un verbe ait ses sept formes ; le plus souvent plusieurs conjugaisons sont inusitées pour chaque verbe en particulier.

2° *Genre et nombre des verbes.* — Très riche en conjugaisons, le verbe hébreu est aussi très précis pour l'indication des *personnes* quant au *genre* et quant au *nombre*.

L'hébreu ne compte que deux genres : le masculin et le féminin, et que deux nombres : le singulier et le pluriel. Le duel n'est guère usité que pour les choses paires de leur nature, telles que les parties du corps, et n'a pas de forme spéciale dans la conjugaison. — Les personnes, dans le verbe, ont des formes particulières pour le singulier et le pluriel, et les 2e et 3e pers. ont de plus des formes spéciales pour le masculin et pour le féminin. Il est à noter toutefois qu'à certains temps, la 3e pers. n'a, au pluriel, qu'une forme pour les deux genres.

3° *Modes du verbe.* — La conjugaison hébraïque n'a que deux modes personnels : l'indicatif et l'impératif. Il n'y a que rarement des formes spéciales pour le subjonctif, le conditionnel et l'optatif. De là, en beaucoup de circonstances, de sérieuses difficultés pour l'intelligence de la dépendance et de la coordination des phrases. — Outre ces deux modes personnels, l'hébreu compte deux modes impersonnels, l'infinitif et le participe.

4° *Temps du verbe.* — La langue hébraïque, pauvre en modes, l'est encore plus en temps. Les sémites n'avaient pas su exprimer nettement les trois périodes qui divisent la durée considérée à notre point de vue subjectif : le présent, le passé et l'avenir. L'hébreu se place au point de vue de l'objet, de l'acte, ou de l'état dont il est question, et se demande à quel point d'achèvement en est cet acte ou cet état, quelle que soit la période de la durée à laquelle il le considère. Aussi l'hébreu n'a-t-il, à proprement parler, que deux temps : — 1. Le *parfait*, qui indique que l'action ou l'état exprimés par le verbe sont accomplis ou pleinement réalisés. Ce parfait hébreu n'est donc pas toujours à confondre avec le parfait de nos conjugaisons indo-européennes. De fait, il faut souvent le traduire par notre parfait, par exemple : « Nous avons eu un songe. » Gen., XL, 8. Mais il exprime en d'autres cas notre plus-que-parfait : « Et il (Dieu) se reposa de tout son travail qu'il avait *accompli*, » Gen., II, 2 ; notre imparfait, surtout dans les narrations : « *Il y avait* dans le pays de Hus un homme qui s'appelait Job, » Job, I, 1 ; notre plus-que-parfait du subjonctif : « Si Jéhovah des armées ne nous avait laissé un reste, *nous eussions été* comme Sodome. » Is., I, 9. — Il peut même correspondre à notre présent quand, par exemple, il s'agit d'exprimer un état qui est la résultante d'une action ou d'un autre état pleinement accomplis : « Je sais » (c'est-à-dire « j'ai appris »). Job, IX, 2. — Bien plus, il équivaut assez souvent à notre futur simple, par exemple, lorsqu'on a une telle certitude de l'accomplissement de l'acte à exécuter qu'on peut déjà le considérer comme achevé : « Tu *me délivreras* (sûrement), Seigneur. » Ps. XXX, 6. C'est à cette hypothèse que se rattache le *Perfectum propheticum* : « Le peuple qui marchait dans les ténèbres *verra* (Vulgate : *vidit*) une grande lumière. » Is., IX, 1. De même il doit parfois être rendu par le futur antérieur : « Et les restes de Sion seront appelés saints... lorsque le Seigneur *aura lavé* les ordures des filles de Sion. » Is., IV, 3, 4. — 2. Le second temps est l'*imparfait* qui représente l'action exprimée par le verbe dans un état incomplet d'achèvement ou de réalisation. Il est donc loin de correspondre à notre imparfait, et ses significations ne sont ni moins variées ni moins vagues que celles du parfait. Le plus souvent il faut le traduire par notre futur, celui de tous nos temps qui marque le plus clairement qu'une action est inachevée : « Voici, ils ne me *croiront* pas, ils *n'écouteront* pas ma voix, » Exod., IV, 1 ; ou par notre futur passé : « L'aîné qui *devait régner* » (*qui regnaturus erat*). IV Reg., III, 27. — Très souvent toutefois il correspond à notre présent de l'indicatif : « Qui *cherches-tu ?* » Gen., XXXVIII, 15 ; à notre présent du subjonctif : « Confondons leur langage afin qu'ils *n'entendent* plus la langue les uns des autres, » Gen., XI, 7 ; à l'optatif : « Que ton serviteur *parle*. » Gen., XLIV, 18. — Parfois même il correspond à notre passé, par exemple après certaines particules qui gouvernent l'imparfait même quand elles sont placées dans le récit d'événements passés : « *Alors parla* Josué, » Jos., X, 12 ; mais surtout quand il s'agit d'exprimer des actions qui se sont produites habituellement dans une période donnée. C'est ainsi qu'en parlant des relations de Job avec ses enfants, l'on dit : « Ainsi Job *faisait-il* avec ses enfants. » Job, I, 5.

Rien donc de plus vague que les temps hébreux ; leur signification est à ce point flottante qu'en nombre de cas on peut employer indifféremment l'un ou l'autre d'entre eux, et que souvent le contexte et quelques règles assez indécises de la syntaxe permettent seuls de saisir leur sens exact. Il en est résulté une grande difficulté pour les traducteurs qui avaient à rendre les textes sacrés en grec ou en latin. Parfois le souci de la fidélité leur a fait suivre des procédés de traduction qui nuisent à la précision et à l'exactitude. C'est ainsi, par exemple, que fréquemment ils ont, comme par principe, exprimé le parfait hébreu par notre passé et l'imparfait par notre futur, alors que l'un et l'autre correspondaient au présent. Le Ps. I est particulièrement instructif à cet égard. Une première série de verbes est au passé dans la Vulgate : *non abiit... non stetit... non sedit ;* ceux qui viennent ensuite dans les propositions principales sont au futur : *meditabitur... et erit... dabit... non defluet... prosperabuntur... non resurgent... peribit.* En réalité il s'agit d'un parallèle entre le juste et l'impie qui est toujours vrai et toujours présent.

5° *Mécanisme de la conjugaison.* — Il est assez simple. La série des modifications se fait sur deux formes principales de la racine. — 1. En partant de la 3e pers. sing. masc. du parfait (קָטַל), on obtient successivement : le reste du parfait, le participe (au kal et au niphal) et l'infinitif. — *a*) Le parfait se conjugue en ajoutant au radical les désinences pronominales mentionnées plus haut, col. 474 ; à la 3e pers. sing. fém., la désinence ָה est une désinence caractéristique du féminin que l'on retrouve aussi dans les noms. Les voyelles du radical changeront selon que

les désinences commencent par une voyelle (ה, ־) ou par une consonne, qu'elles sont accentuées (ה, ו, תֶּם, תֶּן) ou non (תָּ, תְּ, תִּי). — *b*) Les participes de la conjugaison simple et celui du niphal s'obtiennent également du parfait. Kal a deux participes : un actif (קֹטֵל), dont la voyelle caractéristique est l'*ô* long impermutable de la première radicale; un passif (קָטוּל) caractérisé surtout par l'*û* long impermutable de la deuxième radicale. Le participe niphal (נִקְטָל) ne diffère du parfait que par l'allongement de la voyelle de la seconde radicale. Ces participes sont des noms véritables qui se déclinent comme les adjectifs ordinaires. — *c*) On distingue en hébreu deux infinitifs : l'infinitif dit « absolu », et l'infinitif « construit ». Ces infinitifs sont, eux aussi, de véritables noms abstraits, dérivés du radical d'après les mêmes principes que les substantifs ordinaires. — L'infinitif le plus souvent employé est l'infinitif construit, qui ne mérite d'ailleurs cette appellation que pour le kal, קְטֹל, où il est en réalité dans les mêmes rapports avec l'infinitif absolu קָטוֹל que l'état construit avec l'état absolu dans les noms. Aux autres conjugaisons l'infinitif construit est un nom à part ayant toujours, il est vrai, sa première voyelle semblable à celle de l'infinitif absolu (niphal inf. abs. הִקָּטֹל, const. הִקָּטֵל; pihel inf. abs. קַטֹּל, const. קַטֵּל, etc.). Cet infinitif qui exprime l'idée verbale abstraite, par exemple, le *tuer*, peut avoir un double complément. Il peut avoir un complément à la façon du nom, indiquant la personne à laquelle il faut attribuer comme à un sujet l'acte exprimé par le verbe : le *tuer* de Pierre, c'est-à-dire l'acte par lequel *Pierre tue*. Il peut avoir un complément direct à la façon du verbe, indiquant le sujet sur lequel s'exerce l'action exprimée par la racine : le *tuer* Pierre, c'est-à-dire l'acte par lequel *on tue Pierre*.

2. L'infinitif construit sert à son tour de radical secondaire pour le reste de la conjugaison, c'est-à-dire pour l'imparfait, l'impératif et le participe de certaines conjugaisons (pihel, puhal, hiphil, hophal, hithpahel). — *a*) L'imparfait s'obtient en faisant précéder l'infinitif construit des préfixes pronominaux indiqués plus haut (col. 474), ou des préfixes י (d'origine incertaine) pour les 3es pers. masc., et ת (ancienne désinence féminine) pour les 3es pers. fém.; ces préfixes, munis par eux-mêmes d'un simple scheva, s'unissent au radical selon les règles générales de la phonétique : kal, יִקְטֹל pour יְקְטֹל; pihel, יְקַטֵּל; hiphil, יַקְטִיל pour יְהַקְטִיל. L'addition des désinences (col. 474) se fait comme au parfait. — *b*) L'impératif n'a qu'un temps. Comme d'ailleurs il n'a que des secondes personnes, il n'a pas besoin de préfixes qui nuiraient à la brièveté du commandement. — *c*) Aux pihel, puhal, hiphil, hophal et hithpahel, les participes s'obtiennent en préfixant à l'infinitif construit un מ qui se traite absolument comme les préfixes de l'imparfait : pihel, מְקַטֵּל; hiphil, מַקְטִיל pour מְהַקְטִיל, etc.).

6° *Suffixes verbaux*. — A la flexion des verbes se rattache leur adjonction aux suffixes pronominaux compléments. Ces suffixes exprimant le complément direct ne s'unissent qu'aux formes actives. De plus, certains suffixes sont incompatibles avec certaines formes personnelles du verbe; les 2es pers. du verbe ne prennent jamais les suffixes de la 2e pers., ni les 1res pers. du verbe les suffixes de la 1re pers.; la 3e pers. sing. fém. ne reçoit pas les suffixes des 2es pers. plur. Il est à noter que, devant ces suffixes, certaines désinences archaïques ont prévalu, que l'on ne retrouve plus dans la conjugaison ordinaire (*qâtalti*, pour *qâtalte*, à la 2e pers. sing. fém., parf. kal; etc.). — Voir les suffixes verbaux, col. 474.

7° *Verbes irréguliers*. — Il n'y a pas en hébreu, comme en latin et en français, de verbes qui suivent des conjugaisons différentes de celle que nous venons d'indiquer. Toutefois la présence dans le radical de certaines lettres appartenant à des groupes spéciaux amène l'application des principes de phonétique propres à ces groupes, et par suite modifient les principes généraux exposés ci-dessus. De là les verbes dits irréguliers de l'hébreu. Leur nombre est assez considérable, puisque chacune des lettres du radical peut être empruntée à l'un ou à l'autre de ces groupes. On a encore recours pour les désigner, au verbe פעל : chacune de ses lettres sert à indiquer la radicale qui présente quelque anomalie dans le verbe que l'on a en vue; ainsi le verbe עָמַד est un verbe פ *guttural*, parce que sa première radicale est une gutturale. — Les verbes irréguliers se divisent en gutturaux, assimilants, et faibles. — 1. Les « gutturaux » sont ceux qui ont une gutturale pour l'une ou l'autre de leurs trois radicales. — 2. Les verbes « assimilants », appelés aussi « défectifs », sont ceux qui ont un נ comme première radicale (verbes פנ) et ceux qui ont leurs deux dernières radicales semblables (verbes עע). — 3. Enfin les verbes *faibles* sont ceux qui ont pour l'une de leurs trois radicales une des lettres faibles א, ה, ו, et י : פא et לא; לה; פי, עו, et עי. Le même verbe peut se rattacher à plusieurs de ces conjugaisons à la fois et être, v. g. פנ et לא (נָשָׂא), עו et לא (בּוֹא), etc.

III. NOM. — Sous ce titre, il faut entendre les substantifs et les adjectifs; ces derniers en effet se traitent exactement d'après les mêmes principes que les noms proprement dits.

1° *Formation des noms*. — Les *noms primitifs* sont peu nombreux. La plupart des substantifs qui dans les autres langues sont primitifs se rattachent en hébreu à un verbe. C'est ainsi que les noms d'animaux, de plantes, de métaux, etc., sont des dérivés par rapport à un verbe exprimant l'une des qualités, des états ou des actes les plus saillants de l'animal, de la plante, du métal en question; la cigogne par exemple (חֲסִידָה) est l'oiseau *pieux*, le bouc (שָׂעִיר) est l'animal *velu*, l'orge (שְׂעֹרָה) es le blé *barbu*, l'or (זָהָב) est le métal *jaune* (צהב). Il y a toutefois un certain nombre de noms qu'on ne peut ramener à aucune racine verbale de l'hébreu : אָב, « père : » אֵם, « mère; » קֶרֶן, « corne; » etc.

Le plus grand nombre des noms dérivent d'un verbe Les procédés de dérivation sont multiples en hébreu mais se ramènent à quelques groupes principaux.

a) Beaucoup de noms dérivent du verbe par la simple modification des voyelles : דָּבָר, « parole, » de דִּבֵּר, « parler. »

b) D'autres sont formés par le redoublement de l'une des radicales אִכָּר, « laboureur; » parfois des deux dernières : הֲפַכְפַּךְ, « tortueux; » ou de toute la racine גַּלְגַּל, « roue. »

c) Un grand nombre sont dérivés au moyen d'un préfixe : א, אֶצְבַּע, « doigt; » ה, הַכָּרָה, « regard, vue, » de נָכַר, « voir; » י, יִצְהָר, « huile; » נ, נַפְתּוּלִים, « luttes; » ש, שַׁלְהֶבֶת, « flamme. » Les plus fréquents sont מ et ת : מָקוֹם, « lieu, » de קוּם, « se tenir debout; » תַּחְמָס, « autruche. »

d) D'autres noms enfin sont formés au moyen d'afformantes : ל, כַּרְמֶל, « jardin planté; » ם, סֻלָּם, « échelle, » de סלל; et surtout ן, זִכָּרוֹן, « souvenir. »

Un nom dérivé ou primitif peut donner naissance à d'autres noms qui sont dits dénominatifs, קַדְמֹנִי, « oriental, » de קֶדֶם, « orient. »

2° *Flexion des noms.* — 1. *Genre.* — Les noms hébreux sont tous masculins ou féminins. La langue hébraïque ne connaît pas le genre neutre. Le masculin n'a pas de finale spéciale; un assez grand nombre de noms féminins n'en ont pas non plus et se laissent reconnaître surtout par leur signification (comme les noms de familles, d'animaux, les noms d'objets qui seraient neutres en latin, etc.). Mais le plus souvent le féminin est indiqué par une finale particulière. Il était caractérisé primitivement par la désinence ַת ; on la retrouve encore dans certains mots soit sous cette forme inaltérée (בָּרֶקֶת, « émeraude »), soit avec allongement de la voyelle (נַחֲלָת, « héritage »). Cette désinence était réduite à un simple ת soit avec les noms terminés au masculin par une voyelle (יְהוּדִי, « juif; » יְהוּדִית, « juive »), soit même avec des noms terminés par une consonne. Mais à l'état normal de la plupart des noms, cette désinence a été altérée : le ת a disparu, la voyelle s'est allongée dans la syllabe ouverte et un ה, *mater lectionis*, a indiqué cette voyelle longue : סוּסָה, « jument, » de סוּס, « cheval. » Cette finale attire l'accent et amène des suppressions de voyelles : יָשָׁר, « juste, » fém. יְשָׁרָה. Les noms ségolés tels que מֶלֶךְ, « roi » (ou avec les gutturales נַעַר, « jeune homme ») reprennent leurs formes primitives (מַלְךְ, נַעְר) devant cette désinence : מַלְכָּה, « reine, » נַעֲרָה, « jeune fille. »

2. *Nombre.* — Chacun des deux genres a une désinence propre pour le *pluriel* et pour le *duel*. Au pluriel masculin, on a ִים, rarement ִין, ֵי, ַי. Cette désinence s'ajoute au radical d'après les mêmes principes que la désinence du féminin : יָשָׁר, « juste, » plur. יְשָׁרִים. Toutefois les noms ségolés se rattachent ici au type des noms dissyllabiques : מֶלֶךְ, « roi, » plur. מְלָכִים. Les noms terminés en ִי redoublent leur י devant la désinence du pluriel (עִבְרִי, « hébreu, » plur. עִבְרִיִּים), tandis que les noms terminés en ֶה perdent cette consonne : חֹזֶה, « voyant; » plur. חֹזִים. Au féminin, on substitue וֹת (rarement יוֹת ou ִיּוֹת), à la désinence ָה du singulier. — Le *duel* n'est employé que dans les noms et seulement pour les choses paires de leur nature, par exemple les deux mains, ou considérées comme paires par l'usage : une paire de souliers. Il se termine en ַיִם (très rarement en ָיִן, ָן); au masculin cette désinence s'ajoute au radical comme celle du pluriel; au féminin elle s'ajoute à l'état construit (ancienne désinence *at* de l'état absolu) du singulier (שְׂפָתַיִם, de שָׂפָה, « lèvre »).

3. *État construit.* — C'est une modification de l'*état* normal ou *absolu* des noms particulière aux langues sémitiques; il sert à indiquer le rapport de possession. Dans la construction latine *Liber Petri*, c'est le nom du possesseur qui est modifié; en hébreu, au contraire, c'est le nom de l'objet possédé qui éprouve un changement. Ce changement a d'ailleurs pour résultat d'établir une connexion plus intime entre le premier nom et le second : aussi la voix se précipite-t-elle sur le second nom; le premier est prononcé le plus brièvement possible, privé des voyelles permutables qui ne sont pas absolument nécessaires à sa prononciation : דָּבָר, « parole, » état construit : דְּבַר. Au masculin pluriel, l'état construit amène la suppression du ם *final* et le remplacement de ִי par ֵי : סוּסִים, « chevaux, » état construit : סוּסֵי. La désinence ַיִם du duel masculin devient pareillement ֵי : עֵינַיִם, « yeux, » état construit : עֵינֵי. A l'état construit, le nom féminin singulier a gardé le ת de l'antique désinence; on se borne à abréger ou à supprimer les voyelles permutables : צְדָקָה, « justice, » état construit : צִדְקַת. Enfin l'état construit féminin pluriel a la même désinence que l'état absolu et il n'y a de changement que dans les voyelles permutables : צְדָקוֹת, « les actions justes, » état construit : צִדְקוֹת.

4. *Cas.* — L'hébreu n'a pas de désinences pour les cas. Toutefois on pourrait rattacher à ces sortes de désinences certaines afformantes que l'on retrouve parfois à la suite du radical. La plus fréquente est la terminaison ָה, appelée « *hé* local », qui donne au mot la force d'un accusatif pour indiquer le plus souvent le lieu vers lequel on se dirige, צָפוֹנָה, « vers le nord, » de צָפוֹן. La désinence ִי qui correspondrait au génitif (et qui se trouve généralement dans les états construits שֹׁכְנִי סְנֶה, « l'habitant du buisson, » ou entre les noms et les prépositions qu'ils gouvernent, רַבָּתִי בַגּוֹיִם, « grande parmi les peuples »), et la désinence וֹ qui correspondrait au nominatif sont des archaïsmes que l'on ne retrouve qu'en poésie.

5. *Suffixes des noms.* — A la flexion des noms se rattache leur adjonction aux suffixes pronominaux. Ces suffixes exprimant des rapports de possession se joignent naturellement à l'état construit. Unis à un nom singulier, ils expriment *la* personne ou *les* personnes auxquelles *un* objet appartient; unis à un nom pluriel, les suffixes du singulier et du pluriel expriment *la* personne ou *les* personnes auxquelles appartiennent *plusieurs* objets. Voir ces suffixes, col. 474.

6. *L'article.* — En hébreu l'article ne constitue pas un mot indépendant. Sa forme normale est un ה préfixe, muni de la voyelle *a* bref et amenant le redoublement de la première consonne du mot auquel on le joint : הַנַּעַר, « le jeune homme. » Ce redoublement est dû sans doute à l'assimilation d'une lettre disparue, peut être d'un נ que l'on retrouve dans une forme sabéenne de l'article ou du ל qui est resté dans l'article arabe. Devant certaines gutturales surtout, sa voyelle subit parfois des modifications dans le sens de l'allongement.

IV. LES PARTICULES. — 1° *Adverbes.* — Il est assez rare que les adverbes aient une forme spéciale. Le plus souvent on emploie adverbialement des mots empruntés aux autres éléments du discours : des noms à l'accusatif (מְאֹד, « beaucoup ») qui parfois ne sont plus usités comme substantifs (סָבִיב, « alentour »); des noms précédés de prépositions (לְבַד, « seulement »); des adjectifs, particulièrement avec la désinence féminine (רִאשֹׁנָה, « d'abord »), des infinitifs absolus surtout de la forme hiphil (הַרְבֵּה, « beaucoup »), des pronoms (זֶה, « ici »), des noms de nombre (אַחַת, « une fois »). Parfois cependant on donne aux noms employés adverbialement une désinence spéciale : ָם (יוֹמָם, « pendant le jour ») ou ֹם (פִּתְאֹם, « soudain, » pour פִּתְעֹם, de פֶּתַע). Enfin certains adverbes ont une forme spéciale, qui dérive généralement d'un substantif ou d'un pronom, mais qui est assez altérée pour qu'on ne puisse en dire l'origine d'une façon certaine : שָׁם, « là; » אָז, « alors; » כֵּן, « ainsi; » il faut surtout signaler les négations לֹא, אַל, et la particule interrogative הֲ (qui ne se distingue de l'article que par sa voyelle).

2° *Prépositions.* — Elles ont d'ordinaire la même origine que les adverbes; ce sont des substantifs employés dans une acception particulière (אַחַר, « après; » תַּחַת, « sous; » עַל, « sur; » etc.) et souvent, plus ou moins

mutilés. La mutilation est portée à son dernier degré dans les particules ב, כ et ל. — Les particules ב, ל, מ (abrégé de מִן) expriment les cas du nom. Le datif s'exprime par le préfixe ל qui marque le complément indirect et aussi la direction. L'ablatif est indiqué, tantôt par ב, « par, au moyen de, dans, » tantôt par מ qui correspond à *ex* du latin. כ, « comme, » marque le rapport d'égalité. Les préfixes ב, כ, ל, מ se joignent au nom à la façon de l'article, mais avec des voyelles qui varient selon les préfixes : כַּדָּבָר, « selon la parole; » מִמִּזְרָח « de l'orient. » — A ces particules se rattache le signe de l'accusatif : אֵת. Les prépositions se joignent aussi aux suffixes pronominaux. Conformément à leur origine elles s'unissent d'ordinaire aux suffixes des noms et prennent la forme de l'état construit pluriel : אַחֲרֵיהֶם, « après eux, » de אַחַר, « après. »

3° *Conjonctions.* — Parmi elles on reconnaît : des formes primitivement pronominales (כִּי, « parce que; » אֲשֶׁר, « que »), ou nominales (פֶּן, « de peur que, » etc.); des prépositions qui, unies aux conjonctions כִּי ou אֲשֶׁר, donnent des locutions conjonctives (כַּאֲשֶׁר, « selon que; » יַעַן אֲשֶׁר « parce que, » etc.); enfin des formes si altérées qu'on n'en peut indiquer l'origine (אוֹ, « ou; » אִם, « si; » אַף, « aussi »). A cette dernière catégorie appartient la principale de toutes les conjonctions hébraïques : ו, « et; » c'est encore un préfixe ponctué וְ, souvent וּ (devant une lettre munie de scheva simple et devant ב, מ, פ), etc.

4° *Interjections.* — En dehors de celles qui ne sont que de simples cris, אָהּ, הַס, etc., ce sont des formes pronominales : הֵן et הִנֵּה, « voici; » des formes verbales : הָבָה, « allons, » ou des adverbes, נָא, « de grâce, » appliqués par l'usage à cette signification particulière.

IV. Syntaxe. — Les langues sémitiques se distinguent d'ordinaire (il faut faire exception pour l'arabe, et en partie pour l'assyrien) de nos langues indo-européennes par la simplicité de leur syntaxe. La syntaxe de l'hébreu est particulièrement élémentaire. Il ne faudrait pas croire pourtant, comme on l'a fait parfois, qu'il n'y ait aucune syntaxe en hébreu. La langue hébraïque a des règles qui président aux rapports des mots entre eux, à la disposition des mots dans la phrase et des phrases dans le discours, et l'on peut diviser la syntaxe hébraïque en : syntaxe du *verbe*, syntaxe du *nom*, syntaxe du *pronom*, syntaxe des *particules* et syntaxe des *propositions*.

I. Syntaxe du verbe. — 1° *De l'indicatif.* — Nous avons fait remarquer plus haut la pauvreté de l'hébreu lorsqu'il s'agissait d'exprimer les divisions du temps et l'indécision qui régnait fréquemment dans l'emploi du parfait et de l'imparfait. Toutefois l'usage de ces temps n'est pas entièrement livré à l'arbitraire : si l'on peut, en certains cas, employer indifféremment l'un ou l'autre des temps hébreux, il n'en est pas ainsi dans la plupart des circonstances; la syntaxe détermine auquel de ces deux temps il faut recourir quand il s'agit d'exprimer les diverses nuances de nos présent, passé et futur, que nous avons mentionnées plus haut (col. 477-478). — La syntaxe règle aussi certains emplois particuliers de l'imparfait pour exprimer des modes qui n'ont pas leurs équivalents dans la conjugaison hébraïque, à savoir le *cohortatif* (par lequel on s'exhorte soi-même à exécuter une action) et le *jussif* (par lequel on exprime l'ordre ou le désir qu'une autre personne accomplisse une action). Souvent on emploie pour exprimer ces nuances de la pensée l'imparfait pur et simple. Mais en certains cas, l'imparfait prend une forme spéciale : pour exprimer le cohortatif on ajoute souvent aux 1res pers. une désinence paragogique ָה; il y a même à l'hiphil dans le verbe régulier, et à plusieurs autres formes dans les verbes irréguliers, des imparfaits spéciaux apocopés pour exprimer le cohortatif et le jussif. — Surtout la syntaxe indique un emploi spécial de la conjonction ו, « et, » qui a une grande importance pour la précision des temps hébreux. L'hébreu est très pauvre en conjonctions; il n'a pas cette variété de particules qui nous permet d'exprimer toutes les nuances de la subordination des idées. La lecture de la traduction latine elle-même laisse voir qu'il n'y a guère en hébreu qu'une seule conjonction fréquemment usitée, la conjonction ו, « et. » Toutefois cette conjonction n'est pas toujours simplement copulative; en certains cas elle exprime non seulement la coexistence de deux actions, mais leur subordination, leur dépendance. C'est ce qui arrive lorsque, dans les phrases débutant par un parfait ou par une locution équivalente au parfait, on met à l'imparfait précédé de ו tous les autres verbes; et il en est de même lorsque dans les phrases commençant par un imparfait on met les autres verbes au parfait précédé de ו. Le but de cette construction est de marquer que toutes les actions indiquées par les divers verbes de la phrase autres que le premier sont dans une relation intime, une suite logique ou chronologique (d'où le nom de *consecutio temporis*) avec l'acte ou l'état indiqués par ce premier verbe. Si, par exemple, le premier verbe est mis au parfait pour relater un événement passé, tous les verbes qui suivent et qui sont à l'imparfait précédé de ו doivent être rendus par le passé; si au contraire le premier verbe au parfait annonçait un événement futur, tous les verbes à l'imparfait précédé de ו devraient être rendus par le futur. Pareillement lorsque l'imparfait qui commence la phrase est à rendre par le futur, tous les verbes qui suivent (au parfait avec ו) seront à traduire par le futur. Parfois même la portée de ce ו sera plus étendue et exprimera une suite, une corrélation plus complexe. Les fonctions remplies par ce ו font qu'on lui donne le nom de ו *consécutif* terme plus exact que celui de ו *conversif* usité autrefois. Devant l'imparfait, le ו consécutif est caractérisé par sa voyelle (*a* bref avec redoublement de la préformante qui suit, ou *â* long devant א), par l'influence qu'il exerce sur l'accent (pour le faire revenir sur la pénultième, s'il y a lieu) et par suite sur les voyelles (וַיֹּאמֶר, « et il dit, » de יֹאמַר). Devant le parfait, le ו consécutif n'a pas de ponctuation spéciale.

2° *De l'impératif.* — L'impératif ne s'emploie que dans les phrases affirmatives, et il exprime soit l'ordre au sens strict, soit le désir, l'exhortation (dans ces cas, il est souvent complété par des particules cohortatives לִי, נָא), parfois l'assurance, la confiance. Dans les phrases négatives, l'impératif se rend par l'imparfait (jussif) précédé de אַל.

3° *De l'infinitif.* — 1. L'infinitif absolu exprime l'action verbale d'une façon abstraite et ne s'emploie que dans des cas spéciaux. L'usage le plus particulier de cet infinitif est celui qui consiste à le mettre avant ou après un verbe personnel pour exprimer l'action avec plus d'insistance : de là cette construction caractéristique de la littérature biblique que la Vulgate latine rend par des formules comme celle-ci : *Plorans* ploravit (Lam., I, 2), etc. — 2. L'infinitif construit est le plus employé, il peut seul être régi par un nom ou par une préposition et, seul aussi, il peut régir les autres éléments de la phrase. C'est un véritable nom; tantôt il est sujet de la phrase : « Un homme *être seul,* » c'est-à-dire « qu'un homme soit seul », « n'est pas bon, » Gen., II, 18; ailleurs il sera complément d'un nom : « Le temps *de rassembler,* » Gen., XXIX, 7, ou d'un verbe : « Je ne sais *ni sortir ni entrer,* » III Reg., III, 7, ou d'une préposition : « *dans son rencontrer lui,* » c'est-à-dire « lorsqu'il le

rencontre ». Num., XXXV, 19. Quant au temps, il peut, selon le contexte, exprimer le présent, le passé ou le futur; précédé de la préposition ל, il équivaut au gérondif : לַעֲשׂוֹת, « en faisant. »

4° *Des participes.* — Le participe hébreu n'a pas de temps et peut prendre à cet égard toutes les significations que demande le contexte; toutefois le participe actif se rapporte de préférence au présent, tandis que le participe passif doit souvent se traduire par le passé ou par le participe latin en *dus, da, dum.* Quant à la construction, on peut traiter les participes ou comme des adjectifs verbaux qui, demeurant à l'état absolu, prennent leurs compléments à la façon du verbe, ou comme des noms que l'on met à l'état construit devant leur complément à l'état absolu. — Le participe remplace parfois un mode personnel; dès lors il a, au point de vue du temps, la même signification qu'aurait eue le mode personnel lui-même.

II. SYNTAXE DU NOM. — Nous nous bornerons à indiquer les points principaux. — 1° *Détermination du nom.* — 1. *Par l'article.* L'article ne s'emploie en hébreu que devant les noms déterminés, c'est-à-dire, d'une manière générale, devant les noms d'objets dont il a été déjà question (« Dieu dit : Que lumière soit; et *la* lumière fut »), qui sont connus ou censés tels (*le* roi Salomon) ou encore qui sont seuls de leur espèce (*le* soleil). De fait on met l'article : devant un nom générique employé collectivement (« *le* juste, » « *le* Chananéen »), devant un nom générique appliqué par excellence à un objet particulier (הַשָּׂטָן, » l'adversaire »); devant des noms propres de rivières (« *le* Nil »), de montagnes (« *le* Liban »), et parfois de villes; devant certains noms que nous regarderions comme indéfinis, mais que le génie hébreu considère comme déterminés; devant un adjectif qui qualifie un nom déterminé par l'article ou de toute autre façon (« *l'*homme *le* bon, » pour « l'homme bon »; parfois cependant on met l'article seulement devant l'adjectif ou seulement devant le nom). Au contraire, l'article hébreu se supprime : devant les noms propres de personnes, de pays, de peuple (lorsque ce nom est identique avec celui du fondateur de la nation : « Israël, Moab; » en revanche les noms *ethniques* prennent l'article : « *les* Hébreux »); devant des noms déterminés par l'état construit ou par un suffixe, devant les attributs. — 2. *Par l'état construit.* Un nom à l'état construit, qu'il soit suivi d'un autre substantif ou d'un suffixe, est par lui-même déterminé et limité dans ses applications. L'état construit s'emploie avant tout pour indiquer notre génitif. Dans ce cas, il est rare qu'un génitif dépende de plusieurs états construits; au lieu de dire : « les fils et les filles de David, » on dira : « les fils de David et ses filles. » Il est rare aussi qu'un nom à l'état construit soit suivi de plusieurs génitifs; au lieu de dire : « le Dieu du ciel et de la terre, » on dira plutôt : « le Dieu du ciel et le Dieu de la terre. » Le génitif peut avoir tantôt un sens subjectif et désigner le possesseur, etc. (« le Dieu des cieux »), tantôt un sens objectif (« la crainte du roi »).

2° *Expression des cas.* — 1. Le nominatif et le vocatif se reconnaissent à la place qu'ils occupent dans la phrase. — 2. Pour le génitif on emploie d'ordinaire l'état construit, mais parfois aussi certaines particules : אֲשֶׁר לְ, « qui (est) à » (« le troupeau qui *est à* son père, » c'est-à-dire « le troupeau de son père », Gen., XXIX, 9), ou simplement לְ (לְ d'appartenance, comme dans מִזְמוֹר לְדָוִד, « Psaume de David ») — 3. Le datif et l'ablatif se rendent par les particules préfixes dont nous avons déjà parlé. — 4. Quant à l'accusatif, il sert à désigner, outre le complément direct du verbe transitif, le lieu où l'on va, et parfois le lieu où l'on est, le point auquel une chose atteint, etc. La particule אֵת ne s'emploie guère que devant les noms déterminés (surtout en prose).

3° *Adjectifs exprimés au moyen d'un substantif.* — L'hébreu a peu d'adjectifs proprement dits; il est particulièrement pauvre en adjectifs indiquant la matière dont une chose est faite. De là, la nécessité de recourir à des périphrases, quand il n'y a pas d'adjectifs; de là, par extension, l'emploi de ces périphrases, même quand il y aurait un adjectif. Le plus souvent on rend l'adjectif par le substantif correspondant : « Ses murs *sont bois,* » pour « *sont en bois* », Ézéch., XLI, 22; « des vases *d'argent;* » « une possession *de perpétuité,* » pour « une possession *perpétuelle* », Gen., XVII, 8; « une pierre *de prix,* » pour « une pierre *précieuse* ». Pour exprimer les qualités d'un individu, on lui adjoint souvent une épithète composée d'un substantif (par exemple, homme, maître, fils ou fille), et d'un génitif exprimant plus spécialement la qualité en question : « *homme de paroles,* » pour « *éloquent* »; « *maître de songes,* » pour « *songeur* », « *fils de l'Est,* » pour « *Oriental* »; « *fils de Bélial,* » pour « *méchant* ». De même en parlant d'un coteau on dira : « un coteau *fils de graisse,* » pour « un coteau *gras* ». Is., V, 1.

4° *Comparatif et superlatif des adjectifs.* — Non seulement l'hébreu a peu d'adjectifs, mais il ne connaît pour chaque adjectif que le positif. Le comparatif et le superlatif s'expriment par des circonlocutions. — Le comparatif est d'ordinaire rendu par la préposition מִן (ou le préfixe מ); ainsi pour dire « *plus* doux *que* le miel », on dira « doux *plus que* le miel ». — Les superlatifs corrélatifs (« le plus grand..., le plus petit ») sont exprimés par le positif : « *un grand* luminaire » et « *un petit* luminaire », pour « *le plus grand* luminaire » et « *le plus petit* luminaire ». Gen., I, 16. Le superlatif absolu s'exprime par le positif établi dans un contexte tel qu'il s'applique à un individu comme à celui qui possède éminemment la qualité dont il est question. « David était *le petit,* » c'est-à-dire « *le plus petit* »; parfois aussi on répète l'adjectif trois fois : « *saint, saint, saint,* » pour « *très saint* ». Is., VI, 3. (Cf. aussi : « *le Saint des Saints,* » etc.)

5° *Genre et nombre.* — 1. A défaut du genre neutre on se sert souvent en hébreu du féminin pour exprimer ce que les Grecs et les Latins auraient rendu par le neutre. De là vient que dans quelques passages de l'Écriture traduits servilement, on lit le féminin au lieu du neutre : « *Unam* petii à Domino, *hanc* requiram, *ut inhabitem* etc., » pour : « *unum... hoc.* » Ps. XXVI, 4. — 2. L'adjectif (comme le verbe) s'accorde en genre et en nombre avec le nom. Il y a exception pour les noms collectifs (souvent accompagnés d'adjectifs au pluriel), pour les pluriels de majesté (accompagnés d'adjectifs au singulier), etc.

III. SYNTAXE DES PRONOMS. — 1° *Pronom personnel.* Le pronom personnel de la 3e personne se substitue au verbe être : « ceci *est* (הִיא) un don de Dieu. » Eccle., V, 18.

2° *Pronom relatif* אֲשֶׁר. Pour rendre les cas obliques de notre pronom relatif (dont, à qui, etc.), l'hébreu a recours à des constructions particulières. Ainsi l'on a : « que... à lui, » pour « à qui »; « qui... lui » (אֲשֶׁר־אֹתוֹ), pour « qui » *accusatif;* « qui... en lui, » pour « en qui »; « que... son, sa, » pour « dont; » « que... là, » pour « où »; « que... de là, » pour « d'où »; etc. Souvent le relatif est supprimé pour alléger la phrase : « dans une terre non à eux, » pour « qui n'était pas à eux », Gen., XV, 13; « au temps le sacrifice commença, » pour « où le sacrifice commença ». II Par., XXIX, 27.

IV. SYNTAXE DES PARTICULES. — Il faut surtout noter l'emploi des *négations :* לֹא (poét. בַּל) ou la négation pure et simple; אַל employé dans les phrases prohibitives; אֵין qui renferme le verbe « être » et équi-

vaut à « il n'est pas, il n'y a pas ». L'emploi consécutif de deux négations renforce le sens négatif de la phrase.

V. SYNTAXE DES PROPOSITIONS. — Le point le plus important est celui de la construction des phrases. Dans les phrases nominales (dont l'attribut est un subtantif ou un terme équivalent) on met d'abord le sujet, puis l'attribut. Dans les phrases verbales (dont l'attribut est un verbe ou un mode personnel) on place successivement le verbe, le sujet, puis le complément du verbe ou l'objet. On change parfois cet ordre pour donner plus de relief à tel ou tel élément de la phrase. A signaler aussi les phrases complexes dans le genre de celle-ci : Dieu, sa voie est parfaite. Ps. XVII, 31.

V. POÉSIE. — *I. LIVRES ET PARTIES POÉTIQUES DE LA BIBLE.* — Il y a dans la Bible hébraïque des livres écrits en prose et des livres rédigés conformément aux principes d'une véritable poétique.

1° Des livres entiers sont en vers : Job, les Psaumes, les Proverbes, le Cantique, les Lamentations, auxquels il faut ajouter l'Ecclésiastique (et peut-être, d'après plusieurs critiques, l'Ecclésiaste). Les prophètes, Isaïe, Amos, Osée, Michée, Nahum, Habacuc, Joel et Abdias se sont presque toujours astreints aux règles de la poésie.

2° On trouve aussi des chants et des cantiques dans les livres rédigés en prose. — Dans les livres historiques : le chant de Lamech, Gen., IV, 23b-24; la bénédiction de Jacob, Gen., XLIX; le cantique de Moïse au sortir de la mer Rouge, Exod., XV; le couplet de l'Arnon, Num., XXI, 14-15, et celui du puits, 17-18; le chant de victoire d'Hésébon, 27-30; les oracles de Balaam, Num., XXIII, 7-10, 18-24; XXIV, 3-9, 15-24; le dernier cantique de Moïse, Deut., XXXII, 1-43; la bénédiction de Moïse, Deut., XXXIII, 1-29; le couplet du soleil arrêté, Jos., X, 12-13; le cantique de Débora, Jud., V; la fable de Joathan (?), Jud., IX, 7-15; les proverbes de Samson, Jud., XIV, 14, 18; le couplet de la mâchoire d'âne, Jud., XV, 16; le cantique d'Anne, I Reg., II, 1-10; le refrain de la supériorité de David sur Saül, I Reg., XVIII, 7; la lamentation de David sur la mort de Saül et de Jonathas, II Reg., I, 18-27; le dernier cantique de David, II Reg., XXII, 2-51, et ses *Novissima verba*, II Reg., XXIII, 1-7; le couplet qui sert d'exorde à la prière de Salomon lors de la dédicace du temple, III Reg., VIII, 12; le cantique d'Asaph, I Par., XVI, 8-36. — Dans les livres prophétiques de Jérémie et d'Ézéchiel, il y a aussi un bon nombre de morceaux poétiques; mais il est plus difficile de les distinguer que dans les livres historiques; le style oratoire des prophéties a toujours beaucoup de ressemblance avec la poésie proprement dite.

II. CARACTÈRES GÉNÉRAUX DE LA POÉSIE HÉBRAIQUE. — 1° *La richesse.* — Abondance des images, force et élévation de la pensée, grandeur et simplicité de l'expression, puissance des métaphores, tel en est le caractère Voir le discours de Dieu, Job, XXXVIII-XLI; Psaumes de la création, Ps. VIII, CIII, etc. Le caractère oriental du poète inspiré, le milieu dans lequel il vivait, sont pour beaucoup dans la richesse exubérante des poésies bibliques.

2° *Le lyrisme.* — Il est inutile de rechercher dans notre Bible les *genres* de la poésie classique. Il n'y a pas d'*épopée;* le *drame* n'a rien qui lui corresponde exactement, même dans le livre de Job; en revanche, la *poésie gnomique* est abondamment représentée dans les Prov. et l'Eccli. Mais le trait le plus caractéristique des poèmes bibliques, c'est le *lyrisme,* l'expression des sentiments personnels de l'auteur, ou des sentiments qu'il a en commun avec les autres hommes. La plupart de nos poèmes bibliques présentent ce caractère que l'on rencontre plus spécialement dans les hymnes lyriques par excellence du Psautier. D'ailleurs tout en étant l'expression de sentiments personnels, les chants sacrés d'Israël ont un caractère assez universel pour que nous y trouvions l'expression de nos propres sentiments : il n'y a pas une prière, dans le Psautier en particulier, qui ne puisse devenir la prière de l'humanité tout entière.

3° *Un caractère constamment religieux.* — Il n'est pas douteux que les Israélites, comme tous les autres peuples, n'aient eu leurs chants et leurs poésies profanes. Nous en avons pour preuve le témoignage des écrivains sacrés eux-mêmes : Is., V, 12; Amos, VI, 5. Il est assez probable même que plusieurs des vieux chants conservés dans le *Livre des Guerres de Jéhovah* ou dans le *Livre du Juste,* et consignés dans le Pentateuque, tels que le chant du puits, Num., XXI, 17-18, et celui d'Hésébon, 27-30, aient appartenu à la poésie profane des Hébreux : on ne découvre en effet dans ces chants aucun trait qui les signale comme des cantiques religieux. Mais la poésie profane des Israélites ne nous a pas été conservée, et, à part un tout petit nombre d'exceptions, nos poèmes bibliques sont des chants sacrés, tout pénétrés de l'esprit religieux. — Ils le sont d'ailleurs en différentes manières. Très souvent, surtout dans les Psaumes, ils sont religieux par leur sujet même : ils célèbrent les attributs divins, la puissance de Dieu, sa bonté, son action providentielle dans le monde et plus particulièrement dans le peuple choisi; ils expriment les sentiments religieux de l'âme qui adore, qui admire, qui prie, qui rend grâces. En d'autres circonstances, les poésies sacrées sont religieuses par la manière dont elles développent un sujet profane en lui-même. C'est ce qui arrive : lorsque, chantant les merveilles de la création ou les grands phénomènes de la nature, le Psalmiste en rapporte avec tant d'empressement la gloire à Dieu qui les produit; lorsque l'auteur du livre de Job discute, à la lumière des principes fournis par la religion, le problème de la souffrance du juste; il en est de même dans les sentences du livre des Proverbes où l'on rattache aux directions de la Sagesse éternelle, communiquée à l'homme, les règles les plus minutieuses de notre conduite.

III. LA LANGUE HÉBRAIQUE AU POINT DE VUE POÉTIQUE. — 1° La langue hébraïque a ses richesses et ses lacunes; mais elle est éminemment poétique. Elle met surtout en relief l'action : le verbe qui est l'expression directe de l'action occupe la place centrale; les noms désignent les êtres par l'action qu'ils accomplissent le plus fréquemment, par l'état qui leur est le plus ordinaire; les noms hébreux sont par excellence des noms d'action ou des noms d'agents. D'ailleurs l'emploi du nom est beaucoup plus développé que dans nos langues : il remplace nos adjectifs, nos adverbes, nos prépositions. Dans la langue hébraïque dès lors, tout est vie et activité : la poésie ne saurait trouver nulle part ailleurs d'aussi précieuses ressources. Parfois même certains défauts seront merveilleusement utilisés par le poète : si l'imprécision des temps hébreux rend difficile la tâche de l'historien qui veut marquer l'enchaînement des faits, le poète sera souvent heureux de ne pas voir sa pensée limitée par des indications trop précises de temps et d'époque. — 2° La langue hébraïque est trop poétique par elle-même pour qu'on puisse s'attendre à trouver en hébreu une langue spéciale aux poètes. Toutefois ils affectent souvent : *a*) certains mots inusités dans la prose (אֱנוֹשׁ, « homme, » pour אִישׁ; אֹרַח, « chemin, » pour דֶּרֶךְ) et souvent d'origine araméenne; *b*) certaines acceptions particulières de mots usités en prose, surtout l'emploi de l'épithète pour le substantif : אַבִּיר, « le fort, » pour « Dieu »; לְבָנָה, « la blanche, » pour « la lune »; יְחִידָה, « l'unique, » pour « l'âme », etc. *c*) certaines désinences particulières : formes allongées des suffixes (ָמוֹ, ֵמוֹ, pour ָם et ֶם), désinences des cas dans les noms, prépositions séparées avec la terminaison de l'état construit pluriel, עֲלֵי pour עַל; אֱלֵי pour

אֶל; אַחֲרֵי pour אַחַר, etc.; *d*) diverses particularités de syntaxe, tendant souvent à introduire dans la phrase une plus grande brièveté : suppression de l'article, emploi de l'état construit devant les prépositions, suppression du relatif et de la particule de l'accusatif, etc.

IV. RÈGLES PARTICULIÈRES DE LA POÉSIE HÉBRAIQUE. — 1° *Le parallélisme.* — C'est un des traits les plus saillants de la poésie hébraïque, l'un des caractères que les versions nous ont le plus fidèlement conservé. Il a été néanmoins ignoré des exégètes chrétiens et juifs jusqu'en 1753. Plus d'une fois, sans doute, les anciens commentateurs l'avaient signalé pour divers cas particuliers. Mais c'est Lowth qui le premier, dans ses *Leçons sur la poésie sacrée des Hébreux,* fit voir dans cette particularité un élément essentiel de la poétique biblique. Depuis lors le parallélisme a été étudié en tous ses détails, et dans les éditions les plus récentes des Septante et de la Vulgate, on en a tenu compte pour la division du texte sacré. Le parallélisme, *parallelismus membrorum,* souvent comparé au mouvement d'un balancier, « est la correspondance d'un vers avec un autre » (Vigouroux, *Manuel biblique*, 11e édition, t. II, p. 266) :

L'homme patient vaut mieux que l'homme fort,
Et celui qui domine son esprit que celui qui prend des villes.
Prov., XVI, 32.

Entre ces deux vers la correspondance est parfaite, « l'homme patient » est identique à « celui qui domine son esprit », l'homme fort, » ou « vaillant », à « celui qui prend les villes d'assaut ». Quant à la comparaison, elle n'est pas exprimée dans le second vers; il faut sous-entendre le terme même du premier membre. Parfois la correspondance est plus exacte encore :

La maison des impies sera détruite,
La tente des justes prospérera.
Prov., XIV, 11.

On distingue diverses espèces de parallélisme : — 1. Au point de vue de la manière dont les membres se correspondent, il y a : — le parallélisme « synonymique », dans lequel le second membre exprime exactement la même pensée que le premier et en des termes respectivement équivalents :

Les cieux proclament la gloire de Dieu,
Et le firmament publie la force de ses mains.
Ps., XVIII, 2.

— le parallélisme « antithétique », dans lequel le second membre met en relief la vérité contenue dans le premier par le contraste de la maxime opposée. C'est le parallélisme le plus fréquent dans les Proverbes :

La crainte de Jéhovah augmente les jours,
Mais les années des impies sont raccourcies.
Prov., X, 27.

— le parallélisme « synthétique », dans lequel le second membre complète la pensée exprimée dans le premier :

Mieux vaut rencontrer une ourse dont on a pris les petits,
Qu'un imbécile plein de confiance en sa sottise.
Prov., XVII, 12.

2. Au point de vue du nombre des membres il y a : — le parallélisme « distique », qui ne compte que deux membres. Tous les exemples qui précèdent rentrent dans cette catégorie;
— le parallélisme « tristique, » qui compte trois membres :

Les rois de la terre s'associent,
Et les princes délibèrent ensemble
Contre Jéhovah et contre son Oint.
Ps. II, 2.

Dans ce tristique, les deux premiers membres forment un parallélisme synonymique, mais le troisième membre est synthétique.

On pourrait peut-être distinguer un parallélisme « à quatre membres », mais il est facile de le ramener à deux parallélismes distiques.

Le parallélisme est un élément essentiel de la poésie hébraïque; on le rencontre partout sous une forme ou sous une autre. Dans les passages poétiques où il fait actuellement défaut, l'expérience prouve que, le plus souvent, divers accidents de copistes et de manuscrits ont dénaturé le texte; si on le rétablit soit à l'aide des fragments qui en demeurent, soit avec le secours des versions, on retrouve le parallélisme primitif. — De même que le mouvement du balancier, un pareil procédé engendrerait vite une fatigante monotonie; c'est ce qui arrive en certains poèmes dans lesquels les auteurs n'ont pas su dominer cette difficulté. Mais le plus souvent les poètes sacrés en ont évité les inconvénients en s'appliquant à introduire dans le parallélisme même la plus grande variété. Tantôt ils ont combiné ensemble diverses espèces de parallélisme, le synonymique avec l'antithétique, le distique avec le tristique, etc.; tantôt ils ont développé la même pensée dans plusieurs parallélismes consécutifs. D'autres fois, deux parallélismes s'enchevêtrent l'un dans l'autre; plus souvent on sous-entend un verbe, ou un sujet dans l'un des membres, on interrompt la régularité monotone à l'aide d'interrogations, de suspensions, de parenthèses, etc.

2° *Le vers hébreu.* — Son existence est admise par tous ceux qui se sont occupés de la poésie hébraïque. Mais quant à la nature de ce vers, les opinions ont beaucoup varié, et aujourd'hui encore il reste sur cette question des points obscurs. C'est ainsi tout d'abord que des critiques identifient le vers hébreu non avec le *stique,* ou le membre du parallélisme, mais avec le parallélisme lui-même : le *stique* ou membre du parallélisme ne serait alors qu'un hémistiche par rapport au vers tout entier. Cette opinion ne paraît pas fondée : si elle est susceptible de s'appliquer aux parallélismes distiques, il serait beaucoup plus difficile de l'admettre pour les parallélismes tristiques : on aurait alors des vers démesurément longs et irréguliers. Il faut voir selon toute probabilité un vers proprement dit dans chaque membre du parallélisme. — Les anciens Josèphe, Eusèbe, saint Jérôme, croyaient reconnaître dans les vers hébreux des mètres analogues à ceux de la poésie classique, des hexamètres, des pentamètres, etc. On en resta longtemps à cette opinion sans d'ailleurs se préoccuper de l'approfondir. Aujourd'hui elle paraît fausse; lorsque les savants modernes ont voulu l'appliquer d'une manière rigoureusement scientifique aux poèmes bibliques, ils ne sont arrivés à aucun résultat. Il a fallu chercher un terme de comparaison non dans les mètres classiques, mais dans les poésies sémitiques les plus simples. M. Le Hir (*Le rythme chez les Hébreux,* dans son introduction au *Livre de Job*) eut le premier l'idée de comparer le vers hébreu avec le vers usité dans les anciennes hymnes de l'Église syrienne. M. Bickell a repris cette idée, l'a approfondie et l'a appliquée aux poésies de la bible hébraïque; on peut contester un certain nombre de ses hypothèses (par exemple, sur le nombre des syllabes non accentuées qui peuvent séparer deux syllabes accentuées); mais l'ensemble de son système paraît assez définitif. — 1. Dans le vers hébreu, on ne mesure pas les syllabes, on ne les distingue pas en brèves et en longues; on les compte simplement et, au point de vue de la quantité, le vers hébreu est *isosyllabique.* Il n'a donc rien de commun avec le vers latin ou le vers grec; il ignore le mètre proprement dit, le « pied. » En revanche, il se rapproche de nos poésies liturgiques les plus simples, telles que le *Stabat* ou le *Dies iræ.* — 2. Si dans le vers hébreu on ne tient pas compte de la quantité

des syllabes, on attache au contraire une très grande importance à l'accent. La syllabe accentuée a un rôle considérable dans la cadence et le rythme du vers hébreu; on sait qu'il en est de même dans les poésies liturgiques de l'Église. D'après la place occupée par l'accent, on peut même avoir des groupes de syllabes auquel on donnera, par analogie, le nom de *pieds :* ce seront des *iambes* ou des *trochées*, selon que la syllabe accentuée sera, ou non, la première. — 3. La numération des syllabes est chose difficile. En plus d'un cas en effet il faut négliger la vocalisation actuelle du texte hébreu; les Massorètes ignoraient le vers hébreu et ils ne se sont préoccupés que de fixer la lecture du texte d'après la prononciation qui prévalait à leur époque et qui s'écartait assez souvent de la prononciation ancienne. C'est ainsi qu'en beaucoup de cas il faut négliger, outre les schevas et les demi-voyelles, les voyelles auxiliaires et certaines voyelles initiales; ailleurs il faut remonter à des formes primitives remplacées, dans le texte, par des formes plus récentes. Considérées en elles-mêmes ces corrections sont admissibles; les textes bibliques ont beaucoup souffert dans tous ces petits détails. Toutefois on conçoit une certaine défiance lorsqu'on voit tant de modifications réclamées au nom d'un système qui est loin d'être arrêté dans ses détails. Les objections deviennent plus nombreuses encore en présence de toutes les restitutions ou suppressions de mots et de membres de phrase auxquelles donne lieu l'application des principes de M. Bickell; sans doute, il n'est aucune de ces corrections que l'on ne puisse appuyer sur des exemples dûment constatés; mais nul autre moyen de critique ne révèle autant d'altérations dans les textes sacrés. — 4. Les « espèces » du vers hébreu sont avant tout caractérisées par le nombre des syllabes. On en trouve de quatre, cinq, six, sept, huit, neuf et dix syllabes. M. Bickell avait jadis admis des vers *dodécasyllabiques ;* mais une étude plus approfondie de la question l'a amené à voir dans ces vers deux membres de parallélisme, l'un de sept, l'autre de cinq syllabes. Le vers le plus souvent employé paraît être le vers *heptasyllabique*, c'est le vers usité dans le livre de Job, dans beaucoup de maximes et de portraits du livre des Proverbes, dans nombre de Psaumes. D'ailleurs des vers de diverses espèces peuvent se trouver groupés dans le même morceau. C'est ainsi que tout un genre poétique, le genre « Lamentation » ou *Qinah*, paraît caractérisé par l'alternance du vers heptasyllabique et du vers pentasyllabique; on retrouve aussi cette alternance dans des poèmes didactiques tels que le grand Ps. CXVIII : *Beati immaculati in via.*

Cf. G. Bickell, *Metrices bibl. reg. exempl. illustrat.*, Inspruck, 1882; *Supplem. ad metr. bibl.*, dans *Zeitschr. der deutsch. Morgenländ. Gesellsch.*, t. XXXIII, XXXIV, XXXV; *Carmina Vet. Test. metrice*, Inspruck, 1882; *Dichtungen der Hebräer,* Inspruck, 1882-1883; *Kritische bearbeitung der Proverbien mit einem Anhange über die Strophik des Ecclesiasticus*, dans *Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes ;* V. Grimme, *Abriss des hebr. Metrik*, dans *Zeitschr. d. deutsch. Morgenländ. Gesellsch.;* Gietmann, *De re metrica Hebræorum*, 1880; A. Rohling, *Das Salomonische Spruchbuch, übersetzt und erklärt,* Mayence, 1879.

3° *La strophe.* — C'est le groupement d'un certain nombre de vers dans un *ordre* déterminé. Son existence a été à peine soupçonnée jusque vers 1831, date à laquelle M. F.-B. Kœster la signala dans un article intitulé *Die Strophen oder der Parallelismus der Verse der Hebräischen Poesie,* dans les *Studien und Kritiken*, 1831, p. 40-114. On admettait volontiers la distribution des Psaumes en parties distinguées par le sens, par le refrain ou de toute autre manière, et parfois on donnait à ces divisions et subdivisions le nom de strophes. Mais en réalité on ne reconnaissait pas l'existence de strophes se rattachant pour chaque morceau poétique à un type déterminé. D'ailleurs ce type n'est pas encore rigoureusement précisé; il a pu exister en hébreu, comme dans toutes les langues, des strophes de longueurs variables, et indécises. Cf. D. H. Müller, *Die Propheten in ihrer ursprunglichen Form. Die Grundgesetze der ursemitischen Poesie erschlossen und nachgewiesen in Bibel, Keilinschriften und Koran, und in ihren Wirkungen erkannt in den Choren der Griechischen Tragedie*, Vienne, 1896; I. K. Zenner, *Die Chorgesänge in Buche der Psalmen. Ihre Existenz und ihre Form nachgewiesen*, Fribourg en Brisgau, 1896.

4° Sur l'*Alphabétisme,* voir ALPHABÉTIQUES (POÈMES).

VI. VOCABULAIRE. — 1° *Nombre des mots.* — On ne peut juger du nombre des mots hébreux que par la Bible. Sans doute les Livres Saints ne représentent qu'une partie restreinte des sujets traités par les Hébreux, soit dans leurs conversations, soit dans les autres compositions littéraires qui ne sont pas parvenues jusqu'à nous. Mais on est porté à croire que la langue hébraïque ne disposait pas d'un vocabulaire très riche. — On ne compte guère plus de 2050 racines parmi lesquelles beaucoup sont peu usitées ou tiennent une place très restreinte dans la formation des mots; on estime qu'avec 500 racines l'on est capable de lire couramment la plupart des textes bibliques. Le nombre des mots est proportionné à celui des racines : si l'on fait abstraction des noms propres, l'hébreu biblique compte environ 5000 mots (d'après Renan).

2° *Structure des racines et des mots.* — A cet égard l'hébreu se rapproche de très près des autres langues sémitiques (voir SÉMITIQUES [LANGUES]), et ne présente pas de particularités notables.

3° *Caractère du vocabulaire hébreu.* — 1. L'hébreu a une grande abondance de termes pour désigner : des objets usuels, animaux domestiques, ustensiles divers servant à la vie quotidienne; — les phénomènes qui tombent sous l'observation journalière, v. g. phénomènes météorologiques, pluie, tempête, etc.; — les relations sociales ordinaires; — en particulier les actes de la vie religieuse ou du culte et les diverses conceptions se rapportant aux idées religieuses juives : ainsi il y a un grand nombre de mots pour désigner la sagesse, la loi de Dieu, etc. — 2. Mais le vocabulaire hébreu est pauvre pour l'expression des idées abstraites et des sentiments de l'âme. Ainsi, dans une langue dont le seul monument est un livre éminemment religieux, il n'y a pas de terme qui corresponde exactement à l'idée abstraite de « religion »; l'idée de la religion ne peut s'exprimer que par le terme de « crainte de Dieu ». L'hébreu a des mots pour l'amour et la haine, mais non pour la préférence; de là ces phrases évangéliques tout empreintes du génie hébraïque : « Si quelqu'un ne hait son père ou sa mère,... il ne peut être mon disciple. » Luc., XIV, 26. Elle ne peut nommer qu'imparfaitement les facultés de l'âme : les termes qui désignent le siège de ses diverses opérations sont vagues : le « cœur » désigne l'intelligence; les « reins » ou le « foie », les affections. — 3. La plupart des racines qui expriment des opérations spirituelles, intellectuelles et morales ont gardé un sens primitif se rapportant à la vie physique et extérieure. Dans nos langues, ces racines se ramènent bien étymologiquement à des termes exprimant des opérations physiques : *intelligere* veut dire « lire entre »; mais à peu près toujours ce sens primitif a disparu de l'usage et le mot aujourd'hui usité ne signifie plus rien autre chose que l'acte spirituel ou moral. En hébreu, au contraire, la coexistence des deux sens est très fréquente. C'est ainsi que le mot *bârak* veut dire primitivement *fléchir le genou.* De là à l'idée de « saluer » selon les pratiques orientales, il n'y a pas loin; en réservant ce nom à l'hommage rendu à Dieu, on aura la signification de « vénérer, d'adorer », avec les sens connexes de « prier, d'invoquer ». Le salut évoquera aussi l'idée de « louer », de « bénir », de faire des

vœux pour le bien-être de celui qu'on salue. Bien plus, soit parce que celui qui salue s'attire les faveurs du supérieur ou de Dieu, soit parce qu'on a simplement transporté au supérieur (en leur faisant subir les modifications nécessaires) les actes et les sentiments de l'inférieur, ce même mot s'appliquera à Dieu qui « bénit », qui « honore » un inférieur d'une façon quelconque. Enfin par contraste le mot *bârâk* exprimera la malédiction. Ni le mot latin *benedicere* ni le mot français « bénir » (qui est plus riche en acceptions que la plupart de nos autres mots) ne peuvent exprimer toutes ces multiples significations. Voir Bénédiction, t. i, col. 1580-1583. — Ces caractères particuliers du vocabulaire hébreu rendent la traduction des livres bibliques très difficile, plus difficile que la traduction de tous les autres auteurs anciens, et expliquent pourquoi les textes et les versions de l'Écriture ont particulièrement besoin d'être accompagnés de notes et de commentaires.

VII. Rapports de la langue hébraïque avec les autres langues sémitiques. — La comparaison doit s'établir aux divers points de vue que nous avons précédemment considérés pour l'hébreu.

I. Écriture. — 1° *Alphabet.* — Pour la comparaison des alphabets, voir les tables des Alphabets sémitiques, t. i, col. 405-414 et l'article Assyrienne (Langue) t. i, col. 1169-1174. — 2° *Voyelles.* — Le système des points-voyelles usité dans la Bible, avec la combinaison du point et du trait comme caractère principal, est apparenté avec les systèmes adoptés par les Syriens orientaux et les Arabes; il se distingue nettement des procédés usités dans l'assyrien (écriture syllabique), dans l'éthiopien (voyelles indiquées par diverses modifications des lettres elles-mêmes), et le dialecte des Syriens occidentaux (emploi des lettres grecques).

II. Phonétique. — 1° *Consonnes.* — *1. Nombre des consonnes.* — En dehors des autres langues sémitiques du groupe *intermédiaire*, la langue syriaque est la seule qui ait exactement le même nombre de consonnes que l'hébreu; encore ne dédouble-t-elle pas le ש en deux lettres. L'hébreu possède plus d'articulations que l'assyrien, mais il est inférieur aux langues sémitiques du Sud pour la distinction des dentales (l'arabe compte deux lettres pour chacune des dentales ד, ט, ת), des labiales (l'éthiopien a trois lettres pour le פ), des sifflantes aspirées (l'arabe et l'éthiopien décomposent le צ en deux articulations secondaires). Les gutturales paraissent plus nombreuses en hébreu qu'en assyrien (il semble que l'assyrien ne distingue guère א, ה et ע); mais le ח et le ע fournissent chacun deux gutturales en arabe (ح et خ; ع et غ; le ח en fournit pareillement deux en éthiopien, ሐ et ኀ). On peut se demander si chacune des lettres hébraïques ח et ע ne représente pas elle-même deux sons. Il est en effet curieux de constater, pour le ע en particulier, que, dans la transcription des noms propres, les Septante le rendent tantôt par γ (équivalent assez exact du غ arabe), Γόμορρα pour עֲמֹרָה, tantôt par l'esprit rude, Ἡλί pour עֵלִי, ou même l'esprit doux, Ἀμαλήκ pour עֲמָלֵק. Voir Heth, col. 668. Il est d'autre part intéressant de remarquer que certaines racines hébraïques renfermant la lettre ח ont deux sens très différents, correspondant en arabe à deux mots, l'un avec ح, l'autre avec خ : חָבַל, « lier » (ar. حَبَلَ) et « prêter » (ar. أَحْبَلَ). Il est donc probable que pour plusieurs de ces lettres l'écriture hébraïque ne reproduit pas toutes les nuances de la prononciation.

2. Propriétés des consonnes. — Les phénomènes généraux, tels que la commutation, l'assimilation, la transposition et le redoublement se présentent dans les autres langues sémitiques comme dans l'hébreu. Il faut noter toutefois : que la transposition est moins fréquente dans la conjugaison hébraïque que dans l'assyrien et les langues sémitiques du Sud (la métathèse du ת dans la huitième conjugaison arabe a lieu avec toutes les lettres et pas seulement avec les sifflantes), que l'hébreu a conservé le redoublement avec beaucoup plus d'exactitude que certaines langues du groupe araméen, par exemple, les dialectes des Syriens occidentaux (ils ne font presque jamais entendre le redoublement qui, dans les textes ponctués, n'est indiqué par aucun signe spécial). — On peut dire, d'une façon générale, que l'hébreu est une des langues sémitiques dans lesquelles les consonnes ont gardé avec le plus d'exactitude leurs articulations primitives, et qu'en dehors de quelques exceptions elle est à cet égard comparable à l'assyrien et à l'arabe.

Quant aux propriétés particulières à certains groupes de consonnes, on peut faire les remarques suivantes : — La double prononciation des labiales ne se retrouve guère que dans l'araméen. — Les gutturales ont moins souffert en hébreu que dans la plupart des autres langues sémitiques : tandis que l'assyrien les confond, que l'éthiopien les a si souvent confondues et dénaturées, l'arabe est la seule langue sémitique qui les distingue avec plus de précision que l'hébreu. D'ailleurs la loi d'euphonie qui empêche en hébreu le redoublement des gutturales ne se retrouve qu'en araméen; l'affinité pour le son *a* ne paraît pas non plus s'exercer d'une façon constante dans la conjugaison et la déclinaison arabes. — L'aphérèse et l'assimilation du נ, communes à l'hébreu et à l'araméen, ne se produisent pas dans les langues sémitiques du Sud. — L'hébreu est seul à connaître le ה lettre faible dans les verbes לה; en revanche l'א est plus stable encore dans l'hébreu que dans le syriaque (où parfois il perd sa valeur de consonne non seulement à la fin des syllabes mais même au début). Quant au ו et à l'י, l'hébreu et le syriaque sont les principaux dialectes qui les confondent si constamment au début des mots; l'assyrien et surtout les langues du Sud distinguent des verbes פו et des verbes פי. L'arabe et l'éthiopien connaissent pareillement des verbes לו et לי, dans lesquels ces lettres faibles sont loin d'être aussi altérées qu'en hébreu ou en syriaque; en revanche le ו et l'י subissent à peu près partout les mêmes modifications, quand ils sont dans le corps des mots.

2° *Voyelles.* — *1. Nombre des voyelles.* — Si l'on regarde le système massorétique comme la représentation suffisamment exacte des voyelles de l'hébreu biblique, on constatera que l'hébreu est l'une des langues sémitiques dont la vocalisation est la plus variée. Il a gardé les trois voyelles principales *a, i, u,* sous leur double forme de voyelles brèves et de voyelles longues; il a pareillement distingué avec précision les voyelles secondaires *e* et *o* en longues et en brèves. Seul l'arabe peut à cet égard être comparé à l'hébreu; l'arabe en effet distingue très nettement les voyelles primitives en longues et en brèves et, bien qu'il ne les indique pas par des signes spéciaux, il admet autour de ces trois sons principaux des prononciations tout à fait semblables aux voyelles secondaires de l'hébreu. Les imperfections du système d'écriture cunéiforme ne permettent guère de savoir jusqu'à quel point les Assyriens distinguaient les longues et les brèves. On sait en revanche que si cette distinction existe chez les Syriens orientaux (qui ont les cinq voyelles de l'hébreu), elle manque assez souvent de précision chez les occidentaux; quant à l'éthiopien, en dehors de l'*a* bref et d'un *é* bref qui se confond avec *e* muet, il ne signale, dans son écriture, que des voyelles longues (*â, ê, î, ô, û*); c'est la preuve que la distinction en brèves et en longues n'était pas très sensible pour les Abyssins. Il faut noter enfin que la précision des demi-voyelles par des signes spéciaux (schevas simples et composés) est particulière à l'hébreu.

2. Permutations, altérations des voyelles. — Ces phénomènes se produisent ou par suite des flexions grammaticales ou par suite de l'usure de la langue. A ces deux points de vue, l'arabe a beaucoup mieux sauvegardé sa vocalisation que l'hébreu. Les flexions grammaticales sont loin d'amener autant de changements, de suppressions et d'additions de voyelles en arabe qu'en hébreu. D'autre part, l'usure n'a presque pas fait sentir son influence sur la vocalisation arabe. De là le recours fréquent des grammairiens à cette langue pour l'explication des formes hébraïques qui ont subi des altérations plus ou moins notables. En revanche, l'hébreu a gardé la pureté de sa vocalisation beaucoup plus parfaite que le syriaque ou l'éthiopien : dans ces deux langues il semble qu'on n'ait conservé de voyelles proprement dites que le nombre strictement nécessaire pour la prononciation des consonnes; l'*e* muet y remplace très souvent des voyelles que l'on retrouve en hébreu dans un état de parfaite conservation.

III. MORPHOLOGIE. — 1° *Pronoms.* — *1.* Les pronoms personnels de l'hébreu présentent beaucoup de ressemblances avec ceux des autres langues sémitiques. Les consonnes essentielles sont identiques dans presque toutes ces langues. Il est à noter que l'hébreu est à peu près le seul dialecte dans lequel la première personne du singulier ait à la fois la forme longue אנכי (que l'on retrouve en assyrien) et la forme brève אני (que l'on retrouve en arabe, en araméen, en éthiopien). Seuls l'assyrien et le syriaque assimilent comme l'hébreu le נ et le ת dans des pronoms aux secondes personnes. Les éléments essentiels des pronoms de la 3e pers. semblent être au singulier les voyelles *û* et *î*; tandis qu'en arabe et en araméen ces voyelles sont précédées de ה comme en hébreu, elles sont précédées de ש en assyrien, suivies de lettres proclitiques en assyrien et en éthiopien. — Les voyelles n'ont pas naturellement la même fixité que les consonnes et varient avec chaque langue. Certaines variations proviennent d'ailleurs de ce que les voyelles de l'hébreu sont plus altérées que celles des autres langues. L'י final de la 2e pers. fém. sing. (אתי) a généralement disparu de l'hébreu comme de la prononciation du syriaque, on le retrouve au contraire dans presque toutes les autres langues sémitiques. Il en est de même de la voyelle *u* des désinences des 2e et 3e pers. plur. qui s'est atténuée en hébreu (אתם, אתן, הם, הן) comme en éthiopien (sauf aux 3e pers.), tandis qu'elle s'est conservée en arabe, et, pour le masculin au moins, en syriaque et en assyrien. Cette dernière langue d'ailleurs a une très grande variété de pronoms personnels. — Des remarques analogues sont à faire pour les pronoms suffixes et préfixes destinés à marquer les personnes dans la conjugaison verbale et pour les pronoms suffixes compléments. — *2.* Les pronoms démonstratifs, relatifs et interrogatifs présentent une bien plus grande variété. On peut toutefois y reconnaître le plus souvent les mêmes éléments primitifs modifiés par certaines altérations de voyelles et même de consonnes, ou encore par l'addition de diverses lettres proclitiques et enclitiques (assyrien et éthiopien).

2° *Le verbe.* — L'hébreu est à peu près la seule langue sémitique dont les radicaux soient presque constamment trilittères; le syriaque et l'éthiopien en particulier admettent beaucoup de radicaux quadrilittères. Mais dans toutes les langues sémitiques, comme dans l'hébreu, le verbe est d'ordinaire le point de départ de la dérivation des noms et autres parties du langage.

1. Les formes ou conjugaisons. — Les conjugaisons hébraïques se peuvent ainsi classer : trois conjugaisons actives, la simple (*kal*), l'intensive (*pihel*) obtenue par le redoublement de la 2e radicale, et la causative (*hiphil*) obtenue au moyen du préfixe ה; deux conjugaisons passives, le passif de l'intensive (*puhal*) et le passif de la causative (*hophal*), obtenues par des changements de voyelle; une conjugaison réfléchie (*niphal*) obtenue de la forme active simple par le moyen du préfixe נ; une conjugaison réfléchie (*hithpahel*) obtenue de la forme intensive active au moyen du préfixe ת. — La forme active simple se retrouve naturellement dans toutes les autres langues. — Tandis que l'assyrien et le syriaque n'ont comme l'hébreu qu'une forme intensive, les langues sémitiques du Sud (arabe, éthiopien) en ont au moins deux consistant l'une dans le redoublement de la 2e radicale, l'autre dans l'allongement de la première voyelle (arabe, *qâtala;* éthiopien, *qâtala, qêtala, qōtala*); cette dernière forme se retrouve dans les verbes irréguliers de l'hébreu. — La conjugaison active causative n'est indiquée par le préfixe ה que dans l'hébreu et le chaldéen; dans l'arabe, le syriaque, ce ה est remplacé par un א; l'assyrien le remplace par un ש qui, en syriaque, donne une seconde forme causative. En éthiopien le système des formes causatives indiquées par א est beaucoup plus développé; il y a des formes causatives particulières correspondant soit à l'actif simple, soit aux divers actifs intensifs. — Les formes passives n'existent qu'à l'état de vestiges dans la conjugaison syriaque; on leur substitue pour l'indication du sens passif les formes réfléchies: on ne les retrouve pas davantage en assyrien. En arabe au contraire, à peu près toutes les formes verbales (actives, causatives, réfléchies) ont une forme passive correspondante, obtenue par un changement de voyelles : l'éthiopien n'a pas cette particularité. — La conjugaison réfléchie obtenue au moyen du préfixe נ est particulière à l'hébreu, à l'assyrien et à l'arabe : elle n'est employée qu'assez rarement dans l'éthiopien. — En revanche la conjugaison réfléchie obtenue au moyen du préfixe ת est moins fréquente en hébreu que dans la plupart des autres langues sémitiques. Le syriaque a une forme réfléchie en ת (avec un א prosthétique au lieu de ה) pour chacune des formes actives, simple, intensive et causative. Il en est de même : de l'assyrien qui a même une forme réfléchie avec ת correspondant à son niphal; de l'arabe, qui n'emploie pas de lettres prosthétiques devant le ת aux réfléchis des intensives, et qui met le ת après la première radicale au réfléchi de la forme simple (pour le réfléchi des causatives, cf. la forme Xe); de l'éthiopien. — L'hébreu d'ailleurs ne connaît pas une foule d'autres formes verbales usitées dans d'autres langues, par exemple les formes avec *nt* préfixe de l'assyrien, les formes avec *st* préfixe de l'éthiopien, etc.

2. Genre et nombre. — La plupart des langues sémitiques ne distinguent que les deux nombres, singulier et pluriel, dans la conjugaison : seul, l'arabe a des formes spéciales pour le duel. Quant aux genres, elles n'admettent que le masculin et le féminin : la distinction en est d'ordinaire mieux marquée, aux 3es pers. du parfait pluriel, dans les autres langues que dans l'hébreu.

3. Modes du verbe. — L'indicatif, l'impératif, le participe et l'infinitif sont communs à presque toutes les langues sémitiques, bien que des formes spéciales fassent parfois défaut pour l'infinitif.

4. Temps. — La plupart des langues sémitiques n'ont que le parfait et l'imparfait. Il est même à noter que l'assyrien n'a pas de parfait proprement dit; mais en combinant le participe avec les pronoms personnels il est arrivé à indiquer un état permanent assez analogue à notre présent, et a ainsi créé une sorte de temps nouveau, le *permansif.* Les Syriens, sans ajouter ainsi un nouvel élément à la conjugaison, ont souvent usé du même procédé pour indiquer le présent. — Les langues sémitiques autres que l'assyrien n'ont, comme l'hébreu, qu'un seul parfait pour chaque conjugaison. Mais en divers dialectes on trouve plusieurs imparfaits. C'est ce qui a lieu : en assyrien (des deux imparfaits,

l'un sert de parfait, l'autre d'imparfait proprement dit); en éthiopien (les deux imparfaits sont formés à peu près de la même manière que ceux de l'assyrien et servent, l'un pour l'indicatif, l'autre dans des phrases où nous emploierions le subjonctif), surtout en arabe. Cette dernière langue ne compte pas moins de cinq imparfaits pour chaque conjugaison; ils diffèrent par leurs désinences et servent : pour l'indicatif (*yaqtulu*), le conditionnel (*yaqtula*), le subjonctif (*yaqtul*), et l'énergique (*yaqtulan* et *yaqtulanna*). L'hébreu n'ignore pas absolument ces diverses formes; ses imparfaits ordinaires correspondent à la forme arabe usitée pour l'indicatif (moins la voyelle finale); elle a pour le cohortatif des formes avec la désinence *â* qui rappellent celles du conditionnel arabe; ses imparfaits apocopés sont, par leur forme et leur emploi, à rapprocher du subjonctif arabe : enfin devant les suffixes, l'imparfait hébreu prend parfois un נ épenthétique qui tient des formes énergiques de l'arabe.

Le mécanisme de la conjugaison est le même dans l'hébreu et dans toutes les autres langues sémitiques. Il y a aussi de très grandes similitudes entre tous ces idiomes quant à l'addition des suffixes pronominaux compléments. Toutefois l'arabe garde mieux ses voyelles que l'hébreu et la plupart des autres langues, qu'il s'agisse des voyelles primitivement caractéristiques de chaque forme (*qaṭṭala* pour *qittêl,* au pihel; *'aqṭala* pour *hiqtîl,* au hiphil), ou des voyelles qui se trouvent placées devant les désinences (*qâṭalat* pour *qâṭalâh* ou *qâṭelah,* à la 3e pers. sing. fém. parf. kal), ou des voyelles des préformantes (*yaqtulu* pour *yiqṭol* à la 3e pers. sing. masc. impart. kal).

Les verbes irréguliers de l'hébreu se rattachent aux mêmes types que les verbes irréguliers des autres langues sémitiques. Toutefois l'arabe et l'éthiopien n'ont pas de verbes irréguliers à gutturales, et laissent moins aisément les lettres faibles perdre leur valeur de consonnes; en syriaque, au contraire, il n'y a plus qu'une seule classe pour les verbes לא, לה et לי.

3° *Le nom. — 1. Formation.* — Il y a une très grande analogie entre l'hébreu et les autres langues sémitiques pour la formation des noms. Presque toujours ces derniers dérivent des verbes et expriment un caractère plus saillant de l'objet qu'ils désignent. D'ailleurs leurs modes de dérivation sont identiques, avec cette réserve toutefois que l'arabe, ayant gardé plus fidèlement sa vocalisation, fournit l'ensemble le plus complet et le moins altéré de types nominaux, surtout quand il s'agit des formes obtenues par des changements de voyelles (c'est ainsi, par exemple, qu'à peu près tous les types de noms à voyelles brèves ont été altérés en hébreu). D'autre part, certaines langues sémitiques affectent de préférence telles ou telles préformantes, telles ou telles afformantes.

2. Flexion. — *a*) Le neutre n'existe dans aucune langue sémitique. Quant au féminin, l'hébreu est avec le syriaque (ה ָ— est remplacé par א ָ— prononcé *ô*) la seule langue sémitique qui ait perdu à peu près complètement l'ancienne désinence ת ַ—; l'arabe toutefois admet d'autres désinences secondaires. — *b*) L'hébreu n'a rien qui corresponde aux pluriels *brisés* ou *internes* de l'arabe et de l'éthiopien. D'autre part, la désinence *îm* qui caractérise le pluriel masculin ne se retrouve guère dans les autres langues sémitiques. La consonne ם est le plus souvent remplacée par *n* (syriaque, *în;* assyrien, *ani;* arabe, *ûna;* éthiopien, *ân*). La désinence du pluriel féminin וֹת est commune à l'hébreu, au syriaque et, sous une forme *ât* plus primitive, à l'assyrien, l'arabe, l'éthiopien (ici elle s'ajoute à la désinence du féminin singulier au lieu de la remplacer). Ignoré du syriaque, de l'éthiopien et peut-être de l'assyrien, le duel n'existe que dans l'hébreu et dans la déclinaison arabe. — *c*) L'état construit est commun à l'hébreu et à toutes les autres langues sémitiques et consiste toujours dans l'abréviation des formes absolues. Au singulier, l'état construit produit partout la suppression des voyelles non caractéristiques (en syriaque les voyelles sont tellement réduites, à l'état absolu, que l'état construit ne produit aucun changement) et peut amener, dans les langues qui ont des désinences casuelles, la suppression de ces désinences (comme en assyrien; en éthiopien, on emploie partout comme état construit la forme de l'accusatif). Dans les langues qui ont gardé l'ancienne désinence *at* à l'état absolu féminin, l'état construit ne diffère de l'état absolu que par la suppression des désinences casuelles (assyrien : *sarratu,* « reine, » état const., *sarrat*) et de certaines voyelles. Au pluriel masculin la consonne finale disparaît en syriaque et en arabe comme en hébreu; en assyrien il n'y a pas de forme spéciale, à moins que l'on ne considère comme telles les désinences *î* et *ê* du pluriel masculin que l'on retrouve aussi à l'état absolu. — L'araméen est seul à employer cette forme spéciale du nom déterminé qui est connue sous le nom d'état emphatique et qui semble formée du nom absolu auquel on aurait ajouté un suffixe représentant l'article. — *d*) Il reste dans le nom hébreu certaines désinences que l'on rapporte à des suffixes primitivement destinés à désigner les cas : *u* pour le nominatif, *i* pour le génitif, *a* pour l'accusatif. En dehors du syriaque, toutes les autres langues sémitiques ont gardé leurs cas plus fidèlement que l'hébreu; on trouve régulièrement les trois cas dans l'assyrien, l'arabe (pour les noms triptotes et avec nunation *malkun, malkin, malkan,* quand ils sont indéterminés); l'éthiopien n'a gardé que la désinence casuelle de l'accusatif. — *e*) L'addition des suffixes se fait aux noms à peu près partout comme en hébreu. — *f*) Seuls, en dehors de l'hébreu, l'arabe et le sabéen ont un article représenté par une particule déterminée.

3. Particules. — Les particules ont les mêmes origines dans l'hébreu et les autres langues sémitiques; ce sont le plus souvent des formes verbales ou nominales employées dans une acception particulière, parfois avec une désinence caractéristique. On retrouve à peu près dans toutes ces langues les particules ב, ל (arabe, éthiopien, syriaque, etc.), ו (arabe, éthiopien, syriaque, assyrien sous la forme de l'enclytique *ma,* etc.), mais il est à noter que l'arabe et l'assyrien renferment plus de particules que l'hébreu; que le syriaque et surtout l'éthiopien sont très riches en particules explétives, analogues à celles que l'on retrouve en grec et qui ajoutent peu au sens.

IV. SYNTAXE. — La syntaxe hébraïque est une des plus élémentaires; elle se rapproche à cet égard de la syntaxe syriaque, bien que celle-ci se soit compliquée peu à peu sous l'influence du grec. En revanche, les syntaxes de l'assyrien et des langues sémitiques du Sud sont complexes, à des degrés divers. Les points par lesquels elles l'emportent sur la syntaxe hébraïque sont surtout : la précision des temps dans le verbe, au moyen de divers auxiliaires; l'expression des divers modes conditionnel, subjonctif, optatif; la subordination des propositions au moyen de particules spéciales, etc. La syntaxe arabe est de toutes la plus riche.

V. POÉSIE. — La poésie sémitique était partout très simple à l'origine, comme on peut le voir par les spécimens qui nous sont conservés des poésies assyriennes, et des anciennes poésies arabes. Elles semblent pour la plupart avoir eu le parallélisme comme trait principal; les vers paraissent être à peu près toujours isosyllabiques; mais l'arabe, comme d'ailleurs l'hébreu postérieur à la Bible, a beaucoup compliqué sa prosodie; il y a introduit le mètre et des combinaisons de vers souvent très multiples.

VI. VOCABULAIRES. — Le vocabulaire des autres langues sémitiques a beaucoup d'analogies avec celui de l'hébreu. Partout on remarque, avec des différences de degré, une certaine pauvreté en adjectifs et en adverbes, et une certaine difficulté d'exprimer les idées abstraites.

— Toutefois, on remarque que, d'une part, le vocabulaire hébreu tel que la Bible nous le fait connaître est pauvre relativement au lexique assyrien et surtout au dictionnaire arabe (celui-ci est d'une richesse inouïe); que, d'autre part, le vocabulaire hébreu n'est pas aussi mélangé de termes étrangers que les vocabulaires syrien et éthiopien. — On trouve dans les vocabulaires autres que l'hébreu beaucoup de racines vraiment sémitiques qui ne figurent pas dans la Bible. Mais souvent les racines sont communes à toutes ces langues. D'ordinaire elles gardent partout la même signification. Parfois elles admettent des nuances assez diverses : *'amar*, par exemple, signifie : « dire » en hébreu et en syriaque ; « ordonner » en arabe ; « montrer » (forme pihel) et « savoir » (forme aphel) en éthiopien ; « voir » en assyrien. En certaines circonstances la même racine a dans ces diverses langues des sens absolument différents. — En d'autres cas les racines qui se correspondent dans les diverses langues sémitiques diffèrent selon des lois que la grammaire comparée a pu relever avec assez de précision ; c'est ainsi qu'en passant d'une langue à l'autre les gutturales, les labiales, les dentales, les palatales et les sifflantes de divers degrés peuvent s'échanger ; l'hébreu *barzel*, « fer, » devient *parzel* en assyrien et en araméen ; *šâqed*, « amandier, » de l'hébreu devient *šĕgdâ* en syriaque ; *qâṭal*, « tuer, » de l'hébreu devient *qaṭala* en arabe et en éthiopien, etc. Souvent les sifflantes de l'hébreu sont remplacées dans d'autres langues par des dentales généralement de même degré : *ze'êb*, « ours, » de l'hébreu devient *dibâ* en araméen ; *šélég*, « neige, » de l'hébreu (assyrien *šalgu*) devient *talgâ* en syriaque, etc. ; bien plus צ correspond parfois à ע du syriaque : *'éréṣ*, « terre, » de l'hébreu, devient *'ar'a* en araméen, etc.

VIII. Histoire de la langue hébraïque. — *I. Origines.* — 1° *L'hébreu, langue chananéenne.* — L'hébreu est un dialecte chananéen, ainsi que le prouvent les nombreuses similitudes qu'il présente avec le phénicien, le moabite et sans doute aussi les langues d'Ammon et d'Édom. Cf. Jer., xxvii, 3. Aussi ses origines se confondent-elles avec celles de ces divers dialectes. Or les monuments permettent de constater l'existence des langues chananéennes à des époques déjà très reculées. Les tablettes découvertes à Tell-el-Amarna, par exemple, attestent qu'au xve siècle avant notre ère les peuples des bords méditerranéens de l'Asie occidentale, tout en se servant de l'assyrien pour leurs documents officiels, faisaient usage de dialectes chananéens dans le langage ordinaire. On peut même remonter plus loin et constater dans les documents égyptiens des mots empruntés aux langues chananéennes dès le xvie siècle.

Il est certain toutefois que ces divers documents, si anciens qu'ils soient, ne nous font pas arriver jusqu'aux origines des langues chananéennes. Ces origines sont enveloppées de nuages et paraissent se confondre avec celles des autres langues sémitiques. On a essayé, pour résoudre la question, de montrer dans quelles relations de filiation ou de maternité la langue hébraïque pouvait se trouver vis-à-vis des autres langues sémitiques. Richard Simon pensait que l'hébreu était de toutes les langues sémitiques la plus ancienne et celle qui avait donné naissance à toutes les autres. Cette opinion est aujourd'hui entièrement abondonnée. Des savants frappés d'une part par les ressemblances qui existent entre l'hébreu et l'arabe ou l'assyrien, constatant d'autre part que ces dernières sont dans un meilleur état de conservation, ont regardé tour à tour l'un ou l'autre de ces dialectes comme la langue sémitique mère et en ont fait dériver l'hébreu ; M. Delitzsch donne ses préférences à l'assyrien ; M. Schrader et M. D. S. Margoliouth optent pour l'arabe. Il n'est pas sûr que le degré de conservation ou d'altération de diverses langues de même famille peuvent nous renseigner sur leurs rapports de maternité ou de filiation ; et beaucoup de savants sémitisants ont renoncé à chercher la langue mère du groupe sémitique. Ils aiment mieux voir dans tous les idiomes de cette famille autant de langues sœurs qui, comme les langues indo-européennes, ont eu un lieu d'origine commun et se sont ensuite diversifiées dans les différentes tribus, au fur et à mesure de leur séparation et avec des altérations plus ou moins rapides selon les circonstances et les milieux de diffusion. C'est généralement aux bords du golfe Persique que l'on place le berceau primitif des peuples sémitiques et de leurs langues ; de là ces tribus ont rayonné dans l'Asie occidentale pour se fixer peu à peu dans des contrées déterminées ; et c'est sous l'influence de ces localisations que les divers idiomes sémitiques se sont constitués en langues distinctes. Il n'est pas surprenant dès lors que l'on remarque plus de ressemblances entre certaines langues sémitiques (v. g. l'hébreu et l'arabe), qu'entre d'autres (v. g. l'hébreu et l'araméen) ; ressemblances et différences pourront tenir aux circonstances qui ont entouré le développement de ces divers idiomes. D'ailleurs certaines ressemblances auront peut-être une autre origine ; il n'est pas impossible, par exemple, que les idiomes chananéens aient été influencés après coup par la langue assyrienne, officielle dans toute l'Asie occidentale à l'époque des inscriptions de Tell el-Amarna.

A quelle époque faut-il placer l'origine des langues sémitiques sur les bords du golfe Persique ? A quelles dates assigner les premières migrations des peuples sémites fixés en Chanaan ? Autant de questions sur lesquelles il est impossible d'être précis. La Genèse rattache aux migrations d'Abraham la fondation des petits peuples d'Édom, de Moab et d'Ammon, et il est assez vraisemblable que ces migrations se placent avant l'an 2000 av. J.-C. — Abraham en arrivant en Chanaan parlait-il chananéen, ou bien, après avoir parlé assyrien ou araméen, adopta-t-il une langue déjà en usage dans le pays où il se fixait ? Autre question difficile à résoudre. Toujours est-il que c'est à partir d'Abraham que la langue chananéenne aurait commencé à se diviser lentement en divers dialectes ; ainsi se seraient formées les langues des peuples sémites fixés sur les bords de la Méditerranée, ainsi l'hébreu aurait-il acquis ses caractères distinctifs.

2° *Les premiers développements de la langue hébraïque.* — L'histoire de la langue hébraïque est très difficile à faire et pour plusieurs raisons. Tout d'abord le nombre des documents sur lesquels on pourrait en baser le développement (nous n'avons que les livres bibliques) est très restreint et ne représente pas à beaucoup près l'ensemble de la littérature hébraïque ; d'ailleurs aucun de ces documents ne nous permet de remonter jusqu'aux origines ; d'autre part enfin, nous n'avons sur la date de nombre de ces documents que des données incertaines. De plus, lorsqu'il s'agit de faire l'histoire d'une langue, les particularités grammaticales et orthographiques ont une grande importance : or il n'y avait pas à ces époques reculées de règles de grammaire ou d'écriture qui donnassent aux diverses formes de la langue hébraïque une fixité et une régularité rigoureuses ; de là les divergences que l'on rencontre fréquemment entre les diverses transcriptions d'un même morceau plusieurs fois reproduit dans la Bible. Cf. II Reg., xxii, et Ps. xviii. Enfin il y a tout lieu de croire qu'en transcrivant les morceaux anciens, les scribes n'ont pas craint de remplacer des formes et des mots archaïques par des termes plus récents, plus intelligibles à l'époque où ils exécutaient leur travail (cf. ce qui a été fait pour le texte hébreu de l'Ecclésiastique). Il est donc très difficile de retracer l'histoire de la langue hébraïque ; mais cette histoire est spécialement obscure dans les premières phases de son développement. Laissant de côté la question de l'écriture (voir Écriture hébraïque, II, col. 1573-1585), on peut faire les remarques suivantes :

a) La famille d'Abraham apporta en Chanaan ou adopta

dans ce pays une langue très voisine des dialectes de Moab, de Tyr et de Sidon, plus rapprochée de l'arabe et de l'assyrien que des autres idiomes sémitiques. Une fois constituée, cette langue demeura assez fermée à l'importation de mots étrangers. La Bible nous apprend que la famille patriarcale séjourna en Égypte pendant assez longtemps, et néanmoins les mots égyptiens employés dans la Bible sont très peu nombreux : *ye'ôr*, « le Nil; » *âhû*, « roseau, » etc. On peut attacher une certaine valeur à l'hypothèse qui explique un certain nombre de mots communs à l'hébreu et à l'assyrien par des emprunts contemporains des tablettes de Tell el-Amarna; mais il ne semble pas que, dans ces premières phases de son développement et en ce qui regarde les noms communs, l'hébreu ait subi l'influence étrangère bien au delà de ces limites. Dans la suite, quelques mots ont été empruntés soit à l'Assyrie, soit à l'Égypte, et même à l'Inde et peut-être à la Grèce.

b) Il est très difficile de dire si, dans la langue hébraïque, on peut découvrir plusieurs dialectes. Beaucoup d'essais ont été faits pour déterminer, dans les divers livres et documents de la Bible, les caractères spéciaux de ceux que l'on pourrait attribuer à des écrivains du Nord ou à des écrivains du Midi. Les résultats de ces travaux sont très douteux : d'une part, la diversité des opinions touchant l'existence et le nombre des dialectes est très grande; d'autre part, les particularités signalées sont tellement minutieuses qu'on peut se demander si elles suffisent à distinguer des dialectes. C'est ainsi, par exemple, que la différence constatée entre les Éphraïmites et les habitants de Galaad, Jud., XII, 6, au point de vue de la prononciation de la lettre ש, ne saurait suffire à établir l'existence de deux dialectes.

3° *Périodes antérieures à l'état actuel de la langue biblique.* — Divers indices nous permettent de conclure qu'avant la période qui correspond à la forme actuelle de la langue biblique, l'hébreu a déjà eu toute une histoire et subi d'assez nombreuses modifications. Ces indices consistent surtout : dans des archaïsmes qui sont comme les témoins de cet âge reculé; dans des formes très classiques d'ailleurs, qui en supposent d'autres depuis longtemps inusitées; dans diverses analogies de l'hébreu avec les autres langues sémitiques, qui amènent à conclure à d'anciennes analogies plus nombreuses encore. Ces indices doivent être recueillis et examinés avec la plus grande prudence : car il est facile, dans des constatations aussi minutieuses, de faire des généralisations trop hâtives. D'ailleurs on ne saurait dire à quelles dates placer cette phase plus pure de la langue hébraïque, ni déterminer si elle est antérieure à la composition de tous les écrits bibliques; il est très possible en effet que des morceaux écrits dans cette période archaïque aient été, par la suite, mis à l'unisson des autres écrits bibliques. La chose est d'autant plus probable que les différences principales portent sur des questions de détail (prononciation, etc.), assez variables de leur nature. Quoi qu'il en soit, on peut, de ces indices, tirer avec certitude les conclusions suivantes :

a) C'est surtout dans les voyelles que les changements ont été les plus nombreux. Il faut relever d'abord la multiplication des voyelles par le dédoublement des sons primitifs. Il est du moins admis par beaucoup de savants que l'hébreu comprenait d'abord trois sons susceptibles d'être longs ou brefs, en tout six voyelles : *ă, â, ĭ, î, ŭ, û*. Il est douteux que, dès l'abord, il y eût des diphtongues proprement dites : dans les groupes *ay* et *av*, le י et le ו étaient de véritables consonnes. En hébreu, comme en arabe, mais avec une fixité beaucoup plus grande des sons secondaires se sont groupés autour de ces sons primitifs; ils ont fini par constituer des voyelles absolument semblables aux précédentes : *a* bref a ainsi donné naissance à *é* bref (*yad*, « main, » *yédkém*, « votre main ») et à *i* bref, (*bat* « fille, » *bitti*, « ma fille »); *i* bref a donné naissance à *é* bref (*ḥéfsi*, « mon bon plaisir, » du primitif *ḥifs*); *u* bref qui s'est surtout maintenu dans les syllabes aiguës (*'uzzi*, « ma force »), a donné naissance à *o* bref (cf. pour la forme *hophal : hoqtal* et *huggas*). En revanche *â* long a souvent donné naissance à *ô* long (cf. *qôtêl* de l'hébreu et *qâtîl* de l'assyrien pour le participe actif kal), parfois même peut-être à *û*; *î* long a donné naissance à *ê* long (cf. imparf. *hiphil : yabîn* et *yabên*), *û* long à *ô* long. Quant aux diphthongues, *ay* a donné *ê*, et *av* a donné *ô*. Et c'est ainsi que l'hébreu a acquis ses dix voyelles, *ă, â, é, ê, ĭ, î, ŏ, ô, ŭ, û*. Certaines de ces voyelles et tous les schevas composés doivent aussi leur origine à des raisons d'euphonie, et à la loi du moindre effort dans la prononciaton. Comme on le voit, cette multiplication des voyelles représenterait déjà une altération des sons primitifs. — Mais d'autres déviations se sont produites dans le système vocalique. Beaucoup de voyelles primitivement brèves se sont allongées, généralement sous l'influence de l'accent, soit dans les syllabes toniques, soit dans les syllabes prétoniques; c'est ainsi que les noms du type primitif *qátal* sont devenus *qâtâl*. Plus souvent encore les voyelles primitives ont disparu : cf. pour la forme verbale *qâtelâh*, l'arabe *qatalat;* pour la forme nominale *ṣedâqâh*, la forme arabe *ṣadaqatun*. — Ces altérations ont atteint les formes grammaticales elles-mêmes, comme on le voit surtout dans la conjugaison verbale; les formes de l'imparfait kal, *yâqûm* et *yâsob*, indiquent pour le verbe régulier une forme primitive *yaqtol* ou *yaqtul* pour *yiqtol;* les formes *qittalta* et *yeqattel* du pihel permettent de remonter à une forme primitive *qattal* au lieu de *qittêl;* de même à l'hiphil, les formes *hiqtalta* et *yaqtêl* invitent à reconnaître une forme primitive *haqtal* au lieu de *hiqtîl*, etc.

b) Il s'est produit aussi des changements en beaucoup de désinences qui se sont affaiblies dans leurs consonnes ou leurs voyelles, ou bien qui ont totalement disparu. — Telles sont les désinences pronominales : *atti* (dont la trace survit pour la conjugaison verbale devant les suffixes, *qetaltihû*, « tu l'as tué ») devenu *att; attum, attun* (dont on retrouve la trace dans la forme verbale *qetaltu* qui se place devant les suffixes), *hum, hun*, devenus *attêm, attén, hêm, hên*. — Telles sont les désinences nominales, du féminin singulier (*at* devenu *âh* avec suppression du ת et introduction du *hé mater lectionis*), du pluriel masculin absolu (la désinence *ê* de l'état construit semble évoquer pour l'état absolu une désinence *aïm* semblable à celle du duel; cf., en syriaque, *aïn* qui parfois devient *ên*) et surtout les désinences casuelles (voir plus haut). — Telles sont les désinences verbales, par exemple *at* devenu *âh* (3e pers. fém. sing.), *ûn* devenu *û* (3e pers. plur.) et celles que nous venons de mentionner à propos des pronoms.

c) Certaines formes verbales ont été supprimées : le participle *qâtûl* pourrait bien être un reste d'un passif de *kal*.

d) Enfin il y a eu des modifications plus profondes portant sur l'essence même de certains éléments du langage. — Quand on compare les formes isolées des pronoms personnels *'anôkî, attah*, avec les formes inséparables qui servent à marquer les personnes du verbe (*ti, ta;* éthiopien, *ku, ka*) ou à indiquer les pronoms compléments (*i, ka*), on arrive à cette conclusion que dans le passé ces pronoms avaient vraisemblablement une double forme et se prononçaient tantôt avec *t* et tantôt avec *k*. — Les particules préfixes servant à indiquer, soit les conjugaisons verbales, soit l'article, soit diverses prépositions, semblent n'être autre chose à leur tour que les derniers vestiges de mots qui avaient à l'origine une existence très indépendante.

Il est possible que ces deux dernières constatations et à plus forte raison celles de plusieurs savants touchant les racines bilittères primaires (voir SÉMITIQUES [LANGUES]), nous conduisent à des époques beaucoup plus

éloignées que les remarques relatives aux voyelles et aux désinences. Mais toutes ces indications tendent à mettre en relief que l'hébreu biblique, tel qu'il se présente à nous, est un idiome déjà altéré, partiellement usé et vieilli; elles nous font entrevoir, avant la période biblique, un autre âge dans lequel l'hébreu avait une bien plus grande richesse de phonétique et de morphologie.

4° *Les périodes de l'hébreu biblique.* — L'un des traits caractéristiques de la langue hébraïque durant la période biblique est sa grande fixité. Sans doute il faut tenir compte des corrections qui ont pu ramener à des formes grammaticales plus récentes les plus vieux documents de l'Ancien Testament; on peut dire toutefois que, durant les longs siècles auxquels correspond la série des écrits de la Bible hébraïque, la langue sacrée demeure sensiblement dans le même état; on ne remarque pas les nombreux changements que l'on constate dans les langues indo-européennes pour une durée aussi considérable. — Néanmoins la captivité de Babylone est une date qui compte pour la langue hébraïque; elle marque le moment où cet idiome arrivé à son apogée au temps d'Ézéchias entre décidément dans une période de rapide décadence et elle en divise l'histoire en deux parties bien distinctes. Encore cette division de l'histoire de l'hébreu en deux périodes doit-elle être acceptée avec certaines réserves : il est en effet facile de constater que des morceaux (par exemple des psaumes) postérieurs à la captivité sont rédigés avec autant d'art que les plus belles compositions littéraires du temps d'Ézéchias; quand l'hébreu cessa d'être une langue parlée, il demeura langue littéraire et il se trouva des écrivains assez heureux pour égaler, à des époques rapprochées de l'ère chrétienne, ceux de leurs prédécesseurs qui avaient écrit à l'âge d'or de la littérature hébraïque.

a) *La période antérieure à la captivité ou l'âge d'or de la langue hébraïque.* — La langue hébraïque garde, pendant toute cette période et avec une étonnante fixité, sa pureté et sa vigueur; elle se fait remarquer, dans la prose, par la vivacité de ses tableaux, l'entrain de ses mises en scène, le naturel presque naïf de ses récits; dans la poésie, par la régularité de son parallélisme, la hardiesse de ses images et la concision de ses compositions. C'est l'âge de l'hébreu sans mélange, c'est l'époque classique. Dans cette longue période, la fixité générale de la langue n'exclut pas la variété du style selon les auteurs et selon les diverses époques. On peut s'en rendre compte si l'on compare entre elles des compositions comme : le cantique de Débora (Jud., v) qui est rédigé dans un hébreu très pur et qui, en dehors du ש relatif attribuable peut-être à une influence dialectale (il se retrouve dans le Cantique des Cantiques), ne renferme qu'un nombre restreint de particularités grammaticales et lexicographiques; les oracles d'Amos, d'Osée, d'Isaïe et de leurs contemporains du VIIIe siècle, dont la langue est si harmonieuse, si concise, si énergique, si étudiée et pourtant si simple; les écrits de Jérémie (VIIe siècle), à la phrase plus longue, au style plus calme mais aussi plus lâche, au rythme plus doux. — Dans ces dernières époques, l'art et l'étude que l'on remarque dans les compositions bibliques laissent entrevoir qu'une distinction commence déjà à s'établir entre la langue littéraire et la langue du peuple.

b) *La langue hébraïque à partir de la captivité.* — Depuis lors, tandis que les lettrés sauront demeurer fidèles au type ancien de la littérature hébraïque, la langue du vulgaire s'acheminera de plus en plus vers la décadence. Les écrivains bibliques n'échappent pas tous à cette influence. Elle se manifeste déjà en plusieurs endroits de Jérémie, par deux de ses traits les plus caractéristiques, la prolixité et le pastiche : dans plus d'un oracle, le prophète met en prose et délaye les œuvres de ses prédécesseurs. Cf. Is., XV-XVI; Jer., XLVIII. Dans Ézéchiel s'accuse un autre caractère qui ira s'accentuant de plus en plus, l'emploi des aramaïsmes. C'est à l'époque de la captivité en effet que s'opère peu à peu la substitution de l'araméen à l'hébreu dans l'usage vulgaire. Cette substitution n'a pas été l'œuvre d'un jour, mais s'est faite d'une manière progressive, à la suite des relations des Israélites avec les peuples qui parlaient araméen. Ces relations semblent avoir eu deux centres : la Palestine, où il paraît bien qu'on parlait l'araméen ou du moins un hébreu très aramaïsé à la fin de la captivité; la Babylonie, où, malgré l'esprit de corps qui groupait les exilés en communautés assez fermées sous la direction de l'aristocratie sacerdotale, on ne sut pas entièrement se soustraire à l'influence étrangère. Toujours est-il qu'à partir du retour de l'exil le peuple parlait araméen et ne comprenait guère plus l'hébreu, II Esd., XIII, 23-24; et, malgré l'essai de réaction tenté par Néhémie, II Esd., XIII, 25, l'usage de l'araméen alla se généralisant de plus en plus. L'hébreu ne demeura que comme langue littéraire et liturgique. Il perdit plus de terrain encore dans l'ancien royaume du Nord, dans le pays de Samarie, où on lui substitua, même dans l'usage littéraire, le *dialecte samaritain* qui se rattache nettement aux idiomes araméens. — Dans Daniel et dans Esdras se trouvent des passages entièrement rédigés en araméen. Sans présenter cette particularité dont l'origine certaine est encore à déterminer, les livres des Paralipomènes, de Néhémie, d'Aggée et de Malachie sont des livres de décadence. Pour l'Ecclésiastique, voir ECCLÉSIASTIQUE, t. II, col. 1547.

5° *L'œuvre des Massorètes, ou la vocalisation des textes sacrés.* — A mesure que l'hébreu cessait d'être la langue parlée, à mesure aussi que le canon des Écritures se formait et que croissait le respect religieux dont on entourait les Livres Saints, deux préoccupations se faisaient jour et s'accentuaient de plus en plus. — Le peuple ne comprenait plus l'hébreu classique et était incapable de suivre les lectures liturgiques de la synagogue. Il fallut lui traduire la parole de Dieu et la lui expliquer; de là la version grecque de l'Ancien Testament en faveur des juiveries alexandrines; de là les interprétations paraphrastiques des Targums composés en chaldéen pour les communautés juives de Palestine et de Babylonie; de là enfin les gloses et explications, conservées d'abord par la tradition orale, plus tard consignées par écrit et renfermées dans le Talmud avec son double élément : la *mischna* (IIIe siècle ap. J.-C.) et la *ghemara* (*ghemara* de Jérusalem, au IVe siècle; *ghemara* de Babylone au VIe siècle). — Un autre besoin se faisait aussi sentir : celui de la fixation du texte sacré. Les procédés de transcription étaient par eux-mêmes assez défectueux : l'incurie des scribes était parfois très grande, et leur audace allait souvent jusqu'à substituer sciemment des corrections arbitraires aux leçons anciennes. D'autre part, les changements qui s'introduisaient graduellement dans l'écriture favorisaient toute espèce de méprises et de bévues. Il en résultait de grandes différences entre les multiples copies de l'Ancien Testament qui circulaient dans les synagogues et chez les particuliers : la comparaison du texte hébreu massorétique avec la version des Septante permet de constater que ces altérations, tout en portant sur des détails, allaient parfois assez loin. La vénération croissante pour le texte sacré ne pouvait laisser subsister pendant longtemps ces divergences; dès le deuxième siècle et peut-être dès le troisième avant notre ère, on surveillait avec beaucoup de soin la transcription des manuscrits, de ceux de la Loi en particulier; au second siècle de l'ère chrétienne on était parvenu à une telle unité dans la transcription des textes sacrés qu'entre les divers manuscrits qui sont postérieurs à cette époque, qu'entre le texte massorétique et celui que suppose la version de saint Jérôme, on ne saurait relever des différences assez caractéristiques pour répartir ces

documents en diverses familles. Ce travail de fixation fut complété pendant l'âge talmudique (du IIe siècle au IVe) par une étude très approfondie et très minutieuse des particularités grammaticales et orthographiques du texte (*matres lectionis,* écriture pleine, écriture défective; petites lettres, grandes lettres, lettres surmontées de points, etc.), sur la computation du nombre des versets de la Bible et même des mots et des lettres, sur la détermination du *qeri* et du *ketib,* la division du texte en sections et en phrases pour la lecture publique, etc.

Mais il ne suffisait pas de préserver le texte contre tout danger de corruption à l'aide de précautions infinies : il fallut en arrêter la lecture. Comme on l'a vu, le texte hébreu ne portait que des consonnes. Le lecteur suppléait aux voyelles selon le sens et le contexte. Un tel procédé présenta de grandes difficultés dès que l'hébreu cessa d'être langue parlée. Aussi de très bonne heure se préoccupa-t-on d'indiquer au moins les voyelles principales. L'attention se porta d'abord sur les voyelles longues. Assez longtemps avant l'ère chrétienne, peut-être même avant la version des Septante, on les indiquait déjà au moyen des lettres quiescentes : א et ה servaient à la fin des mots à indiquer les voyelles longues *â* (*ê*,*ô*); ו servait, dans le corps des mots et à la fin, à indiquer la voyelle *û* long (et *ô* long); י servait à marquer *î* long (et parfois *ê* long). Ces lettres quiescentes étaient de la plus grande utilité; sans elles en effet les formes grammaticales les plus nécessaires à distinguer étaient confuses. Les formes verbales *qâtal* et *qâtelû* se confondaient; indiquée seulement par ם, la désinence *îm* du pluriel masculin ne différait pas de la désinence *âm* du suffixe masculin pluriel, etc. Toutefois cette introduction des lettres quiescentes ne se fit ni d'une façon officielle ni d'une manière uniforme. Il n'y eut à ce propos aucune préoccupation d'unifier les manuscrits. Laissé à peu près à la libre initiative de chaque scribe le procédé fut diversement appliqué. Les manuscrits dont se servaient les Septante avaient sûrement des lettres quiescentes : mais la différence qui existe entre certaines leçons de la traduction alexandrine et le texte massorétique ne s'expliquent que par l'absence de règles fixes dans l'introduction de ces quiescentes : cf. par exemple Ps. CIII (CIV), 18, l'hébreu ברושים, « cyprès, » et le grec ἡγεῖται αὐτῶν, בראשם; on peut conjecturer que le texte primitif ne portait que ברשם. Ce système était appliqué d'une manière assez irrégulière, et avec plus ou moins de discernement selon le degré d'intelligence des copistes; au fond c'était déjà une interprétation du texte. Surtout ce système était loin de représenter toutes les voyelles du texte et de répondre à toutes les exigences de la lecture publique. Néanmoins aucun perfectionnement n'y fut apporté, ni pendant la période de fixation du texte, ni même probablement durant l'âge talmudique; du moins si certains signes furent alors introduits autour du texte, ils furent très peu nombreux. Le système actuellement en vigueur pour l'indication des voyelles hébraïques ne remonte qu'à la période massorétique (VIe à XIe siècle).

Étymologiquement le mot « massore » semble vouloir dire « tradition », de la racine talmudique *masar*. Dans son acception primitive et générale, ce mot désigne les résultats du travail auquel la tradition juive a soumis le texte biblique après sa fixation, soit afin de prévenir les altérations dont les copistes pouvaient se rendre coupables et les divergences qui en pouvaient résulter, soit pour déterminer la lecture exacte de l'Écriture. Ainsi entendu le nom de « massorétique » peut aussi bien s'appliquer à l'âge talmudique qu'aux siècles qui l'ont suivi. Toutefois on réserve plus spécialement ce nom de massorétique à la période durant laquelle les observations léguées par l'époque talmudique au sujet du texte sacré ont été mises par écrit (durant l'âge talmudique, on disait : ce qui est transmis par la tradition orale ne doit pas être écrit), durant laquelle aussi le système de la vocalisation et de l'accentuation du texte sacré a été élaboré (VIe à XIe siècle).

Le système des voyelles et des accents massorétiques est, on le sait, très compliqué. Il n'est pas l'œuvre d'un savant qui l'aurait inventé de toutes pièces ou d'une commission qui en aurait discuté les principes. Sans doute nous n'avons pas de documents positifs qui nous permettent de tracer l'histoire précise de cette invention, pas de manuscrits qui en représentent les diverses phases. Mais nous savons d'une façon certaine comment s'est peu à peu élaboré un autre système de vocalisation très voisin, quant à la date et quant au procédé, du système adapté à la Bible par les massorètes, à savoir le système des syriens orientaux; et il n'y a pas de témérité à penser que le système des voyelles hébraïques, comme celui des voyelles syriennes, est le fruit d'une évolution lente et graduelle. — Tout d'abord les massorètes se sont gardés de ne rien changer aux consonnes du texte; et ils ont porté le scrupule jusqu'à ne jamais introduire de nouvelles lettres quiescentes pour l'indication des voyelles longues, quand leurs manuscrits en manquaient; ils ont préféré marquer *î* long et *û* long par les signes de *i* bref et de *u* bref. Il est probable qu'à l'origine un point indiquait, selon les positions qu'il occupait : le redoublement des lettres ou l'aspiration des muettes (quand il était à l'intérieur des consonnes), la différence de prononciation du שׁ et du שׂ, et puis certaines voyelles (*â*, *ô*, quand il était au-dessus de la lettre; *i*, *é*, quand il était au-dessous). Au simple point on ajouta la combinaison de plusieurs points en groupes pour distinguer *ê* long et *é* bref, *u* bref et *û* long; même pour le son *a*, on introduisit le trait horizontal, que l'on combina ensuite avec le point (selon la forme primitive du *kamets* ַָ) pour distinguer *â* long (et *o* bref) de *a* bref. Le système alla se développant et se précisant, de façon à reproduire aussi exactement que possible toutes les nuances de la prononciation des voyelles hébraïques, des semi-voyelles elles-mêmes. Toutes ces dispositions du point, au-dessus, au-dessous et à l'intérieur des lettres, tous ces groupements de points, toutes ces combinaisons du point et du trait aboutirent à un système dans lequel on distinguait cinq voyelles longues, cinq brèves et quatre semi-voyelles. Pour compléter le travail destiné à fixer la lecture du texte sacré, les massorètes ajoutèrent aux signes qui indiquaient la prononciation des consonnes et des voyelles, d'autres signes destinés à marquer les coupures de la phrase; développé, lui aussi, par une série d'essais successifs, le système de l'accentuation massorétique arriva, avec le temps et par degrés, à sa forme définitive. Cette ponctuation et cette accentuation furent d'abord appliquées à la Loi, mais on l'étendit ensuite à toute la Bible.

Tel est le système massorétique tel qu'on le trouve aujourd'hui encore dans nos Bibles hébraïques. A quelle date doit-on le faire remonter? Il semble difficile d'en placer les premiers essais avant le VIe siècle. Il y a trop de différences entre les transcriptions des Hexaples et la vocalisation de nos Bibles hébraïques pour qu'Origène ait pu connaître la ponctuation massorétique même dans ses premiers éléments. Saint Jérome paraît également l'avoir ignorée tout à fait, bien qu'à son époque la prononciation massorétique fût en grande partie fixée par la tradition orale. Le fait que la synagogue, fidèle aux traditions de l'âge talmudique, ne fait usage que de manuscrits sans voyelles nous invite à placer au VIe siècle les premiers essais d'un système de vocalisation massorétique; c'est d'ailleurs le moment où se constitue la massore syrienne qui semble avoir exercé son influence sur la massore hébraïque. D'autre part, au moins en ce qui regarde le système de vocalisation, il ne faut pas faire descendre bien au delà de la seconde moitié du VIIIe siècle son complet développement. Au

xe siècle en effet, Aaron ben Ascher († 930), qui hérita peut-être de l'opinion de son grand-père Moïse ben Ascher, attribuait l'invention des points voyelles à la grande synagogue; le gaon Mar Natronai II, chef d'école à Sura en 859-869, l'attribuait aux « sages ». On était donc convaincu, dès le IXe siècle, de la très haute antiquité du système massorétique : sa constitution définitive est à placer avant le VIIIe siècle ou au moins avant 750; il fut complété dans la suite par des discussions sur les divergences des manuscrits, sur l'emploi de certains signes supplémentaires, par des remarques et des explications auxquelles les deux Ben Ascher ont donné une forme définitive : mais cette dernière période de l'histoire de la massore relève de l'histoire du texte hébreu, non de l'histoire de la langue.

On a généralement admis que notre système de vocalisation et d'accentuation du texte biblique avait été élaboré en Palestine, dans l'école de Tibériade. Des doutes toutefois ont été soulevés assez récemment contre cette opinion. Le nom de la voyelle â semblerait supposer qu'on le prononçait ô; le signe commun pour â long et pour o bref confirmerait cette hypothèse. D'autre part, aucun signe ne permet de distinguer la double prononciation du ר qui était en usage à Tibériade. Autant de raisons qui inviteraient à aller chercher ailleurs, peut-être en Babylonie, le lieu d'origine de ce système.

C'est dans une histoire du texte hébreu qu'il convient d'apprécier la valeur exégétique de la massore. Nous n'avons à rechercher ici que sa valeur pour l'indication des voyelles. Or on peut dire que le système massorétique représente bien la prononciation des voyelles hébraïques. Sans doute, il y a eu de la systématisation, on s'est préoccupé de fixer des règles de lecture, autant que de consacrer la prononciation reçue; et il est probable que les signes massorétiques ne rendent pas exactement toutes les nuances dont les voyelles étaient susceptibles au temps même où ce système a été élaboré : à plus forte raison le système des points-voyelles est-il loin de correspondre partout à la prononciation en usage à l'époque où furent rédigés les plus anciens ocuments de l'Ancien Testament. Ce système, toutefois, n'est pas un système artificiel. Les massorètes ont fait des règles, mais après s'être appliqués à analyser avec soin la prononciation de leurs contemporains les plus autorisés. Aussi, non seulement la vocalisation massorétique est en parfaite harmonie avec la phonétique générale des langues sémitiques, mais elle représente une prononciation traditionnelle de l'hébreu qui remonte très haut dans l'histoire. C'est ce que l'on remarque en comparant la vocalisation massorétique avec les transcriptions de l'hébreu renfermées dans les œuvres de saint Jérôme, dans les Hexaples, dans la traduction des Septante, avec les renseignements que les anciens nous ont légués sur la prononciation du phénicien. Sans doute, il y a des différences et elles vont s'accentuant à mesure que l'on fait appel à de plus vieux documents : mais la vocalisation demeure toujours substantiellement identique.

On a récemment découvert un manuscrit hébreu des Prophètes copié en 916 (*Codex Babylonicus*, édité en 1876 et conservé à Saint-Pétersbourg), qui présente un système de vocalisation tout autre que celui dont nous venons de parler. Voir BABYLONICUS (CODEX), t. I, col. 1359. Les signes sont d'ordinaire placés au-dessus des lettres : â long est indiqué par un א légèrement altéré, î long par un point provenant de la lettre י; ê long par deux points placés horizontalement; ô long par un trait vertical venant de la lettre ו; û par un point au milieu du ו; *a* bref et *é* bref accentués par un ע raccourci et couché; *a* bref et *é* bref non accentués par deux points disposés obliquement; un trait placé au-dessous des signes employés pour *â, ê, î, û* représente *o, é, i, u;* placé au-dessus de ces signes et au-dessus de *a* tonique, ce trait indique la prononciation de ces voyelles devant une consonne doublée; placé seul au-dessus de la lettre, ce même trait marque l'*e* muet on l'absence de voyelles. — Comme on le voit, à côté de quelques éléments communs au système de nos Bibles hébraïques ce procédé renferme des signes tout à fait particuliers. On l'appelle « système babylonien », non qu'il ait été employé par l'ensemble des Juifs babyloniens à l'exclusion de l'autre, mais plutôt parce qu'il aurait été imaginé dans une école particulière de Babylone; il est curieux d'y constater l'emploi d'un même signe pour *a* et *é*, pour *â* et *o*.

6° *La période grammaticale.* — La Bible ne nous offre pas de vestiges d'études grammaticales contemporaines de la composition des Livres Saints. Il faut arriver jusqu'à l'âge talmudique pour trouver trace de semblables préoccupations; beaucoup de particularités relevées par les rabbins dans le Talmud se rapportent à la grammaire. D'autre part les auteurs ecclésiastiques, saint Jérôme entre autres, ont consigné dans leurs œuvres un bon nombre de remarques philologiques et grammaticales ayant trait à la langue hébraïque. Toutefois c'est beaucoup plus tard que la grammaire hébraïque prit son essor. Il y eut d'abord quelques essais dans le monde juif oriental, surtout en Babylonie; mais ces essais furent assez infructueux; les auteurs qui se rattachent à ce premier mouvement, Menahem Ben Sarouk de Tortose (†950), auteur d'un lexique des racines hébraïques (publié par Filipowski en 1854) et son adversaire, Dounasch ibn Labrat (en hébreu Adonim ha-Levi), Rabbi Salomon ben Isaac (†1105) originaire de Troyes, appelé par abbréviation Raschi et parfois cité sous le nom de Jarchi, Rabbi Samuel ben Méir (Rashbam, †1150), Rabbi Jacob ben Méir (Rabbi Tam, †1171), furent de grands interprètes de la Bible et d'excellents talmudistes, mais l'esprit de synthèse grammaticale leur fait grandement défaut. — C'est sous l'influence de la culture arabe que la science de la grammaire hébraïque entra dans une phase de progrès rapide. Le milieu de ce développement se trouva naturellement dans les communautés juives de l'Espagne et du nord de l'Afrique. Les premiers de ces grammairiens furent le juif africain Jehuda ibn Koreisch (vers 880; il reste de lui une lettre arabe aux Juifs de Fez où il est question des rapports du chaldéen et de l'arabe avec l'hébreu) et surtout Saadyah (*Saïd ibn Jakoub al-Fayoumi*, † 942), gaon de l'école babylonienne de Sora et auteur de traductions et de commentaires fort estimés, qui, le premier, s'occupa de *traités* sur divers points de la grammaire et du lexique hébraïques. Toutefois, c'est environ un demi-siècle plus tard qu'on s'occupa de synthétiser les résultats des études grammaticales en des ouvrages d'ensemble sur la langue hébraïque. Juda Hayoug (chez les Arabes *Abou Zacharia Jahia ibn Daud*), médecin de Fez, établi à Cordoue († 1010), publia divers traités sur la nature des racines défectives, la permutation des lettres faibles, les principes de la ponctuation. Mais le premier auteur d'une grammaire hébraïque et d'un dictionnaire hébreu est Rabbi Jonah ben Gannah ou Rabbi Merinos (chez les Arabes *Abou'l Walid Merwan ibn Djannah*), surnommé « le plus fort des grammairiens »; né vers 990, il était médecin à Cordoue. Cette grammaire et ce dictionnaire, composés en arabe, marquent l'apogée de la science grammaticale hébraïque au moyen âge. — Jusqu'au XVIe siècle, l'étude grammaticale et lexicographique de la langue hébraïque fut le patrimoine des juifs. Il faut citer : au XIIe siècle, le juif aragonais Salomon ben Abraham ben Parhon, auteur d'une grammaire et d'un dictionnaire; Abraham ben Méir Aben Ezra, le Sage († 1167), disciple de Hayoug et de Rabbi Jonah comme le précédent, auteur d'une grammaire en hébreu et de plusieurs traités spéciaux sur le même sujet; Joseph Kimchi († vers 1160), auteur d'ouvrages critiques sur les écrits de Ben Sarouk, d'Ibn Labrat et Rabbi Tam; Moïse Kimchi (Ramack, † 1190), auteur d'une grammaire qui se

rapproche des nôtres et a été souvent imprimée aux XVIe et XVIIe siècles; — au XIIIe siècle, David Kimchi, le plus célèbre de la famille, auteur d'une grammaire et d'un dictionnaire qui devaient être les deux parties d'un grand ouvrage appelé *Miklol,* « la perfection; » de fait, ce nom a été réservé à la grammaire. Ces ouvrages sont les chefs-d'œuvre de la philologie juive au moyen âge; — au XVe siècle, Profiat Duran (*Isaac ben Moses ha-Levi Efodi,* vers 1400), qui combat souvent Kimchi; — au XVIe siècle, Élie Levita (*Eliah ben Ascher ha-Levi,* surnommé Ashkenazi ou l'Allemand, 1472-1549); disciple, éditeur, commentateur des Kimchi et héritier de leur gloire, il a composé un dictionnaire chaldaïque, un lexique intitulé *Thishbi* et un ouvrage sur la massore.

Des juifs, l'étude de l'hébreu passa au XVIe siècle aux mains des chrétiens; les protestants poussés à l'étude de l'hébreu par le principe qui faisait de la Bible le seul document de la foi, contribuèrent beaucoup au progrès de cette science. Dès avant la réforme, Jean Reuschlin (1455-1522) et le dominicain Santes Pagninus (1471-1541) préparaient la voie aux célèbres Buxtorf (Jean Buxtorf, le père, mourut en 1629). Toutefois ces auteurs si justement célèbres suivaient les principes des grammairiens juifs. Il faut arriver au XVIIIe siècle, à Albert Schultens de Leyde (1686-1750), et à Schrœder, de Marbourg (1721-1798), pour voir inaugurer de nouvelles méthodes, celle par exemple de la comparaison de l'hébreu avec l'arabe.

Le dix-neuvième siècle marque une époque de renouvellement pour les études hébraïques. Le mouvement a été donné par Gesenius, puis entretenu par Ewald, Olshausen, Stade et König. Chacun de ces savants, s'efforçant d'introduire dans l'étude de l'hébreu une méthode rigoureusement scientifique, a employé des moyens spéciaux que M. König caractérise avec beaucoup de justesse. W. Gesenius († 1842; voir col. 415; méthode *analytique-particulariste*) explique d'ordinaire l'hébreu par l'hébreu, observe avec soin la formation et la flexion des mots et les diverses particularités qu'ils peuvent présenter, pour résumer ensuite ses observations dans des règles claires et précises; il a été suivi par Böttcher († 1863). Ewald († 1875; voir t. II, col. 2131; méthode *synthétique spéculative*) recourt à un certain nombre de principes philosophiques puisés dans les lois générales du développement linguistique; dans la phonétique, il observe surtout les influences que les consonnes et les voyelles exercent les unes sur les autres; dans la morphologie, il considère les lois qui président au développement du langage pour les appliquer aux diverses espèces de racines, aux flexions des noms et des verbes; il a été suivi par Seffer et Herman Gelbe. Justus Olshausen (méthode *comparative et historique*), en partant des mêmes principes qu'Ewald, remonte à une langue hébraïque primitive, sœur de l'arabe, de laquelle il déduit les formes actuelles; il est suivi par G. Bickell et A. Müller. Les méthodes de Gesenius et d'Ewald ont été synthétisées par C. W. Ed. Nägelsbach († 1880); celles de Gésénius et d'Olshausen l'ont été, dans les plus récentes éditions de la *Gesenius' hebräischer Grammatik*, par Rödiger († 1874) et surtout E. Kautzsch. Enfin B. Stade a suivi, en combinant leurs méthodes, Ewald et Olshausen. M. König (méthode *analytique-historique-phonétique-physiologique*) étudie à part chaque élément de la langue (noms, verbe), puis met en relief les formes les plus proches de l'arabe comme étant les plus anciennes, et cherche à expliquer les déviations par la phonétique et la physiologie.

Autour de ces grands auteurs, qui marquent les étapes de l'étude de la langue hébraïque depuis le XVIe siècle, gravitent une foule d'auteurs secondaires : nous indiquerons les noms et les œuvres de nombre d'entre eux dans la BIBLIOGRAPHIE.

IX. BIBLIOGRAPHIE. — *I. GRAMMAIRE.* — 1° *Grammairiens juifs du moyen âge.* — Jehudah ibn Koreisch (Xe s.), *Risalah,* édit. Bargès et Goldberg, Paris, 1842 (1857). Dounasch ibn Labrat (Xe s.), traité contre Saadiah (*Teshubhah*), édit. R. Schröter, Breslau, 1866 (cf. S. G. Stern, *Liber Responsionum,* Vienne, 1870); traité contre Ben Sarouk, édit. Filipowski, 1855. Ben Ascher de Tibériade (Xe s.), *Dikdukê ha-teamim,* édit. Baër et Strack, Leipzig, 1879. R. Jonah (XIe s.), *Harrikmah,* édit. Goldberg, Francfort, 1856 (1861); Opuscules arabes et trad. française, édit. J.-H. Derenbourg, 1880. Abr. Aben Ezra (XIIe s.), *Mozne lešôn haqqodesh,* édité en 1546, etc., et en dernier lieu par Heidenheim, Offenbach, 1791; *Sefer Sahuth,* édit. Lippmann, Fürth, 1827; *Safah Berurah,* édit. Lippmann, Fürth, 1839; autres traités, édit. Lippmann, 1843, et Halberstamm, 1874. Moïse Kimchi, Grammaire hébraïque, édit. Const. L'Empereur, Leyde, 1631; traduite en latin, Οιδοπορια *ad scientiam,* par Seb. Münster. David Kimchi, *Miklol,* 1re édition à Constantinople, 1534 (Venise, 1545, etc.; trad. latine de Guidacerio, 1540; édit. à Fürth, 1793; édit. Rittenberg, Lyck, 1862). Profiat (Peripot) Duran, Grammaire hébraïque, מעשה אפוד, édit. J. Friedländer et J. Cöhn, Vienne, 1865.

2° *Grammaires antérieures au XIXe s.* — 1. XVIe s. — *a*) Chez les Juifs : œuvres grammat. d'Elias Levita; grammaires d'Abraham de Balmès (*Miqneh Abram;* Venise, 1523), de Moïse Provençale (composée en vers à Mantoue, 1535, publiée à Venise, 1597), d'Emmanuel de Bénévent (Mantoue, 1557), etc. — *b*) Chez les chrétiens : C. Pellican, *De modo legendi et intellig. Hebræa* (Bâle, 1503); J. Reuchlin, *Rudim. hebr.* (Pforzheim, 1506); les grammaires de F. Tissard (Paris, 1508), de A. Giustiniani (Paris, 1520); Santes Pagninus, *Institut. hebr. lib. IV* (Lyon, 1526); Séb. Münster, *Opus grammat. ex variis Elianis libris concinn.* (Bâle, 1542); les travaux grammat. de Cinqarbres (Paris, 1546), R. Chevallier (Genève, 1560), Martinez (Paris, 1567), Bonav. Com. Bertram (*Comparat. gram. hebr. et aram.*, Genève, 1574), F. du Jon (Junius; Francfort, 1586), etc. — 2. XVIIe s. — *a*) Chez les Juifs : œuvres grammat. de Sam. Archivolti (Padoue, 1602), d'Is. B. Sam. ha-Lévi (Prague, 1628), de R. Is. Ouziel, Manassé b. Israel, de Aguibar, Sal. di Oliveyra, etc.; Spinoza (*Compend. gram. ling. hebr.*, Amsterd., 1677), J. L. Neumark (Francfort, 1693). — *b*) Chez les chrétiens : Buxtorf, *Epitome gram. hebr.* (1605), *Thesaur. gramm.* (1609); les œuvres grammat. de Schickard (*Horolog. hebr.*, Tubingue, 1623); Ph. d'Aquin (Paris, 1620), Th. du Four (Paris, 1642); J. Le Vasseur, (Sedan, 1649); Erpénius (1621, 1659), Dilherr (1659 et 1660), Jac. Alting (*Fundam. punctat. ling. sanct. sive gramm. hebr.*, Groningue, 1654, 1687); J. A. Danz (*Nucifrangibulum,* Iéna, 1686; *Compend. gram. hebr.*, 1694); les grammaires de Math. Walmuth (Kiel, 1666), Chrétien Reinecke, Cellarius, etc. — 3. XVIIIe s. — *a*) Chez les Juifs : œuvres grammat. de Al. Süsskind (Cöthen, 1718), Salom. Cohen Hanau (divers traités), Aaron Moïse (Lemberg, 1763). — *b*) Chez les chrétiens : œuvres grammat. d'Abr. Ruchat (Leyde, 1707), F. Masclef (Paris, 1716), P. Guarin (Paris, 1724), Ch. Houbigant (Paris, 1732), Schültens (*Institut. ad fundam. ling. hebr.*, Leyde, 1737), J. D. Michaëlis (*Hebräische Gramm.*, Halle, 1744), J. B. Ladvocat (Paris, 1755), B. Giraudeau (La Rochelle, 1757, 1758), Simonis, Schröder (*Institut.*, etc., 1766), Robertson (Edimbourg, 1783), S. S. Vater (*Hebräische Sprachlehre,* Leipzig, 1797), C. C. F. Weckherlin (Stuttgart, 1797), Hartmann (*Anfangsgründe der Hebr. Sprache,* Marbourg, 1798), G. P. Hetzel, etc.

3. *Grammairiens du XIXe siècle.* — Jahn, *Gramm. ling. hebr.*, 1809; W. Gesenius, voir col. 415; Ewald, voir t. II, col. 2131; J.-E. Cellérier, *Éléments de la gramm. hébr. trad. librement de Gesenius,* Genève, 1820; 2e édit., 1824; Ph. Sarchi, *Gramm. hébr. raisonnée et comparée,* Paris, 1828; J.-B. Glaire, *Princip. de gramm. hébr. et chald.*, Paris, 1832, 3e édit.,

1843; Stier, *Lehrgebaüde d. hebr. Spr.*, Leipzig, 1833; Hürwitz, *A Gramm. of the Heb. Lang.*, Lond., 2e éd. 1835; Luzzato, *Proleg. ad una gramm. ragionata della ling. ebr.*, Padoue, 1836; S. Preiswerk, *Gramm. hébr.*, Bâle, 1838, 3e édit., 1884; Is. Nordheimer, *A critic. Gramm. of the Heb. Lang.*, New-York, 1838-1841; J. du Verdier, *Nouv. gramm. hébr. raison. et comp.*, Paris, 1841; Hupfeld, *Ausführliche hebr. Gramm.*, 1841; Lee, *Gramm. of the hebr. lang. in a series of lectures*, Londres, 3e édit., 1844; Sal. Klein, *Gramm. hébr. raison. et comp.*, Mulhouse, 1846; Moses Stuart, *Gramm. of the Hebr. lang.*, plus. édit.; Duverdier, *Double gramm.*, édit. Migne, Paris, 1848; Luzzato, *Gramm. della l. ebr.*, Padoue, 1853-1869; C. Bonifas Guizot, *Nouv. gramm. hébr. analyt. et raisonn.*, Montauban, 1856; Seffer, *Elementarbuch d. hebr. Spr.*, plus. édit.; J. Olshausen, *Lehrb. d. hebr. Spr.*, Brunswick, 1861; I. M. Rabbinowicz, *Gramm. hébr. trad. de l'allem.* par Clément-Mullet, Paris, 1862-1864; H. Böttcher, *Ausführliches Lehr. der hebr. Spr.*, édit. Muelhau, Leipzig, 1866-1868; H. Gelbe, *Hebr. Gramm. für den Schulgebrauch*, Leipzig, 1868; G. Bickell, *Grundriss der hebr. Gramm.*, 1869 (trad. ang. par S. I. Curtiss, 1877; trad. fr. par É. Philippe, Paris, 1883); J. P. N. Land, *Hebreeuwsche gramm.*, Amsterdam, 1869; F. I. Grundt, *Hebr. elem. grammatik*, Leipzig, 1875; B. Stade, *Lehrb. der hebr. Spr.*, 1 Theil, Leipzig, 1879; C. W. E. Nägelsbach, *Hebr. gram. als Leitfaden für gymnas. u. academ. Unterricht*, Leipsig, 1856; A. Müller, *Hebr. Schulgram.*, Halle, 1878; F.-E. König, *Hist. Krit. Lehrgebaüde der hebr. Spr.*, Leipzig, 1881-1897; H. L. Strack, *Hebr. Grammatik*, 7e édit., Berlin, 1899 (trad. fr. par Baumgartner, Paris, 1886); K. Ludwig, *Kurzer Lehrgang d. hebr. Spr.*, 2e édit., Giessen, 1899; B. Manassewitsch, *Die Kunst, die hebr. Spr. durch Selbstunterricht schnell u. leicht zu erlernen*, 2e édit., Vienne, 1899; C. Vosen, *Rudim. ling. hebr.*, édit. Kaulen, Fribourg, 1899; M. Adler, *Elem. of hebr. gram.*, Londres 1899; Scholz, *Abr. d. hebr. Laut. und Formenlehre*, 8e édit., Kautzsch, Leipzig, 1899.

II. LEXICOGRAPHIE. — Voir DICTIONNAIRES DE LA BIBLE, t. II, col. 11, et CONCORDANCES, t. II, col. 899.

III. HISTOIRE DE LA LANGUE. — Cf. les grammaires de Gesenius, Ewald, Olshausen, Stade, König; les traités de grammaire sémitique comparée; Bertheau, art. *Hebr. Spr.*, dans Herzogs' *Realencykl.*, Nöldeke, art. *Spr. Hebr.*; dans Schenkels' *Bibellex.*; Oehler, art. *Hebr. Spr.*, dans Schmids' *Encycl. des gesammt. Erziehungs- und Unterrichtswesens*, 1re édit.; Nestle, id. 2e édit.; Gesenius, *Kritisch. Geschichte d. hebr. Spr. u. Schrift*, Leipzig, 1815; E. Renan, *Hist. génér. et systèm. comp. des lang. sémit.*, 3e édit., Paris, 1863; W. Lindsay A., *Hebrew* et *Hebr. lang.*, dans *A Cyclop. of Biblic. Liter.*, ed. by Kitto, 3 vol., ed. W. Lindsay A., t. II, p. 250-257, Edimbourg, 1864; Clermont-Ganneau, *La stèle de Dhiban*, Paris, 1870; W. Rob. Smith, *Hebr. lang. and litter.*, dans l'*Encycl. brit.*, 9e édit., t. XI, p. 594 et sq., Édimbourg, 1880; E. Kautzsch, *Die Siloah Inschrift*, dans la *Zeitschr. der deutsch. Paläst. Vereins*, 1881, 1882; Chwolson, *Corpus inscript. hebraic.*, St-Pétersbourg, 1882; Fred. Delitzsch, *The hebr. lang. viewed in the light of Assyr. research*, Londres, 1883; T. Nöldeke, *Semit. Languages*, dans l'*Encycl. britann.*, 9e édit., t. XXI, p. 641-656, Londres, 1886; W. Wright, *Lectures on the compar. gramm. of the semit. lang.*, Cambridge, 1890; Loisy, *Hist. crit. du texte et des vers. de la Bible*, t. *Hist. crit. du texte de l'A. Test.*, Paris, 1892; H. Zimmern, *Vergleich. gramm. der semit. Spr.*, Berlin, 1898; D. S. Margoliouth, *Lang. of the O. Testam.*, dans Hastings, *Dict. of the Bible*, t. III, p. 25-35, Edimbourg, 1900

IV. HISTOIRE DE L'ÉTUDE DE L'HÉBREU. — Voir Wolf, *Bibliotheca hebraica*, 1715-1753; Fr. Delitzsch, *Jesurun sive Prolegomena in Concordantias. a J. Furstio editas*, Grimma, 1838; Ewald et Dukes, *Beiträge zür Gesch. der ält. Ausleg. des A. Testam.*, Stuttgart, 1844; Hupfeld, *De rei gramm. ap. Jud. initiis*, Halle, 1847; S. Munk, *Notice sur Aboul Walid Merwan et sur quelq. autr. gramm. hébr. du Xe et du XIe s.*, dans le *Journal asiat.*, t. XV (1850), p. 297-337; Steinschneider, *Bibliograph. Handb. über die Literat. für hebr. Sprachkunde*, Leipzig, 1859; Neubauer, *Notice sur la lexicographie hébr.*, dans le *Journ. asiat.*, 1861; Fürst, *Biblioth. judaica*, 3 vol., Leipzig, 1863; J. Tauber, *Standpunkt und Leistung des R. D. Kimhi als Gramm.*, Breslau, 1867; M. Weiner, *Parchon als Gramm. und Lexicograph.*, Offen., 1870; L. Geiger, *Das Studium der hebr. Spr. in Deutschl. vom Ende des 15 bis z. Mitte des 16 Jahrh.*, Breslau, 1870; S.-O. Stern, *Liber responsionum*, Vienne, 1870; S. Gross, *Menahem B. Saruk*, Breslau, 1872; A. Berliner, *Beiträge zur hebr. Gramm. im Talmud und Midrasch*, Berlin, 1879; E. Kautzsch, *J. Buxtorf der älteste*, Bâle, 1879; Bacher, *Abr. Ibn Ezra als Grammatiker*, Strasbourg, 1881; *Die gramm. Terminol. des Jehuda ben David Hajjug*, Vienne, 1882; B. Pick, *The study of hebr. lang. among Jews and Christians*, dans la *Biblioth. sacr.*, 1884, p. 450 et suiv., 1885, p. 470 et suiv.; Strack et Siegfried, *Lehrb. der neuhebr. Spr. u. Liter.*, Karlsruhe, 1884; W. Bacher, *Die hebr.-arab. Sprachvergleich. des Abulw. M.*, Vienne, 1884; B. Drachmann, *Abu Zakaria (R. Iehuda Chajjug)*, Breslau, 1885; W. Bacher, *Jos. Kimhi et Abulwalid Merwan*, dans la *Rev. des Etud. juiv.*, t. VI; *Leb. u. Werk. des Abulw. M.*, Leipzig, 1885; L. Rosenak, *Fortschritte der hebr. Sprachwissens. von Jehuda Chajjūg bis David Kimchi*, Frieb. 1899; W. Bacher, *Die Anfänge der hebr. Gramm.*, dans la *Zeitschr. der Deutschen Morgenl. Gesellsch.*, t. XLIX, p. 62, 334-392, 1895.

V. TRAVAUX SPÉCIAUX. — 1. *Phonétique.* — Voir A.-B. Davidson, *Outlines of hebr. accent.*, Londres, 1861; Pinsker, *Einl. in d. babyl. hebr. Punkt. Syst.*, Vienne, 1863; Fr. Deliztsch, *Physiologie und Musik in ihrer Bedeutung für die gramm. besond. die hebr.*, Leipzig, 1868; Chwolson, *Die quiescentes* יוה *in der althebr. Orthogr.*, dans les *Abhandl. d. Petersb. Orient Congress.*, 1876; Petermann, *Versuch einer hebr. Formenl. nach des Ausspr., der heutig. Samarit.*, 1868; E. König, *Gedanke, Laut, u. Accent als die drei Faktor. d. Sprachbild. compar. u. physiolog. am Hebr. dargestellt*, Weimar, 1874; L. Segond, *Traité élément. des acc. hébr.*, Genève, 2 édit. 1874; W. Wickes, *A treatise on hebr. accent.*, Oxford, 1881-1887; Jos. Wijnkoop, *Leges de accent. hebr. ling. ascensione*, Leyde, 1881; H. Grimme, *Grundzüge der hebr. Akzent- und Vokallehre*, Fribourg, 1896; F. Prætorius, *Ueber den rückweich end. Acc. im Hebr.*, Halle, 1897.

2. *Morphologie.* — Voir F. Barth, *Die Nominalbildung in den semit. Sprachen*, 2 édit., Leipzig, 1894; Poznanski, *Beiträge zur hebr. Sprachwissenschaft*, 1894; Is. Kahan, *Die Verbalnominale Doppelnatur der hebr. Particip. und Infinitive*, 1889; Ern. Sellin, *id.*, 1889; de Lagarde, *Ueber sicht über die im Aram. Hebr. u. Arab. übliche Bild. der Nomina*, Gottingue, 1889-1891; Diehl, *Das Pron. pers. suff. 2 u. 3 pers. plur. des Hebr. in der alttest. Uberlieferung*, Giessen, 1895; Fr. Philippi, *Wesen und Ursprung des status constr. im Hebr.*, Weimar, 1871.

3. *Syntaxe.* — Voir S. R. Driver, *A treatise on the use of the tenses in Hebrew*, Oxford, 1874; 3 édit., 1892; Harper, *Elements of hebrew syntax*, Londres, 1890. I.-B. Davidson, *Hebrew. syntax*, 1894; V. Baumann, *Hebr. Relativsätz*, Leipzig, 1894; Isen Herner, *Syntax der Zahlwörter im A. T.*, Lund, 1893; P. Friedrich, *Die Hebräischen Conditionalsatze*, Königsberg, 1884.

J. TOUZARD.

2. HÉBRAIQUES (VERSIONS) DU NOUVEAU TESTAMENT. — D'après la tradition, l'Évangile de saint Matthieu fut écrit primitivement en hébreu, mais par « hébreu » il faut entendre l'araméen parlé au temps de Notre-Seigneur. Voir MATTHIEU. Sébastien Münster, en 1537, publia une traduction, qu'il avait découverte, de notre premier Évangile, en ancien hébreu ou plutôt en hébreu rabbinique, sous le titre de תורת המשיח, *Tôrat ham-masiah*. Le nom du traducteur était alors inconnu; on sut plus tard qu'il s'appelait Schemtob Isaac. Son œuvre faite directement sur la Vulgate ou sur une version italienne, abonde en barbarismes et en solécismes. Elle eut néanmoins plusieurs éditions et l'on ajouta à l'une d'elles une version hébraïque de l'Épitre aux Hébreux. Une nouvelle édition, d'après un manuscrit provenant d'Italie et meilleur que celui de S. Münster, fut donnée à Paris, en 1555, par Tillet, évêque de Saint-Brieuc, avec une version latine de Mercier. Herbst l'a rééditée sous ce titre : *Des Schemtob ben-Schaphrut hebräische Uebersetzung des Evangeliums Matthæi nach den Drucken S. Münster und J. du Tillet-Mercier*, Gœttingue, 1879. — Les quatre Évangiles, traduits en hébreu classique, furent publiés à Rome, en 1668, par un Juif converti, originaire de Safed en Galilée, Giovanni-Batista Giona. — La première traduction complète du Nouveau Testament fut faite par Elias Hutter, et publiée en 1600 à Nuremberg dans sa Polyglotte. Voir HUTTER. Cette œuvre n'est pas sans mérite. W. Robertson en a donné une édition revisée à Londres, en 1666. — R. Caddock publia à Londres, en 1798, un *Corrected New Testament in Hebrew*. — La Société biblique de la Grande-Bretagne publia une version nouvelle en 1818 et en 1821. Elle fut revue en partie par Gesenius et Joachim Neumann, et éditée par Greenfield, en 1831, dans la Polyglotte de Bagster. Une nouvelle édition revue par Mac Caul, S. Alexander, J. C. Reichardt et S. Hoga, parut également à Londres, en 1838. Dans le but de l'améliorer davantage, C. Reichardt et R. Biesenthal se remirent à l'œuvre, en 1856, et publièrent, en 1866, une édition avec voyelles et accents. Franz Delitzsch s'efforça de perfectionner encore cette version. La Société biblique édita son travail en 1877; puis, après qu'il eut été retouché en prenant pour base le *textus receptus* de l'édition Elzévir de 1624, en 1878; plusieurs éditions ont paru depuis. — Voir Frz. Delitzsch, *The Hebrew New Testament of the British and Foreign Bible Society*, in-8°, Leipzig, 1833. Voir DELITZSCH, t. II, col. 1342.

1. HÉBREU (hébreu : *'Ibrî*; féminin : *'Ibriyyâh*; pluriel : *'Ibrim*, *'Ibriyyôt*; Septante : Ἑβραῖος, Ἑβραϊκός; Vulgate : *Hebræus, Hebræa, Hebræi, Hebraicus*), nom ethnique donné d'abord à Abraham, Gen., XIV, 13, et plus tard à ceux de ses descendants qui étaient issus de Jacob. Gen., XXXIX, 14; Exod., I, 15, etc.

I. ÉTYMOLOGIE. — Il existe plusieurs explications de l'origine de ce mot. — 1° D'après la tradition rabbinique, Midrasch, *Bereschith Rabba;* Aben Esra, *In Exod.*, XXI, 2, les Chananéens auraient surnommé Abraham *'Ibrî*, parce que c'était un émigrant qui venait d'au delà (*'êbér*) du fleuve de l'Euphrate. Déjà les Septante acceptaient cette étymologie puisqu'ils ont traduit *hâ-'Ibri*, Gen., XIV, 13, par ὁ περάτης, « celui d'au delà. » De même Aquila : ὁ περαίτης. (Le jeu de mots *'Ibrim 'âberu*, « les Hébreux passèrent » le Jourdain, I Sam., XIII, 7, ne prouve rien dans la question présente.) Cf. Gesenius, *Geschichte der hebraïschen Sprache und Schrift*, in-8°, Leipzig, 1815, p. 9-12. Cette explication a été acceptée par Origène, *Hom.* XX *in Num.*, 4, t. XII, col. 725; S. Jean Chrysostome, *Hom.* XXXV *in Gen.*, 3, t. LIII, col. 326; Théodoret, *Quæst.* LXI *in Gen.*, t. LXXX, col. 165; S. Jérôme, *Lib. heb. quæst. in Gen.*, XIV, 13, t. XXIII, col. 960. — 2° Une seconde explication fait dériver « hébreu » du nom d'Héber, un des ancêtres d'Abraham. Gen., X, 24-25. Voir HÉBER 1, col. 463. Ce qui peut la confirmer, c'est que Sem est appelé, Gen., X, 21, « le père de tous les *benê-'Êber*, » et que, dans ce passage, *benê-'Êber* est évidemment une désignation indiquant la descendance d'Héber, comme ailleurs *Benê-Isrâ'êl* désigne les descendants d'Israël ou Jacob. Josèphe adopte cette étymologie dans ses *Antiquités judaïques*, I, VI, 4. Voir aussi Eusèbe, *Præp. ev.*, VII, 6; X, 14, t. XXI, col. 516, 837; S. Augustin, *De Civ. Dei.* XVI, 3, t. XLI, col. 481. — 3° Personne ne soutient plus aujourd'hui l'opinion émise par Charax de Pergame : Ἑβραῖοι. Οὕτως Ἰουδαῖοι ἀπὸ Ἀβραμῶνος. « Hébreux. On appelle ainsi les Juifs du nom d'Abramôn (Abraham). » Dans C. Müller, *Historicorum Græcorum fragm.*, 49, édit. Didot, t. III, p. 644. Nous la retrouvons dans l'Ambrosiaster, *Comm. in Ep. ad. Philipp.*, III, 5-7, t. XVII, col. 415, et dans S. Augustin, *Quæst. in Gen.*, 24 (dubitativement), t. 552; cf. *De consens. Evangelist.*, I, 14, t. XXXIV, col. 1051; mais ce Père l'a abandonnée dans ses *Rétractations*, II, 16, t. XXXII, col. 636, et *De Civ. Dei*, XVI, 3, t. XLI, col. 481. Sans compter les difficultés philologiques d'une pareille étymologie, Abraham étant appelé « l'Hébreu » dans la Genèse, XIV, 13, ce titre ne peut être une dérivation de son nom. — 4° La forme grecque Ἑβραῖος et la forme latine *Hebræus* ne dérivent pas directement de l'original *'Ibrî*, mais de la forme araméenne intermédiaire עבראי, *'Ibrâ'i*.

II. EMPLOI DU MOT *HÉBREU* DANS L'ANCIEN TESTAMENT ET DANS LES AUTEURS PROFANES. — 1° Le nom d'Israël et d'Israélite fut plus employé après l'Exode que celui d'Hébreu pour désigner les descendants de Jacob, voir ISRAÉLITE; mais les écrivains grecs et latins ne les appelèrent jamais de ce dernier nom; ils les nomment toujours Hébreux ou Juifs. Lucien, *Alexander* (dial. XXXII), 13; Pausanias, IV, XXXV, 9; V, V, 2; VII, 4; VI, XXIV, 8; VIII, VII, 4; X, XII, 9; Plutarque, *Symp.*, IV, VI, 1 (édit. Didot, *Moralia*, t. II, p. 815); Ptolémée Chennos, dans Photius, *Biblioth.*, 190, t. CIII, col. 625; Charax de Pergame, dans Müller, *Hist. græc. fragm.*, 49, édit. Didot, t. III, p. 644; Porphyre, *Vita Pyth.*, 11, édit. Didot (à la suite de Diogène Laërce), p. 89; Tacite, *Hist.*, V, 2. Voir aussi Th. Reinach, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme*, in-8°, Paris, 1895, p. 65, 286. Josèphe lui-même appelle ses compatriotes « Hébreux » (ou Juifs), non Israélites. *Ant. jud.*, I, VI, 5, etc. Une inscription trouvée à Rome porte : συναγωγὴ Αἰβρέων. *Corpus inscript. græc.*, n. 9902; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, 3e édit., t. III, 1898, p. 46; Berliner, *Geschichte der Juden in Rom*, 2 in-8°, Leipzig, 1893, t. I, p. 64. Nous avons vu à Corinthe en 1899 un linteau de porte que les Américains venaient de découvrir dans leurs fouilles et qui porte un fragment d'une inscription identique : [Συνα]ΓΩΓΗ ΕΒΡ[αιων].

2° C'est un problème non encore complètement résolu si le nom des Hébreux se retrouve sur des monuments profanes plus anciens que ceux des Grecs et des Latins. — 1. Un égyptologue français, Fr. Chabas, a cru reconnaître les *'Ibrim* dans les *Aperi-u* ou *Aberi-u* des documents égyptiens. Voir Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., 1896, t. II, p. 258-261. Cette identification, d'abord admise par plusieurs égyptologues, est aujourd'hui généralement rejetée. M. Fr. Hommel la défend néanmoins dans son *Altisraelitische Ueberlieferung in inschriftlicher Beleuchtung*, in-8°, Munich, 1897, p. 258-259. — 2. Les lettres assyriennes trouvées à Tell el-Amarna mentionnent des *Abiri* ou *Khabiri*. Le roi de Jérusalem Abdkhiba écrit à son suzerain le pharaon Amenhotep que le sud de la Palestine, le Négeb, la plaine maritime ou la Séphélah et la région connue plus tard sous le nom de tribu de Juda, est infestée par les Abiri. Ils ont poussé l'audace jusqu'à assiéger Jérusalem. Le roi chananéen demande des secours

contre eux au roi d'Égypte, parce qu'il est incapable de leur résister tout seul. Voir *Journal asiatique*, t. XVIII, 1891, p. 517-527. Plusieurs assyriologues croient que ces *Abiri* sont les Hébreux. Hommel, *Ueberlieferung*, p. 231. Il est possible en effet que ces Abiri soient des enfants d'Israël qui auraient fait des incursions en Palestine, avant l'exode, pendant leur séjour en Égypte (cf. I Par., IV, 42-43, et voir W. M. Müller, *Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern*, in-8°, Leipzig, 1893, p. 236; Hommel, *Ueberlieferung*, p. 228); mais le fait n'est pas certain.

3° On a cherché à se rendre compte de la raison pour laquelle les descendants de Jacob sont appelés tantôt Hébreux, tantôt Israélites. D'après Gesenius, *Thesaurus*, p. 987, tandis qu'ils s'appellent eux-mêmes Israélites ou Israël, ils ne sont nommés Hébreux dans l'Écriture que lorsque celui qui parle est un étranger, Gen., XXXIX, 14, 17; XLI, 12; Exod., I, 16; II, 6; Num., XXIV, 24; I Sam. (Reg.), IV, 6, 9; XIII, 19; XIV, 11; XXIX, 3; Judith, X, 18; XII, 10; XIV, 16; ou bien lorsque les Israélites parlent d'eux-mêmes à des étrangers, Gen., XL, 15; Exod., I, 19; II, 7; III, 18; V, 3; VII, 16; IX, 1, 13; X, 3; Jonas, I, 9; Judith, X, 12; II Mach., VII, 3; ou enfin, lorsqu'ils sont mis en opposition avec les autres peuples. Gen., XLIII, 32; Exod., I, 15; II, 11, 13; XXI, 2; Deut., XV, 12; I Sam. (Reg.), XIII, 3, 7; XIV, 21; Judith, XV, 2; XVI, 31; II Mach., XI, 13; XV, 38. Le passage de Jérémie, XXXIV, 9, 14, où le mot Hébreu est employé sans qu'on puisse le faire rentrer dans aucune de ces trois classifications, est considéré comme faisant allusion à Deut., XV, 12.

III. Emploi du mot *Hébreu* dans le Nouveau Testament. — Dans le Nouveau Testament, le mot Hébreu désigne : — 1° dans un sens général, tout membre de la nation israélite. II Cor., XI, 22; Phil., III, 2. — 2° Dans un sens plus strict, les Ἑβραῖοι, « les Hébreux, » sont ceux qui, au commencement de l'ère chrétienne, habitaient en Palestine et parlaient « le dialecte hébreu » ou araméen (voir Hébreu 2), par opposition aux Ἑλληνισταί ou Juifs hellénistes qui faisaient usage de la langue grecque. Act., VI, 1. — 3° Dans le titre de l'Épître aux Hébreux, ce dernier mot s'entend des Juifs convertis, qu'ils parlent grec ou araméen.

F. Vigouroux.

2. HÉBREU, nom donné à la langue parlée par les Hébreux. — 1° Dans les livres protocanoniques de l'Ancien Testament, la langue parlée par les descendants de Jacob n'est jamais ainsi nommée. Cette appellation apparaît pour la première fois dans le Prologue grec de l'Ecclésiastique : ἑβραϊστί (Vulgate : *Verba hebraica*). Isaïe, XIX, 18, la désigne sous le nom de « langue de Chanaan ». Dans IV Reg., XVIII, 26 (et Is., XXXVI, 11), de même que dans II Esd., XIII, 24, parler hébreu se dit parler *yehûdît*, ἰουδαϊστί, *judaice*. L'*hebraice*, « en hébreu, » qui se lit dans la Vulgate, Esther, III, 7, est une addition du traducteur. Voir Hébraïque (Langue). — 2° Dans le Nouveau Testament, la langue qui se parlait en Palestine au temps de Notre-Seigneur et des Apôtres est appelée « hébreu » : ἑβραῒς διάλεκτος, *hebraica lingua*, Act., XXI, 40; XXII, 2; XXVI, 14; ἑβραϊστί, *hebraice*, Joa., V, 2; XIX, 13, 17, 20; Apoc., IX, 11; XVI, 16 (cf. Josèphe, *Ant. jud.*, III, I, 1; II, X, 6), parce qu'elle était en usage chez les Hébreux de Palestine, mais cette dénomination ne doit pas s'entendre de l'hébreu proprement dit, c'est-à-dire de celui de l'Ancien Testament; elle désigne en réalité un dialecte araméen, se rapprochant beaucoup du syriaque. Voir Syriaque (Langue).

F. Vigouroux.

HÉBREUX (ÉPITRE AUX). — *Titre et souscription.* — Les manuscrits onciaux les plus anciens אAB, l'oncial K du IXe siècle, les minuscules 3, 17, 37, 47, 80, les versions sahidique et bohaïrique portaient en tête de cette épître προς Εβραιους; le codex D n'a pas de titre. Les autres manuscrits ajoutent Επιστολη ou d'autres développements. Voir Tischendorf, *Novum Testamentum græce*, editio octava major, t. II, p. 780. Les manuscrits א 6, 17, ont pour souscription προς Εβραιους; quelques *codices* ajoutent : Εγραφη απο ρωμης... απο ιταλιας, Εγραφη απο ιταλιας δια τιμοθεου, απο αθηνων, Εγραφη Εβραϊστι. Pour les souscriptions plus développées, voir Tischendorf, *Nov. Test.*, t. II, p. 839.

I. Destinataires de l'Épitre. — *I. Question préliminaire : cet écrit est-il une lettre?* — On lui conteste ce caractère, parce que l'Épître aux Hébreux ne porte en tête ni la suscription, ni l'adresse qu'ont toutes les Épîtres du Nouveau Testament, à l'exception de la première Épître de saint Jean, et parce qu'on n'y trouve pas non plus les indications préliminaires sur le sujet de la lettre, son occasion, les rapports de l'auteur avec ses lecteurs, que présentent les autres Épîtres du Nouveau Testament. Après la conclusion de la lettre, fermée par un *amen*, XIII, 21, il y a, il est vrai, quelques lignes de salutation; mais plusieurs critiques, tels qu'Overbeck et Lipsius, supposent que ces données personnelles sont une addition postérieure. En outre, dit-on, cette Épître est écrite d'après un plan nettement tracé, qui se développe régulièrement; le style en est très littéraire. Les arguments se succèdent dans un enchaînement très strict, que ne comporte pas une lettre. Reuss, entre autres, et après lui Schwegler, Baur, Ewald, Hofmann, etc., ont donc soutenu que l'Épître aux Hébreux n'est pas une lettre adressée à une communauté déterminée, mais « dans l'ordre chronologique le premier traité systématique de théologie chrétienne ». Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, in-8°, Strasbourg, 1864, t. II, p. 269. — Cette hypothèse ne paraît pas justifiée par l'examen de l'Épître, car en plusieurs endroits l'écrivain s'adresse nettement à des personnes déterminées; il est impossible de voir dans ces passages des observations ou des exhortations générales. Il dit lui-même à ses frères qu'il a écrit brièvement, et les prie de supporter ces paroles d'exhortation, XIII, 22; il montre qu'il connaît bien ses lecteurs; il sait quels sont leurs défauts, V, 11; ce qu'ils sont et ce qu'ils devraient être, V, 12; ce qu'ils ont fait, VI, 10. Il leur rappelle le souvenir de leurs premiers combats, X, 32, de leur charité, X, 34. La forme de l'écrit et surtout son appareil dialectique ne peuvent établir que nous avons ici un traité de théologie; car, si la conclusion s'imposait, il faudrait l'appliquer aussi à l'Épître aux Romains, dont le développement logique est tout aussi serré que celui de l'Épître aux Hébreux. Enfin les salutations de la fin et la promesse d'aller voir bientôt ses lecteurs doivent être tenus pour authentiques, car on les rejette uniquement parce qu'elles sont gênantes pour l'hypothèse qu'on veut établir. En fait, cet écrit est une espèce d'allocution écrite à des frères d'une communauté déterminée, à qui l'auteur a voulu envoyer une parole d'exhortation, λόγος τῆς παρακλήσεως, XIII, 22.

II. A quelle communauté est adressée l'Épitre aux Hébreux. — Il est difficile de l'établir d'une manière absolue, puisqu'il n'est fait aucune mention dans l'Épître de ceux auxquels elle est adressée, ni de leur lieu de résidence. Les manuscrits les plus anciens, *Sinaiticus, Vaticanus, Alexandrinus*, nous donnent cependant une indication : ils portent en tête l'adresse : προς Εβραιους. Quoique ces titres soient l'œuvre des copistes, qui s'en servaient pour classer leurs parchemins, ils nous apprennent quelle était la tradition de leur temps au sujet de cette Épître. Or, cette tradition, qui s'est maintenue jusqu'à nos jours, est justifiée par l'étude de l'écrit lui-même. L'auteur veut prouver la supériorité de l'alliance nouvelle sur l'ancienne, afin que ses lecteurs, chancelants dans leur fidélité, restent fermement attachés à la confession de leur espérance, X, 23. Et, quoiqu'il ait pu, en fait, adresser cette dé-

monstration à des chrétiens autrefois païens, enclins à adopter les croyances et les observances juives, comme le firent les Galates, néanmoins toute l'argumentation suppose que les lecteurs sont des chrétiens, issus du judaïsme. Dieu a parlé autrefois à leurs pères, I, 1, et à eux en ces derniers temps par son fils, I, 2; c'est à la postérité d'Abraham, II, 16, que le Fils vient en aide. Le peuple, ὁ λαός, dont il est plusieurs fois parlé, VII, 5, 11, 27; IX, 7, 19; IV, 9; XI, 25, est le peuple juif; nulle part il n'est fait même allusion aux Gentils. C'est à des Juifs seulement que l'écrivain pouvait parler des souillures légales, des mets purs et impurs, IX, 10; XIII, 9; des purifications par les sacrifices d'animaux, IX, 13. La dialectique est toute scripturaire; les preuves alléguées ne sont pas des raisonnements, mais des textes bibliques. La typologie de l'Épître ne peut être comprise que par des Juifs. Zahn, *Einl. in das N. T.*, t. II, p. 129. — On a soutenu cependant (particulièrement von Soden, Schürer, Weizsäcker, Pfleiderer) que les lecteurs étaient des païens convertis. Voici les arguments que présente von Soden, *Handcommentar zum Neuen Test.*, III, *der Brief an die Hebräer*, p. 11-14 : — 1. C'est plutôt à d'anciens païens qu'à des Juifs que l'écrivain a pu parler de péchés volontaires, X, 26, de l'endurcissement par la séduction du péché, III, 13, des entraves du péché, XII, 1. — 2. Les éléments de la parole du Christ, tels que la doctrine des baptêmes, la résurrection des morts, le jugement éternel, VI, 1, 2, étaient surtout enseignés aux païens; les Juifs les connaissaient déjà au moment de leur conversion. — 3. Ce ne sont pas des Juifs qu'on devait exhorter à servir le Dieu vivant, IX, 14; cela s'adresse à d'anciens adorateurs des idoles mortes. — Ces quelques observations ne peuvent prévaloir contre l'impression générale, qui se dégage de toute l'Épître. Les exhortations morales pouvaient être adressées à des Juifs aussi bien qu'à des païens; les doctrines élémentaires, dont il est parlé, VI, 1, 2, étaient le fond de la prédication apostolique, quels que fussent les auditeurs, et enfin l'expression : Dieu vivant, que l'auteur aime à répéter, X, 31 ; XII, 22; III, 12; IX, 14, lui vient de l'Ancien Testament. Ps. XLII, 3; LXXXIV, 3; Jer., X, 10; Dan., VI, 26. Cette formule avait passé dans le langage solennel, ainsi que le prouve l'adjuration de Caïphe à Notre-Seigneur. Matth., XXVI, 63. — Harnack, dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft,* 1900, p. 18-19, croit que pour l'auteur la différence entre Juifs chrétiens et païens chrétiens n'existait plus. Tous les passages, où l'on a vu des allusions à des Juifs, peuvent aussi bien s'appliquer à des païens convertis. C'est possible pour quelques passages, nous le reconnaissons, mais non pour tous. Les lecteurs de l'Épître aux Hébreux étaient donc des Juifs convertis. — Cependant, comme cette lettre s'adresse à une communauté particulière et non à tous les Juifs convertis (quelques critiques cependant ont soutenu cette hypothèse), il faut déterminer le lieu de résidence de ces Juifs. Est-ce Jérusalem, Alexandrie, Rome ou même d'autres villes, telles que Corinthe, Antioche, la Galatie, etc.? Les dernières désignations sont trop improbables pour être discutées. Examinons seulement les arguments en faveur des trois premières villes mentionnées.

1° *Jérusalem.* — La tradition, à peu près unanimement, a cru que l'Épître était adressée aux chrétiens de Jérusalem. La façon dont il est parlé du tabernacle et des cérémonies du culte, IX, 2-9, qui y était pratiqué, montre que l'auteur avait en vue le temple de Jérusalem. En opposition avec le temple, l'auteur nomme l'ἐπισυναγωγή, X, 25, des chrétiens. Or, s'il s'agissait d'une communauté de la dispersion, le contraste ne serait pas de même degré; il faudrait parler d'une συναγωγή. Et l'on comprend très bien, ainsi que nous le montrerons plus loin, que les chrétiens de Jérusalem aient été tentés d'abandonner leur épisynagogue pour assister exclusivement aux cérémonies du temple. Toute l'argumentation de la lettre tend à prouver que ce n'était pas un malheur de ne plus participer au culte du temple, d'en être exclu; ce qui ne pouvait concerner que des chrétiens, habitant Jérusalem. — A cela on fait observer : 1. qu'une lettre adressée à des Juifs de Jérusalem aurait dû être écrite en araméen et non en grec. Nous répondrons simplement que l'auteur s'est servi de la langue qu'il connaissait le mieux. — 2. D'après cette lettre les destinataires ont déjà supporté des persécutions, X, 32-34. « Souvenez-vous des premiers jours, où, après avoir été éclairés, vous avez soutenu un grand combat au milieu des souffrances; ici, exposés en spectacle aux opprobres et aux tribulations; là, sympathisant avec ceux qui étaient traités ainsi. » Ceci pourrait à la rigueur s'appliquer aux chrétiens de Jérusalem, mais plus loin il est dit : « Vous n'avez pas encore résisté jusqu'au sang dans votre lutte contre le péché, » XII, 4. Pouvait-on écrire ces paroles à une Église, arrosée du sang des martyrs, Étienne, les deux Jacques, et d'autres encore? — Remarquons que dans ce texte il ne s'agit pas de persécutions; mais de luttes contre le péché; ce qui peut indiquer des luttes morales et s'appliquer aussi bien aux chrétiens de Jérusalem qu'à d'autres. — Mais, pouvait-on leur dire : « Vous, en effet, qui depuis longtemps devriez être des maîtres, vous avez encore besoin qu'on vous enseigne les rudiments des oracles de Dieu? » V, 12; VI, 1-3. C'est cependant aux chrétiens de Jérusalem que l'on a dû promettre que Dieu n'oublierait pas la charité, qu'ils avaient montrée en son nom, ayant servi les saints et les servant encore, VI, 10, et cela d'autant plus que, lorsqu'il est parlé dans le Nouveau Testament des saints, οἱ ἅγιοι, sans adjonction de lieu, il s'agit des chrétiens de Jérusalem.

2° *Alexandrie.* — Quelques arguments indiqueraient que l'Épître a été adressée à la communauté judéo-chrétienne d'Alexandrie. Celle-ci était nombreuse et influente, surtout au point de vue des idées. Or il n'est pas douteux, dit-on, que notre Épître ne reflète les tendances des écrivains juifs d'Alexandrie et ne reproduise leur méthode d'interprétation allégorique des Saintes Écritures. Seuls, des Juifs alexandrins pouvaient suivre les raisonnements de l'écrivain et admettre sa spiritualisation du judaïsme. En outre, les citations de l'Ancien Testament sont empruntées au *Codex Alexandrinus* des Septante et l'on rencontre plusieurs expressions particulières aux livres alexandrins de la Bible : πολυμερῶς, Heb., I, 1 = Sap., VII, 22; ἀπαύγασμα, Heb., I, 3 = Sap., VII, 25; ὑποστάσις, Heb., I, 3 = Sap., XVI, 21; θεράπων, Heb., III, 5 = Sap., X, 16. — De plus, l'auteur paraît être un Juif alexandrin; son vocabulaire et son style ont beaucoup d'analogie avec ceux de Philon; or il était membre de la communauté à laquelle il écrivait. Enfin, cette Épître a été connue dès les temps les plus anciens à Alexandrie. — Ces arguments ne sont pas très convaincants. Nous dirons plus loin jusqu'à quel point il faut reconnaître un caractère judéo-alexandrin à l'Épître aux Hébreux et nous croyons bien que, si cette caractéristique détermine surtout la pensée personnelle de l'auteur, elle indique aussi l'état d'esprit des lecteurs; par conséquent, elle implique chez ceux-ci des doctrines et des tendances judéo-alexandrines. Seulement, ces doctrines et cette méthode allégorique étaient connues ailleurs qu'à Alexandrie et s'étaient répandues dans toute la *Diaspora* juive et même à Jérusalem, puisque nous apprenons qu'il y avait dans cette ville une synagogue de Juifs alexandrins. Act., VI, 9. — Quant à l'emploi du *Codex Alexandrinus* dans les citations de l'Épître aux Hébreux, il est restreint à quelques passages assez peu concluants, sauf un. L'Église d'Alexandrie a connu en effet de bonne heure notre Épître, mais elle l'a connue comme écrite aux Juifs de Jérusalem. Voir Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VI, 8, t. IX, col. 284, et son témoi-

gnage dans Eusèbe, *H. E.*, VI, 13 et 14, t. XX, col. 548, 549.

3° *Rome.* — Enfin, on a cru que cette Épître avait été écrite à la communauté judéo-chrétienne de Rome. Cette opinion est même actuellement la plus en faveur en Allemagne, où elle a été adoptée par Wetstein, Holtzmann, Harnack, Mangold, Schenkel, Zahn, von Soden. Alford, Bruce, Renan, Réville l'ont aussi acceptée. Déjà, vers la fin du Ier siècle, Clément Romain, dit-on, connaît l'Épître aux Hébreux; en de nombreux passages, ainsi que nous le dirons plus loin, quoiqu'il ne cite aucune phrase textuellement, on voit qu'il s'est inspiré de cet écrit : le raisonnement est identique, les idées sont les mêmes, quelquefois aussi les termes. Cette connaissance de l'Épître s'explique très bien, si la lettre a été écrite à la communauté judéo-chrétienne de Rome. Celle-ci, en outre, devait avoir sur l'Épître des données spéciales, puisque, d'après Eusèbe, *H. E.*, III, 3, t. XX, col. 217, elle la rejetait, comme n'étant pas de saint Paul. De plus, « le grand combat, au milieu des souffrances, » X, 32, « le dépouillement de leurs biens, » X, 33, dont ils ont eu à souffrir, s'appliqueraient bien à la communauté de Rome, qui fut persécutée et expulsée de la ville par ordre de Claude, tandis que les allusions à des persécutions imminentes, X, 25; XII, 4, 26; XIII, 13, pourraient se rapporter à la future persécution de Néron, qu'on pouvait déjà prévoir. Enfin, l'écrivain envoie à ses lecteurs des salutations de la part de ceux qui sont: ἀπὸ τῆς Ἰταλίας, XIII, 24. Ces frères sont ceux qui sont venus de l'Italie et qui accompagnent l'écrivain; c'est à une communauté d'Italie seulement qu'une telle salutation a dû être envoyée. Il est possible, il est vrai, de croire qu'il s'agit ici des « frères de l'Italie, » ἀπὸ τῆς Ἰταλίας; ἀπο, ainsi que le fait remarquer Blass, *Gr. N. T.*, § 40, p. 122, a pris dans le Nouveau Testament la place de ἐξ. Dans ce cas cette phrase indiquerait plutôt le lieu de départ de la lettre. — Ces arguments ne sont pas sans valeur; cependant si cette lettre a été écrite à la communauté chrétienne de Rome, comment expliquer que l'écrivain dise de ses membres qu'ils sont lents à comprendre, V, 11, qu'ils ont besoin qu'on leur enseigne les doctrines élémentaires de la foi, qu'on les nourrisse de lait comme des enfants, V, 12, eux dont saint Paul a dit que leur foi était renommée dans le monde entier, Rom., I, 8, et à qui il a adressé une lettre, où il expose les doctrines les plus profondes du christianisme? — En outre, l'Épître aux Hébreux est adressée à une église, où les chrétiens d'origine juive sont prédominants, au point qu'il n'est nulle part fait allusion à des chrétiens païens d'origine. Or, dans l'Église de Rome, les pagano-chrétiens étaient en majorité. M. Milligan a supposé, il est vrai, *The Theology of the Epistle to the Hebrews*, p. 49-50, que cette lettre aurait été envoyée à une communauté judéo-chrétienne de Rome, composée de ces auditeurs, auxquels il est fait allusion au livre des Actes, II, 10, auditeurs qui, de retour à Rome, dans leur patrie, seraient restés en dehors de la prédication apostolique, ce qui expliquerait leur état d'infériorité doctrinale. Cette hypothèse s'adapterait bien aux diverses circonstances de la lettre; son défaut est d'être gratuite. Cependant, qu'il y ait eu à Rome diverses communautés chrétiennes, cela ressort de l'Épître aux Romains, où l'on voit saint Paul distinguer, XVI, 3-13, plusieurs communautés et, ŷ. 14-15, d'autres communautés. Ceci expliquerait le passage, X, 25, où les lecteurs sont exhortés à ne pas déserter leur assemblée, c'est-à-dire à ne pas aller à une autre communauté chrétienne. Il ne s'agirait donc pas ici de retourner à la synagogue juive. — Zahn, *Einl. in das N. T.*, II, p. 144, et Harnack, dans la *Zeitsch. für die neutest. Wiss.*, 1900, p. 19, croient aussi que l'Épître a été écrite à une des petites communautés de Rome.

II. Occasion et but de l'Épître. — L'étude même du contenu de l'Épître nous fait connaître à quelle occasion et dans quel but elle fut écrite. Nous supposons qu'elle fut écrite, ainsi que nous le démontrerons, vers l'an 63-66; mais, le fût-elle plus tard, que nos observations auraient la même valeur; quelques-unes même seraient encore plus démonstratives. Vers l'an 63-66, plus de trente ans s'étaient écoulés depuis la mort du Christ, et les fidèles ne voyaient pas se réaliser les promesses du Seigneur, qu'on avait mal comprises. Jésus avait dit, Matth., XXIV, 34; Luc., XXI, 32: « Je vous le dis en vérité, cette génération ne passera point que tout cela n'arrive, » c'est-à-dire l'avènement du Fils de l'homme, le royaume de Dieu. Or la génération qui avait entendu ces paroles était disparue et le Sauveur n'était pas venu. En outre, les chrétiens juifs n'avaient pas oublié les splendides cérémonies du culte juif, tout cet ensemble d'institutions qui enserraient la vie et qui avaient pour elles de si solides fondements, et ils se rappelaient la grandeur et l'autorité de Moïse, qui avait été fidèle dans sa maison à celui qui l'avait établi, III, 2, la promesse faite à Abraham par Dieu lui-même, VI, 13. C'est Dieu qui avait donné les ordonnances relatives au culte, IX, 1, et c'est sur ses plans qu'avait été construit le Tabernacle, IX, 2-5. Pour l'expiation des péchés on avait un grand-prêtre, chargé de présenter des offrandes et des sacrifices pour les péchés, V, 1. Cette déception, ces souvenirs et ces regrets pouvaient éveiller dans l'esprit des chrétiens juifs le doute sur la valeur de l'institution chrétienne, qui n'avait aucun culte organisé, à part la participation à la fraction du pain. Point de temple, point d'autel, au sens matériel. Pour le chrétien de ce temps le christianisme était surtout une espérance. Or la réalisation de cette espérance paraissait s'éloigner de jour en jour. Nous ne pouvons dire s'il y eut de véritables apostasies, des retours complets au judaïsme, quoique certains passages semblent y faire allusion, X, 39, mais il y eut certainement un affaiblissement de la foi chrétienne, puisque l'auteur déclare qu'il est impossible que ceux qui ont été une fois éclairés et qui sont tombés soient encore renouvelés, VI, 4-6; il parle de celui qui aura foulé aux pieds le Fils de Dieu et tenu pour profane le sang de l'alliance, qui aura outragé l'Esprit de la grâce, X, 29; il en est qui ont abandonné leurs assemblées, X, 25. Toutes les exhortations à la fidélité, si répétées et si puissantes, XIII, 9; IV, 14; X, 23; III, 1, 2, 6, indiquent que cette fidélité allait diminuant. De là à un relâchement dans la piété et dans l'accomplissement des devoirs chrétiens, il n'y avait qu'un pas et il semble bien que ce pas avait été franchi; car, en plusieurs endroits, il est parlé de péchés graves, VI, 4-8; X, 29; il est nécessaire d'exhorter les fidèles à la paix avec tous, à la sanctification, XII, 12, à l'amour fraternel, à l'hospitalité, XIII, 1; à la pureté, XII, 16, au respect du lit conjugal, XIII, 4, etc. On voit donc quelle était la situation : angoisse chrétienne au sujet du Christ, qui ne revenait pas; doute sur la légitimité de l'abandon d'une institution divine et, en outre, persécution de leurs frères juifs, excommunications, rejet de la société; toutes ces causes avaient amené un affaiblissement de la fidélité chez les chrétiens et une explosion de péchés. L'auteur de l'Épître veut remédier à cette situation, répondre à ces doutes en envoyant à ses lecteurs une parole d'encouragement et de consolation, XIII, 22. Pour cela il établira la supériorité de l'alliance nouvelle sur l'alliance ancienne, mais mêlera à chaque instant l'exhortation morale à l'exposé dogmatique, et insistera surtout sur la fidélité et la patience, sur l'espérance; car, pour lui, la foi c'est la ferme attente des choses qu'on espère, XI, 1. En outre, après avoir achevé sa démonstration, l'auteur donnera les conseils et renouvellera les exhortations, dont ses frères avaient besoin.

En vue de prouver la supériorité de l'alliance nouvelle sur l'ancienne, et de répondre aux attaques des adversaires, l'auteur établit d'abord que les organes de

l'ancienne alliance : les anges, les prophètes, Moïse, le grand-prêtre, les prêtres lévitiques, sont inférieurs à l'organe de la nouvelle alliance, qui est Jésus-Christ. Il compare ensuite les deux alliances elles-mêmes et prouve que la nouvelle alliance l'emporte sur l'ancienne : 1. par son sanctuaire qui est céleste, tandis que celui de l'ancienne était terrestre; — 2. par son sacrifice, lequel est parfait et par conséquent n'a pas besoin d'être réitéré, tandis que celui de l'ancienne alliance, étant imparfait, devait être renouvelé. De cette démonstration découle l'exhortation principale de rester attaché à leur foi qui est parfaite, qui a sauvé les justes de l'ancienne alliance et les sauvera aussi. — C'est au moyen de l'Épître seulement que nous avons établi quelle en était l'occasion. Si nous croyons qu'elle a été écrite en 63-66 aux chrétiens de Jérusalem, nous pouvons ajouter quelques renseignements qui corroborent ceux que nous venons de donner. Nous apprenons par Eusèbe, *H. E.*, IV, 22, t. XX, col. 379, qu'après le martyre de Jacques le Juste, premier évêque de Jérusalem, l'Église fut troublée par un certain Thébatis, furieux de n'avoir pas été choisi comme évêque. Il est probable que déjà se dessinaient ces tendances, qui aboutirent, plus tard, à l'ébionitisme. Notre Épître paraît répondre à cet état d'esprit d'hommes qui, tout en croyant que Jésus est le Messie, veulent cependant maintenir les institutions et le culte mosaïques, et c'est à eux ou, si l'on veut, à une tendance analogue, que répond l'auteur de l'Épître aux Hébreux. — Tout cela se tient bien si l'on croit qu'elle a été écrite aux chrétiens de Jérusalem, mais devient moins cohérent, si les destinataires sont ailleurs. Dans ce cas, on appuie surtout sur les exhortations pratiques et l'on établit que le but a été de rappeler les lecteurs à leur ancienne foi, de renouveler leur courage en leur montrant la supériorité du Christ comme personne et comme œuvre. Si l'auteur a choisi comme point de comparaison l'ancienne alliance, c'est que la nouvelle alliance ne pouvait être mise en comparaison qu'avec celle-là. Pour des chrétiens, fussent-ils issus du paganisme, la comparaison était impossible avec d'autres religions que celle de l'Ancien Testament. Qu'ensuite l'auteur ait basé toute son argumentation sur les Saintes Écritures, cela ne peut nous étonner, car l'Ancien Testament était pour les premiers chrétiens, quelle que fût leur origine, le livre sacré, qui était lu et expliqué dans les réunions chrétiennes. La lettre de Clément Romain est tout aussi imprégnée de l'Ancien Testament que l'Épître aux Hébreux. Tout ce qui est dit ici du Christ a donc un caractère pratique et est destiné à promouvoir la fidélité à son égard. Cette manière de voir s'éloigne peu de la précédente; l'angle de vue seulement est différent.

III. Date de l'Épître. — Les critiques sont en désaccord sur la date de l'Épître aux Hébreux. Ewald, Lewis et Ramsay la placent entre 58-60; Westcott, Lünemann, Wieseler, Riehm, Weiss, Ménégoz, Davidson, Cornely, Schäfer, Trenkle, entre 64-67, probablement avant le commencement de la guerre juive. Holtzmann, Schenkel, von Soden, au temps de la persécution de Domitien, 90; Pfleiderer, en 95-115; Volkmar, Keim, Hausrath, pendant la persécution de Trajan, 116-118. Remarquons tout d'abord que les dates extrêmes sont exclues par le fait que Clément Romain, écrivant en 93-97, a certainement connu cette Épître.

1° Ceci posé, cherchons dans l'Épître elle-même les quelques indications qui nous permettront de fixer approximativement la date de composition. Ch. II, 3, il est dit : « Le salut, annoncé d'abord par le Seigneur, nous a été confirmé par ceux qui l'ont entendu; » d'après V, 12, les lecteurs devraient depuis longtemps être des maîtres, διδάσκαλοι, X, 32; ils ont subi autrefois, aux premiers jours, après avoir été éclairés, un grand combat, tandis que maintenant, XII, 12, 13, leurs mains sont languissantes et leurs genoux affaiblis ils suivent des voies qui ne sont pas droites; les conducteurs, qui leur ont annoncé la parole de Dieu, sont arrivés au terme de leur vie, XIII, 7. De cet ensemble, il résulte que la lettre a été écrite au temps où vivait la seconde génération chrétienne, mais déjà vers la fin de cette seconde génération. Si maintenant nous acceptons que le Timothée, mentionné au chapitre XIII, 23, est le compagnon de saint Paul, comme nous ne connaissons aucun emprisonnement de Timothée avant la fin de la captivité de saint Paul à Rome, cela reporte l'Épître après l'an 62-63. D'autre part, elle n'a pu, semble-t-il, être écrite après l'an 70. A plusieurs reprises, il y est question des cérémonies du culte juif comme existant encore. En effet, quelle que soit la manière dont l'auteur envisage les sacrifices lévitiques, car son point de vue est souvent allégorique, il n'en reste pas moins qu'il dit nettement qu'on les offre de son temps. Après avoir décrit le tabernacle, IX, 2-5, et les cérémonies qui s'y font, ℣, 6-8, il ajoute : « C'est une figure pour le temps présent où l'on présente des offrandes et des sacrifices qui ne peuvent rendre parfait. » Au chapitre X, 1-3, il est encore plus catégorique : « Car la loi ayant une ombre des biens à venir et non l'image réelle des choses, ne peut jamais par les mêmes sacrifices, qu'on offre perpétuellement chaque année, rendre parfaits ceux qui s'en approchent. Autrement n'aurait-on pas cessé de les offrir parce que ceux qui rendent ce culte, une fois purifiés, n'auraient plus eu aucune conscience de leur péché ? Mais le souvenir des péchés se rattache chaque année à ces sacrifices. » Cf. IX, 6, 7, 22, 25. Dans ce dernier verset, le grand-prêtre paraît encore en exercice. « Ce n'est pas pour s'offrir lui-même que le Christ est entré dans le tabernacle, comme le grand-prêtre y entre chaque année, avec du sang étranger. » Ailleurs, l'auteur affirme qu'il y a encore des prêtres qui offrent des sacrifices. : « Si Jésus était sur la terre, il ne serait pas même prêtre, car il y a des prêtres qui présentent des offrandes selon la loi. » VIII, 4. L'auteur veut dire évidemment que Jésus n'étant pas de la tribu sacerdotale d'Aaron ne serait pas prêtre, ce qui n'est vrai que dans le cas où cette institution existe encore, ce qu'affirme d'ailleurs nettement la seconde partie du passage. Toute l'Épître, en outre, est fondée sur cette idée que l'institution légale subsiste toujours. Ainsi que nous l'avons vu, le but de l'auteur était de détourner ses lecteurs du culte mosaïque. Or, si le temple n'existait plus, il n'y avait plus de raison de les détourner de ce culte qui n'était plus en exercice, puisqu'il ne pouvait avoir lieu qu'au temple de Jérusalem. De plus, cette destruction du temple aurait été un argument puissant pour la démonstration de la thèse soutenue; même pourrait-on dire, le plus puissant et absolument sans réplique. Comment l'auteur ne s'en est-il pas servi ? Enfin aurait-il pu dire ces paroles, VIII, 13 : « En disant : une alliance nouvelle, il a déclaré la première ancienne. Or, ce qui est ancien, ce qui a vieilli, est près de sa fin, ἐγγὺς ἀφανισμοῦ. » Cette minutie de détails dans laquelle entre l'auteur sur le sanctuaire et son culte, IX, 1-9, et ses comparaisons avec le ministère de Jésus, IX, 11-14, et les exhortations à ne pas retourner à ces images mortes, mélangées à cette argumentation, IX-X, prouvent que l'auteur compare deux alliances actuellement existantes et qu'il craint que ses lecteurs ne fassent défection et ne retournent à l'ancien culte, ce qui établit son existence. Enfin, l'attente prochaine du Seigneur, qui se retrouve en plusieurs passages et qui était jointe par les premiers chrétiens à la prédiction de la ruine de Jérusalem, prouve que, cette ville existait encore, à moins qu'on ne veuille supposer que l'on croyait à la prochaine arrivée du Seigneur, parce que la première partie de la prédiction, la ruine de Jérusalem, avait eu lieu. Il semble cependant que s'il en avait été ainsi, l'auteur l'aurait dit. Enfin, si nous admettons que l'Épître a

été écrite aux Juifs de Jérusalem, elle n'a pu l'être qu'après la mort de saint Jacques, car, XIII, 17, il est dit : « Obéissez à vos conducteurs et ayez pour eux de la déférence, car ils veillent sur vos âmes comme devant en rendre compte. » On peut supposer qu'après la mort de saint Jacques (an 62) les presbytres de Jérusalem exercèrent l'autorité, mais que ce ne fut pas sans difficulté, Eusèbe, *H. E.*, IV, 22, t. XX, col. 380, ce qui expliquerait l'exhortation ci-dessus citée. L'Épître a dû être écrite avant le commencement de la guerre juive, puisqu'il n'en est nulle part question; peu de temps auparavant, car le temps des persécutions, XII, 4-5, et des promesses, X, 36-37, paraît s'avancer; ils voient s'approcher le jour, X, 25. Ce serait donc entre 63-66 qu'il faudrait fixer la date de l'Épître.

2° Malgré ces arguments, des critiques d'esprit modéré, parmi lesquels nous citerons Zahn, *Einl. in das N. T.*, t. II, p. 140, ont cru que l'Épître aux Hébreux avait été écrite après 70. Voici les arguments mis en avant. Divers passages, II, 3, 4; V, 12; X, 32, montrent que les lecteurs appartiennent à la génération post-apostolique. L'auteur connaît les Épîtres de saint Paul, de saint Pierre et de saint Jacques, les écrits de saint Luc et l'Apocalypse. Il parle de l'alliance mosaïque comme d'une ancienne alliance, IX, 1, qui avait un culte, par conséquent ne l'avait plus. L'argument tiré des allusions au culte lévitique prouve nettement que le temple n'existait plus, puisque constamment l'auteur, au lieu de parler du temple et du culte, qu'on y rendait à Dieu, parle du tabernacle, de ce qu'il contenait, du culte qui avait le tabernacle pour centre, ce qu'il n'aurait pas fait si le temple avait été encore debout et si le culte y eût été encore en exercice. De plus, en supposant que l'auteur ait voulu parler ici du temple, il pouvait le faire, même après qu'il avait été détruit, car pour un écrivain juif le temple, préexistant avant sa construction sur la terre, existait encore après sa destruction temporaire. La preuve qu'il a pu parler du temple et des cérémonies du temple au présent, c'est-à-dire comme existant encore, c'est que d'autres auteurs écrivant certainement après la destruction du temple ont écrit aussi comme si le temple existait encore. Clément Romain, *I Cor.*, 41, 2, t. I, col. 289. Οὐ πανταχοῦ, ἀδελφοί, προσφέρονται θυσίαι ἐνδελεχισμοῦ ἢ εὐχῶν, ἀλλ' ἢ ἐν Ἱερουσαλὴμ μόνῃ. « Ce n'est pas en tout lieu qu'on offre des sacrifices perpétuels ou votifs, mais à Jérusalem seulement. » Cf. Barnabé, *Epist.*, VII-IX, t. II, col. 744-748; *Epist. ad Diognet.*, 3, t. II, col. 1172; Justin, *Dialog.*, 117, t. VI, col. 745. Nous-mêmes, nous nous servons constamment du présent pour raconter un événement passé; c'est ce qu'on appelle le présent historique. — Ces arguments, ne sont pas décisifs. Les textes allégués prouvent que les lecteurs n'étaient pas disciples immédiats du Seigneur, mais n'obligent pas à dépasser l'an 64-70, comme date de l'Épître. Les rapports entre l'Épître aux Hébreux et les écrits du Nouveau Testament seront discutés plus tard; ils ne nécessitent pas en tout cas l'hypothèse d'un emprunt direct. Le contexte explique le passage IX, 1. Le temple de Jérusalem n'est pas nommé, mais seulement le tabernacle; c'est vrai, mais remarquons que, si le temple n'est pas nommé, il est dans la pensée de l'auteur; c'est de lui qu'il parle, quand il dit, IX, 6-7 : « Les prêtres officiants entrent constamment dans la première enceinte, tandis que dans la seconde le grand-prêtre seul entre une fois par an avec du sang qu'il offre pour lui-même et pour les péchés du peuple. » Cf. IX, 22, 25; V, 1-3. Les passages X, 1-3, et X, 11, s'appliquent évidemment au temple. Qu'en d'autres endroits l'auteur parle du tabernacle au lieu du temple, cela s'explique par son procédé d'allégorisation et de dialectique. Il voulait décrire l'ancien culte. Pour cela il a simplement reproduit les textes où il en était question. Or ces textes mentionnent le tabernacle et non le temple. Notre auteur ne s'est pas cru autorisé à modifier les textes; il les a reproduits tels qu'il les trouvait. Quant à l'emploi du présent pour raconter les événements passés, nous n'en contestons pas la possibilité, mais l'argument prouve seulement que l'auteur aurait pu parler ainsi, même après la destruction du temple. Il ne prouve pas que le temple n'existait plus.

IV. Lieu de composition. — On n'a sur ce point aucune donnée positive. La seule qui pourrait être une indication est le passage, XIII, 24, ἀσπάζονται ὑμᾶς οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας. Si ἀπὸ a ici le sens de ἐξ, comme il l'a, en effet, dans quelques passages, Act., X, 23, τῶν ἀπὸ τῆς Ἰόππης; XVII, 13, οἱ ἀπὸ τῆς Θεσσαλονίκης Ἰουδαῖοι, etc., l'Épître a été écrite en Italie. Ceux d'Italie les saluent. Cependant la signification régulière de ἀπὸ est « venant de ». Dans ce cas, l'auteur envoie à ses lecteurs les salutations des chrétiens venant d'Italie et étant avec lui. En quel endroit? nous l'ignorons. Quelques manuscrits A, P, 47, ont en souscription : απο ρωμης; d'autres, K, 109, 113, etc., απο ιταλιας; mais ces souscriptions sont relativement récentes et n'ont aucun caractère d'authenticité. Elles sont tirées des paroles mêmes de l'Épître. Nous devons mentionner une hypothèse ingénieuse qui a été faite sur la date et le lieu de composition de l'Épître aux Hébreux par Lewis, dans *The Thinker*, septembre 1893, et qui a été reprise et fortifiée par Ramsay dans *The Expositor*, juin 1899. La voici en bref. L'Épître aux Hébreux a été achevée à Césarée de Palestine, en avril ou mai 59, vers la fin du gouvernement de Félix. Il y est parlé de questions qui avaient été souvent discutées entre Paul et les chefs de l'Église de Césarée pendant l'emprisonnement de l'Apôtre dans cette ville; le résultat en est consigné dans cette Épître, qui fut la lettre de l'Église de cette ville au parti juif de l'Église de Jérusalem. L'écrivain a été Philippe le Diacre. Le but était de placer les lecteurs juifs sur un nouveau terrain d'idées, d'après lesquelles ils pourraient mieux comprendre les doctrines de Paul et son œuvre. Ainsi, on réconcilierait les Juifs intransigeants avec les partisans de Paul, non en essayant de leur expliquer les doctrines pauliniennes, mais en conduisant les judéo-chrétiens sur une nouvelle ligne d'idées qui les amènerait à des conceptions plus élevées. Le projet de composer une telle lettre avait été discuté d'abord avec Paul, puis celle-ci lui avait été soumise et il y avait ajouté les derniers versets. La lettre étant collective n'avait pas reçu la suscription ordinaire. — Cette hypothèse expliquerait bien la tradition orientale qui, tout en reconnaissant que le style et la langue de cette lettre ne sont pas de saint Paul, néanmoins rattachait celle-ci à l'Apôtre. Elle rendrait compte aussi de ce fait que les doctrines sont présentées sous un autre aspect que dans saint Paul, et cependant en plusieurs points se rattachent aux enseignements des Épîtres pauliniennes. Malheureusement aucun texte n'appuie cette hypothèse.

V. Auteur de l'Épître aux Hébreux. — La question d'authenticité ne se pose pas pour l'Épître aux Hébreux de la même façon que pour les autres livres du Nouveau Testament; car, ainsi que nous le verrons, la tradition n'a pas été, dès l'abord, fixée sur le nom de l'auteur; il y a eu, dès l'origine, sur ce nom, désaccord ou ignorance et, de nos jours encore, les critiques sont divisés. Outre ceux qui, comme Origène, concluent que Dieu seul connaît celui qui a écrit cette Épître, les uns l'attribuent à saint Paul, d'autres à saint Barnabé, à saint Pierre, à saint Luc, à Silas, à Apollon, à saint Clément Romain. Étant donné cette variété d'opinions, nous devrons tout d'abord établir les faits, c'est-à-dire : 1° suivre l'histoire de l'Épître dans la littérature chrétienne; 2° étudier l'Épître en elle-même, pour en faire ressortir les particularités linguistiques, historiques et doctrinales. De ces deux études ressortiront les conditions auxquelles doit satisfaire toute hypothèse sur le nom de l'auteur.

I. HISTOIRE DE L'ÉPITRE AUX HÉBREUX. — Nous allons suivre les traces que l'Épître aux Hébreux a laissées dans les premiers écrits chrétiens, fixer ce qu'on pensait de l'auteur et de la valeur de cette Épître comme Écriture, par conséquent, tout en étudiant son histoire, établir, à un certain degré, la canonicité. Comme l'histoire de l'Épître aux Hébreux s'est poursuivie, au commencement, indépendante en Orient et en Occident, sans qu'une tradition influe tout d'abord visiblement l'une sur l'autre, nous étudierons séparément les deux traditions, jusqu'au jour où elles se confondent.

1° *Tradition orientale.* — Les allusions et les rapprochements qu'on a signalés avec les passages de l'Épître aux Hébreux dans les Pères orientaux des deux premiers siècles sont, en général, peu concluants. On pourra remarquer dans l'Épître de Barnabé, v, 1, t. II, col. 734, ὃ ἐστιν ἐν τῷ ῥαντίσματι αὐτοῦ τοῦ αἵματος = Heb., XII, 24, καὶ αἵματι ῥαντισμοῦ. — Comme l'Épître aux Hébreux, Polycarpe, XII, 1, t. V, col. 101, appelle le Christ : grand-prêtre, *sempiternus Pontifex;* Justin, *Apol. I*, 12, t. VI, col. 345, parle aussi du Christ comme apôtre. Or, c'est dans l'Épître aux Hébreux seulement que le Christ est appelé grand-prêtre, IV, 14, et apôtre, III, 1. Saint Justin, disant, *Dial.*, 113, t. VI, col. 737 : Οὗτός ἐστιν ὁ κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδὲκ βασιλεὺς Σαλὴμ καὶ αἰώνιος ἱερεὺς ὑψίστου ὑπάρχων se rapproche de Heb., V, 9, 10; VI, 20; VII, 12. — Le premier témoignage certain que nous rencontrons est celui de Pantène, chef de l'école catéchétique d'Alexandrie, à la fin du IIe siècle, et c'est de lui que Clément d'Alexandrie tenait ses renseignements sur cette Épître. Voici ce que rapporte Eusèbe, *H. E.*, VI, 14, t. XX, col. 549 et 552 : « Clément dit dans ses *Hypotyposes*, t. IX, col. 748, que l'Épître aux Hébreux est l'œuvre de Paul et qu'elle a été écrite aux Hébreux en langue hébraïque. Luc l'a traduite avec soin et publiée pour les Grecs, ce qui explique la ressemblance de style dans cette lettre et dans les Actes. » Mais il explique que ces mots : Paul l'apôtre, n'ont pas été mis en tête, parce que l'Apôtre, écrivant aux Hébreux, qui le tenaient en suspicion, n'a pas voulu dès l'abord les choquer en voyant son nom. Et il ajoute : « Mais maintenant, ainsi que le dit le bienheureux prêtre, Pantène, puisque le Seigneur, étant l'apôtre du Tout-Puissant, a été envoyé aux Hébreux, Paul, envoyé aux Gentils, n'a pas voulu par respect pour le Seigneur s'inscrire comme apôtre des Hébreux, parce qu'étant apôtre des Gentils il a écrit aux Hébreux de sa surabondance. » Dans les *Stromates*, VI, 8, t. IX, col. 284, Clément d'Alexandrie cite un passage de l'Épître aux Hébreux, V, 12, comme ayant été écrit par Paul aux Hébreux. — Le témoignage d'Origène est encore plus caractéristique; il est donné par Eusèbe, *H. E.*, VI, 25, t. XX, col. 584, comme un extrait des homélies d'Origène, t. XIV, col. 1309 : « Comme caractéristique le style de l'Épître aux Hébreux n'a pas la vulgarité de parole de celui de l'Apôtre, qui reconnaît lui-même qu'il est vulgaire dans son langage, c'est-à-dire dans sa phrase; la diction de l'Épître est d'un grec plus pur, et quiconque a le pouvoir de discerner la phraséologie d'un auteur le reconnaîtra. En outre, que les pensées en soient admirables et qu'elles ne soient inférieures en rien aux écrits reconnus comme apostoliques, c'est ce que croira tout homme qui examine soigneusement les écrits apostoliques. Si je donnais mon opinion, je dirais que les pensées, νοήματα, sont de l'Apôtre, mais que la langue et la disposition des pensées sont de quelqu'un qui s'est souvenu des enseignements apostoliques. Par conséquent, si quelque Église regarde cette Épître comme de Paul, qu'elle soit approuvée même pour cela. Car ce n'est pas sans raison que les anciens nous l'ont transmise comme étant de Paul. Mais quel est celui qui a écrit l'Épître, τίς δὲ ὁ γράψας τὴν ἐπιστολήν, Dieu sait la vérité. La tradition est venue jusqu'à nous qui rapporte que Clément, l'évêque des Romains, a écrit l'Épître; d'autres disent que c'est Luc, celui qui a écrit l'Evangile et les Actes. » Ce jugement paraît être celui qui résume le mieux la pensée d'Origène sur la question, sa pensée plus mûrie; c'est une sorte de jugement critique, car dans ses autres ouvrages nous trouvons des affirmations plus catégoriques sur l'origine paulinienne de cet écrit. Dans son *Épître à Africanus*, 9, t. XI, col. 65, il se déclare prêt à démontrer contre ceux qui le nient que l'Épître est de Paul; *In Num. Hom.*, III, 3, t. XII, col. 596, il la cite, comme étant de Paul, ainsi que dans plusieurs autres passages, où il dit cependant que ce n'est pas l'opinion de tous. La question est de préciser ce qu'a voulu dire Origène. L'écrivain était-il pour lui un simple scribe ? C'est peu probable. Il affirme d'abord que l'Épître diffère des autres pour la langue et la disposition du sujet, ensuite que les pensées sont de Paul; c'est donc qu'un disciple de l'Apôtre a composé l'Épître, en utilisant les pensées de son maître; mais tout le reste, langue et raisonnement, est de lui. On remarquera que la critique catholique en est encore aujourd'hui au même point sur l'authenticité paulinienne de l'Épître. — Les écrivains de l'Église d'Alexandrie, saint Denys, *Ep. ad Fab.*, 2, t. X, col. 1297, saint Pierre d'Alexandrie, *Ep. can.*, 9, t. XVIII, col. 485, saint Alexandre, *De Ariana hær. ep.*, 1-2, t. XVIII, col. 557, 565, 575, saint Athanase, *Serm. cont. Arian.*, II, 1, 6, t. XXV, col. 148, 153, Didyme, *De Trin.*, I, 15, t. XXXIX, col. 317, 320, saint Cyrille, *Thes. de Trin. Ass.*, 4-7, t. LXXV, col. 37, 40, regardèrent tous cette Épître comme étant de saint Paul. Euthalius, *Ep. Paul. Arg.*, t. LXXXV, col. 776, rappelle les anciens doutes, mais y répond par les raisons déjà alléguées par Clément d'Alexandrie et Origène. On la trouve au dixième rang dans la *Synopse* du Pseudo-Athanase, t. XXVIII, col. 484. Saint Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, t. XXXIII, col. 684, 912, 992, l'attribue aussi à saint Paul. Saint Épiphane, *Hær.* XLII, 12, t. XLI, col. 812, ne connaît aucun manuscrit qui ne la possède tantôt au dixième, tantôt au quatorzième rang. En 264, les Pères du concile d'Antioche se servent contre Paul de Samosate de cette Épître comme étant de saint Paul. Mansi, *Coll. Conc.*, t. I, p. 1038. Saint Jean Chrysostome, *In Heb.*, t. LXIII, col. 10, Théodore de Mopsueste, *In Heb.*, t. LXVI, col. 952, et Théodoret, *In Heb. Arg.*, t. LXXXII, col. 673, l'acceptent aussi comme de saint Paul. Théodoret même *In Heb. Arg.*, t. LXXXII, col. 673, affirme que ceux qui la repoussent comme supposée sont travaillés du *morbus arianicus*. La version syriaque, les Pères syriens et cappadociens reçoivent de même cette Épître comme paulinienne. — Eusèbe de Césarée résume bien ces diverses traditions. On sait qu'il s'est occupé à diverses reprises, dans son *Histoire ecclésiastique*, de rapporter les témoignages des Églises sur les livres du Nouveau Testament, de les caractériser et de les partager en diverses catégories. Or, *H. E.*, II, 17, t. XX, col. 180, il affirme que l'Épître aux Hébreux est de Paul; III, 3, t. XX, col. 217, il dit qu'il y a quatorze Épîtres de Paul reconnues et non disputées. Dans sa *Démonstration évangélique*, t. XXII, col. 300, 317, etc., il est tout aussi catégorique. Cependant il faut mentionner que quelques-uns, dit-il, ont rejeté l'Épître aux Hébreux sous prétexte qu'elle était discutée par l'Église de Rome, parce qu'elle n'avait pas été écrite par Paul. Il dit, III, 3, t. XX, col. 217, que Paul a écrit aux Hébreux dans leur propre langue, mais que Clément plutôt que Luc a traduit la lettre; VI, 14, t. XX, col. 350, il range l'Épître aux Hébreux parmi les livres discutés, ἀντιλεγόμεναι γραφαί. En résumé Eusèbe tient l'Épître aux Hébreux pour canonique et par conséquent comme étant d'origine apostolique et de saint Paul. — En fait donc, l'Église d'Orient, vers la fin du IIe siècle, regardait l'Épître aux Hébreux comme un livre d'origine apostolique, par conséquent comme canonique. Probablement on la possédait dans la collection d'écrits canoniques à la suite des Épîtres de Paul,

ce qui a conduit à la rattacher à saint Paul. Toutefois, par scrupule littéraire on n'a pas regardé le texte grec comme étant de l'Apôtre. Les divergences sur le nom de l'écrivain prouvent qu'on ne possédait aucune tradition originale et que l'on faisait des conjectures. Peu à peu la question s'est simplifiée et, sous l'influence de la tradition alexandrine, on a accepté sans restriction l'Épître comme paulinienne. Il n'en fut pas de même tout d'abord en Occident.

2° *Tradition occidentale.* — Le jugement de l'Église latine sur l'Épître aux Hébreux est résumé en ces termes par saint Jérôme, dans son *De Vir. ill.*, 59, t. XXIII, col. 669 : *Sed et apud Romanos usque hodie quasi Pauli apostoli non habetur.* — Parmi les Pères apostoliques, Clément Romain a certainement connu l'Épître aux Hébreux. Le témoignage d'Eusèbe, *H. E.*, III, 38, t. XX, col. 293, est très important à ce sujet. « Dans cette Épître, dit-il (la première aux Corinthiens), il donne de nombreuses pensées tirées de l'Épître aux Hébreux et aussi cite verbalement quelques-unes de ses expressions, montrant ainsi pleinement que ce n'était pas une production récente. Quelques-uns ont cru que Clément avait traduit cette Épître de l'hébreu. Cela semble probable, parce que, entre l'Épître de Clément et celle aux Hébreux, il y a ressemblance de style et de pensées. » La même tradition est affirmée par saint Jérôme, *De vir. ill.*, 15, t. XXIII, col. 663. — Funk a relevé 26 passages de la première Épître Clémentine qui rappellent plus ou moins l'Épître aux Hébreux; Holtzmann dit 47, mais ne les cite pas. Il n'y a aucune citation textuelle d'un passage entier, mais beaucoup d'expressions semblables. Les pensées que développe Clément Romain se rapprochent tellement de celles de l'Épître aux Hébreux, qu'il a dû en avoir le texte sous les yeux ou la posséder très bien de mémoire. On remarquera que les pensées des c. VIII, IX, XII, t. I, col. 225, 228, de Clément Romain et les exemples à l'appui correspondent à celles de l'Épître aux Hébreux. Les exemples cités sont les mêmes mais en ordre inverse. Cf. Clément Romain, XVII, t. I, col. 241, avec Heb., XI, 32, XII, 3. Le passage de Clément Romain, XXXVI, 2, t. I, col. 281 : Ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς μεγαλωσύνης αὐτοῦ, τοσούτῳ μείζων ἐστὶν ἀγγέλων, ὅσῳ διαφορώτερον ὄνομα κεκληρονόμηκεν. Γέγραπται γὰρ οὕτως : Ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους, etc., se rapproche beaucoup de Heb., I, 3, 5, 7, 13. On y trouve les mêmes citations de l'Ancien Testament. Cf. encore : Clément Romain, IX, 2, 3, t. I, col. 228 = Heb., XII, 1, 2 ; XI, 5. Clément Romain, X, 1, t. I, col. 228 = Heb., XI, 7, 8, 9. Clément Romain, XVII, 5, t. I, col. 245 = Heb., III, 2; Clément Romain, IX, 2, t. I, col. 228 = Heb., XI, 7. Pour la comparaison des textes, voir Charteris, *Canonicity*, p. 272. — Les ressemblances qu'on a signalées entre l'Épître aux Hébreux et le *Pasteur* d'Hermas sont très vagues. Aucun écrivain de l'Église romaine avant le IVe siècle, en dehors de saint Clément, ne parait avoir connu cet écrit. Marcion ne l'a pas inséré dans son *Apostolicon.* Le canon de Muratori, fin du IIe siècle, ne le mentionne pas et semble l'exclure, puisqu'il est dit que saint Paul écrivit à sept Églises, à moins qu'on n'adopte l'hypothèse des critiques qui l'identifient avec l'Épître cataloguée : *Ad Alexandrinos : Fertur etiam ad Laudicenses, alia ad Alexandrinos Pauli nomine finctæ ad heresem Marcionis.* Cette hypothèse paraît peu probable, car l'Épître aux Hébreux ne porte pas le nom de Paul et ne professe en rien les erreurs de Marcion. L'Épître aux Hébreux ne figure pas non plus dans le *Catalogus Claromontanus.* Cependant, elle n'était pas inconnue à Rome, puisque, d'après saint Épiphane, *Hær.*, LV, 1, t. XLI, col. 972, les Melchisédéciens, qui avaient pour chef le banquier Théodote de Rome, vers le commencement du IIIe siècle, s'appuyaient sur l'Épître aux Hébreux pour dire que Melchisédech est sans père ni mère. Eusèbe, *H. E.*, V, 26, t. XX, col. 509, nous dit que, dans un livre de dissertations diverses ou sermons qu'il a connu, Irénée nomme l'Épitre aux Hébreux et en cite des passages. Par contre, Étienne Gobaros, dans Photius, *Bibl., Codex CCXXXII*, t. CIII, col. 1104, dit qu'Hippolyte et saint Irénée affirment que l'Épître aux Hébreux n'est pas de Paul. Nous n'avons dans les écrits que nous possédons de saint Irénée aucune citation de l'Épître aux Hébreux ou même de rapprochements à signaler. Or saint Irénée, dans son livre sur les hérésies, a cité toutes les autres Épîtres de saint Paul, à l'exception de celle à Philémon. Cependant, qu'il ait connu et étudié l'Épître aux Hébreux et s'en soit imprégné, cela paraît probable; Zahn, *Gesch. des neutest. Kan.*, I, p. 298, note 2, en donne la preuve, en citant de nombreux passages de saint Irénée, qui rappellent l'Épître aux Hébreux. Eusèbe, *H. E.*, VI, 20, t. XX, col. 573, nous apprend que dans son dialogue avec le montaniste Proclus, Caïus, prêtre de Rome, qui vivait au temps de Zéphirin, au commencement du IIIe siècle, « mentionnait seulement treize Épîtres de Paul, ne comptant pas l'Épître aux Hébreux parmi les autres. Et jusqu'à nos jours il y en a parmi les Romains, Ῥωμαῖοι, qui ne la regardent pas comme une œuvre de l'Apôtre. » Par Ῥωμαῖοι Eusèbe ne désigne pas seulement les chrétiens de Rome, mais les Latins. Rufin l'a traduit par *apud Latinos* — La position de l'Église d'Afrique à l'égard de l'Épître aux Hébreux est à peu près identique. Encore jusqu'à la fin du IVe siècle, tout en possédant un canon plus complet que celui de toutes les Églises d'Occident, elle ne reconnaissait que treize Épîtres de saint Paul. Optat de Milève et tous les actes contre les Donatistes ne s'appuient jamais sur cette Épître. Saint Cyprien, et tous ceux dont on lui a attribué les écrits, ne citent jamais l'Épître aux Hébreux; il parait l'exclure quand il dit que Paul écrivit à sept Églises. *De exhort. mart.*, II, t. IV, col. 668. Cette abstention s'explique par l'opinion que l'on avait en Afrique sur cette Épître; Tertullien nous la fait connaître. Dans son traité *De pudicitia*, 20, t. II, col. 1021, après avoir cité en faveur de sa thèse l'Ancien Testament, les Évangiles et tout l'ordre de bataille des Épîtres de Paul, l'Apocalypse, la première Épître de Jean, il ajoute : *Volo tamen ex redundantia alicujus etiam comitis apostolorum testimonium superducere. Exstat enim et Barnabæ titulus ad Hebræos. Et utique receptior apud Ecclesias epistola Barnabæ illo apocrypho Pastore mæchorum ;* et il cite le chapitre VI, 1 et 4-8, et il ajoute : *Hoc qui ab apostolis didicit et cum apostolis docuit nunquam mæcho et fornicatori secundam pœnitentiam promissam ab Apostolis norat. Optime enim legem interpretabatur et figuras ejus jam in ipsa veritate servabat.* Ces derniers mots prouvent bien qu'il s'agit de notre Épître. On remarquera cependant que Novatien, qui enseignait qu'il n'y avait pas de deuxième pénitence pour les *Lapsi*, ne s'est pas servi de cette Épître pour établir son hérésie. Dans la controverse qui s'éleva au sujet des *Lapsi*, personne ne la cita, ce qui serait bien étonnant si on l'avait regardée comme paulinienne ou même canonique. — La vieille version latine est probablement originaire d'Afrique, dans sa forme la plus ancienne. Or on remarque que dans le *Codex Claromontanus*, qui représente le texte le plus primitif de cette version, la traduction de l'Épître est criblée de particularités de langage et d'inexactitudes. Le traducteur emploie des mots inusités, il adapte le latin à la forme grecque, il paraphrase, il méconnaît le sens; bref, cette traduction n'est pas de la même main que celle des autres livres du Nouveau Testament et n'a pas subi la revision qui adaptait les autres livres à l'usage public, corrections grammaticales ou littéraires. Il ressort de la stichométrie de ce *Codex* qu'il attribuait cette Épître à saint Barnabé. On retrouve la même attribution dans la dixième homélie attribuée à Origène, dans la *Revue biblique*, 1899, p. 278. Sa position, en face des autres livres du Nouveau Testament, était donc spéciale. A la suite du grand mouvement que soule-

vèrent les hérésies ariennes dans l'Église, l'influence orientale se fit sentir en Occident et nous voyons dans les écrivains latins cet état d'indécision au sujet de l'Épître aux Hébreux se résoudre au ve siècle par son admission parmi les Épîtres de saint Paul. Saint Jérôme nous dit quelle était au IVe siècle l'opinion de l'Église latine. *Comm. in Matth.*, XXVI, 8, t. XXVI, col. 192 : *Nam et Paulus in Epistola sua quæ inscribitur ad Hebræos licet de ea multi Latinorum dubitent.* Et *Ep.* CXXIX, *ad Dardan.*, t. XXII, col. 1103 : *Quod si eam Latinorum consuetudo non recipit inter canonicas Scripturas et tamen nos utramque suscepimus nequaquam hujus temporis consuetudinem, sed veteram Scriptorum auctoritatem sequentes.* Il semble donc que, sur ce point, saint Jérôme se sépare de la tradition latine pour suivre une autre tradition ancienne, probablement celle d'Alexandrie. Mais il n'y a pas, dans ses écrits, unité de vues sur la question. Il parle de l'Épître comme étant de saint Paul, sans faire aucune réserve, *In Is.*, v, 24, VII, 14, t. XXIV, col. 202; puis il dit : « l'apôtre Paul ou qui que ce soit qui a écrit l'Épître, » ou bien : beaucoup de Latins doutent. *In Matth.*, 26, t. XXVI, col. 199. Cependant l'Épître est utilisée comme paulinienne par saint Hilaire de Poitiers, *De Trin.*, IV, 11, t. X, col. 104; Lucifer, *De non conveniendo cum hæreticis*, t. XIII, col. 782; Victorinus Afer, Pacianus, Faustinus, *De Trin.*, 2, t. XIII, col. 61; Ambroise, *De fuga sæc.*, 16, t. XIV, col. 557; Pélage; Rufin, *Symbol. Apost.*, 37, t. XXI, col. 374, etc. On ne la trouve pas commentée dans l'*Ambrosiaster*. Philastre, évêque de Brescia, à la fin du IVe siècle, dit qu'elle n'était pas lue dans les églises; *Hær.*, 88, t. XII, col. 1199, ou du moins qu'elle ne l'était que dans quelques églises seulement. *Ibid.*, 89, t. XII, col. 1200. En somme, il hésite; il ne sait pas à qui il doit attribuer cette Épître : *Sunt alii quoque qui Epistolam Pauli ad Hebræos non asserunt esse ipsius, sed dicunt Barnabæ apostoli aut Clementis de Urbe Episcopi. Alii autem Lucæ Evangelistæ.* La liste du *Codex Mommseianus*, écrit en Afrique, à la fin du IVe siècle, mentionne seulement treize Épîtres de Paul. Saint Augustin était aussi assez incertain sur l'auteur de l'Épître aux Hébreux. Dans son *Inchoatio Exposit. Ep. ad Romanos*, p. 11, t. XXXV, col. 2103, il laisse incertaine la question de canonicité. Il savait bien qu'elle n'était pas reçue en Occident, mais il accepte l'autorité des Églises orientales : *Magis me movet auctoritas Ecclesiarum orientalium quæ hanc Epistolam etiam in canonicis habent. De pecc. meritis et remis.*, I, 27, 50, t. XLI, col. 500. Ordinairement, il s'en sert comme d'une Épître de saint Paul. Cette indécision sur l'auteur de l'Épître se montre clairement dans les décrets des conciles d'Afrique de cette époque, et l'on voit la transition se faire entre une opinion et l'autre, probablement à la suite de discussions entre les membres du concile. Dans les conciles d'Hippone, en 393, et de Carthage en 397, sont déclarées canoniques : *Pauli Apostoli Epistolæ tredecim; ejusdem ad Hebræos una.* Le deuxième de Carthage, 419, n'hésite plus et dit : *Epistolæ Pauli apostoli quatuordecim.* Mansi, *Concil.*, t. III, p. 891; t. IV, p. 430. En février 405, le pape Innocent Ier, écrivant à Exupère, évêque de Toulouse (*Patr. lat.*, t. XX, col. 502), qui lui demandait quels livres il fallait tenir pour canoniques, dresse le canon du Nouveau Testament et y mentionne quatorze Épîtres de Paul. Le décret du pape Gélase est conforme à cette lettre, t. XLIX, col. 158. C'était donc à ce moment la règle pour l'Église latine. En 360-370, l'authenticité paulinienne avait été officiellement décrétée au concile de Laodicée. Par suite des rapports plus fréquents entre les Églises d'Orient et d'Occident, le mélange des traditions s'est donc opéré et, au commencement du ve siècle, tous acceptaient sans réserve la canonicité et l'authenticité paulinienne de l'Épître aux Hébreux. Au moyen âge, personne n'hésite sur ces deux questions. C'est au XVIe siècle que les doutes renaissent avec le cardinal Cajetan et Érasme. Ce dernier en émet sur l'auteur et sur l'attribution à saint Paul. Cajetan, *Comm. in Epist. Pauli, ad Hebræos*, Lyon, 1639, t. v, p. 349, cite saint Jérôme et conclut que l'Épître aux Hébreux ne peut être de Paul. Il va plus loin et affirme que le doute sur l'authenticité entraîne le doute sur son autorité canonique. *Nisi Pauli esset Epistola non perspicuam esse ejus canonicitatem.* C'est une erreur, car la canonicité n'est pas liée à l'authenticité. En effet, la canonicité de l'Épître aux Hébreux a été formellement reconnue par le concile de Trente, lorsqu'il déclare dans le canon des livres qu'il faut tenir pour sacrés et canoniques quatorze Épîtres de Paul apôtre, aux Romains..., aux Hébreux, etc. Remarquons que ce décret porte directement sur la canonicité seule. L'origine paulinienne de l'Épître n'est pas définie, quoique le décret porte : quatorze Épîtres de Paul, parmi lesquelles l'Épître aux Hébreux. Que les Pères du concile aient cru que cette Épître était de saint Paul, cela est certain; ils n'ont pas même eu sur ce point les doutes qu'ils ont eus sur l'origine davidique des Psaumes et qu'ils ont exprimés par la formule plus générale de *Psalterium Davidicum* au lieu de *Psalmi David.* Aussi Melchior Cano a-t-il pu dire, *De locis theolog.*, II, 11 : *Quam hæreticum sit eam Epistolam a Scripturis sacris excludere, certe temerarium est (ne quid amplius dicamus) de ejus auctore dubitare quem Paulum fuisse certissimis testimoniis constat.* Toutefois, comme les définitions de l'Église ne doivent pas être interprétées, mais acceptées dans leur sens strict, nous devons conclure que la question d'auteur reste ouverte à un certain degré. Le terme « auteur » peut, d'ailleurs, être entendu dans un sens large ou restreint.

Les réformateurs, Luther en tête, rejetèrent l'origine paulinienne; cependant, au XVIIe et au XVIIIe siècles les protestants la reconnurent de nouveau. De nos jours, tous les rationalistes et la très grande majorité des protestants ne l'acceptent plus, Biesenthal et Kay exceptés. Les critiques catholiques croient en majorité qu'elle a eu Paul pour auteur, mais donnent à ce terme un sens plus ou moins large, depuis ceux qui tiennent l'Épître pour une traduction d'un original hébreu écrit par saint Paul, ou qui attribuent à un secrétaire seulement la forme du langage, jusqu'à ceux qui l'attribuent à un disciple de culture alexandrine, reproduisant librement les pensées de son maître. C'est à peu près l'opinion de M. Batiffol, *Littérature grecque*, in-12, Paris, 1897, p. 10. On dira plus loin à quel écrivain chacun attribue cette Épître.

II. CARACTÉRISTIQUES INTERNES. — La tradition primitive est, on vient de le voir, ou muette ou indécise sur le nom de l'auteur de l'Épître aux Hébreux. Quelques noms ont été mis en avant, plutôt comme des conjectures critiques que comme transmis par la tradition; enfin saint Paul a fini par être déclaré l'auteur de cette Épître. Toutefois, on peut croire que c'est dans un sens large que l'Épître lui a été attribuée. L'étude des caractères internes va nous montrer à quel degré on peut maintenir cette tradition postérieure. Après avoir étudié la langue, les particularités historiques et la doctrine de l'Épître, surtout en comparaison avec saint Paul, les rapports de notre Épître avec les autres écrits du Nouveau Testament et l'Alexandrin Philon, nous résumerons les caractères que doit présenter l'écrivain et nous dirons quelques mots sur les auteurs proposés.

1° *Langue de l'Épître.* — Avant d'aborder l'étude de la langue, il faut d'abord nous demander si le texte grec, que nous avons, est l'original, ou s'il n'est qu'une traduction d'un original hébreu. Nous avons déjà vu que Clément d'Alexandrie, frappé de la différence de langue entre l'Épître aux Hébreux et les autres Épîtres de saint Paul, affirmait que l'Apôtre l'avait écrite aux

Hébreux en langue hébraïque, et que Luc l'avait traduite. C'était une conjecture critique et non une tradition; la preuve, c'est qu'Origène proposa une autre solution du problème. Eusèbe, *H. E.*, III, 38, t. XX, col. 293, dit aussi que l'Épître aux Hébreux a été écrite en hébreu et que la traduction en est attribuée par les uns à Luc, par les autres à Clément. Un certain nombre de Pères et d'écrivains ecclésiastiques ont accepté cette hypothèse : Théodoret, Euthalius, saint Jérôme, Primasius, saint Jean Damascène, Œcuménius, Théophylacte, Cosmas Indicopleustes. Grâce à saint Jérôme, elle fut adoptée par d'autres en Occident : Raban Maur, saint Thomas. *Scripserat Paulus,* dit saint Jérôme, *De Vir. ill.*, 5, t. XXIII, col. 618, *ut Hebræus Hebræis hebraice, id est suo eloquio disertissime ut ea quæ eloquenter scripta fuerunt in hebræo eloquentius verterentur in græcum et hanc causam esse quod a cæteris Pauli Epistolis discrepare videatur.* Ce n'est encore qu'une conjecture. En fait, nous n'avons aucune trace documentaire d'un original hébreu de l'Épître. Personne ne dit l'avoir vu et toutes les versions anciennes, syriaques, coptes, arméniennes, ont été faites sur le grec. Plus récemment, nous trouvons cette hypothèse, acceptée par Cornélius à Lapide, Noël Alexandre, Goldhagen et, de nos jours, par un certain nombre de critiques protestants et, parmi les catholiques, par Reithmayr, Valroger, Bacuez. Les arguments sur lesquels on s'appuie ont été donnés par Michaélis : 1. Il y a plusieurs citations de l'Ancien Testament, qui n'ont aucune force probante, si l'on s'en tient aux Septante, et en ont, si l'on adopte le texte hébreu. Heb., XI, 21; I, 7; IX, 11, 23-24. — 2. Il y a dans l'Épître plusieurs passages difficiles à expliquer, parce que le traducteur a mal traduit, I, 2-11, 1, 9; III, 3, 4, 5, etc. Berthold a répondu à cette argumentation. Pour nous, tenons-nous-en à l'exposition positive qui suffira pour prouver que le texte grec est bien l'original. L'étude de la langue prouve nettement que l'Épître a été écrite en grec. — 1° La pureté et l'élégance de la langue établissent que nous avons ici une œuvre originale et non une traduction. Il suffit de se reporter à une traduction grecque d'un texte hébreu pour voir la différence : le mouvement de la phrase, la construction, l'agencement des propositions n'a rien de grec; c'est de l'hébreu sous un vêtement grec. La construction de la phrase grecque en effet est essentiellement basée sur la subordination des propositions, tandis que celle de la phrase hébraïque est basée sur la coordination des propositions. Or, dans l'Épître aux Hébreux, la phrase, quoique teintée d'hébraïsme, est cependant d'un grec qui rappelle assez bien les écrits de ce temps-là. Les périodes abondent et l'on ne voit pas comment elles pourraient être une traduction d'un texte qui n'en avait pas. Qui pourrait croire que la belle période du premier chapitre vient de l'hébreu? S'il fallait chercher à cette Épître des termes de comparaison, on les trouverait dans le livre de la Sagesse ou dans les écrits de Philon, lesquels sont des œuvres originales, sorties d'un cerveau juif, et non des traductions. — 2° Relativement d'ailleurs aux autres livres du Nouveau Testament, l'Épître aux Hébreux est assez pure d'hébraïsmes. On en trouve cependant assez pour que l'on soit obligé d'admettre que l'auteur était un Juif hellénisé. Voici les principaux hébraïsmes. — 1. Au point de vue grammatical : l'emploi d'un substantif au génitif, apposé à un autre pour tenir lieu de l'adjectif, I, 3, τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, la parole de sa puissance pour sa parole puissante; IX, 5, χερουβὶμ δόξης, le chérubin de gloire pour le chérubin glorieux; IV, 2, ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς, la parole de l'ouïe, de l'audition, pour la parole entendue; V, 13, λόγος δικαιοσύνης, la parole de la justice pour la parole juste; VI, 1, etc. Les noms hébreux restent indéclinables, VII, 11; IX, 4, 5; XI, 30; XII, 22. Nous avons la construction ἀποστῆναι ἀπὸ, III, 12, au lieu du génitif; λαλεῖν ἐν, I, 1, au lieu de διά; ὄμνυμι κατά τινος, VI, 13, au lieu de l'accusatif; καταπαυειν, qui est intransitif, construit avec ἀπό, IV, 10; εἰναι εἴς τι, VIII, 10, pour εἶναί τι; le pléonasme de ἑαυτοῖς ou ἐν ἑαυτοῖς avec ἔχειν, X, 34. Jamais un Grec n'aurait écrit : I, 2, ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων, V, 7; ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκός αὐτοῦ. — 2. Au point de vue lexicographique : γεύομαι θανάτου, II, 9; σπέρμα, II, 16, dans le sens de postérité; σὰρξ καὶ αἷμα, II, 14, pour signifier l'homme; χάριν εὑρίσκειν, IV, 16; ὁμολογία, III, 1, foi professée; εὐλογία, VI, 7, bénédiction; ἐργάζεσθαι δικαιοσύνην, XI, 33; ῥῆμα, VI, 5, promesse; ἐξερχομαι ἐκ τῆς ὀσφύος, VII, 5, pour signifier naître; ἰδεῖν θάνατον, XI, 5; περιπατέω ἐν, XIII, 9; ἐνώπιον θεοῦ, XIII, 21. Cette proportion d'hébraïsmes est insignifiante en comparaison de celle qu'on trouve même dans saint Luc, excepté dans la seconde partie des Actes des Apôtres. Il est certain que, si le texte avait été traduit de l'hébreu, on en aurait relevé un nombre beaucoup plus considérable. Ainsi, rien que dans le chapitre I[er] de saint Luc, qui est pour la longueur le cinquième de l'Épître aux Hébreux, j'en relève 25. — 3. On trouve des expressions grecques, dont on n'a l'équivalent ni en hébreu ni en araméen et qui ne pourraient être exprimées en hébreu que par des circonlocutions, ce qui prouve qu'elles proviennent d'une source grecque. On ne saurait comment traduire littéralement en hébreu : I, 3, ἀπαύγασμα τῆς δόξης, « le reflet de sa gloire; » μετριοπαθεῖν, V, 2, « être dans de justes sentiments à l'égard de quelqu'un, compatir; » δυσερμήνευτος, V, 11, « difficile à expliquer; » εὐπερίστατος, XII, 1, « qui circonvient facilement, » et la phrase, XI, 1, πίστις ἐλπιζομένων, ὑπόστασις πραγμάτων, ἔλεγχος οὐ βλεπομένων. — 4. Il y a des assonances, des jeux de mots et des paronomases, qui seraient incompréhensibles et impossibles si l'original n'était pas grec : V, 8, ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν, « il a appris par les choses qu'il a souffertes; » V, 14, καλοῦ τε καὶ κακοῦ, « ce qui est bien et ce qui est mal; » VII, 19, ἐγγίζομεν, « nous nous rapprochons, » a, VII, 22, son relatif dans ἔγγυος, « garant; » VIII, 7, ἄμεμπτος, « sans défaut, » dans VIII, 8, μεμφόμενος, « blâmant; » IX, 28, προσενεχθεὶς, « s'étant offert, » dans εἰς τὸ ἀνενεγκεῖν, « pour porter; » XIII, 14, οὐ μένουσαν, « qui ne demeure pas » est en opposition avec μέλλουσαν, « qui est à venir. » Citons encore : I, 1, πολυμερῶς-πολυτρόπως; II, 8, ὑποτάξαι-ἀνυπότακτον; VII, 3, ἀπάτωρ-ἀμήτωρ; VII, 23, παραμένειν-μένειν; IX, 10, ἐπὶ βρώμασι καὶ πόμασι; X, 29, ἡγησάμενος ἐν ᾧ ἡγιάσθη, etc. Il est impossible de supposer que les deux langues, l'hébreu et le grec, aient permis un emploi aussi répété de la paronomase dans les mêmes phrases. — 5. Enfin, les citations de l'Ancien Testament sont toutes extraites des Septante, même quand le texte grec n'est pas en accord avec l'hébreu. On pourrait supposer que le traducteur grec aurait fait cette adaptation au texte des Septante; ce serait déjà étrange pour les cas où les textes ne sont pas concordants, mais la supposition devient fausse quand, par exemple, le raisonnement de l'auteur est basé sur un passage des Septante, qui est en désaccord avec l'original hébreu. Ainsi, X, 5, l'auteur cite le Psaume XXXIX, 7, du texte grec : διὸ καὶ εἰσερχόμενος εἰς τον κόσμον λέγει : θυσιαν καὶ προσφορὰν οὐκ ἠθέλησας, σῶμα δὲ κατηρτισω μοι. « C'est pourquoi le Christ entrant dans le monde dit : Tu n'as voulu ni sacrifice ni offrande; mais tu m'as formé un corps. » Le raisonnement est celui-ci. Dieu n'a pas été satisfait des sacrifices mosaïques; pour les remplacer il a donné un corps à son Fils de sorte que, X, 10, en vertu de cette volonté, nous sommes sanctifiés par l'offrande du corps de Jésus-Christ. Le raisonnement est basé sur cette proposition : σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι. Or le texte hébreu porte : « Tu ne désires ni sacrifice ni offrande, *'oznaim kârita lî*, tu m'as ouvert les oreilles. » Il est possible de voir comment du texte hébreu on est arrivé

à celui des Septante; mais, ce qui est certain, c'est que l'auteur raisonnait sur ce dernier et non sur le texte hébreu. En outre, en plusieurs passages, l'auteur sans faire de citations rappelle des faits, qui proviennent d'une mauvaise lecture des Septante. Ainsi, XI, 21, citant les Septante, il dit : Ἰακὼβ προσεκύνησεν, en s'inclinant sur le sommet de son bâton, ἐπὶ τὸ ἄκρον τῆς ῥάβδου αὐτοῦ. Or l'hébreu a : « Israël adora en se tournant vers la tête de son lit. » La différence vient de ce que les Septante ont lu *mattêh*, « bâton, » au lieu de *mittâh*, « lit; » il n'y a qu'une différence de voyelles. L'auteur a même reproduit une faute de traduction, qui ne se retrouve que dans le *Codex Alexandrinus*. Ainsi, XII, 15, nous avons : Ἐπισκοποῦντες... μή τις ῥίζα πικρίας ἄνω φύουσα ἐνοχλῇ, « Veillant à ce qu'aucune racine d'amertume poussant des rejetons ne produise du trouble. » Or le *Codex Alexandrinus*, dans Deut., XXIX, 18, a : μή τις ἐστιν ἐν ὑμῖν ῥίζα πικριας ἄνω φύουσα ἐνοχλῇ, tandis que le *Codex Vaticanus*, traduit exactement l'hébreu : μη τίς ἐστιν ἐν ὑμῖν ῥίζα ἄνω φύουσα ἐν χολῇ καὶ πικρία, « Qu'il n'y ait parmi vous aucune racine poussant des rejetons dans le trouble et l'amertume. » Il serait possible de citer encore d'autres exemples analogues. Il reste donc certain que le texte grec est le texte original.

2° *Vocabulaire de l'Épître*. — I. Eu égard à la brièveté de l'Épître, le vocabulaire en est particulièrement riche et offre des caractéristiques très marquées. Thayer compte dans cette Épître 168 ἅπαξ λεγόμενα; cette proportion est considérable, puisque l'Épître aux Romains en contient seulement 113; I Corinthiens, 110; II Corinthiens, 99; Galates, 34; Éphésiens, 43; Colossiens, 38; Philippiens, 41; I Thessaloniciens, 23; II Thessaloniciens, 11, et Philémon, 5. Seules, les Épîtres pastorales ont le même nombre d'ἅπαξ, soit 168. Mais l'Épître aux Hébreux est approximativement plus longue d'un tiers. Ces ἅπαξ λεγόμενα se décomposent ainsi : — 1. Mots spéciaux à cette lettre et inconnus soit au grec classique soit au grec biblique. Il y en a 10 : ἀγενεαλόγητος, VII, 3; αἱματεκχυσία, IX, 22; ἔκτρομος, XII, 21, dans les manuscrits ℵ D, n'est pas dans les dictionnaires grecs, mais a été trouvé dans la 26[e] ligne de l'inscription d'Hadrumète, découverte en 1890 et publiée par Maspero, *Collections du Musée Alaoui*, 1[re] série, 8[e] liv., Paris, 1890, p. 100; les manuscrits ACM[r] portent ἔντρομος; εὐπερίστατος, XII, 1; θεατρίζειν, X, 33; Polybe a ἐκθεατρίζειν; μισθαποδότης, XI, 6; μισθαποδοσία, II, 2; πρόσχυσις, XI, 28; συγκακουχεῖν, XI, 25; τελειωτής, XII, 2. Quelques-uns de ces mots ont dans le grec classique des similaires, provenant de mêmes racines. — 2. On trouve aussi dans cette Épître 22 mots du grec classique, qui ne se rencontrent ni dans les Septante ni dans le reste du Nouveau Testament, ce qui prouve assez bien la culture classique de l'auteur. Citons : ἀκλινής, X, 23; ἀλυσιτελής, XIII, 17; ἀναλογίζεσθαι, XII, 3; διόρθωσις, IX, 10; ἐνυβρίζειν, X, 29; εὐαρέστως, XII, 28; συμπαθεῖν, IV, 15; ὑπείκειν, XIII, 17, etc. — 3. Dix-huit autres mots, inconnus aux Septante et au Nouveau Testament, se trouvent dans les auteurs de la littérature grecque contemporaine ou postérieure : ἀθέτησις, VII, 18; ἀκατάλυτος, VII, 16; ἀφοράν, XII, 2; δυσερμήνευτος, V, 11; εὐποιΐα, XIII, 16; μετριοπαθεῖν, V, 2; πολυμερῶς, πολυτρόπως, I, 1; τυμπανίζειν, XI, 35; ὑποστολή, X, 39, etc. — 4. Soixante-quatorze mots employés par les auteurs classiques et les Septante se retrouvent ici seulement et non dans les autres livres du Nouveau Testament : αἴγειος, XI, 37; αἴτιος, V, 9; διάταγμα, XI, 13; εὐλάβεια, V, 7; κατάσκοπος, XI, 31; φοβερός, X, 25; χαρακτήρ, I, 3. — 5. Treize mots post-classiques, mais employés dans les Septante, se retrouvent ici et non dans le Nouveau Testament : ἀγνόημα, IX, 7; αἴνεσις, XIII, 15; λειτουργικός, I, 14; ἀπαύγασμα, I, 2; ὁρκωμοσία, V, 20; πρωτοτόκια, XII, 16. — 6. On remarquera les préférences de cet écrivain pour les mots composés; ils sont très nombreux dans cette Épître, beaucoup plus que dans un livre quelconque du Nouveau Testament. Là où saint Paul a l'expression simple, l'Épître a un mot composé : μισθαποδοσία, II, 2 = I Cor., III, 8, μίσθος; ἡ συντελεία τοῦ αἰῶνος, IX, 26 = I Cor., X, 11, τὸ τέλος τῶν αἰώνων; συνεπιμαρτυρεῖν, II, 4 = Gal., V, 3; μαρτυρεῖν; ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης, VIII, 1 = Col., III, 1, ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ; ἀναλογίζεσθαι, XII, 3 = λογίζεσθαι, Rom., III, 8.

II. Si maintenant nous comparons le vocabulaire de l'Épître avec celui de saint Paul nous relevons 292 mots étrangers aux écrits pauliniens. Il est vrai que 162 de ces mots s'y retrouvent à l'état composé à l'aide d'une préposition. Pour les 130 autres, à part quelques-uns, dont saint Paul n'a pas eu à se servir, parce qu'ils se trouvent dans des citations ou se rapportent au culte mosaïque, la plupart d'entre eux étaient d'usage courant et saint Paul les aurait utilisés, s'il les avait connus. Voici quelques observations sur les ressemblances et les différences entre le vocabulaire de l'Épître aux Hébreux et celui des Épîtres de saint Paul. — 1. *Emploi des particules*. — L'emploi des particules, conjonctions et prépositions, est une des caractéristiques les plus nettes d'un style. Or saint Paul emploie εἴ τις, 50 fois; εἴτε, 63 fois; εἴ πως, 3 fois; πότε, 19 fois; ἔιτα, 6 fois; εἰ δὲ καὶ, 4 fois; εἴπερ, 5 fois; ἔκτος εἰ μή, 3 fois; εἴγε, 5 fois; μή πως, 12 fois; μηκέτι, 10 fois; μὲν οὖν γε, 3 fois; l'Épître aux Hébreux n'emploie jamais ces conjonctions; ἐάν qui se trouve 88 fois dans saint Paul n'est employé que 2 fois dans l'Épître aux Hébreux, si l'on en excepte 4 fois dans les citations. Comme composé de εἰ, l'Épître aux Hébreux ne connaît que εἰ μή, 1 fois, III, 8, contre 28 fois dans saint Paul; εἰ καὶ, 16 fois dans saint Paul, n'est qu'une fois dans Heb., VI, 9; εἰ οὐ, 1 fois, XII, 25, contre 16 fois dans saint Paul; ὅταν, 23 fois dans saint Paul, n'est qu'une fois dans Heb., I, 6; ὅτε, 20 fois dans saint Paul, 2 fois dans Heb.; ὥστε, 39 fois dans saint Paul, 1 fois dans Heb.; μηδείς, μηδέ, 29 fois dans Paul, 2 fois dans Heb.; πῶς, interrogatif, 40 fois dans Paul, 1 fois dans Heb. Mais ὅθεν, employé 6 fois et ἐάνπερ 3 fois dans l'Épître aux Hébreux, sont inconnus à saint Paul; διό est employé relativement 2 fois plus dans Heb. que dans saint Paul. L'usage des prépositions est très différent chez les deux écrivains. L'Épître aux Hébreux préfère ἀπό, κατά, μετά, παρά, περί; saint Paul διά, ἐκ, σύν, inconnu à Heb., ὑπέρ, ὑπό; παρά avec l'accusatif, uni à un comparatif, fréquent dans Heb. et dans le grec classique, ne se trouve jamais dans saint Paul; ὑπέρ avec la même construction, une fois dans Heb., jamais dans saint Paul. — 2. *Formules de rhétorique*. — L'Épître aux Hébreux ne connaît pas les formules de rhétorique : τί οὖν, τί γάρ, ἀλλ' ἐρεῖ τις, μὴ γένοιτο, ἄρα οὖν, οὐκ οἴδατε, familières à saint Paul, et se sert des formules : ὡς ἔπος εἰπεῖν, εἰς τὸ διηνεκές, καθ'ὅσον, étrangères à saint Paul. — 3. *Emploi des verbes et des cas*. — Il y a quelques différences à signaler. L'Épître aux Hébreux emploie καθίζω intransitivement, I, 3; saint Paul dans un contexte semblable l'emploie transitivement, Eph., I, 20. Heb. emploie κοινωνεῖν avec le génitif de l'objet, II, 14; saint Paul avec le datif de l'objet, Rom., XII, 13; XV. 27; Gal., VI, 6, etc. Heb. dit : εἴρειν πρὸς τινα, I, 13. Saint Paul se sert du datif de l'objet, Rom., IX, 12; Gal., III, 16. Heb. a κρατεῖν avec le génitif, IV, 14, saint Paul avec l'accusatif, Col. II, 19. Heb. a καταβάλλειν θεμέλιον, II, 1, saint Paul dit : ἱσθάναι θεμέλιον, II Tim., II, 19, τιθέναι θεμέλιον; I Cor., III, 10, οἰκοδομεῖν θεμέλιον, Rom., XV, 20. — 4. *Tournures et mots spéciaux à l'Épître aux Hébreux*. — Nous trouvons dans l'Épître aux Hébreux de nombreuses tournures de phrases, qui lui sont absolument spéciales : διαφερώτερον ὄνομα κληρονομεῖν, I, 4; εἶναι εἰς πατέρα, I, 5; ἀρχὴν λαμβάνειν λαλεῖσθαι, II, 3; προσερχέσθαι θρόνῳ χάριτος, VI, 16; κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτολῶν, VII, 26; κρείττων, employé 11 fois dans Heb. dans le sens de : « le plus

excellent, » n'est qu'une fois dans saint Paul, I Cor., xii, 31, et encore, dans les meilleurs manuscrits, il y a μείζων; προσερχέσθαι τῷ Θεῷ, 5 fois dans Heb.; 1 fois seulement dans saint Paul et encore dans I Tim., vi, 3, où le texte est douteux; des manuscrits lisent προσέχεται; Θεὸς ζῶν, iii, 12; ζῶν ὁ λόγος, iv, 12, se trouvent 6 fois dans Heb., jamais dans saint Paul; τελειόω, 9 fois dans Heb. pour signifier « rendre parfait, atteindre à la perfection », une fois dans Philippiens, iii, 12, dans le sens d'être parfait; saint Paul emploie de préférence δικαιόω. Le groupe : κληρονομέω, κληρονομία, très fréquent dans Heb., l'est beaucoup moins dans saint Paul; ἱερεύς est 14 fois et ἀρχιερεύς 17 fois dans Heb., jamais dans saint Paul. — 5. Nous avons certains mots très caractéristiques de la langue de Paul que l'Épître aux Hébreux ne connaît pas : εὐαγγέλιον, pour signifier la révélation de Dieu par Jésus-Christ, employé 69 fois par saint Paul, ne l'est jamais par l'Épître aux Hébreux; εὐαγγελίζομαι, toujours employé par Paul à la voix moyenne, ne l'est que 2 fois par Heb., iv, 2, 6, à la voix passive et non dans le sens particulier de saint Paul; κατεργάζομαι, 21 fois dans saint Paul; jamais dans Heb. Μυστήριον, πληρόω, οἰκοδομέω, δικαιόω, sont inconnus à l'Épître aux Hébreux; le groupe de mots : ἀγαπάω, ἀγάπη, ἀγαπητός, fréquents dans saint Paul, 135 fois, est représenté 2 fois dans Heb. par ἀγαπάω et encore dans des citations, 1 fois par ἀγάπη et 1 fois par ἀγαπητός; le groupe : ἀλήθεια, ἀληθής, ἀληθεύω, 55 fois dans saint Paul, 3 fois seulement dans Heb.; ἀπόστολος, 1 fois dans Heb. et s'appliquant à Jésus-Christ, 34 fois dans saint Paul à son sens ordinaire. Le groupe καυχάομαι, καύχημα, 58 fois dans saint Paul, 1 fois dans Heb. Le groupe : φρονέω, φρόνημα, 31 fois dans saint Paul, inconnu à Heb. L'optatif a, on le sait, à peu près disparu du Nouveau Testament; on l'y trouve 66 fois seulement et, fait caractéristique, il est 28 fois dans Luc, 32 fois dans saint Paul et 1 fois seulement dans Heb., xiii, 21, et encore vers la fin du ch. xiii, qui, d'après quelques-uns, a été ajoutée par Paul, ce qui tendrait à prouver que l'auteur ne peut être un Alexandrin, car il saurait mieux employer les tournures grecques. — 6. Certains mots sont employés par Paul et par l'Épître aux Hébreux, mais différemment. On a signalé en particulier : υἱός τοῦ Θεοῦ, κληρονόμος, ὑπόστασις, τάξις, ἔργον, etc., et surtout πίστις. Signalons aussi la manière dont Jésus-Christ est appelé soit dans saint Paul, soit dans l'Épître aux Hébreux. Saint Paul, en parlant de Notre-Seigneur, ajoute presque toujours au nom de Ἰησοῦς celui de Χριστός ou de Κύριος : Ἰησοῦς Χριστός, Χριστὸς Ἰησοῦς, ὁ Κύριος Ἰησοῦς; une fois sur trente, à peu près, il dira Ἰησοῦς tout seul. Dans l'Épître aux Hébreux la proportion est renversée; presque toujours, neuf fois sur treize, on a Ἰησοῦς seul et trois fois Ἰησοῦς Χριστός; une fois Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς. Les épithètes que saint Paul et Heb. ajoutent au nom de Jésus ou de Jésus-Christ sont différentes. Paul se sert de Κύριος κριτής, δίκαιος (épithète donnée à Dieu par Heb., xii, 23), υἱός πρωτότοκος, πρωτότοκος τῆς κτίσεως, πρωτοὶ ἐκ νεκρῶν, δεύτερος ἄνθρωπος, μεσίτης Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας. L'Épître aux Hébreux emploie les suivantes : Χριστός υἱός ἐπὶ τὸν οἶκον, ἀρχιερεύς, ἀρχιερεὺς ὁμολωγίας, ἀπόστολος, μεσίτης διαθήκης, ἀρχηγός σωτηρίας, ἀρχηγός πίστεως, κληρονόμος παντῶν, ἀπαύγασμα δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ. — 7. Il faut relever cependant un certain nombre d'expressions caractéristiques, communes à Paul et à l'Épître aux Hébreux : νενεκρωμένος, employé en parlant d'Abraham, Rom. iv, 19 = Heb., xi, 12; καταργέω, Heb., ii, 14, employé dans le même sens que I Cor., xv, 26; II Tim., i, 10; περισσοτέρως dix fois dans Paul, deux fois dans Hébreux et jamais dans les autres livres du Nouveau Testament; νυνὶ dix-huit fois dans Paul, deux fois dans Hébreux, jamais ailleurs, excepté deux fois dans les Actes, dans des discours de saint Paul. De même, καθάπερ onze fois dans Paul, une fois dans Hébreux, jamais ailleurs. L'emploi du pronom indéterminé τίνες pour désigner une multitude est le même dans Rom., iii, 3; I Cor., x, 7, 10, et dans Heb., iii, 16; x, 25. Holtzmann a soutenu à grands renforts de textes qu'il y avait dépendance littéraire entre l'Épître aux Hébreux et les écrits de saint Paul. Voici les rapprochements les plus saillants :

Heb., ii, 10 =	Rom., xi, 36	Heb., ii, 4	I Cor., xii, 4
iii, 6	v, 12		7-11
vi, 12	iv, 13	ii, 8	xv, 27
	iv, 29	ii, 10	viii, 6
x, 38	i, 17	ii, 14	xv, 26
xi, 26 xiii, 13	xv, 3	iii, 7-19 xii, 18-25	x, 1-11
xii, 14	xii, 18	xii, 4	ix, 24;
	xiv, 19		x, 13
xiii, 1	xii, 19	v, 12	iii, 2
xiii, 2	xii, 13	xi, 1	xv, 19
xiii, 9	xiv, 3	v, 14	ii, 6

Il cite aussi d'autres points de comparaison avec la seconde Épître aux Corinthiens, les Galates, les discours de saint Paul dans les Actes, l'Apocalypse, les Évangiles de Matthieu et de Luc. Nous avons comparé plusieurs de ces passages et nous nous sommes persuadé qu'il n'y avait certainement pas eu copie, car ces mots identiques entrent d'ordinaire dans des phrases où la pensée exprimée n'est pas la même. Faut-il expliquer ces ressemblances de mots en attribuant la lettre à saint Paul ou en admettant que l'écrivain vivait dans la société intime de l'Apôtre et l'avait souvent entendu parler, ou bien qu'il possédait ses lettres et s'en était nourri? Ou ne faut-il y voir rien autre chose que des analogies de mots, qui s'expliquent par la pauvreté du dictionnaire chrétien, par la communauté de l'enseignement et l'emploi d'un même livre sacré? On peut choisir. La conclusion que l'on doit tirer de l'étude du vocabulaire d'un écrit ne peut être très affirmative, parce que les mots employés dépendent du sujet qui y est traité, et varient suivant la question. Cependant les divergences entre le vocabulaire de saint Paul et celui de l'Épître aux Hébreux sont trop considérables pour qu'on puisse admettre identité d'écrivain.

3° *Style de l'Épître.* — Quiconque a lu une page de l'Épître aux Hébreux a été frappé par les caractères très particuliers du style. L'auteur était certainement un habile écrivain. Le style est très soigné et montre l'effort qui a été fait pour que tout soit fini. Tout y est arrangé avec art : l'ordre des mots, les incises, les parenthèses. Le discours coule facilement et ne présente pas ces à-coups et ces tournures embarrassées des écrits de saint Paul. Les longues périodes sont balancées exactement avec beaucoup d'habileté; les proportions en sont régulières et les membres s'appellent et se répondent mutuellement. Voir par exemple : i, 1-4; ii, 2-4; 14-18; vi, 1-2; vii, 20-22, 23-25, 26-28; ix, 23-28; xii, 18-24, et toute cette admirable péricope, xi, 1-xii, 3 qui est un des plus nobles et des plus majestueux développements du Nouveau Testament. C'est de la rhétorique la plus ample et la plus classique. La beauté des pensées est admirablement soutenue par la grande allure du style. Blass, *Grammatik des Neut. Griechisch*, p. 274, analyse les versets 1-4 du ch. Ier, montre que la période y est conforme aux règles de la plus pure rhétorique et il ajoute : « Le reste de l'Épître est composé dans un style aussi coulant et d'une aussi belle rhétorique; l'œuvre, tout entière, spécialement en ce qui regarde la composition des mots et des sentences, doit être tenue pour un morceau de prose artistique. Paul, au contraire, ne prend pas la peine qui est requise pour un style si soigné; aussi, malgré toute son éloquence, les périodes artistiques ne se rencontrent pas dans ses écrits. » P. 290, il dit encore : « L'Épître aux

Hébreux est le seul écrit du Nouveau Testament qui, dans la structure des sentences et du style, montre le soin et l'habileté d'un écrivain artiste, et le seul où soient évités les hiatus, qui n'étaient pas admis dans la bonne prose classique. » Ainsi, XII, 7, παιδεύει πατήρ, sans l'article; XII, 14, οὐ χωρὶς οὐδεὶς, au lieu de χωρὶς οὐ οὐδείς. Il ne les a pas tous évités cependant; ainsi I, 1, πάλαι ὁ θεὸς, il aurait pu supprimer l'article; II, 8, αὐτῷ ἀνυπότακτον αὐτῷ est pléonastique, etc., voir Blass, *loc. cit.*, p. 291. Le rythme oratoire est si bien gardé qu'il est facile de trouver dans cette Épitre des propositions formant des vers : XII, 13, καὶ τροχιὰς ὀρθὰς ποιήσατε τοῖς ποσὶν ὑμῶν est un hexamètre; puis, 14 et 15, on a deux trimètres : οὐ χωρὶς οὐδεὶς ὄψεται τὸν Κύριον — ἐπισκοποῦντες μή τις, etc.; au commencement on a deux senaires de suite : πολυμερῶς, etc., et ἐπ' ἐσχάτου, etc. Voir encore, I, 4; XI, 27; XII, 2, etc. Blass, *loc. cit.* L'écrivain emploie tous les artifices du style : les interrogations, XI, 32, les renvois, VII, 4; XII, 11 (δικαιοσύνης); XII, 23 (Θεῷ); les parenthèses explicatives, XII, 17, 21, 25; XIII, 17; les expressions figurées y sont vives et expressives, IV, 12; la parole est un glaive, VI, 7-19; l'ancre de l'espérance, XI, 13, etc., voir Westcott, *The Epistle to the Hebrews*, p. XLVIII; Bovon, *Théologie du Nouveau Testament*, t. II, p. 391, a donc pu dire : « Si Paul est un dialecticien incomparable, le rédacteur de l'Épitre aux Hébreux a plutôt les qualités d'un orateur, riche et profond assurément, mais qui ne néglige pas non plus les effets de style et la recherche du beau langage. » Le plan de l'ensemble est bien déterminé et tout converge régulièrement au but; chaque partie de l'argumentation découle logiquement de ce qui précède. L'auteur, au lieu du style passionné de l'Apôtre, a un style tranquille et d'une éloquence polie. Il aime à employer les figures de rhétorique, telles que la protase et l'apodose, qui contribuent à l'arrondissement des périodes; il a soin de les relier par μέν et δέ : II, 2-4; IX, 13-14. Les anocoluthes, si fréquentes dans saint Paul, sont ici très rares; on pourrait dire presque absentes. Même dans les cas où, le plus ordinairement, saint Paul les emploie, l'Épitre aux Hébreux les évite. Ainsi, lorsque, dans une longue phrase, il y a des sentences, qui forment des espèces de parenthèses, Paul oublie souvent la construction primitive pour passer à une autre. L'Épitre aux Hébreux, malgré la complication de la phrase et les parenthèses, maintient l'identité de construction. Voir VII, 20-22; V, 7-10; XII, 1-2. Le plus remarquable exemple est le passage, XII, 18-24, où malgré une longue parenthèse, XI, 20-21, qui en enfermait une plus courte, ℣. 21, la construction primitive est reprise au ℣. 22. La différence la plus caractéristique entre cette Épitre et celles de Paul est dans ce fait que les écrits de l'Apôtre sont plus strictement dialectiques, polémiques, tandis que dans l'Épitre aux Hébreux dominent la rhétorique et le développement oratoire. Cela ressort de l'ensemble, mais surtout des passages suivants : XII, 18-24; X, 19-25, X, et surtout XI-XII, 3. En outre, saint Paul, dans son argumentation, utilise tous les genres de preuves : métaphysiques, psychologiques, morales; il essaye de pénétrer dans les profondeurs du mystère; la preuve scripturaire n'est pour lui que l'appoint de la démonstration. L'auteur de l'Épitre aux Hébreux procède autrement : il démontre à l'aide des textes scripturaires; il les allégorise, il ne va pas plus loin. Enfin, saint Paul ne mélange pas les exhortations morales à l'exposé dogmatique. Le corps de sa lettre traite d'abord la thèse qu'il veut démontrer, et c'est lorsque sa démonstration est achevée, qu'il tire les conséquences pratiques. Tout autre est la marche de l'Épitre aux Hébreux. Les exhortations morales sont intimement mélangées à l'exposé dogmatique. Dès que l'écrivain a prouvé une partie de sa thèse, il en tire les conséquences morales. Voir III, 12-IV, 16; V, 11-VI, 12. A remarquer aussi l'habileté des transitions dans l'Épitre aux Hébreux. Rien de brusque, rien de heurté; on ne voit pas les soudures. Qu'on examine par exemple : I, 1-5, la transition du préambule au sujet; IV, 14-V, 1, le retour au sujet après une digression morale; IX, 9-12, la transition du sanctuaire aux sacrifices. — Malgré les différences de procédé entre Paul et Hébreux il y a lieu de signaler quelques ressemblances dans l'emploi des figures de rhétorique. La parole de Dieu est un glaive : Eph., VI, 17 = Heb., IV, 12; ceux qui ne sont pas encore parfaits sont nourris de lait, parce qu'ils ne peuvent supporter les aliments solides : I Cor., III, 1 = Heb., V, 13, 14; ce sont des enfants : I Cor., III, 1 = Heb., V, 13, à qui l'on doit enseigner les éléments de la foi : Gal., IV, 9 = Heb., V, 12; Paul emprunte ses comparaisons aux combats : I Cor., IX, 24; Col., II, 1; Phil., I, 30; de même Heb., XII, 1, 4, 12, 13; IV, 1; V, 10; aux édifices : I Cor., III, 10, 11, de même : Heb., VI, 1, à l'agriculture : I Cor., III, 6-8, de même Heb., VI, 7, 8.

4° *Citations de l'Ancien Testament.* — Les citations de l'Ancien Testament se présentent dans l'Épitre aux Hébreux d'une façon toute particulière. — 1. *Nombre de citations.* — On compte 29 citations directes et littérales de l'Ancien Testament : quatre sont empruntées à la Genèse : VI, 2 = Heb., IV, 4; XXI, 12 = XI, 18; XXII, 16 = VI, 13; XIV, 17 = VII, 1; trois à l'Exode : XIX, 12 = XII, 20; XXIV, 8 = IX, 20; XXV, 40 = VIII, 5; une aux Nombres, XII, 7 = III, 1; quatre au Deutéronome, XXXI, 6, 8 = XIII, 5; XXXII, 35 = X, 30; XXII, 36 = X, 30; XXXII, 43 = I, 6; une au IIe livre des Rois, VII, 14 = I, 5; une à Isaïe, VIII, 17 = II, 13; une à Jérémie, XXXI, 31 = VIII, 8; une à Aggée, II, 6 = XII, 26; une à Habacuc, II, 3 = X, 37; onze aux Psaumes, II, 7 = I, 5; VIII, 5 = II, 6; XXII, 22 = II, 11; XL, 6 = X, 5; XLV, 6 = I, 8; XCV, 7 = III, 7; CII, 25 = I, 10; CIV, 4 = I, 7; CX, 1 = I, 13; CX, 4 = V, 6, 10; CXVIII, 6 = XIII, 16; une aux Proverbes, III, 11 = XII, 5. — Westcott, *Epistle to the Hebrews*, p. 471, signale dans l'Épitre aux Hébreux 47 réminiscences de l'Ancien Testament; 33 se rapprochent des livres du Pentateuque, 7 d'Isaïe, 1 de Daniel, 1 d'Osée, 2 de Zacharie, 2 des Psaumes et 1 des Proverbes. Il n'y a, on le voit, aucune citation ou réminiscence extraite des deutérocanoniques. Cependant, les passages 35-37 du ch. XIe semblent inspirés par les événements, racontés aux ch. VI et VII du second livre des Machabées. — 2. *Formules d'introduction.* — Toutes les citations sont anonymes, et aucun nom d'auteur n'est donné, tandis que saint Paul, assez souvent, nomme l'auteur de la citation : Δαυΐδ λέγει, Rom., IV, 6; XI, 9; Ἠσαΐας λέγει, Rom., X, 16; Μωϋσῆς λέγει, Rom., X, 19; ἐν Ἠλίᾳ τί λέγει ἡ γραφή, Rom., XI, 2, etc. Une caractéristique très spéciale des citations de l'Ancien Testament dans l'Épitre aux Hébreux, puisqu'on ne la retrouve que très rarement dans saint Paul ou dans les autres livres du Nouveau Testament, c'est que Dieu est présenté comme celui qui parle : I, 1, πάλαι ὁ Θεὸς λαλήσας τοῖς πατράσιν ἐν τοῖς προφήταις ἐλάλησεν ἡμῖν. Les citations, que fait l'auteur, sont des paroles de Dieu : cf. I, 5, 7; V, 5, etc. Deux fois des paroles sont attribuées au Christ, II, 12-13; X, 5, et deux fois au Saint-Esprit, III, 7; X, 15. Certaines citations sont données comme paroles de Dieu, qui n'en sont pas directement, puisque, dans les passages visés, l'écrivain parle en son propre nom et de Dieu à la troisième personne, IV, 4-8; X, 30; II, 13. Lorsque saint Paul attribue une parole à Dieu lui-même, c'est bien une parole que Dieu a prononcée. II Cor., VI, 2; Rom., IX, 15-25. D'ailleurs, les citations de Paul n'ont pas d'ordinaire ce caractère d'attribution à Dieu; l'Apôtre emploie des formes générales telles que : καθὼς γέγραπται, ὡς γέγραπται, γέγραπται γάρ, λέγει ἡ γραφή, ἐν τῷ νόμῳ γέγραπται, ὁ λόγος ὁ γεγραμμένος, κατὰ τὸ εἰρημένον, ὁ νόμος ἔλεγεν, etc. La formule la plus ordinaire de citation dans le Nouveau Testament, c'est γέγραπται. Saint Paul, seul, l'em-

ploie trente et une fois ; une seule fois l'Épître aux Hébreux introduit une citation par γέγραπται. — 3. *Nature des citations.* — Quinze citations s'accordent avec les Septante, lesquels, en ces passages, s'accordent avec le texte hébreu; huit s'accordent avec les Septante, lesquels, en ces passages, diffèrent du texte hébreu, IV, 4; X, 5-10; III, 7; I, 10; XII, 5; VIII, 8; X, 37; XII, 26; VI, 13; IX, 20; X, 30. Trois sont des citations libres, reproduisant le sens seulement : XII, 20; XIII, 5; I, 6. Ceci prouve que le rédacteur de l'Épître aux Hébreux tenait les Septante pour le texte sacré, faisant autorité, et que, très probablement, il ne savait pas l'hébreu. — *a*) Saint Paul cite d'ordinaire, d'après les Septante, lorsqu'ils s'accordent avec le texte hébreu, mais plus ou moins textuellement, car il ne paraît pas avoir son manuscrit sous les yeux; quelquefois, il garde les Septante, même lorsqu'ils diffèrent du texte hébreu; en quelques passages, tout en gardant les Septante, il les a corrigés d'après le texte hébreu; enfin, en trois passages : Rom., IX, 9; X, 14; I Cor., III, 19, il a traduit de l'hébreu un peu librement, mais contre les Septante. — *b*) Saint Paul cite les Septante d'ordinaire d'après un texte qui rappelle celui du *Vaticanus,* quelquefois celui de l'*Alexandrinus.* Dans l'Épître aux Hébreux, la proportion est renversée : l'*Alexandrinus* est d'ordinaire employé ; quelquefois seulement le *Vaticanus*. Cette observation de Bleek, *Der Brief an die Hebräer*, t. I, p. 369-375, n'est pas cependant indiscutable, car elle porte sur un trop petit nombre d'exemples.

5° *Particularités historiques.* — Nous ferons ressortir dans la conclusion les caractéristiques de l'auteur de l'Épître aux Hébreux, telles qu'elles se dégagent de l'ensemble des recherches; remarquons seulement, pour le moment : 1. que l'auteur est un esprit calme, modéré, plein de mesure et porté à la paix. Il dit froidement les choses les plus fortes; voir VI, 4-8; X, 31. — 2. Paul n'aurait pu écrire, semble-t-il, le passage de II, 3 : « Comment échapperons-nous, si nous négligeons le salut qui, dès le commencement, annoncé par le Seigneur, nous a été confirmé par ceux qui l'ont entendu? » L'auteur distingue ici deux prédications de la foi; la première, annoncée par le Seigneur, ne lui a pas été faite, ni à lui, ni à ses lecteurs, et la seconde, qui a été la reproduction de la première, a été donnée par les disciples de Jésus; c'est cette dernière prédication qu'il a entendue. Or, nulle part, Paul ne dit qu'il a été instruit par les Apôtres; tout au contraire, il se réclame d'une révélation directe, qui lui aurait été faite par le Seigneur. La première partie de l'Épître aux Galates, I-III, est tout entière consacrée à établir l'indépendance apostolique de Paul et son égalité avec les premiers Apôtres; il ne leur est inférieur en rien. Dans la deuxième Épître aux Corinthiens, XI, 22, il déclare qu'il est plus ministre du Christ qu'eux. Ne serait-ce pas cependant le cas dans l'Épître aux Hébreux de revendiquer plus hautement que jamais son indépendance apostolique, puisqu'il écrivait à des Juifs, qui le tenaient plus ou moins en suspicion? Saint Paul n'aurait-il pas dû faire ici une allusion personnelle à ses rapports avec l'Église de Jérusalem ou avec les communautés judéo-chrétiennes? N'eût-ce pas été un argument puissant si l'auteur avait pu se dire directement enseigné par Jésus-Christ? surtout dans une question où il s'agissait de démontrer l'infériorité d'une institution établie par Dieu. Si l'auteur avait pu dire qu'il tenait de Jésus-Christ, comme Paul l'a fait en certaines occasions, que la loi ancienne était abrogée, l'argument eût été décisif. Ce pluriel : « la foi nous a été confirmée, » II, 3, pourrait, il est vrai, être un pluriel oratoire, et nous accepterions cette interprétation, si, en quelque autre passage, l'écrivain avait revendiqué une autorité apostolique quelconque. Or, il n'en est rien; au contraire. Il ne se donne nulle part le titre d'apôtre; la suscription ordinaire dans les lettres de Paul, où est toujours ce titre d'apôtre, est absente; il parle, non comme un apôtre, mais comme un frère à ses frères. « Je vous supplie, frères, de supporter ces paroles d'exhortation, » XIII, 22. Reconnaissons que Paul appelle souvent ses lecteurs : ἀδελφοί, mais en maintenant en d'autres passages son autorité apostolique. — 3. Remarquons encore quelques détails : — *a*) Contrairement à l'usage constant des Épîtres de Paul, cette lettre n'a point de suscription, ni d'adresse, ni de souhaits de paix et de grâce, ni même de compliments sur la foi et la charité de ses lecteurs, assez ordinaires dans les Épîtres de Paul; bref, aucun des moyens de *captatio benevolentiæ* qu'employait saint Paul. A cette observation, on fait remarquer que cet écrit n'est pas, à proprement parler, une lettre, mais plutôt une homélie, un discours destiné à consoler et à exhorter des frères; c'est possible, car ceci est une affaire d'appréciation. Quant à l'idée que Paul n'a pas écrit son nom en tête de l'Épître pour ne pas, dès l'abord, choquer ses lecteurs, c'est peu sérieux et ne serait guère dans le caractère de l'Apôtre, franc et loyal. A la fin, au lieu de ces longues listes de frères que salue Paul, et de compagnons de Paul qui saluent les lecteurs, nous avons une salutation générale : « Saluez tous vos conducteurs et tous les saints. Ceux d'Italie vous saluent. » XIII, 24. Ce procédé serait extraordinaire si Paul était l'écrivain, car il connaissait beaucoup de gens à Jérusalem ou à Rome, si l'on veut que la lettre ait été écrite à des chrétiens de cette ville; en outre, ses compagnons étaient connus et connaissaient eux-mêmes les chrétiens de Jérusalem. — *b*) L'allusion qu'on a cru voir, X, 34, aux chaînes de Paul, est une allusion à la compassion des lecteurs envers les prisonniers, car, malgré l'autorité de bons manuscrits, א DEHKLP, etc., il faut lire : τοῖς δεσμίοις, « aux prisonniers, » qui répond mieux au contexte, et non τοῖς δεσμοῖς μου, « à mes chaînes; » cette leçon doit être une glose intentionnelle. L'écrivain, en effet, ne paraît pas être en captivité lorsqu'il écrit, puisque, XIII, 23, il dit que si Timothée vient bientôt, il ira les voir avec lui. Il était donc libre de ses mouvements. — *c*) L'allusion à Timothée est très vague et ne prouve pas qu'il s'agisse ici du compagnon de saint Paul, car on ne sait pas que Timothée ait été emprisonné du vivant de son maître. Ce Timothée paraît bien être son propre maître, puisqu'il est dit : « S'il vient bientôt, j'irai avec lui. » XIII, 23. — 4. Disons un mot de quelques autres observations, qu'on a faites contre l'authenticité paulinienne. — *a*) Paul, a-t-on dit, n'a pu écrire cette Épître, parce que, dans la description du temple juif, il y a des erreurs de localisation d'objets; de même dans le rituel. Ceci ne prouverait rien, car il ne s'agit pas du temple, mais du tabernacle, décrit d'après les livres du Pentateuque. L'auteur, quel qu'il soit, a dû connaître ces livres et, par conséquent, les divergences, qu'on peut expliquer, d'ailleurs, n'excluent aucun écrivain. — *b*) On a fait remarquer aussi que Paul, par principe, ne semait pas dans le champ évangélisé par autrui, et surtout que, d'après l'accord passé entre lui et les Apôtres, ceux-ci s'étaient réservé l'évangélisation des Juifs. Gal., II, 14. En principe général, l'observation est juste, mais Paul a écrit aux Romains qu'il n'avait pas évangélisés, et dans ses voyages de mission il s'adressait aux Juifs d'abord, ou tout au moins autant à ceux-ci qu'aux Gentils. De ces observations, il résulte qu'il existe quelques différences entre Heb. et les autres Épîtres de saint Paul, mais cependant rien de capital; aucun fait historique ne s'oppose à l'authenticité paulinienne.

6° *Enseignements doctrinaux.* — Nous n'avons pas à faire ici un exposé de la théologie de l'Épître aux Hébreux, mais à en comparer les doctrines fondamentales avec celles de saint Paul, afin de rechercher les rapports de ressemblance et les différences, s'il en existe. — 1. Nous avons déjà dit que le but de l'auteur était de montrer la supériorité de la nouvelle loi sur

l'ancienne. Or, du point de vue différent où se placent saint Paul et l'Épître aux Hébreux pour envisager la loi mosaïque, découle un point de vue général différent et une différence d'argumentation. Saint Paul considère la loi mosaïque dans son ensemble, mais surtout au point de vue moral, tandis que l'Épître aux Hébreux l'envisage plutôt au point de vue rituel. La loi pour saint Paul, c'est une règle de vie, imposée par Dieu et qui a été rendue impuissante par la nature charnelle de l'homme. Rom., VIII, 3. Cette impuissance de la Loi a nécessité l'intervention de Dieu, qui a donné à l'homme un nouveau moyen de salut par la foi en Jésus-Christ. Les œuvres de la Loi ont donc fait place à la foi justifiante. Saint Paul, cependant, ne veut pas dire que l'homme qui accomplirait toute la Loi serait justifié, ce serait contraire à son principe de la gratuité de la justification. Pour l'Épître aux Hébreux la Loi est un ensemble d'ordonnances, d'observances, que Dieu avait imposées à l'homme pour faciliter l'union entre lui et ses créatures. C'était le signe et le moyen de l'alliance entre Dieu et le peuple juif; cette ordonnance antérieure a été abolie à cause de son impuissance et de son inutilité, car la Loi n'a rien amené à la perfection, VII, 18, 19, et elle a dû faire place à une meilleure espérance, par laquelle nous nous approchons de Dieu. Donc, pour saint Paul, c'est la faiblesse de l'homme à accomplir la Loi qui a nécessité une nouvelle alliance; tandis que, pour l'Épître aux Hébreux, c'est l'impuissance de la Loi à produire la perfection. Partant de ce point de vue, l'Épître aux Hébreux montrera l'infériorité des organes, des médiateurs, des sacrifices, du tabernacle de l'Ancien Testament par rapport à ceux de la nouvelle Loi, tandis que saint Paul recherchera le rôle de l'Ancienne Alliance dans l'histoire de l'humanité et montrera que ce rôle est terminé parce que la Loi a accompli sa tâche, qui était de prouver que l'homme était incapable d'arriver à Dieu par ses propres forces. De là, dans saint Paul l'affirmation répétée que l'homme a besoin de la grâce de Dieu et que cette grâce lui est méritée et accordée par Jésus-Christ, tandis que, dans l'Épître aux Hébreux, l'auteur n'appuie pas sur cette idée; en deux passages seulement, XII, 15; XIII, 9, on peut voir qu'il connaît la nécessité de la grâce. En outre, son idée que, dans la nouvelle alliance, nous avons un libre accès auprès de Dieu, suppose le don gratuit de Dieu. L'expérience intime de Paul et de ceux qu'il avait convertis lui a prouvé que la Loi lui était désormais inutile, puisque sans elle on était uni à Dieu et d'une manière plus intime que par elle. En outre, la thèse de saint Paul sur la Loi tenait compte des Gentils, leur faisait une place dans le plan de Dieu dans l'humanité. Voir les Épîtres aux Romains et aux Éphésiens. L'Épître aux Hébreux ne parle jamais des Gentils, et sa thèse a toute sa valeur sans qu'il ait à s'en préoccuper et à se demander quelles sont les intentions de Dieu à leur égard. Bref, ils n'entrent pas dans le plan de sa thèse. En résumé, la Loi pour saint Paul est un état transitoire, préparatoire, un intermède entre la promesse et l'Évangile, tandis que, pour l'Épître aux Hébreux, la Loi était un Évangile imparfait, l'ombre de la réalité future, la figure du temps actuel. — Cette différence d'exposition et de points de vue s'explique par la différence de but et par la diversité des personnes auxquelles s'adressent ces divers écrits, entre lesquels il n'y a d'ailleurs aucune contradiction. Il se rencontre en effet de nombreux passages dans l'Épître aux Hébreux et dans l'Épître aux Galates, aux Romains et aux Corinthiens qui offrent sur le sujet qui nous occupe des ressemblances frappantes. Signalons quelques-uns de ces rapprochements : envoi du Fils par le Père en ces derniers temps, lorsque les temps sont accomplis, Heb., I, 1 = Gal., IV, 4; la loi a été annoncée, donnée par les anges, Heb., II, 2 = Gal., III, 19; la loi est faible et inutile, Heb., VII, 18 = Gal., IV, 9; la loi est incapable de justifier, Heb., VII, 19 = Gal., II, 16; la justification ne peut être opérée par les œuvres de la loi, Heb., X, 4 = Gal., III, 11, et ailleurs. Dans l'Épître aux Hébreux, XII, 22; III, 14, et dans celle aux Galates, IV, 26, il est fait allusion à la Jérusalem céleste; de même les Épîtres aux Galates, III, 6 et aux Hébreux, XI, 8-19, parlent de la foi d'Abraham. — 2. Si, de l'idée directrice en général de l'Épître aux Hébreux, nous passons à ses éléments, nous relevons encore entre les écrits de Paul et l'Épître aux Hébreux des ressemblances et des divergences. Examinons seulement quelques points. — La personne du Christ ressort la même, mais avec des expressions différentes. Le Christ est l'héritier de toutes choses, le médiateur par lequel Dieu a créé le monde, l'image de Dieu, le premier né de toutes créatures. D'après l'Épître aux Hébreux, I, 2 et 3, le Fils est κληρονόμος πάντων δι' οὗ καὶ τοὺς αἰῶνας ἐποίησεν; d'après Colossiens, I, 16, Dieu ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα. D'après Hébreux, I, 3, le Fils est ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ; II Cor., IV, 4, le Christ est εἰκὼν τοῦ Θεοῦ. Cf. Col., I, 15. Dans Philippiens, il est ἐν μορφῇ Θεοῦ, II, 6. Dans Hébreux, I, 6, le Fils est appelé πρωτότοκος; dans Col., I, 15, il est πρωτότοκος πάσης κτίσεως. Rom., VIII, 29, le Christ, Sauveur, a participé à la chair et au sang : Heb., II, 14. Puisque les enfants participent de la chair et du sang, le Fils a également participé, αὐτὸς παραπλησίως μετέσχεν τῶν αὐτῶν, afin que par la mort il anéantît celui qui a la puissance de la mort, ἵνα διὰ τοῦ θανάτου καταργήσῃ τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου; de même, Rom., VIII, 2, 3, Jésus m'a délivré de la loi du péché et de la mort, car Dieu a condamné le péché dans la chair en envoyant son Fils, ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς. Jésus-Christ est mort une fois pour toutes : Heb., VII, 27, τοῦτο γάρ ἐποιησεν ἐφάπαξ εαυτον ἀνενέγκας; cf. IX, 27 = Rom., VI, 9, 10. Ὃ γὰρ ἀπέθανεν, τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν ἐφάπαξ. Il a passé de l'humanité à la gloire : Heb., II, 9, βλέπομεν Ἰησοῦν διὰ τὸ πάθημα θανάτου δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον. Phil., II, 18, ὑπήκοος μέχρι θανάτου διὸ καὶ ὁ Θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν. Il est assis à la droite de Dieu : Heb., I, 3, ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς = Eph., I, 20, Dieu l'a ressuscité des morts, καὶ ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις. Dans cet état glorifié le Christ intercède pour son peuple : Heb., VII, 25, πάντοτε ζῶν εἰς τὸ ἐντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν = Rom., VIII, 34, ὃς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν. Jésus-Christ reviendra pour le salut final de ceux qui espèrent en lui. Heb., IX, 27-28 = Tit., II, 13. — Nous pourrions continuer à comparer l'Épître aux Hébreux et les Épîtres de saint Paul au point de vue doctrinal; nous en avons assez dit pour avoir le droit de conclure qu'il n'y a entre elles aucune divergence fondamentale, mais simplement des points de vue qui, tout en n'étant pas les mêmes, ne sont pas exclusifs les uns des autres et s'expliquent par les circonstances particulières.

7° *Rapports avec l'Épître de saint Pierre et avec l'école d'Alexandrie.* — Nous avons constaté qu'il y avait entre les Épîtres de saint Paul et l'Épître aux Hébreux des ressemblances indéniables d'expressions et surtout d'idées, et en même temps des différences très sensibles de langue, et même à un certain degré de points de vue doctrinaux. Nous en conclurons que l'auteur ou plutôt le rédacteur de l'Épître aux Hébreux n'a pas été saint Paul directement, mais l'un de ses disciples ou quelqu'un ayant fortement subi son influence. En a-t-il subi d'autres et ne serait-il pas possible de retrouver ailleurs les doctrines ou la méthode de l'Épître aux Hébreux? Quelques critiques l'ont cru. Or, des influences qu'a pu subir l'auteur, nous devons signaler celle du christianisme primitif et celle des écoles juives ou chrétiennes d'Alexandrie.

1. Influence du christianisme primitif et des écoles juives de Jérusalem. — L'auteur, Heb., II, 3, a été instruit du christianisme par ceux qui ont entendu le Seigneur, par

conséquent par les Apôtres ou par les disciples de Jésus. La phrase est assez générale cependant, pour qu'on puisse y voir simplement une manière de dire que la doctrine chrétienne a été enseignée d'abord par Notre-Seigneur, puis confirmée par ses disciples. Quoi qu'il en soit, sa conception du christianisme se rattache plutôt à la conception des Apôtres de Jérusalem. Le christianisme est un achèvement de la Loi; c'est la Loi accomplie. Jésus, suivant sa parole, Matth., v, 17, n'était pas venu abolir la Loi mais l'accomplir. On trouve aussi dans cette Épître quelques images, empruntées aux enseignements des rabbins palestiniens. La Jérusalem céleste, XII, 22, que nous cherchons, XIII, 14, rappelle la Jérusalem qui, d'après les rabbins, existant dans le ciel, devait descendre sur la terre toute bâtie, Apoc., XXI, 2, lorsque s'établirait le royaume de Dieu. Malgré cela, il ne semble pas que notre auteur soit un élève des écoles de Palestine. Son Épître se rapprocherait plutôt de la première Épître de Pierre avec laquelle on a pu signaler des rapports tout à la fois littéraires et doctrinaux. — 1. *Rapports littéraires.* Mention du corps du Christ, Heb., X, 5, 10 = I Pet., II, 24; de l'oblation de son sang, Heb., XII, 24, καὶ αἵματι ῥαντισμοῦ κρεῖττονα λαλοῦντι, et I Pet., I, 2, εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ. Jésus-Christ nous est un exemple par ses souffrances, Heb., XII, 1-3, et I Pet., II, 21-23; par lui nous offrons une hostie de louange, αἰνέσεως, Heb., XIII, 15; spirituelle, πνευματική, I Pet., II, 5; δι' αὐτοῦ, « par lui, » disent l'Épître aux Hébreux et la première Épître de Pierre. Saint Paul, qui emploie cette préposition διὰ, lorsqu'il parle d'action de grâces offerte à Dieu, ne s'en sert pas lorsqu'il est question de sacrifice. Signalons enfin quelques ressemblances verbales : ἀντίτυπος, Heb., IX, 24 = I Pet., III, 21; ἀγνοοῦντες καὶ πλανωμένοι, Heb., V, 2; IX, 7 = I Pet., I, 14; II, 15, 25; ξένοι καὶ παρεπίδημοι; Heb., XI, 13 = I Pet., I, 1; II, 11; ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ ζῶν, Heb., IV, 12 = I Pet., I, 23; κληρονομεῖν τὴν εὐλογίαν, Heb., XII, 17 = I Pet., III, 9; εἰρήνην διωκεῖν, Heb., XII, 14 = I Pet., III, 11; ὁ Θεὸς καταρτίσαι, Heb., XIII, 21 = I Pet., V, 10; αἷμα ἄμωμον, Heb., IX, 14 = τιμίῳ αἵματι ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου, I Pet., I, 19. — 2. *Rapports doctrinaux.* Pour l'Épître aux Hébreux et la première Épître de Pierre, la foi est une ferme confiance en un Dieu invisible, Heb., XI, 1-3 = I Pet., I, 5-9; la justice, une voie droite, Heb., X, 38 = I Pet., II, 24, III, 14; l'espérance est fortement recommandée aux fidèles, Heb., VI, 11, 18 = I Pet., I, 3, 13. La doxologie, ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμήν, est la même dans Heb., XIII, et I Pet., IV, 11; V, 11, sauf que l'Épître de Pierre ajoute : καὶ τὸ κράτος. Le Christ est mort une fois pour toutes, Heb., VII, 27 = I Pet., III, 18. — Malgré ces analogies et d'autres que l'on pourrait encore signaler, nous ne pensons pas qu'il y ait une dépendance entre ces deux écrits. Ces rapports s'expliquent par ce fait qu'ils ont un but commun : celui de prouver que la loi ancienne a fait place à la loi nouvelle. En outre, ils ne sont pas tels qu'on ne puisse les expliquer, comme beaucoup d'autres dans le Nouveau Testament, par le recours à la tradition commune. On ne doit jamais oublier que les écrivains du Nouveau Testament dépendent tous d'une tradition orale, d'un même fond d'enseignement, dans lequel chacun a puisé suivant la doctrine qu'il voulait enseigner et le but à atteindre. Enfin, rien ne prouve que ce soit l'Épître aux Hébreux qui ait emprunté à l'Épître de Pierre. Le contraire serait plus probable et dans la manière de procéder de cette Épître, où l'on retrouve des traces visibles d'emprunts à d'autres écrivains, à saint Paul et à saint Jean, par exemple. En tout cas, nous ne pouvons accepter l'hypothèse de Velch, qui attribue à saint Pierre l'Épître aux Hébreux. *The Authorship of the Epistle to the Hebrews,* Londres, 1899.

2. *Rapports de l'Épître aux Hébreux avec l'école d'Alexandrie.* — Depuis Carpzov, *Exercitationes in S. Pauli Apostoli Epistolam ad Hebræos ex Philone Alexandrino,* Helmstadt, 1750, les critiques ont insisté sur les rapports qui auraient existé entre le style et la langue de l'Épître aux Hébreux et ceux des écrivains alexandrins, de Philon en particulier. Pour le détail de leurs opinions, voir Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theol.,* t. II, p. 290. Tout en reconnaissant les ressemblances nous devons constater aussi de profondes différences. — 1° *Ressemblances.* L'Épître aux Hébreux et Philon emploient tous les deux les expressions suivantes : ἀρχιερεύς τῆς ὁμολογίας; Μωσῆς πιστὸς ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ; αἴτιος σωτηρίας; ὡς ἔπος εἰπεῖν, etc. L'Épître aux Hébreux et Philon placent l'autel des parfums dans le Saint des saints; ils considèrent la Sainte Écriture comme littéralement inspirée; c'est Dieu qui parle; l'idée de la foi est la même, ainsi que l'argumentation allégorique. Tout dans l'Écriture était un symbole; les hommes, les événements étaient la réalisation des vérités supérieures. Tous les attributs et les noms que l'Épître aux Hébreux donne au Fils de Dieu se retrouvent dans Philon appliqués au Logos. — 2° *Différences.* Nulle part l'Épître aux Hébreux ne parle du Logos et ne l'identifie avec le Christ. Entre le Logos de Philon et le Fils de Dieu de l'Épître aux Hébreux, il y a cette différence capitale que le Fils de Dieu est un être qui a vécu, un personnage réel, historique, tandis que le Logos de Philon est un être abstrait. D'un côté nous avons la vie; de l'autre côté la spéculation. Les conceptions allégoriques ne sont pas non plus identiques des deux parts. Pour Philon, les observances légales sont les symboles des idées transcendantes; pour l'Épître aux Hébreux l'Ancien Testament et sa législation sont un fait historique, lequel est un exemplaire anticipé de l'alliance nouvelle. Ici encore les symboles sont l'image de la réalité, tandis que là ils sont le prototype des idées. Il ressort de ces observations que les ressemblances sont plutôt extérieures, tandis que les différences atteignent le fond.

III. CONCLUSIONS. — 1° *Caractéristiques générales.* — De cet ensemble de recherches sur la langue, les doctrines et l'histoire de l'Épître aux Hébreux résultent les caractères généraux suivants, que l'on doit retrouver dans le personnage qui a écrit cette Épître. — 1. Le rédacteur a été de la deuxième génération apostolique, puisqu'il a reçu son enseignement de ceux qui ont entendu le Seigneur. — 2. Il connaissait les doctrines de saint Paul, par conséquent, il avait pu lire quelques-unes de ses lettres ou, ce qui est plus probable, il était de l'entourage de saint Paul, peut-être même un de ses disciples. — 3. Cependant, il devait en même temps être Juif et avoir une grande connaissance des Saintes Écritures, avec même une certaine tendance judaïsante. — 4. Il connaissait peut-être la première Épître de saint Pierre et les écrits de saint Luc. S'il n'a pas connu les écrits de Philon, il a tout au moins été élevé à la même école que lui. Son éducation a été alexandrine et non palestinienne. — 5. Il devait connaître Timothée et avoir sur lui une certaine autorité. — 6. Il devait appartenir d'une certaine façon au sacerdoce juif, car il est très au courant du rituel et des cérémonies du culte mosaïque. — 7. Il devait être un membre ancien et influent de l'Église à laquelle il écrivait. — 8. La pureté de son grec est telle que l'on ne peut supposer que cette langue n'a pas été sa langue maternelle. Il ne connaissait pas l'hébreu. Cependant comme il était juif, il devait être d'un pays où le grec était la langue nationale, car il pensait certainement en grec et ses tournures sont très idiomatiques. Les hébraïsmes de l'épître peuvent s'expliquer par la lecture fréquente des Septante. — 9. C'était en outre un très habile orateur, rompu à tous les artifices de la dialectique et de la rhétorique.

2° *Examen des auteurs proposés.* — Ceci posé, voyons quel est, des auteurs qui ont été proposés, celui qui remplit le mieux les précédentes conditions. Examinons

d'abord ceux qui ont pour eux la tradition ancienne. — 1. *Saint Paul* a pour lui Pantène, Clément d'Alexandrie, Origène, avec les réserves que l'on sait, les docteurs de l'Orient au IVe et au Ve siècle, ceux d'Occident depuis le Ve siècle, les conciles, qui ont suivi ceux de Laodicée et de Carthage, où l'on compte quatorze Épîtres de Paul, actuellement la majorité des critiques catholiques et un certain nombre de critiques protestants, Meyer, Paulus, Olshausen, Biesenthal, Wordsworth, Stuart, la plupart avec la réserve que Paul a fourni les pensées, mais que le style et la facture de l'Épître sont d'un disciple de Paul. Ce que nous avons dit précédemment prouve que si l'auteur n'est pas saint Paul lui-même, c'est du moins un de ses disciples, qui connaissait bien ses doctrines et qui les a reproduites, tout en les présentant sous une forme à lui spéciale. — 2. *Saint Barnabé* a pour lui l'affirmation formelle de Tertullien et probablement la tradition occidentale primitive, tout au moins en Afrique; le témoignage probable du *Codex Claromontanus* et de la Xe homélie d'Origène, quelques critiques catholiques (Maïer), des critiques protestants de valeur (Ritschl, Weiss, Keil, Zahn, Harnack, Salmon). Il a surtout en sa faveur presque toutes les caractéristiques, qui doivent distinguer l'auteur de l'épître aux Hébreux. Il était de la seconde génération apostolique; il a été longtemps le compagnon de saint Paul, il connaissait les doctrines de l'Apôtre, et les partageait, tout en conservant cependant une certaine tendance à favoriser les Juifs. Il connaissait certainement les premiers écrits chrétiens et possédait la tradition orale, qui formait le fond de la première prédication chrétienne. Il avait des rapports tout à la fois de familiarité et de supériorité avec Timothée. Il était lévite et, par conséquent, connaissait bien le culte mosaïque pour l'avoir pratiqué. Il était natif de Chypre, île dont le grec était la langue nationale. Il a pu cependant connaître les écoles d'Alexandrie, peut-être même y être élevé, étant donné les fréquents rapports entre Chypre et l'Égypte. Enfin, il était très connu à Jérusalem et très populaire à cause de sa générosité. Saint Luc dit de lui, XI, 24, qu'il fut un homme bon, plein du Saint-Esprit et de foi. On fait observer qu'il existe une autre lettre qui porte le nom de Barnabé et qui, malgré des ressemblances superficielles, est écrite dans un esprit tellement différent que le même auteur n'a pas pu écrire les deux lettres. Cette objection n'a aucune valeur, car Hefele, *Patres apostolici*, p. XI-XIV, a démontré que Barnabé n'a pas pu écrire l'Épître qui porte son nom, et l'on s'accorde aujourd'hui à l'attribuer à un chrétien d'Alexandrie, vivant vers l'an 130-140 après Jésus-Christ. Barnabé, ajoute-t-on, n'a pu se dire instruit par ceux qui ont entendu le Seigneur, puisque, d'après la tradition, il était un des 72 disciples. Cette objection est forte mais n'est pas insoluble. Il a pu dans le passage cité s'identifier avec ses lecteurs, par simple manière de parler. — 3. *Saint Luc*. Clément d'Alexandrie et d'autres, d'après une parole d'Origène, rapportée par Eusèbe, disent que l'Épître aux Hébreux a été en réalité l'œuvre de Luc, qui l'avait traduite et publiée en grec; des critiques catholiques, Hug, Döllinger, Zill; des protestants, Stier, Ébrard, Delitzsch, croient que saint Luc l'a écrite, sous la direction de saint Paul. Déjà Clément d'Alexandrie avait reconnu les ressemblances de langue qui existent entre l'épître aux Hébreux et les écrits de Luc; elles sont indéniables, Westcott a relevé un certain nombre de mots, 19, très particuliers, qui sont communs à ces deux écrits et ne se retrouvent pas ailleurs. Seulement, c'est là le seul point qui peut suggérer le nom de Luc; il a contre lui la plupart des caractéristiques signalées plus haut. Saint Luc, en particulier, n'a rien de juif ou d'alexandrin. — 4. *Saint Clément Romain*. Au dire d'Origène, dans Eusèbe, *H. E.*, VI, 25, t. XX, col. 584, quelques-uns attribuaient l'Épître aux Hébreux à Clément, évêque de Rome. Eusèbe, *H. E.*, III, 38, t. XX, col. 293, dit que le style de l'Épître aux Hébreux et celui de Clément sont semblables et que les pensées ne sont pas très différentes; Théodoret, *In Hebr. argum.*, t. LXXXII, col. 677; Euthalius, *In Hebr. arg.*, t. LXXXV, col. 776; saint Jérôme, *De vir. ill.*, 5 et 15, t. XXIII, col. 650, 663, professent la même opinion. Les critiques catholiques, Reithmayr, de Valroger, Bisping, Kaulen, Cornely, croient que Clément Romain a écrit cette lettre sous la direction de saint Paul. Il y a certainement des analogies nombreuses entre l'Épître de Clément aux Corinthiens et l'Épître aux Hébreux, par suite d'emprunts de la première à la deuxième, mais si l'on retranche ces passages empruntés, on constatera que la langue de la première a loin d'avoir la pureté de la seconde et qu'elle ne porte pas non plus la marque de l'originalité et de l'habileté de l'Épître aux Hébreux. On ne voit pas d'ailleurs pourquoi Clément aurait écrit aux Juifs de Jérusalem. Il faudrait admettre que la lettre était destinée aux Juifs de Rome. — Quant aux autres auteurs qu'on a suggérés : Silas, Apollos, un Juif alexandrin inconnu, nous jugeons inutile de discuter leurs titres, vu qu'ils sont tout hypothétiques. Signalons seulement les tenants de chacun. Pour Silas, Godet; pour Apollos, Luther, Bleek, Lunemann, de Pressensé, Hilgenfeld, Scholten, Reuss, Pfleiderer et le catholique Feilmoser; pour un Juif alexandrin, Seyffarth, Ewald. Hausrath, Lipsius, von Soden, Holtzmann, Ménégoz, Jülicher, Rendall, Westcott, Davidson. — Harnack a émis tout récemment l'hypothèse que peut-être l'auteur de l'Épître aux Hébreux serait Priscille et Aquila, mais surtout Priscille aurait tenu la plume. *Zeitschrift für neutest. Wiss.*, 1900, p. 32-41. Les preuves de cette hypothèse étant plutôt des indices, il est difficile de les exposer et de les discuter.

VI. Canonicité. — Quel que soit l'auteur de l'Épître aux Hébreux, il est certain que cet écrit a été tenu pour sacré dès les premiers temps du christianisme. Pour l'Église de Rome nous en avons la preuve par l'usage qu'en a fait saint Clément Romain, et pour l'Église d'Alexandrie le témoignage que lui ont rendu Clément d'Alexandrie, Origène et les autres Pères orientaux déjà cités plus haut. En 363, nous trouvons mentionnée l'Épître aux Hébreux dans le catalogue du concile de Laodicée. En Occident, si nous en exceptons le témoignage de Tertullien, il n'en est plus question avant le milieu du IVe siècle, et c'est au IIIe concile de Carthage, en 379, que nous la voyons pour la première fois rangée parmi les écrits canoniques. De ce fait, nous ne conclurons pas que cette Épître était rejetée du canon, mais seulement qu'elle n'était pas lue publiquement dans les Églises d'Occident. Philastre de Brescia, *Hær.*, 89, t. XII, col. 1201, nous avertit qu'on ne la lisait pas, parce que les Novatiens auraient pu y trouver quelques passages favorables à leur hérésie, par exemple, Heb., V, 4-8. En tout cas la lettre d'Innocent Ier à Exupère de Toulouse, en 405, prouve qu'au commencement du Ve siècle on n'hésitait pas à Rome sur la canonicité de l'Épître aux Hébreux. Depuis lors on a pu émettre des doutes sur son authenticité paulinienne, mais aucun sur sa canonicité.

VII. Texte de l'Épitre. — Six manuscrits onciaux, ℵ A D² K² L² Φ, contiennent l'Épître dans son entier, six : B C H ε M ε N ε en partie seulement. On la trouve dans trois cents cursifs en tout ou en partie, ainsi que dans les lectionnaires. Pour le détail, voir Tischendorf, *Novum Testamentum græce, Prolegomena*, t. III, auctore C. Gregory, p. 418-435, 653-675, 778-791. Elle était dans la vieille version latine, dans la Vulgate, dans les versions syriaques, Peschito et Harkléenne, dans les versions égyptiennes, sahidique et bohaïrique. Les manuscrits présentent un certain nombre de variantes. Parmi les plus remarquables nous citerons : I, 2, 8; II, 9; IV, 2; VI, 2, 3; IX, 11; X, 1, 34; XI, 4, 13, 35; XII, 7,

11; XIII, 21. Plusieurs sont intéressantes au point de vue textuel; deux le sont surtout au point de vue exégétique, IX, 2; après των αρτων, le *Vaticanus*, les versions baschmurique et éthiopienne ajoutent καὶ τὸ χρυσοῦν θυμιατήριον et retranchent ces mots au ℣. 4. C'est probablement une correction pour résoudre l'objection que l'on fait que le texte est ici en désaccord avec plusieurs livres de l'Ancien Testament sur la place de l'autel des parfums; X, 2, les manuscrits ℵ D E K L, 17, 47, etc., la Vulgate, l'Harkléenne, la Memphitique, ont ἱερεύς, tandis que A C P, 31, 37, etc., Peschito, arménienne, ont ἀρχιερεύς. Cette dernière leçon produit une difficulté qui est supprimée par l'adoption de la première. Celle-ci cependant paraît devoir être adoptée, car elle est mieux appuyée que l'autre. Voir pour l'indication et la discussion des principales variantes : *The Epistle to the Hebrews,* p. XXVI, et les versets en question. Voir aussi Tischendorf, *Novum Testamentum græce,* t. II, p. 779-839; t. III, p. 1294-1296.

VIII. ANALYSE DE L'ÉPÎTRE. — L'auteur expose d'abord l'idée générale, d'où dérive le sujet qu'il va traiter; la supériorité de la religion chrétienne sur l'ancienne alliance, I, 1-3, puis il prouve cette supériorité : 1° par l'excellence de la personne du Fils, I, 4-IV, 13; 2° par l'excellence de sa fonction, IV, 14-X, 18; 3° il tire les conclusions pratiques qui découlent de cette supériorité du Fils, X, 19-XIII, 17, et il termine par un bref épilogue, XIII, 18-25.

Prologue. — Dieu a parlé autrefois à nos pères et de diverses manières par les prophètes, tandis qu'en ces derniers jours il a parlé par le Fils, héritier et créateur de toutes choses, reflet de sa gloire, qui soutient tout par sa parole puissante, purifie du péché et est assis à la droite de Dieu, I, 1-3.

1° *Excellence infinie de la personne du Fils, médiateur de la nouvelle alliance sur les organes de l'ancienne alliance,* I, 4-IV, 13. — 1. Supériorité du Fils sur les anges, I, 4-II, 18. — Le Fils est supérieur aux anges, parce qu'il a hérité d'un nom plus excellent que le leur, I, 4, qu'il a été Fils de Dieu, que les anges l'adorent et que ceux-ci sont seulement des serviteurs, ℣. 5-7, que le Fils est roi de justice, créateur de toutes choses et éternel, dominateur sur ses ennemis, tandis que les anges sont des esprits au service de Dieu, en faveur de ceux qui doivent hériter du salut, ℣. 8-14. Par conséquent, nous devons nous attacher aux choses que nous avons entendues, car si la parole des anges a reçu son effet et si toute transgression de leur parole a été punie, à plus forte raison n'échapperons-nous pas, si nous négligeons le salut annoncé par le Seigneur, confirmé par ceux qui l'ont entendu et dont le témoignage a été appuyé par des miracles et par les dons du Saint-Esprit, II, 1-4. Cependant, le Fils de l'homme a été abaissé pour un peu de temps au-dessous des anges, mais, néanmoins, tout a été mis sous ses pieds; il a été couronné de gloire et d'honneur à cause de la mort qu'il a soufferte pour tous, ℣. 5-9; c'était de convenance que le prince du salut fût élevé à la perfection par les souffrances, qu'il participât de la chair et du sang, afin d'anéantir par sa mort celui qui a la puissance de la mort et qu'il nous délivrât, nous, ses frères; qu'il devînt semblable en toutes choses, à ses frères, qu'il fût un grand-prêtre miséricordieux pour l'expiation des péchés, et qu'ayant été tenté il puisse secourir ceux qui sont tentés, ℣. 10-18. — 2. Supériorité du Fils sur les autres médiateurs de l'ancienne alliance, III, 1-IV, 13. — Jésus, l'apôtre et le grand-prêtre de notre foi, a été fidèle comme Moïse, mais il lui est supérieur, comme étant le constructeur de la maison où Moïse fut serviteur, tandis que le Christ été établi, comme Fils, sur la maison de Dieu, qui est nous, si nous sommes fidèles et persévérants, III, 1-6; c'est pourquoi, n'imitons pas les Israélites dans le désert, qui endurcirent leur cœur et qui, à cause de cela, n'entrèrent pas dans la Terre Promise, ℣. 7-11. Prenez garde, frères, qu'aucun de vous n'ait un cœur mauvais et incrédule; exhortez-vous, afin que personne ne s'endurcisse dans le péché; car nous sommes participants du Christ tant que nous restons attachés à notre espérance, puisque les Israélites furent exclus de la Terre Promise à cause de leur péché, de leur désobéissance et de leur incrédulité, ℣. 12-19. Craignons donc de paraître être venus trop tard, tandis que subsiste encore la promesse d'entrer dans le repos de Dieu, IV, 1; car c'est à nous aussi qu'a été faite la promesse; or à eux elle ne leur servit de rien parce qu'elle ne s'allia pas à la foi chez ses auditeurs, ℣. 2; et nous, nous entrons dans le repos, parce que nous avons cru; et il s'agit bien du repos de Dieu, préfiguré par ce repos, dont il est parlé dans la Genèse, dans lequel il est encore donné à quelques-uns d'entrer, puisque ceux à qui a été faite la promesse n'y sont pas entrés, ℣. 3-6; car Dieu fixe de nouveau un jour pour entrer dans son repos, puisqu'il a dit ces paroles dans David si longtemps après et que les Israélites n'étaient pas entrés dans le repos. Il y a donc un repos de sabbat, réservé au peuple de Dieu, dans lequel il se repose de ses œuvres comme Dieu s'est reposé des siennes; efforçons-nous d'entrer dans ce repos, ℣. 7-11, en mettant en œuvre la parole de Dieu car cette parole est vivante, elle pénètre ce qu'il y a de plus caché et tout lui est connu, ℣. 12-13.

2° *Supériorité de la fonction du Fils,* IV, 14-X, 18. — I. Jésus, le Fils de Dieu, est grand-prêtre, suivant l'ordre de Melchisédech, IV, 14-VII, 3. — 1. Preuve de cette affirmation, IV, 14-V, 11. Demeurons donc fermes dans la foi, puisque nous avons un grand-prêtre, Jésus, Fils de Dieu, qui possède toutes les qualités du grand-prêtre par excellence et qui peut compatir à nos faiblesses, puisqu'il a été tenté comme nous et est demeuré sans péché, IV, 14-18. Car le grand-prêtre est établi pour offrir des sacrifices pour les péchés. Étant homme, il sympathise avec les hommes et offre des sacrifices pour ses péchés et ceux de son peuple; de plus, nul ne s'attribue cette dignité s'il n'est appelé de Dieu, V, 1-4. Or le Christ ne s'est pas attribué la dignité de grand-prêtre selon l'ordre de Melchisédech, ℣. 5-7; en outre, il a été éprouvé par la souffrance pendant sa vie mortelle; il a prié avec de grands cris; il a appris l'obéissance; il a été exaucé à cause de sa piété et, ayant été élevé à la perfection, il est devenu pour ceux qui lui obéissent l'auteur d'un salut éternel, ayant été déclaré grand-prêtre, selon l'ordre de Melchisédech, ℣. 7-10. — 2. Avertissement pour préparer ses auditeurs à comprendre ces grandes vérités, V, 11-VI, 19. L'auteur a beaucoup à dire à ce sujet et des choses difficiles à expliquer, mais ils sont lents à comprendre, et ont besoin qu'on leur enseigne les éléments de la foi, et ils sont comme des enfants, nourris avec du lait, tandis que la nourriture solide est pour les hommes faits, V, 11-14. C'est pourquoi il laisse de côté les vérités élémentaires pour aborder ce qui est parfait, si Dieu le permet, VI, 1-3; il les avertit du péril de ne pas être renouvelés, où s'exposent ceux qui, ayant été éclairés, sont tombés, puisqu'ils crucifient en eux-mêmes le Fils de Dieu. Il en est d'eux comme de la terre qui, suivant ce qu'elle produit, est bénite ou maudite, ℣. 4-8; mais il attend pour eux ce qu'il y a de meilleur, car Dieu n'oublie pas leur charité et il désire qu'ils persévèrent dans leur foi et qu'ils imitent ceux qui, par la foi, ont hérité des promesses, ℣. 9-12. Car Abraham ayant persévéré a obtenu l'effet de la promesse, que Dieu avait affirmée par un serment en jurant par lui-même, ne pouvant jurer par un autre, plus grand que lui-même. Il voulait montrer aussi l'immutabilité de sa résolution, afin que nous soyons encouragés à retenir l'espérance qui est devant nous. Cette espérance est l'ancre de l'âme; elle pénètre dans le sanctuaire qui est derrière le voile, où Jésus est entré

comme notre précurseur, étant grand-prêtre selon l'ordre de Melchisédech, ℣. 13-20. — 3. Par ces mots, il revient à son argumentation et prouve que le Christ est prêtre selon l'ordre de Melchisédech; car ce qui nous est dit de Melchisédech, roi de justice, roi de paix, sans généalogie, montre qu'il est semblable au Fils de Dieu, et, par conséquent, qu'il demeure prêtre à perpétuité, VII, 1-3.

II. Supériorité du sacerdoce selon l'ordre de Melchisédech sur celui de l'ancienne loi, VII, 4-X, 18. — 1. En ce qui concerne les personnes, VII, 4-28. Melchisédech est grand, puisque Abraham lui paya la dîme; mais les prêtres de Lévi lèvent la dîme sur leurs frères, tandis que Melchisédech leva la dîme sur Abraham et bénit celui qui avait la promesse. Or l'inférieur est béni par le supérieur; donc Melchisédech est supérieur à Abraham et aux prêtres lévitiques, qui lui payèrent la dîme par Abraham, leur père, VII, 4-10. Le sacerdoce lévitique a été changé, parce que la perfection n'était pas possible par lui; il était donc nécessaire qu'il parût un prêtre, non selon l'ordre d'Aaron, mais selon l'ordre de Melchisédech. Car celui qui a été établi grand-prêtre était de la tribu de Juda et il a été institué, non en vertu d'une ordonnance charnelle, mais selon la puissance d'une vie impérissable, puisqu'il est prêtre pour toujours. Il y a donc abolition d'une ordonnance antérieure à cause de son impuissance, et introduction d'une meilleure espérance, ℣. 15-19. De plus, les lévites ont été établis prêtres sans serment, tandis que Jésus est devenu prêtre par un serment de Dieu; ils sont en grand nombre, parce qu'ils sont mortels, mais Jésus, qui demeure éternellement, possède un sacerdoce intransmissible et, étant toujours vivant, il peut sauver ceux qui par lui s'approchent de Dieu, ℣. 20-25. En effet, il nous convenait d'avoir un grand-prêtre comme lui saint et sans tache, qui n'a pas besoin, comme les prêtres, d'offrir chaque jour des sacrifices pour nos péchés et ceux du peuple, car il s'est offert une fois pour toutes. La Loi avait établi des grands-prêtres sujets à la faiblesse; la parole du serment a établi le Fils, qui est parfait pour l'éternité, ℣. 26-28. — 2. En ce qui concerne les offrandes et les sacrifices, VIII, 1-IX, 14. La supériorité du sacerdoce du Christ est prouvée par ce fait que nous avons un grand-prêtre assis à la droite de Dieu, ministre du sanctuaire véritable, dont le sanctuaire terrestre n'est qu'une image et une ombre, puisqu'il a été bâti d'après le modèle montré à Moïse, VIII, 1-5. Le ministère du Christ est supérieur, parce que celui-ci est le médiateur d'une alliance plus excellente, établie sur de meilleures promesses; la première alliance à cause de ses défauts a dû, suivant les paroles du Seigneur, être remplacée par une nouvelle, par laquelle la première devient ancienne et doit disparaître, ℣. 6-13. Cette première alliance avait un tabernacle, que l'auteur décrit, et un culte, des offrandes et des sacrifices, qui ne pouvaient rendre parfaits sous le rapport de la conscience et dont toutes les ordonnances légales n'étaient que des ordonnances charnelles temporaires. Mais le Christ est venu; il est entré dans le sanctuaire véritable, qui n'est pas fait de main d'homme; il a pénétré dans le lieu très saint, non plus avec le sang des animaux, mais avec son propre sang et, si le sang des animaux procurait la pureté de la chair, le sang du Christ purifiera les consciences des œuvres mortes, IX, 1-14. — 3. La mort du Christ a été nécessaire, mais ce sacrifice l'emporte sur tous ceux de l'ancienne alliance, IX, 15-X, 18. Jésus est le médiateur de la nouvelle alliance, il a donc dû mourir, parce que tout testament doit être scellé par la mort du testateur, IX, 15-17; il en fut de même pour l'ancienne alliance, où toute chose fut purifiée avec du sang, ℣. 18-22. Puisque les images étaient ainsi purifiées, les choses célestes devaient l'être par un sacrifice plus excellent. Le Christ est donc entré dans le ciel même, non pour s'offrir plusieurs fois, comme faisait le grand-prêtre avec du sang étranger, mais pour souffrir une seule fois, afin d'abolir le péché par son sacrifice. Les hommes ne doivent mourir qu'une fois; de même le Christ s'est offert une seule fois pour porter les péchés de plusieurs, puis il apparaîtra une seconde fois à ceux qui l'attendent pour leur salut, ℣. 23-28. Cette mort du Christ était nécessaire parce que les sacrifices de l'ancienne alliance ne pouvaient amener personne à la perfection; s'ils l'avaient pu, on aurait cessé de les offrir. Le Christ alors, entrant dans le monde, s'est offert à Dieu, qui ne voulait plus les sacrifices de l'ancienne alliance, et il est venu pour faire sa volonté, en vertu de laquelle nous sommes sanctifiés par l'offrande du corps de Jésus-Christ, une fois pour toutes, X, 1-10. Dans l'ancienne alliance les prêtres offraient chaque jour des sacrifices qui ne pouvaient ôter les péchés, tandis que Jésus a offert un seul sacrifice pour les péchés, parce que par une seule offrande il a amené à la perfection pour toujours ceux qui sont sanctifiés. Le Saint-Esprit atteste en effet que, dans la nouvelle alliance, il ne se souviendra plus des péchés; par conséquent, il n'est plus besoin d'une nouvelle offrande pour le péché, ℣. 11-18.

3° *Exhortations générales qui découlent de ces enseignements,* X, 19-XIII, 17. — 1. Exhortations à persévérer dans la foi, X, 19-XII, 13. Ainsi donc puisque, par le sang de Jésus, nous avons une libre entrée dans le sanctuaire, puisque nous avons un grand-prêtre, établi sur la maison de Dieu, approchons-nous avec un cœur plein de foi; gardons fermement notre espérance, veillons les uns sur les autres et n'abandonnons pas nos assemblées, X, 19-25. Car si nous péchons volontairement, il ne nous restera que l'attente terrible du jugement et l'ardeur du feu; celui qui avait violé la loi de Moïse était puni rigoureusement; de quel châtiment sera jugé digne celui qui aura foulé aux pieds le Fils de Dieu? Or, il est terrible de tomber entre les mains du Dieu vivant, ℣. 26-31. Qu'ils se souviennent de leur conduite passée, du combat au milieu des souffrances, de leur sympathie pour tous ceux qui souffraient; qu'ils n'abandonnent pas leur assurance, source de la rémunération; qu'ils persévèrent dans la volonté de Dieu, afin d'obtenir ce qui leur a été promis. Encore un peu de temps, celui qui doit venir viendra. Le juste vit par la foi et ne se retire pas, ℣. 32-39; la foi est en effet une ferme attente des choses qu'on espère, une démonstration de celles qu'on ne voit pas et c'est pour l'avoir possédée que les anciens ont obtenu un témoignage favorable, XI, 1-2; et l'auteur passe en revue tous les personnages de l'Ancien Testament, Abel, Hénoch, Noé, Abraham, Sara, Isaac, Jacob, Joseph, Moïse, les Israélites, Rahab, Gédéon, Barac, Samson, Jephté, David, Samuel, les prophètes, les martyrs de l'Ancien Testament qui, par leur persévérance dans la foi, firent de grandes choses, effectuèrent des prodiges, souffrirent avec courage, et cependant n'ont pas obtenu ce qui leur était promis, parce que Dieu leur réservait à eux et à nous, tous ensemble, quelque chose de meilleur, ℣. 3-40. Nous aussi, environnés d'une si grande nuée de témoins, tenant les yeux attachés sur Jésus, le chef et le consommateur de notre foi qui, ayant souffert la croix, a mérité d'être assis à la droite du trône de Dieu, courons avec persévérance dans la voie qui nous est ouverte, imitant l'exemple du Christ, XII, 1-3. Car les souffrances que vous avez supportées ne sont pas allées jusqu'au sang; d'ailleurs, Dieu châtie ses enfants qu'il aime; supportez donc le châtiment, car vous seriez des enfants illégitimes, si vous n'étiez pas châtiés. Nos pères selon la chair nous ont châtiés, mais à leur convenance et pour peu de jours, tandis que Dieu nous châtie pour notre bien. Le châtiment, sujet de tristesse tout d'abord, produit un fruit de justice, ℣. 4-11. Fortifiez-vous donc et marchez dans la voie droite, ℣. 12-13. — 2. Vertus que doivent pratiquer les fidèles, XII, 14-XIII,

17. L'auteur recommande la paix avec tous, la sanctification, la pureté et d'éviter l'exemple d'Ésaü, XII, 15-17. Car les chrétiens ne se sont pas approchés d'une montagne inaccessible, terrible, mais de la montagne du Dieu vivant, de la Jérusalem céleste, des chœurs des anges, des saints de Dieu, juge de tous, et de Jésus médiateur de la nouvelle alliance, ℣. 18-24. Écoutez donc celui qui vous parle; car, si ceux qui ont refusé d'entendre des oracles, publiés sur la terre, ont été punis, comment échapperons-nous, si nous nous détournons de celui qui parle du haut des cieux? rendons-lui donc un culte qui lui soit agréable, ℣. 25-29. Il leur recommande ensuite l'amour fraternel, l'hospitalité, le service des prisonniers, la sainteté du mariage, la fuite de l'avarice, XIII, 4-6. Qu'ils se souviennent de leurs conducteurs et imitent leur foi; qu'ils ne se laissent pas entraîner par des doctrines diverses, car Jésus est le même toujours, ℣. 7-9. Attachons-nous à notre autel, et suivons Jésus hors du camp, en portant son opprobre, et offrons par lui un sacrifice de louanges, ℣. 10-15. N'oubliez pas la bienfaisance et obéissez à vos conducteurs, qui veillent sur vous, ℣. 16-17.

Épilogue, XIII, 18-25. — L'auteur leur demande de prier pour lui, afin qu'il leur soit plus tôt rendu, XIII, 18-19. Il prie Dieu de les rendre capables de toute bonne œuvre et leur demande de supporter ces paroles d'exhortation, ℣. 20-22; il leur promet d'aller les voir avec Timothée, récemment délivré, et leur recommande de saluer leurs conducteurs et les saints. Ceux d'Italie les saluent et que la grâce soit avec eux tous, ℣. 23-25.

IX. BIBLIOGRAPHIE. — Pères grecs : S. Jean Chrysostome, *Homiliæ in Epist. ad Hebræos*, t. LXIII, col. 9-236; Théodoret de Cyr, *Interpretatio*, t. LXXXII, col. 673-786; Théodore de Mopsueste, *Fragments sur l'Épître aux Hébreux*, t. LXVI, col. 951-968; S. Jean Damascène, *Loci selecti*, t. XCV, col. 930-998; Œcuménius, *Commentarius in Ep. ad Hebr.*, t. CXIX, col. 279; Théophylacte, *Explanatio*, t. CXXV, col. 404-454. — Pères latins : Primasius, *Commentaria*, t. LXVIII, col. 685-794; Cassiodore, *Complexiones in Epist. Apost.*, t. LXX, col. 1357-1362; Sedulius Scotus, *Collectanea*, t. CIII, col. 251-270; Claudius Taurinensis, *Commentarius*, t. CIV, col. 926; Florus Lugdunensis, *Commentarius*, t. CXIX, col. 411-419; Raban Maur, *Enarrationes*, t. CXII, col. 711-834; Alulfus, t. LXXIX, col. 1377-1382; Alcuin, *Tractatus in Ep. ad Heb.*, t. C, col. 1031-1084; Bruno, *Comm. in Ep. S. Pauli*, t. CIII, col. 489-566; Walafrid Strabon, *Glossa ordinaria*, t. CXIV, col. 643-670; Haymon d'Alberstadt, *Expositio*, t. CXVII, col. 819-938; Atto de Verceil, *Expositio Ep. S. Pauli*, t. CXXXIV, col. 725-834; Hugues de Saint-Victor, *Quæstiones*, t. CLXXV, col. 697-734; Hervé de Bourgdieu, *Commentarius*, t. CLXXXI, col. 1519-1562; Lanfranc, t. CL, col. 375-406; Pierre Lombard, *Collectanea*, t. CXCII, col. 399-520; Hugues de Saint-Cher, *Postillæ*, Paris, 1482; S. Thomas d'Aquin, *Commentarius*, Paris, 1880; Nicolas de Lyre, *Postillæ*; Denys le Chartreux, *Commentarius in Epist. S. Pauli*, Paris, 1531. — XVIe, XVIIe, XVIIIe siècles : Cajetan, *Literalis Expositio*, Rome, 1529; de Ribera, *Commentarius in Epist. ad Hebræos*, Salamanque, 1598; Salmeron, *Commentarii*, Cologne, 1602; de Tena, *Commentarius et disp. in Epist. Pauli ad Hebr.*, Tolède, 1611. — XIXe siècle : Catholiques (commentaires spéciaux) : A. Gügler, *Privatvorträge über den Brief an die Hebr.*; Sarmenstorf, 1837; H. Klee, *Auslegung des Br. an die Hebr.*, Mayence, 1833; C. Lombard, *Commentarius in Epist. ad Hebræos*, Ratisbonne, 1843; L. Stengel, *Erklärung des Br. an die Hebräer*, Karlsruhe, 1849; A. Bisping, *Erkl. des Br. an die Hebr.*, Munster, 1864; Ad. Maur, *Kom. über den Brief an die Hebr.*, Fribourg, 1861; L. Zill, *Der Brief an die Hebr.*, Mayence, 1879; J. Pánek, *Commentarius in Epist. ad Hebr.*, Inspruck, 1882; A. Schäfer, *Erklärung des Hebräerbriefs*, Münster, 1893; A. Padovani, *Commentarius in Epist. ad Hebræos*, Paris, 1897. — Non catholiques (pour les travaux antérieurs au XIXe siècle, voir *Der Brief an die Hebr. von* B. Weiss, p. 34) : Schulz, *Der Brief an die Hebr.*, Breslau, 1818; Ar. M' Jean, *A paraphrase and commentary on the Ep. to the Hebrews*, Londres, 1820; T. A. Seyffarth, *De Epistolæ quæ dicitur ad Hebræos indole maxime peculiari*, Leipzig, 1821; Böhme, *Ep. ad Hebr.*, Leipzig, 1825; M. Stuart, *Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Andover, 1827; Frd. Bleek, *Der Brief an die Hebräer*, 3 Theile, Berlin, 1828-1840; Chr. Th. Kuinoel, *Comm. in Ep. ad Hebr.*, Leipzig, 1831; Eb. Paulus, *Ermahnungsschreiben an die Hebräerchristen*, Heidelberg, 1833; A. Tholuck, *Kommentar zum Brief an die Hebr.*, Hambourg, 1836; Wilh. Stein, *Der Brief an die Hebr.*, Leipzig, 1838; F. D. Maurice, *The Epistle to the Hebrews*, Londres, 1846; Olshausen, *Der Brief an die Hebräer, erklärt von Ebrard*, Königsberg, 1850; J. H. A. Ebrard, *Biblical Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Édimbourg, 1853; Biesenthal, *Ep. Pauli ad Hebr. cum rabbinico comm.*, Berlin, 1857; Frz. Delitzsch, *Kommentar zum Brief an die Hebr.*, Leipzig, 1857; Kluge, *Der Hebräerbrief*, Neu-Ruppin, 1863; de Wette, *Der Brief an die Hebräer*, Leipzig, 1844 (3e édit. publiée par W. Möller, 1867); E. K. A. Riehm, *Der Lehrbegriff des Hebräerbriefes*, Bâle, 1867; J. H. Kurtz, *Der Brief an die Hebräer*, Milan, 1869; H. Ewald, *Das Sendschreiben an die Hebr.*, Gœttingue, 1870; Jos. M' Caul, *The Epistle to the Hebrews*, Londres, 1871; von Hoffmann, *Der Brief an die Hebr.*, Nordlingue, 1873; Woerner, *Der Brief St Pauli an die Hebr.*, Ludwigsburg, 1876; Lange, *Der Brief an die Hebr.*, bearbeitet von C. Bernh, Leipzig, 1861 (3e édit., 1877); W. F. Moulton, *The Epistle to the Hebrews*, Londres, 1878; *Das Trostschreiben des Apost. Paulus an die Hebr.*, Leipzig, 1878; M. Kahler, *Der Hebräerbrief*, Halle, 1880 (2e édit., 1889); W. Kay, *Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Londres, 1881; F. Rendall, *The Epistle to the Hebrews in greek and english*, London, 1883; Edwards, *The Epistle to the Hebrews*, 2e édit., Londres, 1888; Strack-Zöckler, *Kurzgefasster Kommentar*, Abth. 4 : *Die Pastoralbriefe und der Hebräerbrief ausgelegt*, von Kübel, Nordlingue 1888; B. F. Westcott, *The Epistle to the Hebrews*, Londres, 1889, 2e édit., 1892; C. J. Vaughan, *The Epistle to the Hebrews*, Londres, 1891; Holtzmann, *Der Hebräerbrief*, bearbeitet von von Soden, 2e édit., 1892; E. Ménégoz, *La théologie de l'Épître aux Hébreux* Paris, 1894; A. Murray, *Eene verklaring van den Br. aan de Hebr.*, Amsterdam, 1893; en anglais, Londres, 1894; A. Saphir, *The Ep. to the Hebr.*, Londres, 1894; Meyer, *Ueber den Brief an die Hebr.*, neue Bearbeitung von Weiss, 1897; G. Milligan, *The theology of the Epistle to the Hebrews*, Édimbourg, 1899; B. Ayles, *Destination, date and authorship of the Epistle to the Hebrews*, Londres, 1899; A. Welch, *Authorship of the Epistle to the Hebrews*, Londres, 1899.

E. JACQUIER.

3. **HÉBREUX (ÉVANGILE DES)**, Évangile mentionné par les anciens auteurs ecclésiastiques, qui l'appellent Εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους. Eusèbe, *H. E.*, III, 25, 27, 29, t. XX, col. 269, 273, 300. Cf. S. Irénée, *Adv. hær.*, I, 26, 2; III, 11, 7, t. VII, col. 686, 884; Hégésippe, dans Eusèbe, *H. E.*, IV, 22, t. XX, col. 384; S. Épiphane, *Hær.*, XXX, 3, t. XLI, col. 409, etc.; *Evangelium secundum Hebræos*, S. Jérôme, *De vir. ill.*, 2, t. XXIII, col. 611, etc. Voir A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, t. I, 1893, p. 6-10; t. II, p. 625. Sur les autres noms qu'on lui a donnés ou attribués, « Évangile des douze Apôtres, Évangile de Pierre, » voir Harnack, *ibid.*, t. I, p. 205; t. II, p. 625. Saint Jérôme nous fournit sur cet écrit les renseignements suivants : *Evangelium juxta Hebræos, quod chaldaico quidem syroque sermone sed hebraicis litteris servatum est, quo utuntur*

usque hodie Nazaræi; secundum Apostolos, sive ut plerique antumant, juxta Matthæum, quod et in Cæsariensi habetur bibliotheca. Adv. Pel., III, 2, t. XXIII, col. 570. Le même saint docteur, dans son *Commentaire sur saint Mathieu,* XII, 13, t. XXVI, col. 78, dit : *In Evangelio, quo utuntur Nazaræi et Ebionitæ, quod nuper in græcum de Hebræo* (araméen) *sermone transtulimus, et quod vocatur a plurisque Matthæi authenticum.* Voir aussi *De vir. ill.*, 2 et 3, t. XXIII, col. 611, 613; *In Ezech.*, XVI, 13, t. XXV, col. 137; *In Mich.*, VII, 6, t. XXV, col. 1221. Cf. S. Épiphane, *Hær.*, XXIX, 9; XXX, 3, 13, t. XLI, col. 405, 409, 428. D'après les textes cités de saint Jérôme, il avait non seulement lu l'Évangile des Hébreux, mais il l'avait transcrit à Bérée, t. XXIII, col. 613, et l'avait traduit en grec et en latin. L'ouvrage était rédigé en langue araméenne et écrit en lettres carrées comme l'hébreu ancien. « La plupart » des chrétiens du IVe siècle croyaient que cet Évangile était l'Évangile araméen de saint Matthieu, mais il devait avoir été altéré par les Nazaréens et les Ébionites, c'est-à-dire par les chrétiens judaïsants qui en faisaient usage. De là vient qu'on l'appelait aussi l'Évangile des Ébionites et des Nazaréens. — Jusqu'à quel point il avait été corrompu par les hérétiques, il n'est pas aisé de le déterminer. Les opinions des critiques sont là-dessus très divergentes. Voir le résumé qu'en fait A. Hilgenfeld, *Novum Testamentum extra canonem receptum, Evangel. sec. Heb.*, 2e édit., in-8°, Leipzig, 1884, p. 10-12. Cf. Ed. Reuss, *Geschichte der h. Schriften Neuen Testaments,* 184, 6e édit., 1887, p. 198; Bleck-Mangold, *Einleitung in das Neue Testament,* 3e édit., 1875, p. 118-133.

La question de l'origine et du caractère de l'Évangile des Hébreux tire son importance des éléments qu'elle peut fournir pour la solution du problème de l'origine des Évangiles synoptiques et de leur date respective, mais elle est très difficile à résoudre. Chacun interprète à sa façon les témoignages que nous ont laissés les anciens sur ce sujet. Nous ne possédons plus cet écrit, mais seulement quelques rares fragments disséminés dans les Pères. Ils ont été recueillis par divers savants, en particulier par J.-A. Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti,* 2e édit., 2 in-8°, Hambourg, 1719, t. I, p. 355; Hilgenfeld, *Novum Testamentum extra canonem,* p. 15-17; Th. Zahn, *Geschichte des NT. Kanons,* t. II, p. 685-704; Handmann, *Das Hebräer-Evangelium,* p. 67-103, etc. Tout ce que l'on peut conclure avec certitude des documents que nous possédons, c'est que l'Évangile des Hébreux était rédigé en araméen et avait au moins des rapports étroits avec l'Évangile canonique de saint Matthieu. Hors de ces points, on ne peut guère émettre que des hypothèses. — Voir F. Franck, *Ueber das Evangelium der Hebräer,* dans les *Theologische Studien und Kritiken,* 1848, p. 369-422; A. Hilgenfeld, *Novum Testamentum extra canonem,* p. 5-38; E. W. B. Nicholson, *The Gospel according to the Hebrews; its Fragments translated and annotated with a critical analysis,* in-8°, Londres, 1879; Gla, *Original Sprache des Matthäusevangelium,* 1887; R. Handmann, *Das Hebräer-Evangelium,* dans Gebhardt et Harnack, *Texte und Untersuchungen,* t. V, Heft 3, in-8°, Leipzig, 1888; Th. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons,* t. II, 1890, p. 642-723.

F. VIGOUROUX.

HÉBRI (hébreu : *'Ibrî;* Septante : 'Αβαί; *Codex alexandrinus* : 'Ωβδί), lévite, fils de Merari, au temps de David. I Par., XXIV, 27.

HÉBRON (*Ḥébrôn;* Septante : Χεβρών et Χεβρώμ), nom de deux Israélites et d'une ville.

1. HÉBRON, troisième fils de Caath, qui était le second fils de Lévi. Exod., VI, 18; Num., III, 19; I Par., VI, 2, 18; XXXIII, 12. On ne sait rien autre chose de lui, sinon qu'il était chef de la famille des Hébronites, Num., III, 27; XXVI, 58; I Par., XXVI, 23, 30, 31; ou fils d'Hébron, *Benê Ḥébrôn,* I Par., XV, 9; XXIII, 19. La quarantième année de David on comptait à Jazer de Galaad 2700 hommes vaillants de cette famille, établis dans les tribus transjordaniennes pour le service de Dieu et du roi. Jeria était leur chef. I Par., XXVI, 32. Il y en avait 1700 dans la Palestine cisjordanienne sous le commandement d'Hasabias. I Par., XXVI, 30. La Vulgate appelle Hébron Hébroni dans Num., XXVI, 58.

2. HÉBRON, fils de Marésa et père de Coré, Thaphua, Récem et Samma, dans la tribu de Juda. I Par., II, 42, 43. Ces quatre fils sont les fondateurs des villes du même nom, ou simplement des noms de localités peuplées par des descendants d'Hébron.

3. HÉBRON (la Vulgate porte *Chébron* dans un seul endroit, I Mach., V, 65), antique cité royale chananéenne, située dans les montagnes de Juda, au sud de Jérusalem, et célèbre surtout au temps des patriarches et de David. Gen., XIII, 18; XXIII, 2; Jos., X, 3; II Reg., II, 1, etc.

I. NOM. — La Bible nous apprend elle-même que le nom primitif d'Hébron était *Qiryat 'Arba'*, Gen., XXIII, 2; Jos., XIV, 15; XV, 13, 54; XX, 7; XXI, 11; Jud., I, 10; *Qiryat hâ-'Arba'*, avec l'article, Gen., XXXV, 27; II Esd., XI, 25; Septante : πόλις 'Αρβόκ, Gen., XXIII, 2; Jos., XV, 13, 54; XX, 7; πολις 'Αργόβ, Jos., XIV, 15; Καριαθαρβόκ, Jos., XXI, 11; II Esd., XI, 25; Καριαθαρβοκσεφέρ, Jud., I, 10; πόλις τοῦ πεδίου, « ville de la plaine, » Gen., XXXV, 27, fausse lecture, *'ărâbâh,* au lieu de *'arba'*; Vulgate : *Civitas Arbee,* Gen., XXIII, 2; XXXV, 27; *Cariath Arbe,* Jos., XIV, 15; XV, 13, 54; Jud., I, 10, ou *Cariatharbe,* Jos., XX, 7; XXI, 11; II Esd., XI, 25. D'après saint Jérôme, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 84, et certains interprètes juifs, *'arba'* serait ici le mot « quatre », et le nom de « ville des Quatre » viendrait du nombre des patriarches dont la caverne de Makpélah renfermerait les tombeaux, c'est-à-dire Abraham, Isaac et Jacob, auxquels, pour compléter le chiffre, les uns adjoignent Adam lui-même, d'autres, Esaü, d'autres enfin, Joseph. Cette explication n'est guère plus fondée que celle de M. de Saulcy, *Voyage en Terre Sainte,* Paris, 1865, t. I, p. 152, rattachant *'arba'* aux quatre quartiers de la ville. L'Écriture nous donne elle-même la véritable interprétation en rapportant l'origine du nom à *'Arba'* ou *Arbé,* père d'Énac, géant de la race des Enacim. Jos., XV, 13; XXI, 11. La ville s'appelle aujourd'hui *El-Khalil,* « l'ami [de Dieu], » en souvenir d'Abraham que les Arabes nomment ainsi après la Bible. Cf. Is., XLI, 8; Jac., II, 23.

II. DESCRIPTION. — Hébron était située « dans la terre de Chanaan », Gen., XXIII, 2, 19, « sur le territoire et dans la montagne de Juda. » Jos., XI, 21; XV, 54; XX, 7; XXI, 11; I Par., VI, 55; II Par., XI, 10. Elle se trouvait à 22 milles (32 kilomètres) au sud de Jérusalem, suivant Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra,* p. 84, 209.

1° *Plan; principaux quartiers.* — C'est aujourd'hui encore une des plus grandes villes de la Palestine. Élevée de 927 mètres au-dessus de la Méditerranée, elle s'étend au fond d'une belle vallée qui se dirige du nord-ouest au sud-est et sur les pentes inférieures des montagnes qui la dominent. Elle se divise en quatre quartiers principaux (fig. 118). Le premier, celui que l'on rencontre en venant de Jérusalem, s'appelle *Ḥâret Bâb-ez-Zâuiyéh,* « le quartier de la Porte de la Zâouiyéh, » espèce d'oratoire musulman. C'est le moins considérable; il ne comprend qu'un petit nombre d'habitations assez bien bâties, du moins relativement aux autres villes de la Palestine. Le second s'élève en face, vers le nord-est, au delà de quelques jardins, soit dans la vallée, soit sur le versant du *Djébel Beilûn.* C'est le *Ḥâret esch-Scheikh,* « le quartier du scheikh, » c'est-à-dire d'Ali Bakka, personnage auquel est dédiée la belle mosquée qu'on

remarque de ce côté. Le minaret qui la surmonte est le principal ornement de la ville dû à l'architecture moderne. De forme hexagone et construit avec des pierres alternativement rouges et blanches, d'une taille très régulière, il repose sur une tour carrée et est couronné par une petite coupole. Entre ces deux quartiers, plus près cependant du premier, on rencontre, au milieu des jardins, un puits appelé *Bir Sidna Ibrahim,* « le puits de notre seigneur Abraham, » dont l'eau est très bonne. La tradition locale le fait remonter jusqu'au patriarche dont il porte le nom; il est difficile de distinguer les caractères de la construction, les pierres qui recouvrent l'orifice n'ont rien de saillant et l'ouverture carrée par où l'on y puise est trop étroite pour que le regard puisse étudier l'intérieur. Au-dessus du Hâret esch-Scheikh est l'aqueduc qui amène à un réservoir les eaux d'une



L. Thuillier, del[t]

118. — Plan d'Hébron.

source éloignée de la ville, vers le nord-est, de quelques minutes seulement, appelée *'Aïn Keschkaléh,* mais mentionnée aussi sous la dénomination de *'Aïn Eskali* par Van de Velde, *Reise durch Syrien und Palästina,* Leipzig, 1855, t. II, p. 97, et F. de Saulcy, *Voyage en Terre Sainte,* t. I, p. 152. Sous cette dernière forme, le nom rappellerait celui de la vallée d'Escol, des environs d'Hébron, d'où les espions envoyés par Moïse rapportèrent une magnifique grappe de raisin. Num., XIII, 24; XXXII, 9; Deut., I, 24. Voir ESCOL 2, t. II, col. 1928.

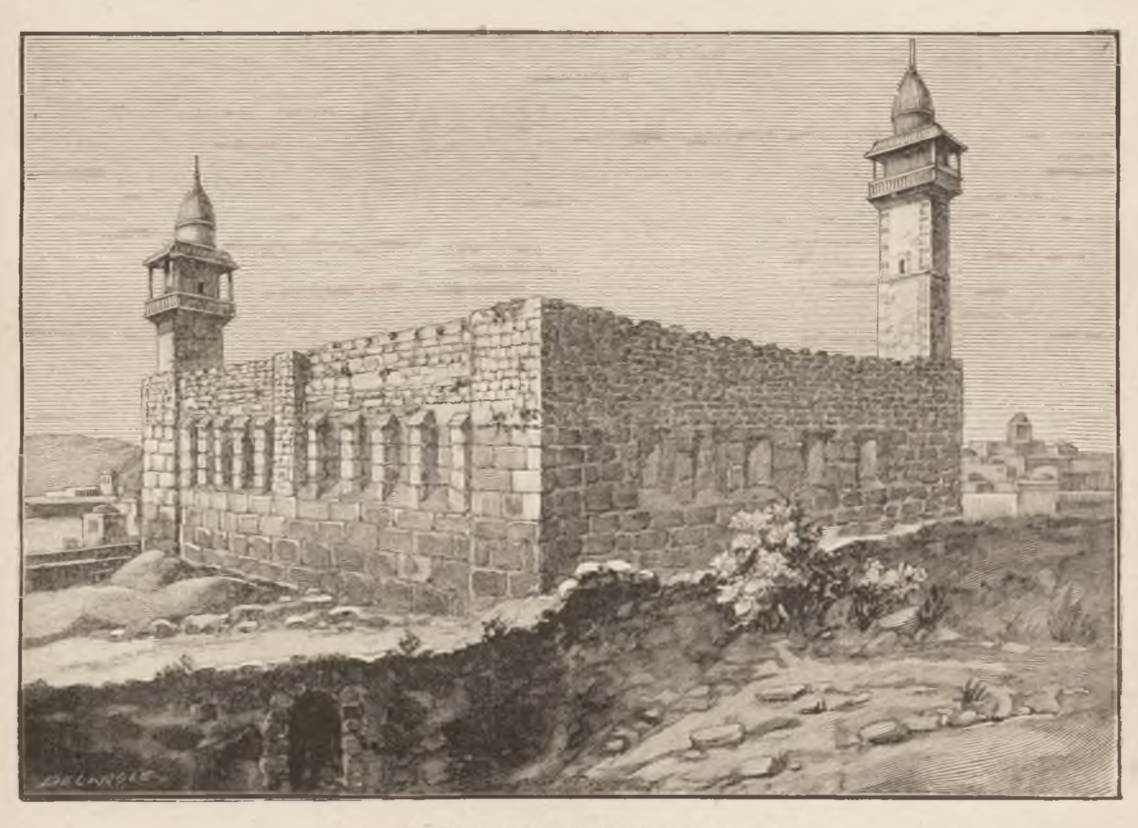
Les deux quartiers que nous venons de parcourir se correspondent l'un à l'autre; il en est de même des deux suivants. L'un, ou le troisième que nous avons à mentionner, s'appelle *Hâret el-Harâm,* « le quartier du Haram » ou de la grande mosquée. Il est, en effet, dominé par ce monument remarquable dont nous parlerons tout à l'heure. Adossé au *Djébel Dja'âbréh,* il se compose lui-même de cinq autres subdivisions, qui ne forment qu'une seule et même agglomération de maisons.

La principale de ces subdivisions est nommée *Hâret el-Qala'ah,* « le quartier du château. » L'ancien château fort de la ville, réparé extérieurement depuis une soixantaine d'années, tombe aujourd'hui en ruine à l'intérieur. Construit en partie avec des pierres relevées en bossage, mais de dimensions peu considérables, il ne paraît pas remonter beaucoup au delà du moyen âge; il a pu cependant succéder à une forteresse antérieure. Plusieurs colonnes antiques engagées transversalement dans la construction comme pièces de soutènement font çà et là légèrement saillie au dehors. Les murs sont extérieurement percés de meurtrières et de petites fenêtres carrées ou ogivales. Au fond d'une petite cour, près de l'entrée du *souq* ou marché, les musulmans vénèrent dans un *oualy* la mémoire de *Sîdna Yousef en-Nadjar,* « notre seigneur Joseph le charpentier. » La dépouille mortelle du santon repose dans un grand sarcophage placé au milieu d'une chambre basse, espèce de caveau dans lequel on descend par plusieurs degrés. Selon les juifs, cette chambre sépulcrale en recouvrirait elle-même une seconde, située au-dessous, et où, suivant une tradition fort ancienne, aurait été enseveli Abner, fils de Ner, traîtreusement tué par Joab. II Reg., III, 27-32. Cf. Carmoly, *Itinéraires de la Terre Sainte,* Bruxelles, 1847, p. 187, 243, 388, 434. Dans le lit de la vallée, à l'ouest et au sud-ouest du *Hâret el-Harâm,* se trouvent deux grandes piscines. La première, appelée *Birket el-Qazzazîn,* est longue de 26 mètres sur 17 de large et 8 de profondeur. Irrégulière et mal construite, elle est munie d'un escalier à l'angle nord-est. La seconde, située à une centaine de mètres au sud de celle-ci, se nomme *Birket es-Sultân.* Très solidement et très régulièrement construite, elle forme un grand réservoir de 40 mètres carrés, soutenu par des murs d'un beau travail. Deux escaliers placés à deux de ses angles permettent d'y descendre. Selon la tradition, ce serait celle au-dessus de laquelle David fit suspendre les mains et les pieds de Baana et de Rechab, assassins d'Isboseth. II Reg., IV, 12. — Le quatrième quartier, appelé *Hâret el-Meschârqah,* est situé dans la partie sud-ouest de la ville, sur les dernières pentes du *Djébel Qubbet el-Djâneb,* montagne raide et escarpée, dont quelques parties néanmoins sont susceptibles de culture. Au pied septentrional de celle-ci, sont les bâtiments de la quarantaine d'Hébron; et s'étend un grand cimetière musulman. Plus haut, en se rapprochant du Haret ez-Zaouiyéh, s'élève une quatrième montagne, le *Djebel er-Remeidéh,* plantée de magnifiques oliviers et cultivée en terrasses. Elle renferme plusieurs tombeaux antiques et des ruines, entre autres celles qui portent le nom de *Deir el-Arba'în,* ou « couvent des Quarante ». C'est une construction musulmane consistant en une petite mosquée avec ses dépendances. Plusieurs tronçons de colonnes et des pierres de taille, provenant évidemment d'une époque plus ancienne, ont été engagés çà et là dans l'épaisseur des murs. Une tradition très accréditée veut que la montagne entière, transformée depuis bien des siècles par la culture en divers enclos plantés d'arbres, ait servi, dans les temps les plus reculés, d'acropole à Hébron. Ce qui prouve d'ailleurs que le *Djébel er-Remeidéh* était jadis habité, c'est que les nombreux murs d'appui qui soutiennent les terres d'étage en étage sont bâtis avec des matériaux dont beaucoup paraissent antiques; en outre, il n'est pas rare d'exhumer du sol des pierres de taille plus ou moins considérables, restes d'anciennes constructions. La tradition actuelle, conforme à celle du moyen âge, place de ce côté la cité primitive d'Hébron. Il est sûr, en effet, que, à l'époque d'Abraham, la grotte de Makpélah se trouvait dans un champ et, par conséquent, en dehors de la ville. Dans ces dernières années, les anciens quartiers ont été reliés entre eux par de nouvelles constructions.

2° *Aspect général; le Haram; la population.* — Si maintenant nous jetons un coup d'œil sur l'ensemble d'Hébron (fig. 119), nous aurons une des plus belles vues

119. — Vue d'Hébron. D'après une photographie.

de la Palestine. La vieille cité des patriarches s'allonge entre deux chaînes de collines verdoyantes, qui lui forment, avec leurs bouquets d'oliviers, un cadre gracieux. Les maisons, construites en belles pierres de taille d'une blancheur éclatante, s'entassent les unes sur les autres autour de la magnifique mosquée qui les domine. Quelques-unes sont à terrasses, les autres sont recouvertes de petites coupoles surbaissées comme celles de Jérusalem. Aux étages supérieurs, les chambres sont aérées par des fenêtres nombreuses. Mais on trouve ici, comme dans la plupart des villes orientales, des rues étroites, malpropres et tortueuses. Il n'y a pas d'enceinte de murailles, les montagnes voisines servant de forts naturels; cependant des portes s'ouvrent aux deux extrémités et conduisent dans la campagne environnante, qui est un véritable jardin planté de vignes, d'oliviers, de grenadiers, de noyers, de figuiers et d'abricotiers. Quelques palmiers élèvent leurs panaches au-dessus des maisons, mais leurs fruits ne mûrissent pas à cause des brusques variations de température amenées par l'altitude. Aucun ruisseau ne coule dans la vallée; mais un certain nombre de sources sont utilisées pour l'arrosage des cultures. — Le monument d'Hébron, c'est le *Harâm el-Khalîl* (fig. 120). Il comprend une grande cour, une mosquée et une crypte qui est la caverne de Makpélah. Nous nous contenterons de décrire l'enceinte extérieure, renvoyant à Makpélah tout ce qui concerne le tombeau des patriarches. C'est d'ailleurs la partie la mieux connue, bien qu'il soit impossible de l'examiner de près à cause du fanatisme des habitants. On sait, en effet, avec quelle sévérité l'entrée de ce sanctuaire, regardé comme l'un des plus saints de l'islamisme, est interdite aux chrétiens. L'enceinte sacrée constitue un parallélogramme long d'environ 65 mètres sur 38 de large et 15 à 18 de hauteur. Ces murs, semblables à ceux d'un château fort, sont estimés comme le plus ancien et le plus beau reste de l'architecture en Palestine. Ils ont fait l'admiration de tous les voyageurs, depuis le pèlerin de Bordeaux, en 333; cf. *Itinera Terræ Sanctæ,* Genève, 1877, t. I, p. 20, jusqu'à M. de Vogüé, *Les églises de Terre Sainte,* Paris, 1860, p. 344-345. L'appareil est le même que celui du Haram de Jérusalem. Les blocs, dont quelques-uns ont plus de 7 mètres de long, sont de même dimension; leur bossage offre le même caractère, bien qu'il n'ait pas été exécuté par les mêmes moyens. Au sommet de la construction antique, les Arabes ont élevé une muraille en petit appareil, d'un travail relativement moderne, et portant des créneaux à la partie supérieure. Cette enceinte est fortifiée de distance en distance par des pilastres engagés, de 1 mètre 10 centimètres de large, et d'environ 8 mètres de hauteur, au nombre de 16 sur les grands côtés du parallélogramme, et de 8 sur les petits; ils ne sont point couronnés par des chapiteaux, mais seulement reliés entre eux par une corniche uniforme, un simple filet carré. Aux quatre angles s'élevaient autrefois autant de minarets : deux seulement sont aujourd'hui debout, l'un à l'angle nord-ouest, l'autre à l'angle sud-est. Deux portes auxquelles on monte par un escalier, permettent de pénétrer dans l'enceinte sacrée. « Cette enceinte, d'une exécution si soignée et d'un aspect si imposant, a-t-elle été bâtie sous les derniers Asmonéens ou sous la dynastie iduméenne? On l'ignore; ce qui est certain, c'est que l'on n'y sent nulle part l'influence du style grec, qu'elle est tout entière dans l'esprit et dans le goût du constructeur phénicien. On y retrouve cette alternance de faces saillantes et de faces creuses qui décore à l'extérieur le haut du mur d'Hérode [à Jérusalem]. » Perrot,



120. — Le *Harâm el-Khalîl.* D'après une photographie.

Histoire de l'art, t IV, Paris, 1887, p. 277. MM. Mauss et Salzmann, ainsi que M. de Saulcy, la font remonter jusqu'au temps de David. Cf. F. de Saulcy, *Voyage en Terre Sainte,* t. I, p. 156; t. II, p. 328. Voir aussi, sur l'enceinte sacrée d'Hébron, Renan, *Mission de Phénicie,* Paris, 1864, p. 799-807. — La population d'Hébron est de 8 à 10000 habitants, suivant les uns; de 12 à 14000, suivant les autres; la statistique officielle n'existe pas dans ce pays. A part un millier de Juifs, elle est tout entière musulmane, fanatique, turbulente et souvent fort désagréable pour les étrangers. Il n'y a pas de chrétiens. La forte garnison qu'y entretient le gouvernement turc ne suffit pas pour le rendre toujours maître de ce peuple insoumis. C'est d'ailleurs une belle et forte race qui doit ses qualités à la richesse du sol, à la salubrité de l'air, la pureté et l'abondance des eaux, la végétation luxuriante de la vallée. Parmi les Israélites, beaucoup sont allemands, polonais ou espagnols. Les marchands de la ville font beaucoup de commerce avec les Bédouins et parcourent souvent le pays avec leurs marchandises. Entre autres branches d'industrie, nous signalerons la fabrication d'outres en peaux de chèvre et deux verreries importantes. La soude nécessaire à ces dernières est apportée des contrées désertiques situées à l'est du Jourdain. Ces verreries sont très anciennes; elles sont mentionnées en 1333 par le rabbin Isaac Chelo (cf. Carmoly, *Itinéraires de la Terre Sainte,* p. 243); mais il est probable qu'elles existaient déjà à l'époque juive. Les vignes sont très nombreuses aux environs d'Hébron. Depuis quelques années, les Juifs, à qui elles appartiennent presque toutes, font beaucoup de raisins secs, de sirop de raisin et de vin. Voir Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui,* dans le *Tour du monde,* t. XLII, p. 134, 138-140.

III. HISTOIRE. — Hébron est une des plus vieilles villes du monde. La Bible nous apprend qu'elle fut bâtie sept ans avant *Sô'an* ou Tanis, capitale de la Basse Égypte. Num., XIII, 23. Une fausse interprétation de Jos., XIV, 15, aurait même fait croire à quelques critiques qu'Adam y fut enterré. La Vulgate dit, en effet : « Hébron s'appelait auparavant Cariath Arbé. Adam, le plus grand des Énacim, y est enterré. » Mais le mot *hâ'âdâm* du texte hébreu est tout simplement le nom commun « homme », et le verset doit se traduire : « Le nom d'Hébron était auparavant *Qiryaṭ* (ville) *d''Arba'*, l'homme le plus grand parmi les *'Anâqîm.* » C'est à cette race de géants, nous l'avons vu, qu'on en fait remonter l'origine. La première fois qu'il est question de cette ville dans l'Écriture, c'est lors de l'arrivée d'Abraham dans la vallée de Mambré. Gen., XIII, 18. A cette époque, elle est même quelquefois appelée Mambré, hébreu : *Mamrê'.* Gen., XXIII, 19; XXXV, 27. Le patriarche fixa longtemps sa tente en cet endroit, sous un chêne resté célèbre. Voir MAMBRÉ. — A la mort de Sara, il acheta d'Éphron, pour lui servir de tombeau de famille, la caverne double ou Makpélah, Gen., XXIII, 2, 19, où il fut déposé lui-même plus tard par ses fils. Gen., XXV, 9. Isaac, à son tour, y fut réuni à son père par Ésaü et Jacob. Gen., XXXV, 27, 29. — Jacob habita dans la même vallée, et c'est de là que partit Joseph pour aller trouver ses frères vers Sichem et Dothaïn. Gen., XXXVII, 14. — Les explorateurs envoyés par Moïse pour examiner la Terre Promise, vinrent à Hébron. Num., XIII, 23. — Lorsque les Israélites envahirent le pays de Chanaan, le roi de cette ville, Oham, se ligua contre eux avec Adonisédech, roi de Jérusalem, et trois autres princes, pour aller attaquer Gabaon; mais il fut vaincu et mis à mort. Jos., X, 3, 23, 26; XII, 10. Josué vint alors assiéger la ville, qui fut prise, et dont les habitants furent passés au fil de l'épée. Jos., X, 36, 39; XI, 21. — Dans le partage de la Terre Sainte, elle fut donnée à Caleb, avec son territoire, et échut à la tribu de Juda. Jos., XIV, 13, 14; XV, 13, 54; Jud., I, 20. Plus tard, elle fut désignée comme ville de refuge et assignée aux enfants d'Aaron. Jos., XX, 7; XXI, 11, 13; I Par., VI, 55, 57. — La seconde partie de son histoire, au point de vue biblique, comprend le rôle qu'elle joua sous David. Lorsque Saül eut succombé sur le mont Gelboé, David, après avoir consulté Dieu, vint à Hébron avec ses compagnons d'armes, qui s'installèrent dans les bourgs et villages de la banlieue. II Reg., II, 1, 3. Cette place forte, où il possédait des amis dévoués, I Reg., XXX, 31, et à laquelle se rattachaient tant de souvenirs de l'histoire patriarcale, était bien choisie pour lui servir de capitale temporaire. Il y régna sept ans et demi, et sa famille s'y accrut. II Reg., II, 11; III, 2, 5; V, 5; III Reg., II, 11; I Par., III, 1, 4; XXIX, 27. C'est là qu'Abner vint le trouver pour entrer en pourparlers avec lui, et qu'il fut tué par Joab, puis enseveli. II Reg., III, 19, 20, 22, 27, 32; IV, 1. C'est là aussi que Baana et Réchab apportèrent à David la tête d'Isboseth traîtreusement mis à mort, et qu'ils subirent un châtiment bien mérité : ils furent tués, et leurs mains et leurs pieds coupés furent suspendus au-dessus de la piscine d'Hébron. II Reg., IV, 8, 12. Après cela, les anciens et les tribus d'Israël vinrent reconnaître pour roi le fils d'Isaï, qui reçut l'onction royale pour la troisième fois. II Reg., V, 1, 3; I Par., XI, 1, 3. Lorsque Absalom se souleva contre son père, c'est à Hébron qu'il se retira, sous prétexte d'y sacrifier au Seigneur, et il fit de cette place le centre de la révolte. II Reg., XV, 7, 9, 10. — Elle fut plus tard fortifiée par Roboam, II Par., XI, 10, puis, au retour de la captivité, elle fut réhabitée par des enfants de Juda. II Esd., XI, 25. Mais elle tomba bientôt au pouvoir des Iduméens, qui s'y maintinrent jusqu'au moment où Judas Machabée parvint à les en chasser et détruisit les remparts et les tours de la ville. I Mach., V, 65. — Quelque temps avant la prise de Jérusalem par Titus, Céréalis, l'un des généraux de Vespasien, s'en empara et la livra aux flammes, après avoir égorgé toute la population valide. Cf. Josèphe. *Bell. jud.,* IV, IX, 9. Au IVe siècle, Eusèbe, *Onomastica sacra,* p. 209, la désigne comme un gros bourg, κώμη νῦν μεγίστη. Tombée au pouvoir des musulmans avec tout le reste de la Palestine, elle conserva toujours une partie de son antique importance, tant en vertu de sa position qu'à cause de la vénération dont les Arabes, aussi bien que les Juifs et les chrétiens, entourent la mémoire d'Abraham. Les croisés la désignent souvent sous le nom de *castellum* ou *præsidium ad sanctum Abraham.* En 1167, elle devint le siège d'un évêque latin. Vingt ans plus tard, elle retomba entre les mains des musulmans, et sa cathédrale fut convertie en mosquée. Depuis ce temps, elle n'a jamais cessé de leur appartenir. — Outre les auteurs que nous avons cités dans le corps de cet article et surtout V. Guérin, *Judée,* t. III, p. 214-256 qui a en quelque sorte épuisé la matière sur Hébron, on peut voir principalement : E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* Londres, 1856, t. II, p. 73-94; *Survey of Western Palestine. Memoirs,* Londres, 1881-1883, t. III, p. 305-308; 333-346; W. M. Thomson, *The Land and the Book,* t. I, *Southern Palestine,* Londres, 1881, p. 268-282.

A. LEGENDRE.

HÉBRONA (hébreu : *'Abrônâh;* Septante : *Codex Vaticanus :* Σεβρωνά; *Codex Alexandrinus :* Ἐβρωνά), un des campements des Israélites dans le désert, mentionné immédiatement avant Asiongaber. Num., XXXIII, 34, 35. Il est inconnu. D'après l'étymologie du nom, qui veut dire « passage », on suppose que cette station se trouvait sur le bord du golfe Élanitique, près d'un gué.

A. LEGENDRE.

HÉBRONI, nom donné par la Vulgate à Hébron, fils de Caath, dans Num., XXVI, 58. Voir HÉBRON 1, col. 553.

HÉBRONITES (hébreu : *Ḥebrônî;* Septante : ὁ Χεβρών), famille de lévites, descendant d'Hébron, le fils de Caath. Num., III, 27; XXVI, 58; I Par., XXVI, 23, 30, 31. Voir HÉBRON 1.

HEDDAÏ (hébreu : *Hiddaï*, omis dans le *Vaticanus*, mais *Codex Alexandrinus :* Ἀθθαΐ), un des vaillants guerriers de l'armée de David. II Reg., XXIII, 30. Il était du torrent de Gaas. Dans la liste parallèle, I Par., XI, 32, il est appelé Huraï.

HÉDER (hébreu : *'Âdér* à la pause; Septante : Ἔδερ), descendant d'Elphaal, de la tribu de Benjamin. I Par., VIII, 15.

HÉGÉMONIDE (Ἡγεμονίδης), général syrien auquel Lysias « laissa » le commandement de la province de Palestine, depuis Ptolémaïde jusqu'au pays des Gerréniens (voir GERRÉNIENS, col. 212), lorsque les troubles qui avaient éclaté à Antioche l'obligèrent de se rendre dans cette ville (162 avant J.-C.). Voir LYSIAS. Κατέλιπε στρατηγὸν... Ἡγεμονίδην, porte le texte grec. II Mach., XIII, 24. La Vulgate a traduit dans un sens différent : « Il (le roi Antiochus V Eupator ou plutôt Lysias gouvernant pour le roi enfant) le fit (Judas Machabée) chef et prince depuis Ptolémaïde jusqu'aux Gerréniens. » Mais, pour avoir ce sens, elle ajoute au texte original le pronom « le », *eum*, et la conjonction « et ». De plus, elle fait de Ἡγεμονίδης un appellatif; or le grec n'a pas d'appellatif en ιδης. Enfin, la répétition d'un titre synonymique après στρατηγὸν est complètement inutile et ne s'explique pas. Aussi la version syriaque a-t-elle pris avec raison Hégémonide pour un nom propre. On ne connaît rien d'ailleurs de ce personnage. On peut supposer seulement, d'après les circonstances qui le firent choisir pour remplir son commandement, qu'il était bien disposé en faveur des Juifs. Voir W. Grimm, *Das zweite Buch der Maccabäer*, Leipzig, 1857, p. 191.

HEGENDORF Christophe, philologue allemand, luthérien, né à Leipzig en 1500, mort à Lunebourg le 8 août 1540. Par sa parole et ses écrits, il fut un des plus actifs propagateurs des doctrines luthériennes. En 1525, il était professeur de littérature grecque à Francfort et en 1537 il fut nommé surintendant à Lunebourg. Parmi ses nombreux ouvrages nous n'avons à mentionner que les suivants réunis en un volume : *Commentarius in historiam Passionis Christi secundum Matthæum; Annotationes in Marci Evangelium; In Acta Apostolorum; Scholia in Epistolas ad Colossenses, in Epistolam ad Hebræos, in I et II Epistolam Petri*, in-8°, La Haye, 1525. — Voir Lelong, *Biblioth. sacra*, p. 767; Walch, *Biblioth. theologica*, t. IV, p. 641.

B. HEURTEBIZE.

HÉGLA (hébreu : *'Eglâh*, « génisse; » Septante : Ἐγλά), fille de Salphaad dans la tribu de Manassé. Num., XXVI, 33; XXVII, 1; XXXVI, 11; Jos., XVII, 3. Elle réclama avec ses sœurs et obtint sa part d'héritage dans la succession de son père qui n'avait pas d'héritier mâle. Voir HÉRITAGE, col. 610.

HEIDEGGER Jean Henri, polygraphe suisse, luthérien, né à Ursivellen, le 1er juillet 1633, mort à Zurich le 18 janvier 1698. Fils d'un pasteur, il termina ses études à Marbourg et à Heidelberg sous J. H. Ottinger. Il professa dans cette dernière ville la langue hébraïque et la philosophie et s'y fit recevoir docteur en théologie. En 1659, il était à Steinburg faisant des cours d'hébreu et de théologie qu'il enseigna ensuite à Zurich. Il fut le principal auteur de la *Formula consensus ecclesiarum Helveticarum reformatarum* qui essaya inutilement d'unir toutes les églises réformées de la Suisse dans une seule profession de foi. Parmi ses écrits nous citerons : *De historia sacra patriarcharum exercitationes selectæ*, 2 in-4°, Amsterdam, 1661-1671; *Enchiridion biblicum succinctius, quo analysis singulorum Veteris et Novi Testamenti librorum compendiose exhibetur; adjiciuntur præcipui exegetæ*, in-8°, Zurich, 1681; *Mysterium Babylonis, seu in divi Johannis theologi apocalypseos prophetiam de Babylone magna diatribæ*, 2 in-4°, Leyde, 1687; *Labores exegetici in Josuam, Mathæum, Epistolas ad Romanos, Corinthios et Hebræos*, in-4°, Zurich, 1700; *Dissertationes biblicæ, Capelli, Simonis, Spinosæ sive aberrationibus, sive fraudibus oppositæ de sacrorum librorum origine, de Scriptoribus sacris, de authentia S. Scripturæ, de integritate, de perfectione, de pactibus ejusdem, de libris Veteris Testamenti, de Historia Veteris et Novi Testamenti, de chorographia sacra*, in-4°, Zurich, 1700 : l'éditeur de ce dernier ouvrage y a joint la vie de J. H. Heidegger. Dans les *Dissertationes eclectæ sacram theologiam dogmaticam, historicam et moralem illustrantes*, 4 in-4°, Zurich, 1675-1690, de cet auteur, on remarque des dissertations *De Paschate emortuali Christi; De pseudo-Samuele a Pythonissa in Endor vocato; De libris apocryphis; De vitulo Aharonis qua historia sacra vituli aurei ab Aharone conflati exponitur; De pœna Moscholotatriæ et reconciliatione populi*. — Voir Hofmeister, *Historia vitæ J. H. Heideggeri*, in-4°, Zurich, 1698; Nicéron, *Mém. pour servir à l'hist. des hommes illustres*, t. XVII, p. 143; Walch, *Bibl. theologica*, t. III, p. 27, 28, 88, 83, 853; t. IV, p. 197, 468, 640, 673, 734, 774.

B. HEURTEBIZE.

HÉLAM (hébreu : *Ḥêlam*; Septante : Αἰλάμ), localité à l'est du Jourdain et à l'ouest de l'Euphrate, où se rassemblèrent les Araméens ou Syriens qu'Adadézer, roi de Soba, avait appelés à son aide; ils furent battus en cet endroit par David. II Reg., X, 16-17. Le nom d'Hélam se lit deux fois dans le texte original, ŷ. 16 et 17, mais avec une orthographe différente, חֵילָם, ŷ. 16, et חֶלְאָמָה (avec *hé locatif*) ŷ. 17. La Vulgate l'a pris pour un nom commun, ŷ. 16, et a traduit « leur armée », comme avait déjà fait Aquila : ἐν δυνάμει αὐτῶν; mais il est plus naturel de voir le même nom de lieu dans les deux passages. Josèphe, *Ant. jud.*, VII, VI, 3, transcrit *Ḥêla'mâh* par Χαλαμά, et il fait de ce nom le nom propre du roi des Syriens qui habitaient au delà de l'Euphrate. Dans le *Codex Vaticanus* et l'édition sixtine des Septante le mot Χαλαμάχ est ajouté fautivement au ŷ. 16 comme nom du fleuve qui est appelé simplement *han-nâhâr* dans l'hébreu; ce fleuve ne peut être que l'Euphrate. — Le site d'Hélam est inconnu. Ptolémée, V, 15, 25, mentionne une ville appelée Ἀλαμαθα, Alamatha, sur la rive occidentale de l'Euphrate, près de Nicéphorium, mais il paraît peu vraisemblable que David ait porté la guerre si loin. On croit plus communément que la bataille dut se livrer sur le territoire compris entre Damas et le pays des Ammonites, et c'est là ce qui semble résulter de l'ensemble du récit de l'historien sacré, mais on ne peut pas préciser davantage. Hélam n'est pas nommé dans le récit de I Par., XIX, 17.

HELBA (hébreu : *Ḥélbâh*, « graisse, » c'est-à-dire région fertile; Septante : *Codex Vaticanus :* Χεβδά; *Codex Alexandrinus :* Σχεδίαν), ville de la tribu d'Aser, dont les Chananéens ne furent pas chassés. Jud., I, 31. Elle n'est mentionnée qu'en ce seul endroit de l'Écriture et est restée complètement inconnue. Elle n'est pas comprise dans la liste des cités appartenant à la tribu. Jos., XIX, 25-30. Peut-être se trouvait-elle sur la côte phénicienne.

A. LEGENDRE.

HELBON (hébreu : *Ḥélbôn*; Septante : Χελβών), ville de Syrie, célèbre par ses vins. Ezech., XXVII, 18. La Vulgate a fait de Helbon un nom commun et a traduit *in vino pingui*, « un vin excellent, » au lieu de traduire par « vin de Helbon », mais saint Jérôme reconnaît lui-même, *In Ezech.*, XXVII, 18, t. XXV, col. 257, que dans le texte original on lit Helbon. Cette ville porte aujourd'hui le nom de *Helbun*. Elle est située sur le versant oriental

de l'Anti-Liban, à 20 kilomètres environ au nord-ouest de Damas. Le prophète Ézéchiel, XXVII, 18, nous apprend que Tyr achetait le vin de Helbon par l'intermédiaire des marchands de Damas. Ce vin était célèbre en Orient. Il en est parlé dans les textes cunéiformes. Nabuchodonosor (Cylindre de Bellino, col. I, ligne 23) énumère le *karân,* « vin, » parmi les tributs de *Hi-il-bu-nuv* ou Helbon. La liste de vins du roi de Ninive Assurbanipal porte, entre autres, *karân Hilbunuv,* « le vin d'Helbon. » Eb. Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament,* 2e édit., p. 425-426. Strabon, XV, 22, édit. Didot, p. 626; Athénée, *Deipnosoph.*, I, 51, édit. Teubner, 1858, t. I, p. 49; Plutarque, *De fort. Alexandri,* II, 11, édit. Didot, *Oper. mor.*, t. I, p. 419, disent que les rois de Perse tiraient leur vin de Chalibon : ils l'appellent en effet Χαλυβώνιος οἶνος. Chalibon n'est pas autre que *Helbôn.* « La contrée est comme faite exprès pour la culture de la vigne; de vastes coteaux composés de marne s'élèvent des deux côtés de la vallée. Ils sont encore en partie plantés de vignes, mais les récoltes ne servent qu'à faire des raisins secs. *Helbon* est situé à un détour de la vallée, au pied de hauteurs escarpées qui ne présentent que peu de verdure. Une petite vallée vient y aboutir du nord-ouest dans la vallée principale, dont le fond est couvert d'arbres. On y trouve dans les maisons et les murs des jardins des fragments de colonnes et d'anciennes pierres taillées. La mosquée au milieu du village se reconnaît à sa vieille tour. Une source abondante jaillit de dessous cette mosquée dans un bassin. On trouve des fragments d'inscriptions grecques. » A. Socin-Bædeker, *Palestine et Syrie,* 1882, p. 518. Plusieurs commentateurs ont confondu à tort Helbon avec Alep. Voir Bérée 2, t. I, col. 1609. Cf. Wetzstein, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft,* t. XI, 1857, p. 490; Ed. Robinson, *Biblical researches,* 2e édit., t. III, p. 471-472; J. L. Porter, *Five years in Damasius,* 2 in-12, Londres, 1855, t. II, p. 330; Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies,* 1881, p. 281. F. Vigouroux.

HELCATH, orthographe, dans la Vulgate, Jos., XXI, 31, de la ville appelée Halcath dans Jos., XIX, 25. Voir Halcath, col. 403.

HELCATH HASSURIM (hébreu : *Ḥelqat haṣ-ṣurim*), nom d'un champ situé près de la piscine de Gabaon où s'entretuèrent douze Benjamites et douze partisans de David, au commencement du règne de ce dernier à Hébron. II Reg., II, 16. La Vulgate a traduit le nom hébreu comme un nom commun, *Ager robustorum,* « Champ des vaillants. » Voir Gabaon, col. 20-21. Les Septante ont fait de même, mais l'ont interprété autrement : Μερὶς τῶν ἐπιβούλων, « part des assaillants. » Les modernes ont donné du nom des interprétations très diverses, et toutes sont douteuses. Tristram, *Bible Places,* in-8°, Londres, p. 115, rapproche le nom hébreu de celui d'une vallée proche de Gabaon, au nord-ouest, l'ouadi *el-Aksar,* « vallée des soldats. »

HELCHIAS (hébreu : *Ḥăkalyâh;* Septante : Χελκία), père de Néhémie. II Esd., I, 1.

HELCI (hébreu : *Ḥelqâï;* Septante : Ἐλκαι), chef de famille sacerdotale, du temps du grand prêtre Joacim. II Esd., XII, 15.

HELCIA ou **HELCIAS** (hébreu : *Ḥilqiyyâh, Ḥilqiyyâhû;* Septante : Χελκίας), nom de neuf Israélites.

1. **HELCIAS,** père d'Éliacim, IV Reg., XVIII, 18; Isaïe, XXII, 20; XXXVI, 22. Voir Éliacim 1, t. II, col. 1666.

2. **HELCIAS,** grand-prêtre, de la famille de Sadoc, père d'Azarias et fils de Sellum, probablement un des ancêtres d'Esdras. I Par., VI, 13; I Esd., VII, 1. Il fut souverain pontife sous le règne de Josias. IV Reg., XXII-XXIII; II Par., XXXIV, 9-28; I Esd., I, 8. Ce fut sous son pontificat que l'on trouva le livre de la Loi, *séfér ṭôrat Yehôvâh :* c'est-à-dire probablement le Deutéronome. Cette découverte excita Josias à rétablir le culte religieux dans toute sa pureté et à célébrer une Pâque solennelle. Voir Josias et Pentateuque, *Deutéronome.* — Depuis Clément d'Alexandrie, plusieurs historiens ont cru que le grand-prêtre Helcias était le père du prophète Jérémie, Jer., I, 1, mais rien ne justifie cette identification.

3. **HELCIAS,** lévite, fils d'Amazaï dans la branche de Mérari, fut un des ancêtres d'Éthan. I Chr., VI, 45 (hébreu, 30).

4. **HELCIAS** (*Ḥilkiahu*), lévite, second fils d'Hosa, dans la branche de Mérari. Il était un des portiers du Tabernacle au temps de David. I Par., XXVI, 11.

5. **HELCIAS,** prêtre, contemporain d'Esdras. II Esd., VIII, 4.

6. **HELCIAS,** prêtre d'Anathoth, père de Jérémie. Jer., I, 1.

7. **HELCIAS,** un des ancêtres de Baruch le prophète. Bar., I, 1.

8. **HELCIAS,** père de Gemaria, un des envoyés de Sédécias à Nabuchodonosor. Jer., XXIX, 3.

9. **HELCIAS,** père de Susanne. Dan., XIII, 2.

HÉLEC (hébreu : *Ḥêlêq ;* Septante : Χελέγ et Κελέζ), second fils de Galaad et chef de la famille des Hélécites. Num., XXVI, 30; Jos., XVII, 2.

HÉLÉCITES (hébreu : *Ha-Ḥélqî ;* Septante : ὁ Χελεγί), famille descendant d'Hélec, fils de Galaad. Num., XXVI, 30.

HÉLED (hébreu : *Ḥêléb,* II Reg., XXIII, 29; *Ḥêléd,* I Par., XI, 30, et *Ḥélday,* I Par., XXVII, 15; Septante, omis dans le *Codex Vaticanus* pour II Reg., XXIII, 29; Χθαάδ, I Par., XI, 30, et Χολδία, I Par., XXVII, 15), un des vaillants guerriers de David. Il était fils de Baana, de la race de Gothoniel, et originaire de Nétophath. II Reg., XXIII, 29; I Par., XI, 30; XXVII, 15. On voit que l'hébreu orthographie différemment son nom; il met un ב, beth, II Reg., XXIII, 29, à la place d'un ד, daleth, I Par., XI, 30.

HÉLEM (hébreu : *Ḥêlém*), nom de deux Israélites.

1. **HÉLEM** (Septante : Βανηελάμ : ils font entrer le mot *ben,* fils, dans le nom propre), un des descendants d'Aser; il est donné comme frère de Somer. I Par., VII, 35.

2. **HÉLEM** (Septante : τοῖς ὑπομένουσι), personnage qui, revenant de captivité avec Tobie et Idaïe, est mentionné dans la prophétie de Zacharie, VI, 14. Ils doivent donner les couronnes qui seront mises sur la tête du grand-prêtre Jésus. Zach., VI, 11, 14. Au ℣. 10 du même chapitre, il est appelé Holdaï (hébreu : *Ḥéldaï*), sans doute par une faute de copiste dans l'un ou l'autre endroit.

HÉLEPH (hébreu : *Ḥéléf;* Septante : *Codex Vaticanus :* Μοολάμ; *Codex Alexandrinus :* Μελέφ), ville de la tribu de Nephthali, mentionnée une seule fois dans l'Écriture. Jos., XIX, 33. Les Septante ont maintenu au commencement du nom le *mem* hébreu, qui indique la préposition « de, depuis ». Cette localité est le premier

point d'où Josué fait partir les frontières de la tribu. On la trouve également citée dans le Talmud. Cf. A. Neubauer, *La géographie du Talmud,* Paris, 1868, p. 224. Mais son emplacement n'est pas connu d'une façon certaine. Van de Velde, *Memoir to accompany the Map of the Holy Land,* Gotha, 1858, p. 320, propose de l'identifier avec *Beit-Lîf,* dans la Haute Galilée, au sud-est de Tyr. Voir la carte de NEPHTHALI, ou celle d'ASER, t. I, col. 1084. Si le rapprochement onomastique laisse à désirer, la situation convient à la ville frontière. « Le village de Beit-Lîf est situé sur une colline, dont les pentes sont couvertes d'oliviers et de figuiers; il en occupe lui-même le sommet et est très grossièrement bâti. Sa population ne dépasse pas 80 Métualis. Au-dessus de la porte d'une petite mosquée on remarque un linteau antique brisé, sur lequel un lièvre a été sculpté. Cet animal est représenté sur d'autres anciens monuments de la Galilée. La bourgade à laquelle a succédé Beit-Lîf, dont le nom est très certainement antérieur à l'invasion arabe, s'étendait également sur une autre colline voisine, vers l'ouest, et appelée *'Azibéh,* qui est maintenant couverte d'oliviers. » V. Guérin, *Galilée,* t. II, p. 415.

A. LEGENDRE.

HÉLÈS (hébreu : *Ḥéléṣ,* II Reg., XXIII, 26; et *Ḥèlèṣ,* I Par., XI, 57; XXVII, 10; Septante : Χαλλὴς, Χελλής), un des vaillants guerriers de David, II Reg., XXIII, 26; appelé *Hellés,* dans I Par., XI, 27, et XXVII, 10. Autre variante pour son lieu d'origine : dans II Reg., XXIII, 16, il est dit *de Phalti* (ou Bethphelet); hébreu : *hap-Paltî ;* dans I Par., XI, 27, et XXVII, 10, il est dit *hap-Pelônî* (Phalonite). Le nom de *hap-Paltî* a sans doute été défiguré en celui de *hap-Pelônî.* Il était chef de la 7e division de l'armée. I Par., XXVII, 10.

HÉLI, nom de deux personnages.

1. HÉLI (hébreu : *'Êlî;* Septante : 'Ηλί), juge d'Israël et grand-prêtre, descendant d'Aaron par Ithamar. I Reg., XIV, 3, comparé avec I Par., XIV, 3. Sa judicature fut l'avant-dernière de toutes, du moins si l'on s'en tient à l'ordre chronologique qui paraît indiqué par la Bible; elle dura quarante ans. I Reg., IV, 18. Les Septante disent vingt ans, mais à tort. Elle dut, pour une partie de son cours, être contemporaine de celles de Jephté, d'Abesan, d'Ahialon et d'Abdon à l'est du Jourdain, et des commencements de celle de Samson au sud de la Palestine. Voir Vigouroux, *Manuel biblique,* 10e édit., t. II, n° 450, p. 461. Le P. Hummelauer place dans la même année la mort d'Héli et l'inauguration de la judicature de Samson, *Comment. in librum Jud.,* Paris, 1888, p. 11. Héli se distingue des autres juges d'Israël par deux traits caractéristiques : il est d'abord le seul en qui se trouvent réunis le titre de juge et la dignité sacrée de grand-prêtre; et c'est sans doute à raison de sa charge de souverain prêtre qu'il résidait à Silo, dans la localité où le tabernacle était établi, ce que n'avait fait jusque-là aucun des autres juges. Nous savons d'ailleurs par I Reg., III, 2-16, qu'il habitait dans le sanctuaire même ou dans un appartement contigu et communiquant avec le lieu saint. En outre, il est le seul aussi qu'on ne nous montre pas comme libérateur du peuple de Dieu; il ne prend même aucune part à l'unique guerre qui soit mentionnée pendant son administration et qui se termina par la double déroute d'Aphec. I Reg., IV, 1-11. Il est permis toutefois de conjecturer, pour expliquer son autorité en Israël et son titre de juge, qu'il avait dû se distinguer par quelque grand service rendu au peuple d'Israël et dont l'Histoire sainte ne nous a pas laissé le souvenir comme elle l'a fait pour tant d'autres faits. Cela expliquerait peut-être en même temps comment la souveraine sacrificature avait pu passer de la lignée d'Eléazar, qui n'était pas éteinte, dans celle d'Ithamar en la personne d'Héli, car on croit que c'est lui qui fut le premier pontife de la branche cadette de la famille d'Aaron.

L'écrivain inspiré ne nous signale aucun acte important de sa judicature, et ce qu'il nous dit de lui touche surtout à sa charge de grand-prêtre. Du reste les chapitres du premier livre des Rois dans lesquels il est parlé d'Héli sont évidemment écrits pour nous faire connaître les commencements de Samuel, dont ce pontife fut le maître religieux. Aussi les faits auxquels le grand-prêtre est mêlé sont-ils pour la plupart racontés comme des épisodes de l'histoire de son pupille. Ainsi c'est à l'occasion des prières d'Anne pour obtenir de Dieu la cessation de sa stérilité que nous voyons paraître Héli pour la première fois. Il est assis sur un siège placé à la porte du tabernacle, alors fixé à Silo, sans doute pour recevoir les réclamations des Israélites et juger leurs différends. I Reg., I, 9. C'est encore à propos de Samuel qu'il est fait mention d'Héli une seconde et une troisième fois : d'abord lorsque le futur libérateur d'Israël est présenté tout petit enfant au grand-prêtre, I Reg., I, 24-28; et plus tard, lorsque Héli bénit Elcana et sa femme et leur souhaite que Dieu leur accorde d'autres enfants en récompense de la générosité avec laquelle ils lui ont offert Samuel. I Reg., II, 20.

L'unique point exclusivement personnel à Héli dans le récit sacré, c'est ce qui est dit de sa coupable faiblesse à réprimer les crimes de ses deux fils Ophni et Phinées, des avertissements sévères que Dieu lui adressa à ce sujet et du châtiment terrible qu'elle lui attira. Ophni et Phinées abusaient en effet de la manière la plus scandaleuse de leurs fonctions sacerdotales et du respect que les Israélites devaient naturellement avoir pour les enfants du juge et du pontife. I Reg., II, 12-17. Non contents de profaner la sainteté du culte et de déshonorer les sacrifices, ils étalaient dans le sanctuaire même l'immoralité la plus révoltante. I Reg., II, 23. Ces scandales affligeaient le peuple et soulevaient son indignation. Ce fut à la fin une clameur générale qui parvint jusqu'aux oreilles d'Héli. I Reg., II, 23. Il adressa aux coupables des reproches appuyés sur des considérations inspirées par sa foi et sa piété; mais quel succès pouvaient avoir des exhortations et des réprimandes auprès d'hommes dont la perversité lassait la patience même de Dieu? I Reg., II, 23-25. Ce n'étaient pas des remontrances, mais des actes qui pouvaient porter remède au mal; il aurait fallu sévir avec force et recourir à des mesures de rigueur pour réprimer de tels désordres et y mettre fin; Héli n'eut pas le courage de les employer, I Reg., III, 13, et cette coupable faiblesse fut la cause de sa propre perte et de la ruine de sa maison.

Le Seigneur résolut de punir à la fois les prêtres scandaleux et leur père, dont la nonchalance l'avait rendu leur complice. Mais il voulut faire connaître d'avance à celui-ci cette punition; il lui fit entendre en conséquence deux avertissements solennels, l'un par l'intermédiaire d'un envoyé qui n'est pas nommé, l'autre par la bouche de Samuel. Le premier messager est appelé dans l'hébreu et les Septante « l'homme de Dieu », avec l'article, ce qui indiquerait un personnage connu pour être favorisé de communications divines et rendrait sa démarche d'autant plus remarquable; car « en ces jours, la parole de Dieu était rare, et il n'y avait guère de visions manifestes ». I Reg., III, 1. Dieu rappelle à Héli, par l'organe de son envoyé, la gloire qu'il a répandue sur Aaron et sa famille en leur confiant, à l'exclusion des autres membres de la tribu de Lévi, le pouvoir et les fonctions du sacerdoce; il lui reproche l'abus que ses enfants ont fait de cette dignité et la préférence qu'il leur a donnée sur le Seigneur en les laissant l'outrager si criminellement. En punition de ce désordre, le dessein divin de conserver le souverain pontificat dans la famille d'Héli n'aura pas son effet. Cette famille va être affaiblie, humiliée; Ophni et Phinées périront le même jour, la béné-

diction de longévité sera refusée à la postérité d'Héli, et ses descendants, tout en restant revêtus du sacerdoce, ne seront que des prêtres abaissés, objet de compassion pour leurs frères. Le Seigneur se choisira dans la branche d'Éléazar, la rivale de celle d'Ithamar, un prêtre docile et fidèle auquel il assurera une longue postérité, et de cette postérité le suprême sacerdoce ne sortira jamais plus. I Reg., II, 27-36. Cette menace eut son accomplissement dans les premiers temps du règne de Salomon. Le grand-prêtre Abiathar, descendant d'Héli, compromis une première fois vers la fin du règne de David dans le complot d'Adonias, III Reg., I, 7, et continuant dans la suite de favoriser les visées ambitieuses de ce prince, fut relégué par Salomon dans sa terre d'Anathoth avec interdiction de remplir les fonctions sacerdotales, III Reg., II, 26-27, bien qu'il continuât à porter le titre de grand-prêtre en même temps que Sadoc de la famille d'Éléazar. III Reg., IV, 4. Sadoc, depuis longtemps le collègue d'Abiathar dans le pontificat, exerça seul désormais cette charge et la transmit en héritage à ses descendants, à l'exclusion perpétuelle de ceux d'Ithamar et d'Héli. Voir ABIATHAR et SADOC.

L'historien sacré ne dit rien qui puisse nous renseigner sur le temps qui s'écoula entre ce premier avertissement et celui dont fut chargé Samuel. Il nous raconte seulement comment cette mission fut confiée au jeune lévite et de quelle manière il s'en acquitta. Une nuit, appelé trois fois par une voix qu'il prit pour celle d'Héli, il accourut chaque fois auprès du pontife. Celui-ci reconnut dans ces appels réitérés une intervention de Dieu; aussi après le troisième, recommanda-t-il à Samuel de répondre, si on l'appelait encore : « Parlez, Seigneur, votre serviteur vous écoute. » Samuel le fit, et Dieu confirma ses premières menaces contre Héli et sa famille, qu'il allait rejeter à tout jamais, après des événements tels que « les deux oreilles en tinteraient à quiconque en apprendrait la nouvelle ». Le matin venu, Héli appela Samuel qui n'osait se présenter; il l'adjura de ne rien lui cacher; puis, ayant entendu la sentence de Dieu, il dit : « Il est le Seigneur, que ce qui est bon à ses yeux soit fait. » I Reg., III, 2-17.

Il semblerait, d'après I Reg., III, 11, que le châtiment annoncé était proche; mais le ℣. 19 fait supposer, au contraire, qu'il se fit encore attendre assez longtemps. Quoi qu'il en soit, à l'heure marquée par Dieu, il éclata comme un coup de foudre et atteignit à la fois Héli, sa famille et le peuple d'Israël. Attaqués et battus par les Philistins à Aphec, les Israélites envoyèrent prendre l'arche à Silo, comptant que sa présence serait pour eux un gage de victoire; mais cette confiance fut cruellement déçue : quatre mille hommes avaient péri dans le premier engagement, vingt mille restèrent cette fois sur le champ de bataille, et parmi eux Ophni et Phinées. De plus, l'arche fut prise par les Philistins et resta entre leurs mains. I Reg., IV, 1-11. Pendant ce temps Héli, qui était devenu aveugle, attendait l'issue du combat, assis, probablement à la porte du sanctuaire selon sa coutume, et tourné vers le chemin d'Aphec; il tremblait pour l'arche du Seigneur. Un homme de Benjamin, échappé au désastre, courut en porter la nouvelle à Silo; toute la ville retentit alors de clameurs et de gémissements. Héli demandait ce que voulaient dire ces plaintes et ce tumulte confus, lorsque le Benjamite arriva enfin jusqu'à lui et lui annonça successivement la défaite de l'armée, la mort de ses deux fils et la capture de l'arche. Cette dernière nouvelle le frappa au cœur, il tomba de son siège à la renverse et se brisa la tête. Il avait quatre-vingt-dix-huit ans. I Reg., IV, 12-18.

On a porté sur Héli des jugements opposés. Certains, surtout parmi les anciens, considérant plutôt les réprimandes divines et le châtiment terrible qu'il s'attira, le jugent avec une grande sévérité; quelques Pères vont même jusqu'à désespérer de son salut. Les autres commentateurs en plus grand nombre, principalement les modernes, se montrent indulgents. Cf. S. Jean Chrysostome, *Adv. oppugn.*, III, 3, t. XLVII, col. 352; *Hom.* LIX *in Gen.*, 5, t. LIV, col. 519; *Hom.* XVII *in Matth.*, 7, t. LVII, col. 264; *Hom.* VIII *in Act.*, 3, t. LX, col. 73; *Hom. de viduis*, 8, t. LI, col. 328. Sans justifier une faiblesse que Dieu a condamnée, ils voient dans le caractère violent de ces deux prêtres corrompus et incorrigibles, Ophni et Phinées, une circonstance qui peut excuser en partie la timidité avec laquelle Héli réprime leurs désordres et atténuer sa culpabilité. Ils font ressortir d'autre part les vertus réelles d'Héli que lui reconnaissent d'ailleurs ses censeurs les plus rigoureux. Il est certain en effet que le malheureux pontife nous apparaît doué des qualités les plus recommandables. Accessible à tous, doux et bienveillant, I Reg., I, 17, 26; II, 20, il parle d'ailleurs et agit toujours comme un homme profondément religieux, et la pensée de Dieu revient dans tous ses discours; il s'incline humblement devant les arrêts du Seigneur, sans murmurer ni s'excuser, I Reg., II, 27-36; III, 18; il veille au respect dû au lieu saint, I Reg., I, 13-14, et ne s'en éloigne ni le jour ni la nuit, I, 9, 25; II, 19-20; III, 2-3, 15; IV. On dirait qu'il ne vit que pour la maison de Dieu et pour l'arche sainte sur laquelle le Seigneur réside; il est plus soucieux du sort de l'arche emmenée à Aphec que de celui de ses deux fils et, tandis qu'il avait appris leur mort sans défaillir, il ne put supporter la nouvelle que l'arche était tombée au pouvoir des ennemis de Dieu. I Reg., IV, 13, 18. On peut même dire que les jugements favorables à Héli sont implicitement confirmés par l'historien sacré, car d'après I Reg., I, 17, 19-20, et surtout d'après II, 20-21, la bénédiction et les prières d'Héli paraissent avoir contribué à obtenir à Anne la fécondité si ardemment désirée. Dieu lui-même en confiant à Héli, par un dessein particulier de sa providence, l'éducation de Samuel, a rendu témoignage à la vertu du grand-prêtre. Pour former l'esprit et le cœur de celui qui devait, dans les plans divins, faire l'unité nationale d'Israël par l'établissement de la royauté et assurer en même temps l'existence de la théocratie par l'institution du prophétisme, les leçons d'un maître ne suffisaient pas; il fallait en outre le spectacle prolongé et constant des vertus de l'homme privé et de celles du chef du peuple. E. PALIS.

2. **HÉLI** (grec : Ἠλί), donné dans saint Luc, III, 23, comme le dernier des ancêtres de Notre-Seigneur, selon la chair. Il est regardé par plusieurs Pères et des exégètes comme le même que Joachim, le père de la Vierge Marie, selon les évangiles apocryphes et certaines traditions orientales. Voir GÉNÉALOGIE 2, col. 166.

HÉLIODORE (Ἡλιόδωρος, « don du soleil »), ministre du roi de Syrie, Séleucus IV Philopator. Lorsque Apollonius, gouverneur de Cœlésyrie, à l'instigation de Simon, intendant du Temple, eut persuadé à Séleucus de s'emparer des trésors conservés dans l'enceinte sacrée, le roi envoya à Jérusalem Héliodore, son ministre des finances, avec ordre de s'emparer de l'argent. Héliodore se mit en route, en apparence pour visiter les villes de Syrie et de Phénicie, mais en réalité pour exécuter l'ordre du roi. Arrivé à Jérusalem et reçu cordialement par le grand-prêtre Onias, il lui déclara le but de sa mission. C'était un usage commun dans l'antiquité de confier aux temples la garde du trésor des particuliers. Onias représenta à Héliodore que cet argent était en dépôt, que c'était la subsistance des veuves et des orphelins et qu'il était impossible de tromper ceux qui avaient eu confiance dans un temple honoré dans le monde entier pour sa sainteté. Héliodore passa outre et s'apprêta à exécuter les ordres du roi. Le jour où il entra dans le temple, les prêtres, les femmes et tout le peuple se mirent en prières pour demander à Dieu de protéger lui-même le dépôt

qui lui avait été confié. Lorsque le ministre syrien entra dans le lieu saint avec ses satellites, lui et sa troupe furent frappés d'impuissance et de terreur. Ils virent apparaître un cavalier revêtu d'une armure dorée et monté sur un cheval magnifiquement harnaché. Le cheval s'élança avec impétuosité et frappa Héliodore de ses sabots de devant. En même temps, deux jeunes hommes richement vêtus le frappèrent à coups redoublés. Héliodore tomba à la renverse et on dut l'emporter sans connaissance dans une chaise à porteurs. Le peuple remercia le Seigneur de ces marques de la protection divine, mais quelques amis d'Héliodore vinrent prier Onias d'invoquer le Très-Haut pour qu'il sauvât la vie du ministre. Le grand-prêtre, pensant que le roi accuserait les Juifs d'avoir commis un attentat contre Héliodore, offrit une victime salutaire pour obtenir sa guérison. Pendant qu'Onias priait, les jeunes gens qui avaient frappé Héliodore s'approchèrent de lui et lui dirent : « Rends grâces au grand-prêtre Onias, car c'est à cause de lui que le Seigneur t'a donné la vie. Et toi, flagellé par Dieu, annonce à tous les merveilles de sa puissance. » Puis ils disparurent. Héliodore offrit une victime au Seigneur, remercia Onias et retourna auprès du roi à qui il raconta ce qui s'était passé. Le roi attribua sans doute à Héliodore l'insuccès de sa démarche, car il manifesta l'intention de la faire renouveler par un autre. Séleucus demanda en effet à son ministre qui lui paraissait propre à accomplir cette mission. Héliodore lui répondit : « Si tu as quelque ennemi ou quelqu'un qui ait formé des desseins contre ton royaume, envoie-le là-bas et tu le reverras flagellé, si toutefois il en échappe, parce qu'il y a vraiment en ce lieu une vertu divine. » II Mach., III, 7-40. — Héliodore est connu par deux inscriptions grecques trouvées à Délos en 1877 et en 1879. Ces inscriptions nous indiquent le nom de son père qui s'appelait Eschyle, et sa patrie, Antioche. La première lui donne le titre de σύντροφος τοῦ βασιλέως, « parent du roi, » qui était un titre de noblesse donné aux plus hauts personnages de la cour des rois de Syrie. Elle indique aussi ses fonctions ἐπὶ τῶν πραγμάτων τεταγμένον, « préposé aux affaires royales; » ce sont les termes mêmes dont se sert le IIe livre des Mach., III, 7. *Bulletin de correspondance hellénique,* 1877, p. 285; 1879, p. 361. Cf. F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* 4e édit., in-12, Paris, 1891, t. IV, p. 621. Polybe, XVI, 39, 3, cité par Josèphe, *Ant. jud.,* XIII, 3, 3, semble faire allusion au prodige opéré dans le Temple, mais renvoie à plus tard le récit des détails. Le IVe livre apocryphe des Machabées mentionne l'intervention miraculeuse des cavaliers célestes, avec des détails différents, mais il attribue la tentative de violation du temple à Apollonius lui-même. Plus tard Héliodore assassina Séleucus et essaya, mais sans succès, de s'emparer de son trône. Appien, *Syriac.,* 45.

E. Beurlier.

1. HÉLIOPOLIS, nom par lequel la Vulgate, après les Septante, désigne la ville de On dans la Basse-Égypte. Ceux-ci, en effet, traduisent ainsi, Exod., I, 11 : Ὧν, ἥ ἐστιν Ἡλιούπολις. Le mot On lui-même, en hébreu אוֹן, Gen., XLI, 50, ou par contraction אֹן, Gen., XLVI, 20, n'est pas autre que 𓉺𓊖, *An,* figurant dans les hiéroglyphes. H. Brugsch, *Geographische Inschriften,* 3 in-4°, Leipzig, 1857-1860, t. I, p. 254, observe que souvent en égyptien il faut prêter à l'*a* un son se rapprochant de l'*o*. Brugsch constate dans l'ouvrage que nous venons de citer, t. I, p. 254-255, que des deux villes portant le nom de An, celle de la Basse-Égypte ou du nord, Héliopolis, était appelée An-Mehit, et celle de la Haute-Égypte ou du sud, Hermonthis, An-Res. On signifie « pilastre, colonne ». Cf. Jer., XLIII, 13. Son nom sacré était *Pi-Râ,* « demeure du soleil. » C'est sans doute à ce nom sacré que fait allusion saint Cyrille d'Alexandrie, *In Ose., x, 4,* CXIII, t. LXXI, col. 244, quand il dit que On signifiait soleil : Ὧν δέ ἐστι κατ' αὐτοὺς ὁ ἥλιος. Les prophètes d'Israël ont fait plusieurs fois allusion à ce nom sacré de « demeure du soleil », et de là est venu chez les Grecs et dans les Septante le nom d'Héliopolis.

1° C'est dans Gen., XLI, 45, 50, et XLVI, 20, qu'il est question pour la première fois de On, la ville d'où était le prêtre Putiphar (Poti-Phéra), père d'Aseneth (voir t. I, col. 1082), la jeune fille que le pharaon donne pour femme à Joseph, sauveur de l'Égypte et devenu grand-maître de la maison royale. On a observé à bon droit que le nom de Poti-Phéra ou Petephré, qui se trouve souvent dans les hiéroglyphes, convenait parfaitement à un prêtre d'Héliopolis. Il signifie : « Le donné (consacré) à Râ » et justement On était la ville où le Soleil, Râ, était adoré. — 2° Dans la version des Septante, On ou Héliopolis est mentionnée Exod., I, 11, comme une des trois villes fortes, qui, avec Phithom et Ramsès, furent bâties par les Israélites sur l'ordre du pharaon oppresseur du peuple de Dieu. Le texte hébreu ne parle que des deux dernières et les qualifie, non pas de villes fortes, mais de magasins ou de docks royaux. La Vulgate suit l'hébreu et, si la leçon des Septante était la vraie, il faudrait dire qu'Héliopolis fut, non pas fondée, mais restaurée ou fortifiée par les fils d'Israël habitant les terres de Gessen et condamnés à exécuter, dans les districts voisins, de durs travaux sous le bâton d'impitoyables surveillants. — 3° Plusieurs ont cru qu'Isaïe, XIX, 18, voulant désigner une des cinq villes d'Égypte qui, selon sa prophétie, parleraient la langue de Chanaan, avait nommé Héliopolis, la cité du Soleil, *'Ir-ha-hérés.* Et de fait Onias, le grand-prêtre des Juifs en Égypte, se prévalut de cet oracle pour obtenir la permission de bâtir un temple dans le district ou le nome d'Héliopolis que, selon lui, Isaïe avait clairement désigné. A vrai dire, le texte hébreu que nous avons porte *'Îr-ha-hérés,* « cité de destruction, » au lieu de cité du Soleil; mais il pourrait se faire que



121. — Le sycomore (arbre de la Vierge), à Matarieh. D'après une photographie.

cette corruption du texte fût l'œuvre tardive des Juifs palestiniens, jaloux de flétrir l'entreprise schismatique d'Onias, fondateur en Égypte d'un temple rival de celui de Jérusalem. — 4° En tout cas, c'est bien d'Héliopolis que parle Jérémie quand il dit, XLIII, 13, de Nabuchodonosor : « Il s'enveloppera du pays d'Égypte, comme le berger de son vêtement. Il brisera les piliers (στύλοι, *statuæ*) de *BetŠémés* au pays d'Égypte, et il brûlera par le feu les maisons des dieux de l'Égypte. » Ces piliers étaient certainement les superbes obélisques qui formèrent l'incomparable avenue du temple du Soleil. Voir BETHSAMÈS 4, t. I, col. 1737. — 5° Ézéchiel, XXX, 17, nomme également la célèbre cité : « Les jeunes hommes d'On et de Pi-Béseth (la Vulgate dit : d'Héliopolis et de Bubaste) tomberont par l'épée et ces villes iront en captivité. » Seulement, par un changement de ponctuation voulu, il transforme On en *Aven* qui signifie aussi « vanité », plus spécialement « vanité des faux dieux », et il stigmatise ainsi l'idolâtrie de la ville du Soleil. Voir AVEN, 3°, t. I, col. 1288. — Le voisinage d'Onion ou Onias, dont on croit avoir retrouvé les ruines à Tell el-Yahoudéh, autorise à croire que de nombreuses corporations juives s'étaient établies dans le nome héliopolitain et elle peut paraître acceptable, la tradition supposant que Joseph et la Sainte Famille, obligés de s'expatrier pour un temps, se réfugièrent dans ce milieu (fig. 121) où tout ouvrier juif était sûr de trouver avec du travail un refuge auprès de ses compatriotes.

2° Héliopolis fut, peut-être, la plus ancienne ville capitale de l'Égypte. Memphis la suivit de près. Thèbes ne vint qu'en troisième rang, si on en juge par les inscriptions hiéroglyphiques où les privilèges de ces cités sont consignés. On sait que le culte du soleil rendit de tout temps Héliopolis célèbre. Les prêtres, très nombreux, y étaient fort réputés pour leur science. Ils formaient, auprès du temple, dans des locaux spacieux dont un manuscrit du British Museum nous a donné la description, une sorte d'université puissante. Hérodote, II, 3. — Les savants de tous pays allaient les consulter et Strabon nous dit, XVII, 27, que, quand il visita le temple d'Héliopolis, on lui montra les appartements où Platon et Eudoxe l'astronome avaient vécu durant trois ans. Il ajoute que, par malheur, de son temps, il n'avait plus trouvé là que des descendants fort déchus des anciens maîtres de la science, quelques prêtres pleins d'ignorance, et posant en cicerones ridicules. C'est dans le fameux temple de Râ qu'on élevait le bœuf Mnévis, et que le phénix était supposé venir, tous les cinq cents ans, rendre le dernier soupir sur un bûcher d'encens et de myrrhe où il retrouvait une vie nouvelle.

Nous avons visité deux fois les ruines d'Héliopolis. Un obélisque (voir fig. 528, t. I, col. 1737) en marque encore la place par delà les champs soigneusement cultivés, à une heure et demie au nord du Caire et à cinq minutes de Matariéh (fig. 122), village qui a peut être conservé le nom d'Héliopolis, puisque *Ma-ta-ra*, en copte, signifie : « Maison du Soleil. » De l'antique cité il ne reste que des monceaux de décombres sans intérêt. Les arasements des murs construits en briques crues de forte dimension et mêlées de jonc et de paille, comme à Tanis et à Phithom, mesurent en certains endroits jusqu'à quinze mètres d'épaisseur. Ce qui était en pierre dure ou en marbre a été, depuis longtemps, employé à bâtir les maisons du Caire ou à faire de la chaux. L'enceinte, correctement rectangulaire à l'orient, se ferme d'une façon assez irrégulière à l'occident. De ce côté était la porte principale. On y a trouvé des débris de sphinx. Comme l'obélisque qui subsiste est dans l'axe de cette porte, on peut supposer qu'une avenue de ces êtres fantastiques, ici comme dans les plus célèbres sanctuaires de l'Égypte, conduisait aux obélisques précédant le temple. De ce temple, si bien décrit par Strabon, on ne voit plus trace, probablement parce que le niveau du terrain se trouve exhaussé de plusieurs mètres par les alluvions du Nil. Ainsi l'obélisque, encore debout, est enfoui par sa base de près de



122. — Vue de la plaine d'Héliopolis. D'après Maspero, *Histoire ancienne*, t. I, p. 507.

dix mètres dans le sol. Il mesure quand même dix-neuf mètres de haut. On sait qu'il est le frère de ceux qui furent portés à Rome, à Alexandrie et au cirque de Constantinople. Le cartouche d'Osortésen Ier, de la XIIe dynastie, établit qu'il est un des plus anciens de l'Égypte. Une inscription, répétée sur les quatre faces (en voir la traduction dans *Notre voyage aux pays bibliques*, t. I, p. 85), est en partie recouverte par des nids d'abeilles maçonneuses. Quelques pauvres fellahs ont créé, non loin du superbe monolithe, le petit village de Tell el-Hesn, qui achève d'humilier ces tristes ruines. On éprouve une profonde tristesse à contempler ce que le temps et les hommes ont fait de la fameuse Héliopolis. — Voir Strabon, XVII, I, 27-30; *Description de l'Égypte*, Paris, t. V, 1820, p. 66-67. E. Le Camus.

2. HÉLIOPOLIS, nom donné par les Grecs et les Latins à Baalbek, ville de Cœlésyrie. Les exégètes ont identifié avec cette Héliopolis diverses villes appelées de noms différents dans la Sainte Écriture. Voir Baalbek, t. I, col. 1328.

HÉLISUR (hébreu : *'Ĕlîṣûr*, « Dieu est mon rocher; » Septante : Ἐλισούρ); fils de Sédeur et chef de la tribu de Ruben, dans le désert du Sinaï. Num., X, 18.

HELLÉNISME (ἑλληνισμός), adoption ou imitation des mœurs ou des manières grecques. Il fut introduit en Palestine par Jason : Ἦν δ'οὕτως ἀκμή τις ἑλληνισμοῦ καὶ πρόσβασις ἀλλοφυλισμοῦ, « l'hellénisme commença ainsi à fleurir et les mœurs étrangères à pénétrer par le fait de l'impie Jason. » II Mach., IV, 13.

I. Envahissement de la Palestine par l'hellénisme. — Les rapports de la Palestine avec le monde grec remontent plus haut qu'on n'est généralement disposé à le croire. Quand les Phéniciens, les plus grands marchands et les plus habiles colons de l'antiquité, commencèrent à décliner, les Grecs héritèrent de leur commerce et de leur esprit colonisateur.

Avant Alexandre, il y avait déjà un établissement grec à Acre, près de cette plaine d'Esdrelon qui est le carrefour de la Palestine. Vers la même époque, les Grecs faisaient un commerce assez actif avec les villes de la côte palestinienne, Gaza, Ascalon et Dora. M. Frd. J. Bliss, dans le *Palestine exploration fund, Quarterly statement*, 1893, p. 53, croit avoir découvert, à Tell el-Hésy (Lachis), des vases de provenance grecque, datant du VIIe au IVe siècle avant J.-C. Cependant, l'invasion générale de l'hellénisme ne commence qu'avec Alexandre le Grand. Après avoir écrasé les forces de Darius au Granique (334) et de nouveau à l'Issus (333), le héros macédonien tomba comme la foudre sur la Phénicie et le pays des Philistins. Tyr le retint sept mois, Gaza deux mois encore. S'il vint à Jérusalem (comme Josèphe l'affirme et après lui — mais non pas nécessairement d'après lui — le Talmud), son passage dut être trop rapide pour laisser de traces. D'ailleurs, il semble s'être comporté avec les Juifs d'une façon très libérale et n'avoir pas appliqué chez eux le système d'hellénisation à outrance dont il était coutumier. En tout cas, dès cette époque ou un peu plus tard, le territoire juif fut cerné de villes helléniques, à l'influence desquelles il ne put se fermer totalement. Il n'est pas improbable que deux de ces villes, Pella et Dion, datent d'Alexandre (voir Étienne de Byzance au mot Δῖον, édit. Dindorf, 1825, t. I, p. 155), soit qu'il les ait créées, ces deux villes, soit qu'il les ait seulement restaurées et peuplées d'éléments grecs. Peu après Dion et Pella s'élevèrent Philadelphie, sur l'emplacement de Rabbath-Ammon, Gadara et Abila. Ces deux dernières étaient déjà des places importantes en 218 avant J.-C., puisqu'elles sont mentionnées avec la Samarie, la Batanée et la Judée, au nombre des conquêtes éphémères d'Antiochus le Grand. Josèphe, *Ant. jud.*, XII, III, 3, d'après Polybe, XVI, 39. C'est en l'an 63, à l'occasion des conquêtes de Pompée, que nous constatons tout à coup l'existence d'un grand nombre de villes grecques au delà du Jourdain. Pompée les affranchit, c'est-à-dire les délivra de la suzeraineté des Juifs, et la plupart d'entre elles consacrèrent la mémoire de cet événement par l'adoption d'une ère commune, connue sous le nom d'ère de Pompée. La mesure de leur liberté varia sans doute beaucoup suivant les villes et suivant les temps. En général, elles pouvaient s'administrer à leur gré, conclure des traités de commerce et des alliances défensives, elles avaient le droit d'asile, elles jouissaient du privilège de frapper des monnaies autonomes; mais, pour la politique, elles étaient sous le contrôle de César et de son représentant, le gouverneur de Syrie; elles étaient assujetties au service militaire, payaient l'impôt, et Auguste put en céder quelques-unes à Hérode le Grand. Parmi les villes délivrées par Pompée, Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, IV, 4; *Bell. jud.*, VII, 7, mentionne expressément Pella, Dion, Gadara, signalées plus haut, et Hippos; il faut y joindre Abila, Canata, Canatha, distincte de la précédente, et Philadelphie, qui toutes adoptèrent, sur leurs monnaies, l'ère de Pompée. C'est très vraisemblablement à cette même époque que se forma la Décapole. Voir Décapole, t. II, col. 1333, confédération composée primitivement de dix villes helléniques, dans un but de défense contre l'élément sémitique environnant. Envahie à l'Orient par l'hellénisme, la Palestine l'était aussi, et peut-être encore plus, du côté de la Méditerranée. Dès les temps les plus anciens, Gaza s'était ouverte à l'influence grecque. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, XI, 4; *Bell. jud.*, VI, 3, lui donne le nom πόλις Ἑλληνίς. Cela datait de loin. Les monnaies de Gaza sont frappées au même titre et offrent les mêmes types que celles d'Athènes; ce qui a fait croire qu'elles ont été adoptées bien avant Alexandre le Grand, au temps de l'hégémonie athénienne. On a des monnaies d'Ascalon frappées à l'effigie d'Alexandre. Dans cette ville, l'hellénisme put se maintenir intact et se développer à l'aise; car, parmi les villes de la côte, Ascalon échappa seule aux conquêtes des Asmonéens. A partir de l'an 104 avant J.-C., elle est indépendante et frappe des monnaies autonomes en prenant cette année pour point de départ d'une ère spéciale. Joppé fut entraînée, elle aussi, dans le courant hellénique. L'influence des Ptolémées s'y fait surtout sentir. Sous les Machabées, elle fut, il est vrai, le théâtre d'une forte réaction judaïque. Mais, à partir de Pompée, l'hellénisation reprit de plus belle pour ne plus s'arrêter. Raphia, sur la frontière de l'Égypte, était trop éloignée du centre de la Judée pour ne pas graviter dans l'orbite de la civilisation hellénique. D'autres villes de cette région, Azot, Jamnia, la Tour de Straton, Dora furent rendues à la liberté par Pompée, l'an 63 avant J.-C. Cela signifie qu'antérieurement aux conquêtes des Asmonéens, elles jouissaient d'une certaine autonomie et avaient adopté la constitution des cités grecques. Pour Anthédon et Apollonia, leur nom seul, à défaut d'autre document, serait une preuve de leur origine hellénique. En remontant le rivage, vers le nord, nous rencontrons encore Ptolémaïde, l'antique Accho, dont le nom primitif revit dans l'appellation actuelle de Saint-Jean d'Acre. Des marchands grecs y avaient déjà un comptoir au temps d'Isée, *Orat.*, IV, 7, édit. Teubner, 1860, p. 52, et de Démosthène, *Orat.*, LII, 20, 4e édit. Teubner, 1889, t. III, p. 196. Occupée par Alexandre le Grand, elle frappa assez longtemps des monnaies à l'effigie du conquérant macédonien. Ptolémée II lui donna son nom. Les rois de Syrie et d'Égypte, qui la possédèrent tour à tour, la favorisèrent et l'embellirent à qui mieux mieux. Ainsi, à l'époque du grand soulèvement de la Judée, Ptolémaïs prit fait et cause pour les Romains et massacra tous les Juifs qui l'habitaient, au nombre de 2000. Josèphe, *Bell. jud.*, II, XVIII, 5.

II. Progrès de l'hellénisme sous Antiochus Épiphane. — Jusqu'en 174, date de l'avènement d'Antio-

chus IV Épiphane, l'hellénisme n'avait pénétré en Palestine que du dehors; à partir de cette époque, il y eut à l'intérieur un mouvement si prononcé que c'en était fait du judaïsme si la violence même de la poussée hellénique n'avait déterminé la réaction des Asmonéens. Le fauteur le plus ardent de l'hellénisme fut le propre frère du grand-prêtre Onias III. Son nom hébreu était Jésus, mais il l'avait grécisé en Jason. Il avait acheté d'Antiochus IV le souverain pontificat. Il obtint au prix de 150 talents la permission de bâtir un gymnase et une salle d'exercices pour les jeunes gens, voir Éphébée et Gymnase, avec le titre de citoyen d'Antioche pour les habitants de Jérusalem. En même temps, il fit tous ses efforts pour décider ses compatriotes à se gréciser. Εὐθέως ἐπὶ τὸν ἑλληνικὸν χαρακτῆρα τοὺς ὁμοφύλους μετῆγε. II Mach., IV, 10. L'engouement subit des Juifs pour les coutumes nouvelles est inexplicable, à moins d'admettre antérieurement une lente infiltration d'esprit hellénique. Le terrain était prêt et la semence à peine jetée levait aussitôt. Profitant de l'autorisation reçue, Jason fit bâtir un gymnase sous la forteresse de la ville et força les plus nobles et les plus forts des jeunes gens, à prendre part aux jeux et aux exercices. La Vulgate traduit : *Ausus est optimos quosque epheborum in lupanaribus ponere;* mais cette version est inexacte. Le texte porte : ὑπὸ πέτασον ἦγεν, II Mach., IV, 12; « il les mena sous le chapeau, » c'est-à-dire il leur fit prendre le chapeau à larges bords, πέτασος, qui abritait contre la pluie et le soleil les jeunes gens s'exerçant à la palestre, chapeau avec lequel est représenté Mercure, patron du gymnase et protecteur des jeux. Ainsi, par le fait du chef suprême de la religion hébraïque, du successeur d'Aaron, l'hellénisme florissait et les mœurs exotiques prospéraient dans la cité sainte. C'était au point que les prêtres, dédaignant le sanctuaire et négligeant le service de l'autel, couraient prendre part aux amusements inconvenants (χορηγίας) de la palestre et se provoquaient mutuellement aux jeux du disque. Ils comptaient pour rien les gloires nationales et n'avaient d'estime que pour les honneurs de la Grèce. II Mach., IV, 14-15. Voyant avec quelle facilité ses concitoyens se faisaient aux mœurs étrangères, Jason crut pouvoir tout oser. Comme des jeux quinquennaux allaient se célébrer à Tyr, en l'honneur de Melcarth, il voulut offrir lui aussi des sacrifices à l'Hercule tyrien et envoya à cet effet une somme de trois cents drachmes. La Vulgate double ce chiffre : *didrachmas trecentas,* et la version syriaque fait plus que la décupler, elle ajoute trois mille drachmes. Le présent sans doute était minime, mais l'intention n'en restait pas moins sacrilège. Les députés de Jason eurent honte de leur mandat. Ils supplièrent le roi d'employer cet argent à un autre usage. On l'appliqua à la construction des trirèmes. Lorsque, peu de temps après, Antiochus traversa Jérusalem pour se rendre en Égypte, l'impie grand-prêtre lui fit, comme on pouvait s'y attendre, l'accueil le plus empressé et le plus enthousiaste. Le parti helléniste triomphait. II Mach., IV, 16-22.

Jason n'eut pas le temps d'achever l'hellénisation projetée. Il fut supplanté par un autre intrigant, son représentant auprès d'Antiochus, Ménélas. Voir Ménélas. II Mach., IV, 23-25. Jason, destitué, s'enfuit au pays d'Ammon. D'après Josèphe, dont le récit, pour toute cette période, est assez confus, Ménélas se serait engagé à renier la foi de ses pères et à se conformer en tout aux mœurs helléniques. En conséquence, lui et ses partisans se seraient évertués à effacer les traces de la circoncision afin que, au bain et au gymnase, on les prît pour des Grecs. *Ant. jud.*, XII, V, 1. Cependant, Ménélas, à peine installé, fut incapable de payer au monarque syrien les énormes sommes promises. Il se rendit à Antioche pour s'entendre avec le roi. Pendant ce temps, son frère Lysimaque le suppléa, II Mach., IV, 27, et se rendit si odieux qu'il fut massacré, dans le temple même, par les Juifs révoltés. Voir Lysimaque. A partir de ce jour, la persécution contre les Juifs fidèles à la foi de leurs pères devint atroce. Antiochus décréta l'abolition des cultes nationaux « afin que tous ses sujets ne fissent plus qu'un seul peuple ». I Mach., I, 43. Voir Antiochus IV, t. I, col. 697. Il essaya de réaliser ses desseins, mais sa violence même amena une réaction.

III. Réaction contre l'hellénisme sous les Machabées. — Le soulèvement des Machabées eut pour cause déterminante la religion et non la politique. Sans doute Matathias et ses cinq fils étaient d'ardents patriotes, navrés de voir l'humiliation et l'abaissement de la nationalité juive, mais s'il se fût agi seulement de payer le tribut à l'étranger, ils se seraient contentés de pleurer et de gémir dans leur terre de Modin. C'est quand on vint les sommer de sacrifier à Jupiter, quand sous leurs yeux un malheureux Juif s'avança vers l'autel pour y offrir de l'encens, que leur colère fit explosion. Ils tuèrent l'apostat ainsi que le délégué du roi et s'enfuirent au désert. Ils partaient au nombre de dix; bientôt ils étaient six mille. C'était une révolution. Après les victoires répétées de Judas, la cause de l'indépendance juive était gagnée et l'œuvre de restauration pouvait commencer. Voir Judas Machabée.

La période asmonéenne fut signalée, d'un bout à l'autre de la Palestine, par un recul de l'hellénisme. Mais si le judaïsme gagnait, c'était surtout au point de vue religieux; car l'infiltration grecque se faisait sentir de plus en plus dans le langage et dans les mœurs. Les noms grecs des derniers Asmonéens et leurs rapports fréquents avec Rome et la Grèce suffiraient seuls à le prouver.

IV. Reprise de l'hellénisme sous les Hérodes. — Hérode Ier établit à Jérusalem des jeux quinquennaux en l'honneur d'Auguste. Il bâtit à l'intérieur de la ville un splendide théâtre et, au dehors, sur la route de Samarie, un amphithéâtre d'une égale magnificence. De Saulcy, *Histoire d'Hérode, roi des Juifs,* Paris, 1867, p. 179-182. Il y convoqua les lutteurs les plus habiles, les musiciens les plus renommés. Courses de chevaux, exhibition d'animaux curieux, combats de bêtes féroces entre elles ou avec des gladiateurs, rien ne manquait au spectacle. C'était rompre audacieusement en visière avec les traditions les plus respectées du judaïsme. Le scandale fut grand. Il fut porté à son comble par des mannequins revêtus d'armures que les Juifs prenaient pour des statues habillées. Pour calmer l'effervescence, Hérode fit démonter ces trophées aux yeux du public. Les rieurs furent de son côté, mais il comprit qu'il fallait procéder avec lenteur et prudence et ne pas heurter de front le préjugé populaire. Il le comprit mieux encore quand dix conjurés tentèrent de le poignarder en plein théâtre. L'attentat avorta, mais l'exaltation des complices et leur joie sereine au milieu des plus affreux tourments le glacèrent d'effroi. Il vit que le temps n'était pas venu d'implanter l'hellénisme dans la ville sainte et se rendit à Samarie. Il en fit une colonie militaire pour ses vétérans. La ville fut nommée Sébaste en l'honneur d'Auguste (en grec Σεβαστός); elle eut son temple (ναός) et son enceinte sacrée (τέμενος). La Tour de Straton, qui devait servir de port à la nouvelle capitale, ne fut pas moins bien traitée. Elle s'appela désormais Césarée, en l'honneur de César. Ses splendides monuments, théâtre creusé dans le roc, amphithéâtre tourné vers la mer, etc., tout était éclipsé par le temple d'Auguste, construit sur des soubassements pour être aperçu de plus loin. A Césarée, ville à demi païenne, Hérode n'eut pas le scrupule qui l'avait arrêté à Jérusalem. Le temple achevé, il y plaça la statue de Rome et celle d'Auguste. Du reste, même à Jérusalem, il se départait peu à peu de la réserve qu'il avait affectée d'abord. En reconstruisant le temple, il fut obligé de suivre les formes et les dispositions traditionnelles, mais il ne craignit pas d'y placer l'image d'un aigle en pierre.

Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, VI, 2; *Bell. jud.*, I, XXXIII, 2. Des monuments pareils à ceux dont nous venons de parler s'élevèrent ailleurs. Tibériade eut son stade, *Bell. jud.*, II, XXI, 6, Tarichée son hippodrome, *Bell. jud.*, II, XXI, 3, Jéricho son théâtre, *Ant. jud.*, XVII, VI, 3, son amphithéâtre, *Bell. jud.*, I, XXXIII, 8, et aussi son hippodrome. *Ant.*, XVII, VI, 5. Au commencement de sa *Guerre des Juifs*, Josèphe donne le résumé des bâtiments hellénistes d'Hérode, I, XXI, 11, qui fut imité par ses successeurs, spécialement par Hérode Antipas, Josèphe, *Vita*, 12, et les deux Agrippa, *Ant.*, XIX, VII, 5; XX, IX, 4. Bethsaïde, de simple bourgade qu'elle était, fut érigée en ville par le tétrarque Philippe, et surnommée Julias en l'honneur de Julie, fille d'Auguste. *Ant.*, XVIII, II, 1. Au même Philippe est dû l'agrandissement et l'embellissement de Césarée, centre à peu près païen, où les Juifs étaient peu nombreux. Josèphe, *Vita*, 13. Le premier Hérode y avait déjà bâti un temple dédié à Auguste, *Ant.*, XV, X, 3; Philippe lui donna son nom accouplé à celui de César, Césarée de Philippe, et Agrippa, suivant les traditions de famille, continua à l'orner de monuments, grecs de goût et de style. *Ant.*, XX, IX, 4. Entièrement païenne fut également Tibériade, élevée sur une nécropole par Hérode Antipas, et peuplée de mendiants et d'aventuriers étrangers. Les renseignements précis nous manquent sur Sepphoris, reconstruite par le même Antipas, et qui était, au moment de la guerre de l'indépendance, la ville la plus grande et la plus forte de toute la Galilée. Les monuments de style grec dont nous venons de parler prouvent l'influence de l'hellénisme dans le domaine de l'art; cependant, au point de vue de la culture générale, cette influence peut avoir été assez superficielle. Les monnaies à légendes grecques prouvent aussi un progrès de l'hellénisme dans les sphères administratives, mais, à la rigueur, rien de plus. Les princes Asmonéens, lorsqu'ils émettaient des monnaies purement hébraïques, n'y inscrivaient que leur nom hébreu; dans les monnaies bilingues, la légende hébraïque contenait le nom hébreu, et la légende grecque le nom helléniste. Toutes les monnaies connues d'Antigone, rares d'ailleurs, sont bilingues. Celles d'Hérode n'ont plus que la légende grecque. Dans le champ, on voit des symboles variés empruntés à la tradition ou à la mythologie grecque, le casque, le bouclier, le trépied, la corne d'abondance, le caducée, et même, si l'on en croit de Saulcy, *Hérode*, p. 388, l'aigle de profil. Un moyen sûr et ingénieux de juger de la pénétration hellénique en Palestine, au temps du Christ, serait le compte et l'examen des mots grecs ou latins ayant reçu droit de cité dans l'idiome parlé à cette époque. C'est la méthode employée par Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, 3e édit., t. II, p. 42-67. Seulement, comme les mots étrangers ne sont guère connus que par la Mischna, on ne sait presque jamais à quel moment ils sont entrés dans l'usage courant. D'autre part, les précieux renseignements fournis par le Nouveau Testament sont en trop petit nombre. Enfin, un autre moyen serait d'étudier jusqu'à quel point le grec était parlé ou compris en Palestine, quand le Sauveur commença à prêcher la bonne nouvelle. Zahn a traité à fond ce sujet, *Einleitung in das Neue Testament*, Leipzig, 1897, t. I, p. 1-51. Voir Droysen, *Geschichte des Hellenismus*, 2e édit., Gotha, 1877-1878; Willrich, *Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung*, 1895; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3e édit., Leipzig, 1898; t. II, *Verbreitung der hellenistischen Cultur*, p. 21-67, et *Die hellenistischen Städte*, p. 72-175.

F. PRAT.

HELLÉNISTE (Ἑλληνιστής), nom donné aux Juifs qui, vivant au sein de la *Dispersion* (voir t. II, col. 1441), avaient adopté peu à peu la langue et en partie les coutumes helléniques. Rentrés dans leur patrie ils conservaient encore ce nom et se distinguaient ainsi des Hébreux plus fidèles aux traditions de leurs ancêtres.

I. JUIFS HELLÉNISTES. — 1° La dispersion des juifs a précédé de longtemps le triomphe de la civilisation hellénique. Théglathphalasar III, Sargon, Sennachérib, Nabuchodonosor en avaient transporté un grand nombre sur les bords du Tigre et de l'Euphrate. Une petite partie seulement rentrèrent à la suite de Zorobabel et d'Esdras. Les autres restèrent en Babylonie, en Perse, en Médie et en Mésopotamie, et ils y furent rejoints dans la suite par bon nombre de leurs compatriotes, chassés de leur pays par les guerres ou la famine. Sous la domination des Séleucides, ils s'imprégnèrent plus ou moins d'hellénisme. — 2° L'émigration forcée ou volontaire vers l'Égypte remonte presque aussi haut. Au dire du pseudo-Aristée, Psammétique (sans doute Psammétique II, 594-589 avant J.-C.) aurait employé des mercenaires juifs dans sa guerre contre les Éthiopiens. D'après le même Aristée, d'autres Juifs, de gré ou de force, auraient accompagné les Perses en Égypte. Toujours est-il que, durant l'invasion des Chaldéens, un grand nombre de Juifs se réfugièrent sur la terre des Pharaons. Le plus illustre était Jérémie. Avant de les rejoindre, le prophète écrivit à ceux qui avaient cherché un asile à Migdal, près de Péluse, à Taphnis, à Memphis et à Phatures. Voir ces mots. Jer., XLIV, 1. Plus tard, Alexandre, en fondant Alexandrie, y établit des Juifs avec droit de cité et divers autres privilèges, tel que celui de se choisir un ethnarque de leur nation. Josèphe, *Ant. jud.*, XIX, V, 2; *Contra Apion.*, II, 4. Ptolémée, fils de Lagus, à la suite de son expédition victorieuse contre la Palestine, emmena, comme prisonniers ou otages, un certain nombre de Juifs — cent mille selon le faux Aristée. Josèphe, sans fixer le chiffre, dit qu'ils provenaient des montagnes de la Judée, spécialement des environs de Jérusalem et aussi de la Samarie et du mont Garizim, et que Ptolémée les mit en garnison dans ses places fortes à côté des Macédoniens. Il ajoute que beaucoup d'autres Juifs les suivirent spontanément, attirés soit par la fertilité du sol égyptien, soit par la libéralité du roi. *Ant. jud.*, XIII, I. L'habile politique des Ptolémées porta ses fruits. Pendant les persécutions des Séleucides et les luttes héroïques des Asmonéens, les enfants d'Israël continuèrent à demander à l'Égypte le calme et la sécurité. Ils y trouvaient d'innombrables compatriotes qui formaient pour ainsi dire une nation dans la nation, occupaient à Alexandrie deux quartiers sur cinq, Philo, *In Flaccum*, édit. Mangey, 1742, t. II, p. 527, jouissaient d'une sorte d'autonomie civile, avaient des synagogues dispersées sur tout le sol égyptien, avec l'entière liberté de pratiquer leur culte, et à Léontopolis, à dix lieues au nord de Memphis, le temple élevé par Onias. Peut-être Philon n'exagère-t-il pas outre mesure quand il avance qu'il y avait de son temps en Égypte un million de Juifs. *In Flaccum*, t. II, p. 523. D'Égypte, ils avaient débordé dans la Cyrénaïque (Tripolitaine actuelle) et selon Strabon, cité par Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, VII, 2, ils formaient à Cyrène, du temps de Sylla, une des quatre classes de la population.

L'Égypte était pour les Juifs chassés ou persécutés un asile de prédilection, mais il n'était pas le seul. L'an 139 ou 138 avant J.-C., Rome expédia de divers côtés une circulaire défendant de molester les Juifs ou de faire cause commune avec leurs ennemis. Cette circulaire était adressée par le consul Lucius aux rois Ptolémée d'Égypte, Démétrius de Syrie, Attale de Pergame, Ariarathe de Cappadoce, Arsace du pays des Parthes, ainsi qu'aux villes et contrées suivantes : Lampsaque, Sparte, Délos, Mynde, Sicyone, Carie, Samos, Pamphylie, Lycie, Halicarnasse, Cos, Sidé, Arad, Rhodes, Phasélis, Gortyne, Gnide, Chypre et Cyrène. I Mach., XV, 22-23. La plupart de ces États sont très connus. Au lieu de Lampsaque, leçon de la Vulgate, le grec porte Σαμψάμη

(quelques manuscrits ont Σαμψάκη) et le syriaque Samsonos. Ce doit être Samsoun, appelé aussi Amisus, à l'est de Sinope, sur la côte septentrionale de l'Asie Mineure. Ainsi se trouve vérifié le dire de Philon, d'après lequel les Juifs avaient pénétré jusque dans les coins les plus retirés du Pont. *Leg. ad Caium,* t. II, p. 587. On voit que dès cette époque relativement ancienne les enfants d'Israël avaient déjà envahi tout le monde civilisé. Cf. *Orac. Sibyll.*, III, 271. Strabon atteste que, du temps de Sylla (vers 85 avant J.-C.), il n'était pas facile de trouver un endroit du monde où la nation juive ne se fût établie. Dans Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, VII, 2. Cf. *Bell. jud.*, II, XVI, 4; VII, III, 3.

Les Juifs s'étaient portés de préférence vers la Syrie et les cités helléniques de l'Asie Mineure. A l'exemple d'Alexandre et des Ptolémées, les rois de Syrie aimaient à mêler, pour les mieux fondre ensemble, les peuples soumis à leur domination. C'est ainsi qu'Antiochus le Grand transplanta en Phrygie et en Lydie deux mille familles juives de Mésopotamie. Josèphe, *Ant. jud.*, XII, III, 3. Pour peupler leur grande capitale, Antioche, ils y offraient volontiers asile aux étrangers. Les Juifs furent les premiers à en profiter : c'était, au témoignage de Josèphe, la ville de Syrie où ils résidaient en plus grand nombre, *Bell. jud.*, VII, III, 3. Cependant Damas en comptait 10 000, *Bell.*, II, XX, 2, ou, selon une autre donnée, 18 000, *Bell.*, VII, VIII, 7, lorsque éclata la guerre de l'indépendance. L'Asie Mineure n'était guère moins bien partagée. Vers 346, Aristote y avait rencontré un Juif helléniste de langue et d'âme, d'après Josèphe, *Cont. Apion.*, I, 22, se référant à Cléarque, disciple d'Aristote. Si les Juifs émigrés adoptaient peu à peu la langue et prenaient l'esprit de la population ambiante, ils n'oubliaient pas pour cela leurs devoirs envers le temple et la mère patrie. Ils devenaient hellénistes au dehors et même à la surface de l'âme, mais au fond ils restaient Juifs, c'est-à-dire attachés invinciblement au culte de leurs ancêtres et à leur nationalité. Ils payaient toujours la capitation due au temple pour les frais du culte. Cicéron, *Pro Flacco,* 28, en 62 ou 61 avant J.-C. dans un éloquent plaidoyer, eut à justifier Flaccus qui avait trouvé commode de confisquer ce tribut volontaire : à Apamée cent livres pesant d'or, à Laodicée vingt, à Adramyttion et à Pergame une somme moindre. Pour une date un peu plus récente, Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, X, 1-26, nous fournit de précieux renseignements sur la condition du judaïsme dans un certain nombre de villes de l'Asie Mineure. A Pergame, les pouvoirs publics assurent les Juifs de leur bienveillance, se fondant sur d'anciennes relations amicales entre les deux peuples. A Sardes, sur l'invitation d'Antoine (50 avant J.-C.), on leur accorde une sorte d'autonomie et le libre exercice de leur religion. A Éphèse, où ils avaient depuis longtemps droit de cité, Josèphe, *Cont. Apion.*, II, 4, le consul Lentulus les dispense du service militaire (en 49); Dolabella (en 43) et Junius Brutus (en 42) renouvellent ce privilège et y ajoutent celui d'une entière liberté religieuse. Tralles, Milet et Halicarnasse avaient accordé aux Juifs la même faveur, sur le désir ou l'ordre de Jules César. Voir aussi, pour le temps d'Auguste, Josèphe, *Ant.*, XVI, VI, 2. On a trouvé à Phocée, à Magnésie du Sipyle, à Smyrne, à Hypæpa au sud de Sardes, à Hiérapolis, en plusieurs endroits de l'ancienne province du Pont, en Bithynie, en Crimée et ailleurs, cf. *Corpus inscriptionum hebraicarum,* Saint-Pétersbourg, 1882, des inscriptions funéraires ou autres faites par des Juifs ou concernant des Juifs. Mais comme elles sont sans date, il se peut qu'elles soient postérieures à la destruction de Jérusalem.

Pour la Grèce nous avons mieux que des inscriptions de date incertaine, nous avons le témoignage formel de Philon, *Legat. ad Caium,* 36, t. II, p. 587, qui affirme l'existence des Juifs en Thessalie, en Béotie, en Macédoine, en Étolie, dans l'Attique, à Argos, à Corinthe, enfin dans la plupart des villes du Péloponèse. Saint Paul, dans sa seconde tournée apostolique, rencontre des Juifs en grand nombre à Philippes, à Thessalonique, à Bérée, à Athènes, à Corinthe. Act., XVI, 2-3; XVII, 1, 10, 17; XVIII, 4, 7. Ils étaient à Sparte et à Sicyone dès le temps des Machabées. I Mach., XV, 23. Quant aux îles, Philon, *loc. cit.*, nomme l'Eubée, Chypre et la Crète. Josèphe mentionne en outre Paros, *Ant. jud.*, XIV, X, 8, et Mélos. *Ant.*, XVII, XII, 1.

Les relations diplomatiques des Juifs avec Rome remontent aux Machabées. I Mach., VIII, 17-32; XII, 1-4; XIV, 24; XV, 15-24. D'après Valère Maxime, I, III, 2, ils auraient été expulsés par le préteur Hispalus ou Hippalus pour cause de propagande religieuse. Ce fait arrivé l'an 139 avant J.-C. se rapporterait à l'ambassade envoyée par Simon. Mais les Juifs ne devinrent nombreux à Rome qu'après la prise de Jérusalem par Pompée en 63. Les affranchis, qui pouvaient payer le prix de leur liberté ou que leurs maîtres renvoyaient libres, allaient au delà du Tibre grossir le noyau juif qui s'y trouvait déjà. Philon, *Leg. ad Caium,* t. II, p. 568. A la mort de César, ils se signalèrent par l'expression bruyante de leur deuil. Suétone, *Cæsar,* 84. L'an 4 avant J.-C. plus de 8 000 d'entre eux se joignirent à l'ambassade juive envoyée contre Archelaüs. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, XI, 1; *Bell.*, II, VI, 1. Lorsque, vingt-trois ans plus tard, ils furent chassés de Rome par Tibère, on en dirigea 4 000 sur la Sardaigne pour y combattre les brigands. Tacite, *Ann.*, II, 85; Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, III, 5; cf. Suétone, *Tiber.*, 36. Ils ne restèrent pas longtemps éloignés de Rome. Ils y étaient plus nombreux que jamais sous Caligula et sous Claude qui les bannit de nouveau, Act., XVIII, 2; cf. Suétone, *Claud.*, 25, ou peut-être les contraignit moralement de quitter la ville en leur interdisant le libre exercice de leur religion. Dion Cassius, LX, 6. Quelle qu'en fût la teneur, l'édit fut bientôt rapporté ou ne reçut qu'une application restreinte et passagère. Sous Néron, Rome fourmillait de Juifs. — Voir Friedlander, *Das Judenthum in der vorchristlichen griechischen Welt,* Vienne, 1897; Id., *De Judæorum coloniis,* Königsberg, 1876; Pressel, *Die Zerstreuung des Volkes Israel,* 1889; de Champagny, *Rome et la Judée au temps de la chute de Néron,* Paris, 1865, t. I, p. 107-154; Cless, *De coloniis Judæorum in Ægyptum terrasque cum Ægypto conjunctas post Mosen deductis,* Stuttgart, 1832; Remond, *Versuch einer Geschichte der Ausbreitung des Judenthums von Cyrus bis auf den gänzlichen Untergang des Jüdischen Staats,* Leipzig, 1789; Herzfeld, *Handelsgeschichte der Juden des Alterthums,* 1879; Huidekoper, *Judaism at Rome,* New-York, 1876; Hudson, *History of the Jews in Rome,* 2ᵉ édit., Londres, 1884.

II. Les Juifs hellénistes dans le Nouveau Testament. — Les Grecs appelaient barbares tous les peuples étrangers à leur race, Rom., I, 14; les Juifs qualifiaient de Grecs tous ceux qui n'étaient pas du sang d'Israël. De là cette expression très fréquente : les Juifs et les Grecs, pour désigner l'humanité entière au point de vue juif. Mais quand les Juifs palestiniens voulaient se distinguer de leurs coreligionnaires de la *Diaspora,* qui parlaient grec, ils les nommaient Hellénistes et se réservaient à eux-mêmes le titre d'Hébreux. Act., VI, 1. On comprend que dans la ville sainte ces Hellénistes qui, ayant longtemps vécu à l'étranger en avaient pris les habitudes et en parlaient la langue, fussent l'objet d'un certain mépris de la part des Hébreux de vieille roche. Ceux-ci devaient les considérer comme des frères dégénérés, s'ils les reconnaissaient pour frères, tout au moins les rangeaient-ils dans une catégorie inférieure. Peut-être ailleurs, dans les colonies grecques où ils étaient chez eux, les Hellénistes prenaient-ils leur revanche; mais à Jérusalem, les Hébreux étaient l'aristocratie. Il est assez vraisemblable que, même dans l'Église primitive, on

leur ait conféré la plus grande part des dignités hiérarchiques, car ils constituaient la majorité et de plus la classe influente. Prêtres et diacres auront été surtout pris dans leur sein et il est aisé de s'expliquer que leur impartialité ait été suspecte dans la distribution des secours. De là les murmures des Hellénistes. Ils se plaignent d'être laissés de côté dans le service quotidien fait par des diacres hébreux. Les apôtres font droit à leur requête. Les sept nouveaux diacres, choisis par les plaignants et ordonnés par les apôtres, ont tous des noms grecs : Étienne, Philippe, Prochorus, Nicanor, Timon, Parmenas, Nicolas. Cette circonstance, difficilement fortuite, avec l'occasion des murmures et le motif de leur élection, permet de conclure qu'ils n'étaient pas Hébreux palestiniens. D'un autre côté la qualité de prosélyte, c'est-à-dire de Grec converti au judaïsme, expressément mentionnée pour l'un d'entre eux et pour un seul, Nicolas prosélyte d'Antioche, semblerait indiquer que les autres étaient Juifs de naissance. Ils étaient donc, eux aussi, Hellénistes, comme ceux dont les plaintes avaient nécessité leur choix. Plus tard, les fauteurs de la persécution contre saint Étienne sont des Juifs hellénistes. Act., VI, 9. La synagogue des Affranchis, comme le nom latin l'indique, comprenait probablement les Juifs, faits prisonniers de guerre par les Romains, qui avaient réussi à se racheter ou avaient reçu la liberté de leurs maîtres. Voir t. I, col. 255. Un doute subsiste au sujet du nombre de synagogues hellénistes mentionnées dans le passage des Actes. Les uns en trouvent jusqu'à cinq, une pour chacun des noms de l'énumération : Affranchis, Cyréniens, Alexandrins, Ciliciens, Asiatiques. Plusieurs n'en voient qu'une seule dont les représentants des cinq nationalités différentes seraient des fractions. Les Hellénistes sont nommés encore à l'occasion de la conversion de saint Paul. A Damas, Paul récemment baptisé parlait et disputait contre les Hellénistes. Act., IX, 29. Dans la Vulgate : *Loquebatur quoque gentibus et disputabat cum Græcis,* le mot *gentibus* est de trop car il ne répond à aucun mot grec et *Græcis* doit s'entendre, selon le contexte, au sens d'Hellénistes. Une troisième et dernière fois les Hellénistes sont mentionnés dans le texte grec communément reçu. L'Évangile fut prêché à Antioche aux Hellénistes (texte grec reçu : πρὸς τοὺς Ἑλληνιστάς). Act., XI, 19-20. A la suite de cette persécution, qui paraît avoir sévi principalement contre les Hellénistes convertis au christianisme, ceux-ci deviennent de moins en moins nombreux dans l'église-mère de Jérusalem. Cf. Gal., II, 4; Act., XV, 5, 7, 24. Au moment où Paul visite pour la dernière fois la ville sainte ils semblent avoir perdu toute influence. Act., XXI, 20. Au contraire, dans les autres pays ils formèrent presque toujours le premier noyau des églises naissantes; car saint Paul commençait d'ordinaire ses prédications dans les synagogues. Ses premiers disciples étaient donc à peu près partout des Juifs hellénistes. Ce n'était que lorsque les Juifs refusaient formellement de l'écouter ou de croire en Jésus-Christ, que l'apôtre se tournait du côté des nations. Act., XIII, 46. — Voir Knabenbauer, *Commentarius in Actus Apostolorum,* Paris, 1899, p. 116; Wendt, dans *Meyer's Kritisch exegetisches Kommentar, Apostelgeschichte,* 7e édit., 1888, p. 150-158; Lightfoot, *Opera,* 2e édit., 1699, t. II, p. 704-707.

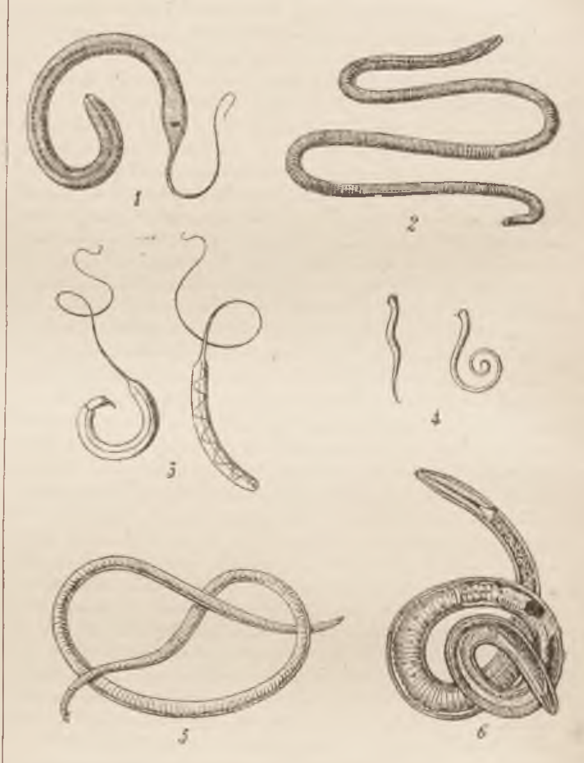
F. PRAT.

HELLÈS (hébreu : *Ḥèlès* et *Ḥélés̩;* Septante : Χελλης, nom de deux Israélites.

1. **HELLÈS**, fils d'Azarias et père d'Élasa, dans la tribu de Juda. I Par., II, 39.

2. **HELLÈS**, nom que la Vulgate donne I Par., XI, 27, et XXVII, 10, à Hélés. Voir HÉLÉS, col. 367.

HELMINTHIASE, maladie causée à l'homme par l'action anormale des helminthes. 1° Les helminthes, plus communément appelés entozoaires (animaux du dedans), sont de petits animaux qui appartiennent presque tous à l'embranchement des annelés et dont beaucoup vivent à l'intérieur du corps humain. Les uns élisent domicile dans les intestins, comme les vers intestinaux, les autres habitent des cavités différentes ou la substance même des organes, le sang, les muscles, le foie, etc. Plusieurs d'entre eux sont à générations alternantes; quelques-uns passent par diverses métamorphoses. On en compte plus de quarante espèces vivant dans le corps humain. Quelques-unes y sont comme à l'état normal et ne causent aucun préjudice à la santé; les autres peuvent engendrer des désordres même mor-



123. — 1. Filaire de Médine. — 2. Strongle géant. — 3. Trichocéphale de l'homme. — 4. Oxyure vermiculaire. — 5. Ascaride lombricoïde. — 6. Trichine.

tels, soit par leur multiplication excessive, soit par leur activité funeste à l'organisme. Enfin, parmi les helminthes, les uns sont microscopiques, tandis que les autres atteignent en longueur des dimensions considérables. Les helminthes qui causent les troubles les plus graves dans l'organisme sont les suivants. Les ascarides (fig. 123,5) font leur séjour dans l'intestin grêle. S'ils sont peu nombreux, leur présence est sans inconvénient; en se multipliant, ils peuvent obstruer l'intestin, y former des tumeurs douloureuses, perforer cet organe, pénétrer dans les voies respiratoires, occasionner des abcès, des vomissements et des convulsions épileptiformes. L'oxyure vermiculaire (fig. 123,4) s'attaque de préférence aux enfants. Le trichocéphale (fig. 123,3), qui atteint de 35 à 50 millimètres de long, est surtout l'helminthe des vieillards, mais on n'a pu lui assigner de symptômes qui lui soient propres. Les strongles (fig. 123,2), dont la longueur varie de 40 centimètres à 1 mètre, s'attaquent aux reins de l'homme et finissent par les dévorer; cette espèce géante est heureusement rare. Le strongle filaire qui n'atteint

que 75 centimètres, compte quatre ou cinq espèces qui s'introduisent dans les chairs de l'homme. Le filaire de Médine (fig. 123,1), en particulier, qui est très commun dans les parties les plus chaudes de l'Asie et de l'Afrique, finit par devenir un véritable sac contenant des myriades de vermicules qui vivent de ses organes et se répandent ensuite dans le corps humain. Cf. ÉLÉPHANTIASIS, t. II, col. 1662. Il faudrait encore citer parmi les helminthes nuisibles les trichines (fig. 123, 6), qui passent du corps du porc dans celui de l'homme, différentes espèces de tænias, etc. Beaucoup de ces vers, inoffensifs pour des tempéraments sains, peuvent se multiplier et devenir capables d'exercer de grands ravages dans des corps débilités par la débauche ou d'autres causes accidentelles. On a attribué aux vers plusieurs morts historiques, celles de Phérétine, princesse de Cyrène, Hérodote, IV, 205; de l'empereur Maximien, Eusèbe, *H. E.*, VIII, 16, t. XX, col. 789; de Julien, oncle de l'Apostat, Sozomène, *H. E.*, V, 8, t. LXVII, col. 1236, etc. Cf. Van Beneden, *Les commensaux et les parasites dans le règne animal*, Paris, 1883, p. 87, 94, 139, 188, 207, 214; A. Mangin, *Nos ennemis*, Tours, 1884, p. 11-70.

2° Deux personnages nommés dans la Sainte Écriture périrent victimes de l'helminthiase. — 1. Voici comment est décrite la fin d'Antiochus Épiphane : « Une violente douleur d'entrailles le saisit avec d'horribles tourments internes... Des vers pullulaient de son corps, ses chairs se décomposaient douloureusement de son vivant même, si bien que son armée était incommodée de son odeur fétide... Personne ne pouvait le porter, tant l'infection était insupportable... Ses douleurs redoublaient à chaque instant, et il ne pouvait lui-même souffrir sa propre puanteur. » II Mach., IX, 5, 9-12. Le texte grec dit également que les vers pullulaient du corps du roi impie : ἐκ τοῦ σώματος τοῦ δυσσεβοῦς σκώληκας ἀναζεῖν. La maladie vermiculaire était donc nettement caractérisée, indépendamment des complications que permet de supposer le texte. — 2. Hérode Agrippa, le meurtrier de saint Jacques le Majeur, mourut du même mal : « Rongé par les vers, il expira. » Act., XII, 23. Dans le texte grec : γενόμενος σκωληκόβρωτος, « dévoré par les vers. » Josèphe, *Ant. jud.*, XIX, VIII, 2, dit seulement qu'il fut emporté par un mal de ventre, τῷ τῆς γαστρὸς ἀλγήματι, sans entrer davantage dans le détail, tandis que saint Luc précise, en sa qualité de médecin. L'historien juif passe également sous silence les circonstances humiliantes de la mort d'Antiochus Épiphane. *Ant. jud.*, XII, IX, 1. Par contre, en décrivant la mort d'Hérode le Grand, il mentionne les tortures abdominales dont souffrait ce prince et les vers qu'engendrait son mal : τοῦ αἰδοίου σῆψις σκώληκας ἐμποιοῦσα. *Ant. jud.*, XVII, VI, 5. Ce n'est donc pas sans raison qu'on a remarqué que l'helminthiase avait parfois le caractère d'un châtiment divin et frappait les grands persécuteurs. On a quelquefois regardé la maladie d'Hérode Agrippa comme une phtiriase ou affection pelliculaire. Mais ce mal n'est point mortel; de plus, l'auteur du livre des Machabées et saint Luc n'auraient pas donné le nom de « vers » à des poux qui sont si différents quant à l'origine, quant à la forme et quant à l'effet nuisible. H. LESÊTRE.

HELMONDÉBLATHAÏM (hébreu : *'Almôn Diblâṭâyemâh;* Septante : Γελμὼν Δεβλαθαΐμ), une des dernières stations des Hébreux avant d'arriver au Jourdain. Num., XXXIII, 46, 47. Elle est mentionnée entre Dibongad ou Dibon, aujourd'hui *Dhibân*, au-dessus du torrent d'Arnon, et les monts Abarim ou la chaîne moabite qui domine à l'est la mer Morte, avec le Nébo comme l'un des sommets principaux. Elle est identique à *Bêt Diblâṭâim*, Vulgate : *domus Deblathaim*, ville de Moab, dont parle Jérémie, XLVIII, 22. Voir DÉBLATHAÏM, t. II, l. 1330. A. LEGENDRE.

HÉLON, nom d'un personnage et de trois localités.

1. HÉLON (hébreu : *Hêlôn;* Septante : Χαιλών), père d'Éliab, dans la tribu de Zabulon. Num., I, 9; II, 7; VII, 24, 29; X, 16.

2. HÉLON (hébreu : *Ḥilên;* Septante : *Codex Vaticanus :* Σελνά; *Codex Alexandrinus :* Νηλών), ville de la tribu de Juda, donnée avec sa banlieue aux enfants d'Aaron. I Par., VI, 58 (hébreu, 43; Septante, 57). Elle est appelée *Ḥôlôn;* Septante : Χαλού; *Codex Alexandrinus :* Χιλουω, Jos., XV, 51; Γελλά; *Codex Alexandrinus :* Ὠλών, Jos., XXI, 15; Vulgate : *Olon*, Jos., XV, 51; *Holon*, Jos., XXI, 15. Dans la liste des localités appartenant à la tribu, Jos., XV, 51, elle fait partie du premier groupe de « la montagne », et est mentionnée entre Gosen (hébreu : *Gôšén*) et Gilo (hébreu : *Gilôh*). Dans les deux listes parallèles des villes sacerdotales, Jos., XXI, 15; I Par., VI, 58, elle est citée avec Jéther (hébreu : *Yattir*), aujourd'hui *Khirbet 'Attir*, Esthémo (hébreu : *'Ešṭemôa'*), *Es-Semu'a*, et Dabir (hébreu : *Debir*), peut-être *Edh-Dhaheriyéh*, rangées dans le même groupe que les précédentes, et formant avec elles un district situé au sud-ouest d'Hébron. Voir la carte de la tribu de JUDA. Mais aucun nom actuel ne la rappelle dans ces parages. Les identifications qu'on a proposées sortent toutes du cercle dans lequel il nous la faudrait chercher et n'offrent d'ailleurs aucune garantie sérieuse au point de vue onomastique : *Beit 'Aûla*, au nord-ouest d'Hébron (cf. Grove, Wilson dans Smith's *Dictionary of the Bible*, Londres, 2e édit., 1893, t. I, part. II, p. 1382); *Beit 'Alâm*, au sud-ouest de Beit 'Aula (cf. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament*, Londres, 1889, p. 87); *Khirbet Araq Ḥalâ*, au nord de Beit-Djibrin (cf. F. Mühlau et W. Volck, *Gesenius' Handwörterbuch*, Leipzig, 1890, p. 267).
A. LEGENDRE.

3. HÉLON (hébreu : *'Ayyâlôn;* Septante : Αἰλών; *Codex Vaticanus :* Ἐγλάμ; *Codex Alexandrinus :* Ἠλών), ville lévitique donnée aux fils de Caath. I Par., VI, 69 (hébreu, 54). Dans le passage parallèle de Jos., XXI, 24, elle porte son vrai nom, *Aïalon*. Là aussi elle est justement assignée à la tribu de Dan; il y a une lacune dans le livre des Paralipomènes, VI, entre les versets 68 et 69. Voir AÏALON 1, t. I, col. 296, et la carte de la tribu de DAN, t. II, col. 1232. A. LEGENDRE.

4. HÉLON (hébreu : *Ḥôlôn;* Septante : *Codex Vaticanus :* Χαιλών; *Codex Alexandrinus :* Χελών), ville de Moab, mentionnée une seule fois dans l'Écriture. Jer., XLVIII, 21. Elle est menacée du jugement divin avec plusieurs autres cités des « plaines » moabites, Jasa, Dibon, Cariathaïm, etc. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra*, Gœttingue, 1870, p. 114, 303, se contentent de la citer, sans aucun renseignement relatif à sa position, qui reste complètement inconnue. Elle n'apparaît ni dans la liste de Num., XXXII, 34-38, ni dans celle de Jos., XIII. A. LEGENDRE.

HEM (hébreu : *Ḥên;* Septante : εἰς χάριτα). Saint Jérôme, *In Zach.*, VI, 14, t. XXV, col. 1456, a lu *Hen* comme l'hébreu actuel. C'est un nom propre d'après la Vulgate et divers commentateurs. Le syriaque, à la place de *Hen*, met le nom de Josias, fils de Sophonie, et c'est en effet ce nom qu'on devrait lire ici. Zach., VI, 14. Cf. ŷ. 10. *Ḥên* est donc une erreur de copiste ou bien doit se prendre comme un nom commun, « en faveur de. » Voir JOSIAS, fils de Sophonie.

HÉMAN (hébreu : *Hêmân;* Septante : Αἱμάν), nom de deux ou trois personnages.

1. HÉMAN, fils de Lotan et descendant de Séir l'Horréen. Gen., XXXVI, 22.

2. HÉMAN, fils de Mahol, un des quatre sages auxquels est comparé Salomon. III Reg., IV, 31. Plusieurs exégètes en font le même personnage qu'Héman, fils de Johel. Voir HÉMAN 3, et t. II, col. 2004. Dans la Vulgate, Ps. LXXXVII, 1, où il paraît comme auteur de ce Psaume, il est appelé Éman et est dit Ezrahite : l'hébreu, Ps. LXXXVIII, 1, a bien *Hêmân*. Les Septante au lieu d'Ezrahite dans le titre de ce Psaume ont : Ἰσραηλείτης. Voir ÉMAN et EZRAHITE, t. II, col. 1715, 2163.

3. HÉMAN, lévite, fils de Johel, de la branche de Caath. I Par., VI, 33. Sa généalogie est donnée. I Par., VI, 33-38. Il avait été choisi par David comme chef des chanteurs avec Asaph et Éthan; sous leur conduite les musiciens étaient partagés en trois chœurs. I Par., VI, 31, 38; I Par., XV, 17; XXV, 1, 6. Ils avaient à diriger les chanteurs employés au sanctuaire de Gabaon. I Par., XVI, 41. Ils jouaient eux-mêmes des cymbales d'airain. I Par., XV, 19. Dans I Par., XV, 42, selon l'hébreu et la Vulgate, en plus des cymbales, on donne à Héman et à Idithun (Éthan) la trompette et divers instruments de musique. Les Septante n'ont pas ce passage. Héman est appelé « voyant du roi ». I Par., XXV, 5. Il eut quatorze fils et trois filles. I Par., XXV, 4-5. Deux de ses descendants Jahiel et Séméi, sous Ézéchias, rassemblèrent leurs frères pour purifier la maison du Seigneur. II Par., XXIX, 14. Nous retrouvons des chanteurs descendants d'Héman sous Josias. II Par., XXXV, 15.

HÉMATH, orthographe, dans I Par., X, 3, 9, du nom de lieu que la Vulgate écrit ailleurs Émath. Voir ÉMATH 1, t. II, col. 1715.

HÉMOR (hébreu : *Ḥămôr;* Septante : Ἐμμώρ), prince de la ville de Sichem et père d'un jeune homme appelé aussi Sichem qui, par le rapt de Dina, fille de Jacob, attira sur son père et sur la ville de Sichem le ressentiment de Siméon et de Lévi, les frères de Dina. Ils engagèrent traîtreusement Hémor et les siens à se faire circoncire, et quand ils furent affaiblis par la blessure le troisième jour, Siméon et Lévi montèrent sans crainte à Sichem et les tuèrent. Gen., XXXIV, 2, 4, 6, 8, 18, 26. Avant ces événements, Jacob revenant de Mésopotamie s'était arrêté près de Sichem et avait acheté d'Hémor pour le prix de cent *qesitâh* (voir QESITAH) la partie du champ où il avait dressé ses tentes. Gen., XXXIII, 18-19. C'est dans ce champ acheté des fils d'Hémor que furent ensevelis les ossements de Joseph ramenés d'Égypte. Jos., XXIV, 32. Dans le discours de saint Étienne, Act., VII, 16, c'est Abraham au lieu de Jacob qui achète le champ des fils d'Hémor. Voir ÉTIENNE, t. II, col. 2034.

HÉMORROÏDES (hébreu : *'ofalîm* et *teḥorîm*), maladie causée par des tumeurs sanguines qui se forment à l'anus, par suite de différentes causes internes ou externes, et qui sont souvent accompagnées de flux de sang. Les hémorroïdes ne sont pas dangereuses par elles-mêmes et elles peuvent se guérir; elles ne deviennent mortelles que par complication, étranglement, gangrène, etc. — Le mot *'ofél* correspond à l'assyrien *uplu,* Buhl, *Gesenius' Handwörterbuch,* Leipzig, 1899, p. 630, et à l'arabe *'afal,* qui signifie « tumeur à l'anus ». Dieu menace d'*'ofalîm* ceux qui n'observeront pas ses commandements. Deut., XXVIII, 27 (Septante : εἰς τὴν ἕδραν; Vulgate : *partem corporis per quam stercora egeruntur*). Il frappa de cette maladie les Philistins qui retenaient l'arche d'alliance. I Reg., V, 6-VI, 17 (Septante : εἰς τὰς ἕδρας; Vulgate : *in secretiori parte natium*); Ps. LXXVII (LXXVIII), 66 (Septante : εἰς τὰ ὀπίσω; Vulgate : *in posteriora*). Les versions regardent *'ofalîm,* non comme le nom de la maladie, mais comme celui de la partie du corps qu'elle attaque. Voir 'OFALÎM. Les massorètes dans le *qeri* remplacent ce mot par *teḥorim,* probablement plus convenable ou plus usité pour désigner les tumeurs hémorroïdales. Cette inflammation pouvait prendre un caractère particulièrement grave dans un pays chaud comme la Palestine. C'est pourquoi Dieu en menace les Israélites infidèles et en frappe les Philistins. A la maladie s'ajoutait d'ailleurs la honte d'être ainsi atteint. — La loi mosaïque mentionne aussi cette maladie sous sa forme de « flux de sang » et elle ne la mentionne que par rapport à la femme. Le flux anormal du sang constitue une impureté légale; la femme atteinte de ce mal rend impurs le lit ou le siège sur lesquels elle prend son repos. On contracte une impureté pour toute la durée du jour quand on la touche elle-même. Quand le flux s'arrête, la femme doit se purifier durant sept jours et offrir un sacrifice le huitième jour. Lev., XV, 25-30. — Les hémorroïdes non accompagnées de flux de sang n'étaient pas visées par cette loi. Voir HÉMORROÏSSE. H. LESÊTRE.

HÉMORROÏSSE, femme dont l'Évangile raconte la guérison miraculeuse. Matth., IX, 20-22; Marc., V, 25-34; Luc., VIII, 43-48. Cette femme est atteinte d'un flux de sang depuis douze ans. Saint Marc et saint Luc disent



124. — Le monument de Panéas. D'après une reproduction sur un sarcophage chrétien du Musée de Latran. Dans Grimouard de Saint-Laurent, *Guide de l'Art chrétien,* t. II, p. 214.

qu'elle avait eu recours à beaucoup de médecins et dépensé toute sa fortune pour se faire guérir, mais sans résultat. Saint Marc, qui n'a pas les mêmes raisons que saint Luc pour ménager les médecins, ajoute que cette femme avait eu beaucoup à souffrir de leur part et que leurs soins n'avaient fait qu'empirer son mal. Marc., V, 26. Lightfoot, *Horæ hebr. et talmud. in IV Evang.,* Leipzig, 1674, sur ce verset de saint Marc, énumère l'interminable série des remèdes prescrits par le Talmud, *Babyl. Schabbat,* f. 110, pour guérir la maladie en question. La malade entendit parler des miracles de Notre-Seigneur, mais, honteuse de son infirmité, elle n'osa solliciter sa guérison publiquement et se contenta de toucher la frange du vêtement du Sauveur, pendant

que la foule se pressait autour de lui. Sa foi était si vive que le miracle se produisit sur-le-champ. Notre-Seigneur alors la renvoya en paix. Le nom de « fille » qu'il lui donne incline à penser qu'elle était israélite. Marc., v, 34; Luc., VIII, 48. — Eusèbe, *H. E.*, VII, 18, t. XX, col. 680, nous apprend que l'hémorroïsse était de Panéas ou Césarée de Philippe, voir t. II, col. 456, et qu'elle avait élevé dans sa ville natale un monument commémoratif de sa guérison. « Devant la porte de sa maison, dit-il, se dresse sur une colonne de pierre une statue de bronze qui, à ce qu'on rapporte, représente cette femme; elle est à genoux et tend les mains dans une attitude suppliante. En face, est une statue d'homme, du même métal; il est debout, élégamment couvert d'un manteau et tendant la main à la femme (fig. 124). A ses pieds, croît, dit-on, une plante inconnue qui, dès qu'elle atteint la frange



125. — Jésus-Christ et l'hémorroïsse. Sarcophage chrétien. D'après Bottari, *Sculture e Pitture*, t. I, p. XIX.

du manteau de bronze, fournit un excellent remède pour toutes sortes de maladies. On prétendait que cette statue était le portrait de Jésus-Christ. Elle est restée en place jusqu'à notre époque, et, quand nous avons pénétré dans la ville, nous l'avons vue. » Eusèbe n'atteste ainsi personnellement que l'existence de la statue et ne rapporte les autres détails que d'après des on-dit. Dans la suite, Julien l'Apostat fit briser cette statue. Sozomène, *H. E.*, v, 11. Dans l'Évangile de Nicodème, voir t. II, col. 2116, les *Acta Pilati*, VII, prétendent que l'hémorroïsse s'appelait Véronique, Βερονίκη, et qu'elle vint déposer au tribunal de Pilate en faveur du Sauveur. Tischendorf, *Evang. apocryph.*, Leipzig, 1853, p. 277-335. Cette assertion ne repose sur aucun fondement. — Les premiers artistes chrétiens ont aimé à reproduire la scène évangélique de la guérison de l'hémorroïsse (fig. 125). Voir Martigny, *Dictionnaire des Antiquités chrétiennes*, Paris, 1877, p. 341.

H. Lesêtre.

HÉNADAD (hébreu : *Ḥênâdâd;* Septante : Ἠναδάδ, I Esd., III, 9; et υἱος Ἀδάδ, II Esd., III, 24), père de Bennui, lequel après la captivité rebâtit une partie des murs de Jérusalem. II Esd., III, 24. Les fils d'Hénadad furent employés à la reconstruction du Temple. I Esd., III, 9.

HENDERSON Ebenezer, exégète protestant écossais, né à Dumferline le 17 novembre 1784, mort à Mortlake, dans le comté de Surrey, le 16 mai 1858. Il s'occupa beaucoup de la propagation de la Bible dans diverses contrées de l'Europe, et commenta divers livres de l'Écriture : *Commentary on Isaiah with a new translation*, in-8°, Londres, 1840; *Commentary on the Minor Prophets with a new translation*, in-8°, Londres, 1845; *Commentary on Jeremiah*, in-8°, Londres, 1851; *Commentary on Ezekiel*, in-8°, Londres, 1855. Son livre sur l'inspiration des Écritures, *Divine Inspiration*, in-8°, Londres, 1836, a été souvent réimprimé. Voir *Life of E. Henderson*, in-8°, Londres, 1869.

HENGEL (Wessel Albert van), théologien protestant hollandais, né à Leyde le 12 novembre 1779, mort dans cette ville le 6 février 1871. Il y fit ses études et après avoir été pasteur dans diverses paroisses, il devint en 1815 professeur de théologie à Franeker, en 1818 à Amsterdam, et en 1827 à Leyde. Il a publié plusieurs commentaires : *Annotationes in loca nonnulla Novi Testamenti*, Amsterdam, 1824; *Commentarius perpetuus in Epistolam Pauli ad Philippenses*, Leyde, 1838; *Commentarius perpetuus in prioris Pauli ad Corinthios Epistolæ caput* XV, Bois-le-Duc, 1851; *Interpretatio Pauli Epistolæ ad Romanos*, Bois-le-Duc, 1854-1859.

HENGSTENBERG Ernst Wilhelm, théologien protestant allemand, né à Fröndenberg dans le comté de La Marck, le 20 octobre 1802, mort à Berlin le 28 mai 1869. Après avoir étudié à Bonn la philosophie et les langues orientales, il ne tarda pas à attaquer le rationalisme et l'hégélianisme et devint dans la suite le fondateur de la nouvelle orthodoxie luthérienne et prussienne. Il fut en 1826 professeur extraordinaire, et de 1828 jusqu'à sa mort professeur ordinaire à la Faculté de théologie de Berlin. En 1827, il créa l'*Evangelische Kirchenzeitung* qui devint entre ses mains un organe religieux très influent. Voici la liste de ses publications sur la Sainte Écriture : *Christologie des alten Testaments*, 3 in-8°, Berlin, 1829-1852; 2e édit., 1854-1858; *Beiträge zur Einleitung ins Alte Testament*, 3 in-8°, Berlin, 1831-1839; *Die Bücher Moses und Aegypten*, in-8°, Berlin, 1841 (ouvrage de valeur pour son époque); *Die Geschichte Bileam's und seine Weissagungen*, in-8°, Berlin, 1842; *Commentar über die Psalmen*, 4 in-8°, Berlin, 1842-1847; 2e édit., 1849-1852 (c'est son meilleur commentaire); *Die Offenbarung des heiligen Johannes erläutert*, 2 in-8°, Berlin, 1849-1851; 2e édit., 1861-1862; *Die Opfer der heiligen Schrift. Die Juden und die christliche Kirche. Ein Vortrag auf Veranlassung des evangelischen Vereins in Berlin gehalten*, in-8°, Berlin, 1852; 2e édit., 1859; *Das Hohelied Salomonis ausgelegt*, in-8°, Berlin, 1853; *Der Prediger Salomo, ein Vortrag*, in-8°, Berlin, 1859; *Das Evangelium des heiligen Johannis erläutert*, 3 in-8°, Berlin, 1861-1863; 2e édit., 1867-1871; *Die Weissagungen des Propheten Ezechiel*, 2 in-8°, Berlin, 1867-1868. On a publié après sa mort ses cahiers de cours, œuvres imparfaites : *Geschichte des Reiches Gottes unter dem alten Bunde*, 2 in-8°, Berlin, 1869-1871; *Das Buch Hiob erläutert*, 2 in-8°, Berlin, 1870-1875; *Vorlesungen über die Leidensgeschichte*, in-8°, 1875. Tous ses ouvrages, écrits dans le sens orthodoxe, contiennent des observations justes, mais ils pèchent par leur diffusion. Il eut de chauds partisans et de violents adversaires qui l'attaquèrent dans de nombreux écrits. Voir sa biographie par J. Bachmann et Th. Schmalenbach, *E. W. Hengstenberg, sein Leben und Wirken*, 3 in-8°, Gütersloh, 1876-1892.

F. Vigouroux.

HENNÉ (hébreu : *kôfér ;* Septante : κύπρος; Vulgate : *cyprus*), nom venant de l'arabe donné à un arbrisseau et à la poudre provenant de ses feuilles desséchées.

I. Description. — Le henné est un arbrisseau de la famille des Lythrariées, très glabre sur toute sa surface et dont les rameaux courts se terminent avec l'âge en pointes épineuses. Les feuilles sont opposées, brièvement pétiolées, à limbe entier et lancéolé. Des inflorescences courtes et multiflores occupent le sommet des branches. Les fleurs montrent quatre divisions dans toutes leurs parties : quatre sépales étalés, persistants et soudés en tube à leur base, quatre pétales blancs et chiffonnés dans la préfloraison, huit étamines sur deux verticilles insérées avec la corolle vers la base du tube calycinal, enfin l'ovaire formé par la soudure de quatre carpelles, devenant une capsule globuleuse cachée au fond du calice, et dont les graines sortent à la maturité par quatre déchirures irrégulières (fig. 126). Linné distin-



126. — Le henné.

guait deux espèces sous les noms de *Lawsonia inermis* et de *Lawsonia spinosa,* tout en faisant remarquer que la première pourrait bien n'être qu'une forme de la plante sauvage améliorée par la culture. En fait, les deux types linnéens méritent à peine le titre de variétés, puisqu'on les voit passer de l'un à l'autre, suivant les âges. Aussi Lamark les a-t-il réunis depuis dans son *Lawsonia alba.* A. de Candolle admet la spontanéité de cet arbrisseau dans l'Inde et dans la Perse : c'est seulement par la culture que son aire de dispersion se serait étendue vers l'ouest jusqu'en Afrique (Égypte, Nubie et Guinée). On sait, en effet, qu'il a été recherché de temps immémorial dans toute la région d'Orient pour les soins de la toilette des femmes. Outre le parfum de ses fleurs, il possède dans la poudre de ses feuilles desséchées un principe colorant rouge qui se fixe aisément, par simple dissolution aqueuse, sur toutes les productions épidermiques, spécialement les cheveux et les ongles. Le cuir et les fourrures prennent de même à son contact une belle nuance safranée. F. Hy.

II. Exégèse. — 1° Le nom du henné en hébreu est *kôfér* : on peut rapprocher ce nom de l'appellation égyptienne. Dans les hiéroglyphes, la fleur du henné se dit *pouqer :* entre les deux mots il n'y a qu'une simple transposition de lettres. La plante en copte se dit presque comme en hébreu *khouper* ou *kouper;* la transposition s'est faite là aussi. On la rencontre même déjà dans les textes démotiques qui nomment le henné *kapra.* Il y a donc parenté entre le nom égyptien et le nom hébreu, soit que les Israélites aient emprunté ce mot à la vallée du Nil, soit que plutôt les Égyptiens aient transporté le nom avec la plante de l'Orient. On ne trouve pas ce produit avant l'époque des Ramessides : son nom même ne se trouve que dans des inscriptions ptolémaïques. Les Arabes paraissent avoir emprunté le nom à l'égyptien *pouqer,* sans transposition, mais avec la chute du *r* final : *faghou, fâghiah* (cf. *fâghirah* s'appliquant à une espèce ou variété de henné). V. Loret, *La flore pharaonique,* 2e édit., in-8°, Paris, 1892, p. 80. Avec les feuilles desséchées, les Égyptiens fabriquaient une poudre rouge-orange, très employée dans la toilette des femmes et des momies. Cette substance servait à teindre les ongles des mains, des pieds, l'intérieur des mains. On a trouvé de nombreuses momies ainsi préparées, et dans les tombeaux des fragments du *Lawsonia,* feuilles ou poudre. D'après Dioscoride, *De mat. med.,* I, 124, et Pline, *H. N.,* XXIII, 46, avec cette poudre diluée dans du suc de saponaire, les Égyptiennes se teignaient les cheveux en blond. Le henné est cité quatre ou cinq fois dans les textes égyptiens, tous relatifs à des recettes de parfumerie. Il entrait en particulier dans la fameuse recette du *kyphi.* Théophraste, *Lib. de odoribus,* 195; Pline, *H. N.,* XII, 51; Prosper Alpin, *De plantis Ægypti,* XIII; Celsius, *Hierobotanicon,* t. I, p. 122; V. Loret, *La flore pharaonique,* p. 80-81. L'usage du henné est aujourd'hui encore très commun en Orient.

2° Le *kôfér* n'est mentionné que deux fois dans la Bible, dans deux comparaisons du *Livre des Cantiques,* I, 13; IV, 13. Au premier passage l'époux du cantique est comparé à une grappe de *cypre* dans les vignes d'Engaddi. Et au second, l'époux dit à l'épouse : « Tes plants sont un jardin de délices rempli de grenades et de toutes sortes de fruits, de *cypre* et de nard. » Les fleurs jaunâtres réunies en grappe, βοτρος κύπρου, répandent une odeur très vive : les vignes qui poussaient près de cet arbuste s'imprégnaient de son parfum. Le chaud climat d'Engaddi convenait admirablement bien à la culture du *kôfér,* planté au milieu des vignes si célèbres de ce pays; de là la comparaison du Cantique, I, 13. E. Levesque.

HENNEQUIN Claude, théologien catholique français, né en 1654, mort à Paris en 1738. Après avoir été vicaire général d'Albi, il fut nommé chanoine de Notre-Dame de Paris. Il a publié, entre autres choses, une édition de la Bible selon la Vulgate, avec commentaire, sous ce titre : *Biblia sacra vulgatæ editionis Sixti V et Clementis VIII, pont. max., auctoritate recognita, una cum selectis annotationibus ex optimis quibusque interpretibus excerptis, tabulis chronologicis, historicis et geographicis illustrata indiceque epistolarum et evangeliorum aucta,* 2 in-f°, Paris, 1731. A. Regnier.

HENNISSEMENT (hébreu : *miṣhâlâh,* de *ṣâhal,* « faire éclater sa voix; » Septante : χρεμετισμός; Vulgate : *hinnitus*), série de cris éclatants que fait entendre le cheval pour manifester son ardeur, appeler la jument, etc. — En entendant la trompette guerrière, le cheval crie : *hé'âḥ!* Job, XXXIX, 28. Quand les Chaldéens marchent contre Jérusalem, on entend le hennissement de leurs chevaux du côté de Dan, parce qu'ils arrivent par les plaines de Saron, plus favorables aux mouvements de leur cavalerie. Jer., VIII, 16. A Babylone, les habitants hennissent comme des chevaux fougueux, parce qu'ils sont tout à la joie. Jer., L, 11. L'ami moqueur est comparé à l'étalon qui hennit, quel que soit celui qui le monte, Eccli., XXXIII, 6, parce que le moqueur saisit toute

occasion de se livrer à son penchant. — Par deux fois, Jérémie, v, 8; XIII, 27, prend le hennissement comme symbole des convoitises de la chair. — Les versions parlent plusieurs fois de hennissements quand il n'est question que de cris de joie. Is., X, 30; XXIV, 14; LIV, 1; Jer., XXXI, 7. Dans Job, XXXIX, 19, elles traduisent par hennissement le mot *ra'mâh,* qui veut dire « crinière frémissante ». H. LESÈTRE.

HÉNOCH (hébreu : *Ḥănôk;* Septante : Ἐνώχ), nom de quatre personnages et d'une ville.

1. **HÉNOCH,** fils de Caïn et père d'Irad. Caïn donna son nom à la première cité qu'il bâtit. Gen., IV, 17, 18.

2. **HÉNOCH,** fils de Jared. Il engendra, à l'âge de soixante ans, son fils aîné Mathusalem et eut ensuite d'autres fils et des filles. La durée de son existence sur la terre fut de trois cent soixante-cinq ans, pendant lesquels « il marcha avec Dieu ». Gen., v, 21-23. Ces derniers mots, répétés au ỳ. 24, sont une louange que l'Écriture ne donne qu'à un autre des patriarches antédiluviens, Noé. Gen., VI, 9. Cf. Gen., XVII, 1; XLVIII, 15; Mal., II, 6. Hénoch est encore loué par l'Esprit Saint, de longs siècles plus tard, dans l'un des derniers écrits inspirés de l'Ancien Testament et dans deux épîtres du Nouveau. L'Ecclésiastique dit que nul homme ne lui fut comparable, XLIX, 16, et qu'il plut à Dieu, ou, selon la leçon du manuscrit hébreu récemment découvert, qu'il « fut trouvé juste et marcha avec Jéhovah ». *L'Ecclésiastique*, édit. Israël Lévi, in-8°, Paris, 1898, p. 88. Saint Paul nous donne une grande idée de sa foi en disant que c'est par elle qu'il plut à Dieu. Heb., XI, 5. Saint Jude le montre comme un homme doué du don de prophétie pour annoncer le jugement de Dieu contre les méchants et les impies. Jud., 14-16. Il est à remarquer que cet Apôtre rappelle à ses lecteurs qu'Hénoch fut « le septième à partir d'Adam ». Cette place d'Hénoch dans la descendance d'Adam par Seth appelle naturellement la comparaison, toute à l'avantage d'Hénoch, entre lui et son correspondant, le septième dans la descendance d'Adam par Caïn, qui est Lamech, homme sensuel, le premier polygame connu, violent jusqu'à l'homicide. Gen., IV, 19-24. La vie sainte d'Hénoch eut pour récompense une faveur qui n'a d'analogue dans toute l'histoire du peuple de Dieu que ce qui arriva au prophète Élie. IV Reg., II, 3, 5, 11-12. Après que l'auteur inspiré a donné le total des années d'Hénoch, au lieu de terminer par la formule « et il mourut », qui revient invariablement pour tous les autres patriarches depuis Adam jusqu'à Noé, il dit : « Et il marcha avec Dieu, et il ne parut plus, parce que Dieu le prit. » Gen., v, 24. L'Écriture fait entendre par là qu'Hénoch ne mourut point. Saint Paul rappelle sa « translation ». Cf. Heb., XI, 5. La Bible ne dit pas en quel lieu il fut transporté. On lit bien dans Eccli., XLIV, 16 (Vulgate), « qu'il fut transporté dans le paradis, » ce que les uns ont entendu d'un endroit délicieux quelconque et les autres, en bien plus grand nombre, du paradis terrestre (voir S. Thomas, IIIª, q. XLIX, a .5, ad 2um; cf. Iª, q. CII, a. 2, ad 2um); mais les mots « dans le paradis », sur lesquels reposent principalement ces deux opinions, dont la seconde, du reste, offre de très graves difficultés, ne se lisent pas dans le texte grec, ce qui faisait déjà soupçonner que c'était une glose du traducteur latin ou de quelque copiste. Ce soupçon est devenu à peu près une certitude depuis la découverte du manuscrit hébreu, où ces mots manquent également. Nous ne pouvons donc rien affirmer touchant le lieu que ce patriarche habite. Cf. Estius, *Annot. in præcipua et difficiliora Sacræ Scripturæ loca,* Paris, 1684, p. 7. — C'est une antique tradition dans l'Église, que Hénoch viendra avec Élie avant le jugement dernier pour annoncer le second avènement du Fils de Dieu, convertir les Juifs, combattre par sa prédication l'Antéchrist et qu'il sera mis à mort par « cet homme de péché ». Voir Estius, *In Sent. IV,* XLVII, 10; S. Thomas, IIIª, q. XLIX, a. 5, ad 2um. On a vu dans ces deux saints personnages les deux témoins de l'Apocalypse qui prêcheront la pénitence aux derniers hommes, les deux candélabres élevés devant le Seigneur comme pour éclairer les derniers jours du monde, les deux adversaires de l'Antéchrist qui, mis à mort par lui, ressusciteront bientôt après et monteront au ciel dans une nuée de gloire. Apoc., XI, 3-12. En ce qui regarde Hénoch, cette interprétation tradidionnelle de l'Apocalypse est comme le corollaire des divers passages de l'Écriture relatifs à ce patriarche. Puisqu'il n'est point mort, Heb., XI, 5, qu'il est représenté, Eccli., XLIV, 16, comme un exemple (grec) ou un initiateur (Vulgate) de pénitence pour les nations, et que, en outre, il a été le prophète du jugement de Dieu, Jude, 14, les exégètes ont pu conclure à bon droit, de ces données réunies, que cet homme mystérieux avait été réservé par Dieu pour venir, à la fin des temps, préparer les hommes, par sa prédication et ses exemples, au jugement annoncé par lui tant de siècles à l'avance. E. PALIS.

3. **HÉNOCH,** fils de Madian, le fils d'Abraham par Cétura. Gen., XXV, 4; I Par., I, 33.

4. **HÉNOCH,** fils aîné de Ruben. Gen., XLVI, 9; I Par., V, 3. Il fut chef de la famille des Hénochites. Exod., VI, 14; Num., XXVI, 5.

5. **HÉNOCH,** première ville bâtie par Caïn, qui lui donna le nom de son fils aîné. Gen., IV, 17. Le mot *'ir* ici ne doit signifier que la réunion de quelques habitations. Voir CAÏN, t. II, col. 37. Toutes les tentatives faites pour retrouver l'emplacement de cette ville sont complètement vaines; elles ne reposent que sur des rapprochements onomastiques plus ou moins heureux, et elles manquent de base, puisque nous ne connaissons même pas la position exacte de l'Éden. C'est ainsi qu'on a pensé à Anuchta dans la Susiane, au pays des Hénioques dans le Caucase, à Kanodj ou Kanyâkubdscha dans l'Inde septentrionale, à Khotan, très ancienne ville sur les bords du désert de Gobi, etc. Cf. Winer, *Biblisches Realwörterbuch,* Leipzig, 1847, t. I, p. 478; A. Dillmann, *Die Genesis,* 6e édit., Leipzig, 1892, p. 99.
A. LEGENDRE.

6. **HÉNOCH (LIVRE APOCRYPHE D').** Voir t. I, col. 757-759.

HÉNOCHITES (hébreu : *ha-Ḥănokî;* Septante : δῆμος τοῦ Ἐνώχ), famille descendant d'Hénoch, le fils aîné de Ruben. Num., XXVI, 5. Voir HÉNOCH 4.

HENRY Matthieu, théologien anglais, de la secte des non-conformistes, né à Iscoyd dans le Flintshire, le 18 octobre 1662, mort à Londres le 22 juin 1714. Pasteur à Chester, puis à Hackney, il a écrit *An exposition of the Old and New Testament,* 5 in-f°, Londres, 1707-1715, qui a eu de nombreuses éditions. — Voir Williams, *Memoirs of the life, character and writings of the rev. M. Henry,* 3 in-8°, 1828; Walch, *Biblioth. theologica,* t. IV, p. 417; W. Ormes, *Biblioth. biblica,* p. 240; Darling, *Cyclopædia bibliographica,* col. 1440.
B. HEURTEBIZE.

HENSLER Christian Gottfried, théologien luthérien allemand, né le 9 mars 1760 dans le Holstein, mort à Halle le 24 avril 1812. Il fut professeur de théologie à Kiel de 1786 à 1809, époque où il résigna ses fonctions et se retira à Halle. On a de lui : *Jesaias neu übersetzt mit Anmerkungen,* Hambourg, 1788; *Bemerkungen über Stellen in den Psalmen und in der Genesis,* Hambourg, 1791; *Erläuterung des ersten Buches Samuelis und der*

Salomonischen Denksprüche, Hambourg, 1796; *Bemerkungen über Stellen in Jeremias Weissagungen,* Leipzig, 1805; *Animadversiones in quædam duodecim Prophetarum minorum loca,* Kiel, 1786; *Der Brief des Apostels Jakobus übersetzt,* Hambourg, 1801; *Der Brief an die Galater und der erste Brief Petri,* Leipzig, 1805.

HÉPHER (hébreu : *Hêfér*), nom de trois Israélites. — Une ville chananéenne, appelée *Hêfér* dans le texte hébreu, Jos., XII, 17, est appelée Opher dans la Vulgate. Voir OPHER.

1. HÉPHER (Septante : Ὀφέρ), fils de Galaad et père de Salphaad. Il fut le fondateur de la famille des Héphérites. Num., XXVI, 32, 33; XXVII, 1; Jos., XVII, 3.

2. HÉPHER (Septante : Ὠχαία), de la tribu de Juda, fils d'Assur, « père de Thécué, » et de Naara. I Par., IV, 5, 6.

3. HÉPHER (Septante : nom omis ou plutôt fondu avec le précédent : Θυροφάρ), de Méchérath, un des vaillants guerriers de David. I Par., XI, 36. Dans le texte parallèle, II Reg., XXIII, 34, on lit « Aasbai, fils de Machati ». Voir AASBAÏ, t. I, col. 12.

HÉPHÉRITES (hébreu : *ha-Héfri;* Septante : ὁ Ὀφερί), famille descendant d'Hépher. Num., XXVI, 32.

HER (hébreu : *'Ér;* Septante : Ἤρ), nom de trois ou de quatre Israélites.

1. HER, fils que Juda eut d'une femme chananéenne. Gen., XXXVIII, 3; XLVI, 12; I Par., II, 3. C'est à ce premier-né que Juda donna une femme du nom de Thamar. Gen., XXXVIII, 6. Il fut d'une conduite très corrompue, aussi le Seigneur le fit mourir d'une mort prématurée, Gen., XXXVIII, 7; Num., XXVI, 19; I Par., II, 3, dans la terre de Chanaan. Gen., XLVI, 12. Comme Her n'eut point d'enfant de sa femme Thamar, Juda la fit épouser à son second fils Onan. Gen., XXXVIII, 8.

2. HER, fils de Gad. Num., XXVI, 10. Il est appelé ailleurs Héri. Voir HÉRI, col. 609.

3. HER, fils de Séla et père de Lécha. I Par., IV, 21.

4. HER, père d'Elmadan et fils de Jésus dans la généalogie de Notre-Seigneur donnée par saint Luc, III, 28, 29. Son nom se trouve dans la période qui s'écoula de David à la captivité de Babylone.

HÉRACLITE (Ἡράκλειτος), philosophe originaire d'Éphèse, florissait vers l'an 500. D'après lui, le feu est le principe universel, cause du mouvement, origine de la vie et de la destruction. La nature ressemble à un fleuve qui coule sans cesse. Rien n'est ni ne dure, tout s'écoule. On ne se baigne pas deux fois dans les mêmes eaux. Il y a lutte perpétuelle entre tout ce qui existe. Le destin règle tout. Quant à la certitude, elle a pour criterium la raison universelle. La morale, la théologie et la politique occupaient une certaine place dans ses spéculations. Son principal écrit était intitulé Περὶ φύσεως, « De la nature. » L'obscurité de son style était telle qu'elle lui valut chez les anciens le surnom de σκοτεινός, « le ténébreux. » Il l'avait composé en prose ionienne, contrairement à l'usage adopté avant lui, qui était d'écrire en vers. Il n'en reste que quelques courts fragments, qui sont en partie des apophtegmes. Ce philosophe était considéré par les anciens comme le type de la mélancolie et de la misanthropie. — Saint Pierre, dans sa seconde Épître, II, 22, cite deux proverbes. Le premier, « le chien revient à son vomissement, » est tiré du livre des Proverbes, XXVI, 11. Le second, ὗς λουσαμένη εἰς κύλισμα βορβόρου, « le pourceau lavé se vautre de nouveau dans la boue, » remonte à Héraclite. Saint Pierre en ignorait sans doute la provenance et il le rapportait pour l'avoir entendu répéter parmi le peuple, mais d'après le témoignage des anciens, c'est le philosophe d'Éphèse qui en est l'auteur. — Voir G. A. Mullach, *Philosophorum græcorum fragmenta,* édit. Didot, t. I, p. 310-329; J. Bywater, *Heracliti Ephesii reliquiæ,* 53-54, in-12, Oxford, 1877, p. 21; P. Wendland, *Ein Wort des Heraklit im Neuen Testament,* dans les *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften zu Berlin,* 1898, p. 788-796.

F. VIGOUROUX.

HÉRAN (hébreu : *'Érân;* Septante : Ἐδέν), fils de Suthala dans la tribu d'Éphraïm, chef de la famille des Héranites. Num., XXVI, 36. Les Septante ont lu un *daleth,* ד, pour un *resch,* ר, עדן pour ערן.

HÉRANITES (hébreu : *hâ-'Érâni;* Septante : ὁ Ἐδενί), famille descendant de Héran dans la tribu d'Éphraïm. Num., XXVI, 36.

HÉRAUT (chaldéen : *kârôz,* de *kraz,* « crier; » Septante : κήρυξ; Vulgate : *præco*), personnage chargé de faire en public une proclamation solennelle. Il diffère, par son importance, du simple *mal'âk,* porteur de nouvelles, de convocations, de renseignements, etc. Voir MESSAGER. Le nom hébreu du héraut ne se trouve pas dans la Bible; mais le verbe *qârâ',* « proclamer, » y désigne plusieurs fois la fonction qu'il remplit. — 1° En Égypte, un héraut marche près du char de Joseph pour crier sur son passage : *'abrek!* Gen., XLI, 43; voir t. I, col. 90. — A Ninive, le roi fait proclamer par des hérauts l'ordre de se vouer à la pénitence. Jon., III, 7. — A Babylone, Nabuchodonosor fait publier ses ordonnances par le *kârôz.* Dan., III, 4. Sur l'origine araméenne de ce mot, voir Vigouroux, *Manuel biblique,* 10e édit., t. II, no 1056, 1899, p. 765. — A Suse, Aman est obligé de servir de héraut à Mardochée pour proclamer que le roi veut honorer ce dernier. Esth., VI, 12. — 2° Les prophètes se présentent parfois comme les hérauts du Seigneur, chargés de publier les choses qu'il veut faire connaître à tout le peuple. Is., XL, 2, 6; LVIII, 1; Jer., II, 2; VII, 2; XIX, 2; Joel, IV, 9; Jon., I, 2; Zach., I, 14, 17. — 3° La sagesse parle aux hommes comme un héraut, Prov., I, 21; VIII, 1, et le Sauveur lui-même, empruntant les paroles d'Isaïe, LXI, 1, s'adresse aux hommes de Nazareth comme le héraut de la délivrance et de l'année de grâce. Luc., IV, 19.

H. LESÊTRE.

HERBACÉES (PLANTES). — Suivant une classification populaire, la Bible distingue les végétaux en plantes ligneuses, arbres ou arbustes, *'ês,* en plantes à tiges non ligneuses ou herbacées dont la semence est visible, *'êséb,* et en herbes dont la germination n'est pas apparente, *désé'.* La nomenclature des arbres a été donnée, t. I, col. 888; il reste à établir celle des deux autres classes, si rapprochées qu'il n'y a pas de raison de les séparer, et nous les comprenons sous le nom général de végétaux herbacés. Les voici dans l'ordre alphabétique :

Absinthe, hébreu : *la'ânâh.* Prov., V, 4; Jer., IX, 15, XXIII, 15; Lam., III, 15, 19, etc. Les Septante traduisent ce nom par χολή et la Vulgate par *fel.* L'Apocalypse, VIII, 11, donne le vrai nom ἄψινθος; Vulgate : *absinthium.* Voir t. I, col. 96.

Acanthe. Voir CHARDON, t. II, col. 587.

Ail, hébreu : *šûm;* Septante : τὰ σκόρδα; Vulgate : *allia.* Num., XI, 5. Voir t. I, col. 310.

Algue, hébreu : *sûf;* Septante : ἐσχάτη; Vulgate : *pelagus.* Jon., II, 5. Voir t. I, col. 365.

Alhagi, plante à laquelle on a attribué la production de la manne. Voir t. I, col. 366.

Anémone, hébreu : *šôšannâh;* Septante : κρίνα; Vul-

gate : *lilium*. Cant., II, 1, II, 2; VI, 2; Ose., XIV, 6, etc. Voir t. I, col. 574.

Aneth, **anis**. Nouveau Testament : ἄνηθον; Vulgate : *anethum*. Matth., XXIII, 23. Voir ANIS, t. I, col. 624.

Aspalathe, qui désigne le *Convolvulus scoparius*, d'où l'on tirait un parfum, Septante : ἀσπάλαθος; Vulgate : *balsamum*. Eccli., XXIV, 20. Voir t. I, col. 1115.

Bardane. Vulgate : *lappa*. Ose., IX, 6, et X, 8. Mais l'hébreu porte : *ḥôaḥ*, « chardon, » Ose., IX, 6, et *qôṣ*, « épine, » Ose., X, 8; Septante : ἄκανθαι. Voir t. I, col. 1458.

Blé, hébreu : *ḥiṭṭâh*, employé trente-deux fois; Septante : πυρός, σῖτος; Vulgate : *triticum*, *frumentum*. Voir t. I, col. 1801.

Bugrane, hébreu : *ḥârûl*; Septante : φρύγανον, ἄγρια; Vulgate : *sentes*, *spinæ*. Job, XXX, 7; Prov., XXIV, 31. Voir t. I, col. 1965.

Carie des céréales, champignon, hébreu : *siddâfôn*; Septante, ἀνεμοφθορία, ἐμπυρισμός, πύρωσις, ἀφορία; Vulgate : *ærugo*, *aer corruptus*, *ventus urens*. Deut., XXVIII, 22; III Reg., VIII, 37; II Par., VI, 28; Amos, IV, 9. Voir t. II, col. 281.

Centaurée, hébreu : *dardar*; Septante : τρίβολοι; Vulgate : *tribulus*, Gen., III, 18; Ose., X, 8; et hébreu : *galgal*, Ps. LXXXII, 14; Is., XVII, 3; Septante : τροχός; Vulgate : *rota*, Ps. LXXXIII, 14; Septante : κονιορτον τροχοῦ; Vulgate : *turbo*, Is., XVII, 13. Voir t. II, col. 423.

Céréales. Voir t. II, col. 437.

Charbon des blés ou nielle, champignon, hébreu : *siddâfôn*, mot qui paraît s'appliquer au charbon comme à la carie des céréales. Voir t. II, col. 580.

Chardon, hébreu : *ḥôaḥ*; Septante : ἄκαν, IV Reg., XIV, 9; ἀχούχ, II Par., XXV, 18; κνίδη, Jos., XXXI, 40; ἄκανθαι, Prov., XXVI, 9; Cant., II, 2; Ose., IX, 6; Vulgate : *carduus*, IV Reg., XIV, 9; II Par., XXV, 18; *tribulus*, Job, XXXI, 40; *spina*, Prov., XXVI, 9; Cant., II, 2; *paliurus*, Is., XXXIV, 13; *lappa*, Ose., IX, 6. Voir t. II, col. 587.

Chicorée, une des plantes comprises dans les *herbes amères* (hébreu : *merôrîm*). Exod., XII, 8; Num., IX, 11. Voir t. II, col. 697, et HERBES AMÈRES, col. 600.

Ciguë, désignée selon quelques interprètes par le mot hébreu *rô's*, Deut., XXIX, 17, XXXII, 32, 33; Jer., VIII, 14; Lam., III, 5, 19, etc.; Vulgate : *fel*. Voir t. II, col. 758.

Colchique, hébreu : *ḥăbaṣṣélét*; Septante : ἄνθος, Cant., II, 1; κρίνον, Is., XXXV, 1; Vulgate : *flos*, Cant., II, 1; *lilium*, Is., XXXV, 1. Voir t. II, col. 831.

Coloquinte (hébreu : *paqqu'ôt*, IV Reg., IV, 39; Septante : τολύπην ἀγρίαν; Vulgate : *colocynthidas*; et hébreu : *peqâ'îm*; Septante : πλοκῆς; Vulgate : *tornaturas*, III Reg., VI, 18; Septante : ὑποστηρίγματα; Vulgate : *sculptura*, III Reg., VII, 24. Voir t. II, col. 829.

Concombre, hébreu : *qiṣṣu'îm*; Septante : σίκυος; Vulgate : *cucumeres*, Num., XI, 5. Voir t. II, col. 890.

Coriandre, hébreu : *gad*; Septante : κόριον; Vulgate : *coriandrum*. Exod., XVI, 31; Num., XI, 7. Voir t. II, col. 973.

Corrète potagère, désignée selon quelques interprètes par le mot hébreu *mallûaḥ*, Job, XXX, 4; Septante : ἅλιμα; Vulgate : *herbas*; selon d'autres, ce serait l'arroche halime. Voir t. II, col. 1026.

Courge, traduction des Septante : κολοκύνθη, pour le mot hébreu : *qîqâyôn* (Vulgate : *hedera*). Jon., IV, 6. Il s'agit en réalité du ricin. Voir t. II, col. 1081.

Cumin, hébreu : *kammôn*; Septante : κύμινον; Vulgate : *cyminum*. Is., XXVIII, 25, 27; Matth., XXIII, 23. Voir t. II, col. 1158.

Échalotte Voir AIL, t. I, col. 310.

Épeautre, hébreu : *kussémét*; Septante : ὄλυρα, ζέα; Vulgate : *far*, *vicia*. Exod., IX, 32; Is., XXVIII, 25; Ezech., IV, 9. Voir t. II, col. 1821.

Épines, appartiennent partie aux arbres ou arbustes, partie à des plantes herbacées, comme la bugrane, la centaurée, le chardon, les orties, etc. Cf. t. II, col. 1895.

Férule. Voir GALBANUM, col. 80.

Fève, hébreu : *pôl*; Septante : κύαμος; Vulgate : *faba*. II Reg., XVII, 28; Ezech., IV, 9. Voir t. II, col. 2228.

Foulon (**Herbe du**), hébreu : *bôr*, *borit*; Septante : ποι et ποιὰ πλυνόντων; Vulgate : *borith* et *herba fullonum*. Voir t. I, col. 1852.

Galbanum, hébreu : *ḥelbenâh*; Septante : χαλβάνη; Vulgate : *galbanus*. Exod., XXX, 34, 38; Eccli., XXIV, 21. Voir col. 80.

Gith, hébreu : *qéṣaḥ*; Septante : μελάνθιον; Vulgate : *gith*. Is., XXVIII, 25, 27. Voir col. 244.

Graminées, comprend des joncs ou roseaux, des céréales, comme le blé, l'orge, l'épeautre, le millet et le sorgho (voir CÉRÉALES, t. II, col. 437), aussi l'ivraie, puis un grand nombre de plantes désignées par le nom général d'herbe.

Herbe roulante, hébreu : *galgal*; Septante : τροχόν, et κονιορτὸν τροχοῦ; Vulgate : *rota*, *turbo*, Ps. LXXXII, 14; Is., XVII, 13; est la *Centaurea myriocephala*. Voir t. II, col. 426.

Herbes, nom général d'un grand nombre de plantes à tige non ligneuse. Voir col. 599.

Herbes amères, hébreu : *merôrîm*; Septante : πικρίδες; Vulgate : *lactucæ agrestes*, Exod., XII, 8; Num., IX, 11, terme comprenant surtout la chicorée et la laitue, qui se mangeaient au repas pascal. Voir col. 600.

Hysope, hébreu : *'êzôb*; Septante : ὕσσωπος; Vulgate : *hysopus*. Exod., XII, 22; Lev., XIV, 4, 6, 49, 51, 52; Num., XIX, 6, 18; I Reg., V, 13; Ps. LI, 9.

Ivraie, Nouveau Testament : ζιζάνιον; Vulgate : *zizania*. Matth., XIII, 25-40.

Jonc, hébreu : *'agmôn*; Is., IX, 13; XIX, 15; LVIII, 5; Septante : τέλος, κρίκος; Vulgate : *refrænans*, *circulus*; — hébreu, *'âḥû*; Septante : Ἄχει; Vulgate : *loci palustres*, *pastus paludis*, Gen., XLI, 2, 18; Septante : βούτομον; Vulgate : *carectum*, Job, VIII, 11; — hébreu : *gômé'*; Septante : πάπυρος, ἕλος; Vulgate : *scirpus*, *juncus*, Exod., II, 3; Job, VIII, 11; Is., XXXV, 7; — hébreu : *sûf*; Septante : ἕλος, πάπυρος; Vulgate : *carectum*, *papyrio*, *juncus*, Exod., II, 3, 5; Is., XIX, 6. Voir ALGUE, PAPYRUS, ROSEAU.

Jonc odorant. Voir **Roseau aromatique**.

Laitue, une des plantes comprises dans les *merôrîm*, « herbes amères. » Exod., XII, 8; Num., IX, 11. Voir HERBES AMÈRES, col. 600.

Lentille (hébreu : *'ădâšîm*; Septante : φακός; Vulgate : *lens*. Gen., XXV, 34; II Reg., XVII, 28; XXIII, 11; Ezech., IV, 9.

Lierre, Septante : κισσος; Vulgate : *hedera*. II Mach., VI, 7. La Vulgate et le *Codex Alexandrinus* des Septante traduisent par lierre le *qîqâyôn* de Jon., IV, 6, 7, qui est le ricin.

Lin, hébreu : *pištâh*, *pišṭéh*; Septante : λίνον; Vulgate : *linum*. Exod., IX, 31; Deut., XXII, 11; Prov., XXXI, 13, etc.

Lis, hébreu : *šûšan*; *šôšannâh*; Septante : κρίνον; Vulgate : *lilium*. III Reg., VII, 21; II Par., IV, 5; Cant., II, 1, 16, etc.

Lotus ou nénuphar blanc et nénuphar jaune, compris par quelques auteurs dans les lis ou *šûšan* de l'Écriture.

Mandragore, hébreu : *dûdâ'îm*; Septante : μανδραγόραι; Vulgate : *mandragoræ*). Gen., XXX, 14; Cant., VII, 13.

Marjolaine. Voir **Hysope**.

Mauve. Quelques auteurs ont regardé la mauve sauvage comme répondant au *mallûaḥ* de Job, XXX, 4; d'autres y ont vu la mauve de juif ou corrète potagère. Mais c'est plutôt l'arroche halime. Voir t. I, col. 1032.

Melon, hébreu : *ăbaṭṭiḥim*; Septante : πέπων; Vulgate : *pepones*. Num., XI, 5.

Menthe, Nouveau Testament : ἡδύοσμος; Vulgate : *mentha*. Matth., XXIII, 23; Luc., XI, 42.

Millet, hébreu : *dôḥan*; Septante : κέγχρος; Vulgate : *milium*. Ezech., IV, 9.

Moutarde noire. Voir **Sénevé**.

Nard, hébreu : *nêrd;* Septante : νάρδος; Vulgate : *nardus*. Cant., I, 12; IV, 13-14; Marc., XVI, 3; Joa., XII, 3.

Nielle ou nigelle. Voir GITH, col. 244.

Oignon, hébreu : *beṣalîm;* Septante : κρόμμυον; Vulgate : *cepe*. Num., XI, 5.

Orge, hébreu : *śe'ôrim;* Septante : κριθή; Vulgate : *hordeum*. Exod., IX, 32; Lev., XXVII, 16; Ruth, I, 22; 10, 17, etc.

Ornithogale, hébreu : *hiryônîm;* Septante : κόπρος περιστερῶν; Vulgate : *stercus columbarum*. IV Reg., VI, 25.

Ortie, (hébreu : *qimôś* et *qimmôś;* Septante : ἄκανθαι; Vulgate : *urtica*. Prov., XXIV, 31; Is., XXXIV, 13; Ose., IX, 6.

Papyrus, hébreu : *gômé';* Septante : πάπυρος, ἕλος; Vulgate : *scirpus, juncus*. Exod., II, 3; Job, VIII, 11; Is., XXXV, 7. Voir **Jonc**, **Roseau**.

Pastèque ou melon d'eau. Voir MELON.

Pavot, hébreu : *ro's;* Septante : χολή, ἄγρωστις; Vulgate : *fel, amaritudo*. Deut., XXIX, 18; Ps. LXIX (Vulgate : LXVIII), 22; Jer., VIII, 14; IX, 14; XXIII, 15; Lam., III, 5, 19.

Poireau, hébreu : *ḥâṣîr;* Septante : πράσον; Vulgate : *porrum*. Num., XI, 5.

Pois, dans la Vulgate pour traduire *qâli* de l'hébreu, répété une seconde fois dans le même verset. II Reg., XVII, 28. Les Septante et le syriaque l'omettent avec raison à la fin de ce verset.

Poivrette commune. Voir GITH, col. 244.

Pourpier de mer. Voir ARROCHE HALIME, t. I, col. 1032.

Ricin, hébreu : *qiqâyôn;* Septante : κολοκύνθη; Vulgate : *hedera*. Jon., IV, 6, 7.

Roseau, hébreu : *qânéh;* Septante : κάλαμος; Vulgate : *calamus*. Is., XXXVI, 6; XLIII, 24; Ps. LXVIII (Vulgate, LXVII), 31. Voir JONC, PAPYRUS.

Roseau aromatique, hébreu : *qenêh bośem*, ou *qânéh;* Septante : κάλαμος εὐώδους ou κάλαμος; Vulgate : *calamus*. Exod., XXX, 23; Cant., IV, 14; Is., XLIII, 24; Jer., VI, 20; Ezech., XXVII, 19.

Rouille des céréales, hébreu : *yêrâqôn;* Septante : ὤχρα; Vulgate : *rubigo*. Deut., XXVIII, 22; III Reg., VIII, 37; II Par., VI, 28; Amos, IV, 9.

Rue, Nouveau Testament : πήγανον; Vulgate : *ruta*. Luc., XI, 42.

Safran, hébreu : *karkôm;* Septante : κρόκος; Vulgate : *crocus*. Cant., IV, 14.

Salicorne serait, d'après certains exégètes, l'herbe à foulon, hébreu : *bôr, borit;* Septante : ποία, et ποιὰ πλυνόντων; Vulgate : *borith* et *herba fullonum*. Voir t. I, col. 1852.

Salsola kali serait, d'après certains exégètes, l'herbe du foulon. Voir BORITH, t. I, col. 1852.

Sénevé, Nouveau Testament : σινάπις; Vulgate ; *sinapis*. Matth., XIII, 31, 32; XVII, 20; Luc., XVII, 6.

Sorgho, hébreu : *dôḥân;* Septante : κέγχρος; Vulgate : *milium*. Ezech., IV, 9.

Spicanard. Voir **Nard**.

Tribule terrestre, selon quelques auteurs désigné par le τριβόλος, Vulgate : *tribulus*, de Matth., VII, 16.

Vesce. Voir FÈVE, t. II, col. 2228. E. LEVESQUE.

1. HERBE, nom générique des plantes non ligneuses dont la tige tombe en hiver et qui couvrent les pâturages, les prairies et servent à la nourriture des chevaux, des bestiaux. En hébreu : *déšé'*, « herbe » et en particulier celles dont la semence est peu apparente; *'êśéb*, herbe et nom générique des plantes herbacées, opposées aux plantes ligneuses, arbres ou arbustes; *ḥaṣîr*, gazon, herbe des prairies; Septante : βοτάνη, χόρτος, χλόη, ἄγρωστις; Vulgate : *herba* et aussi *fœnum*. On trouve encore le nom *yéréq*, « verdure; » Septante : χλωρά. On rencontre tous ces noms réunis dans un seul verset, IV Reg., XIX, 26. L'Écriture nous parle de l'herbe des champs, Gen., II, 5; III, 18; Exod., IX, 21, 25; X, 12, 15; de l'herbe des montagnes, Job, XL, 15; de l'herbe des vallées, II Reg., XVIII, 5; de l'herbe des marais, Job, VIII, 11; de l'herbe des toits, IV Reg., XIX, 26; Is., XXXVII, 27. Au troisième jour de la création, la terre se couvrit d'herbes et d'arbres. Gen., I, 11, 12; II, 5. La pluie fait germer l'herbe. II Reg., XXIII, 14; Job, XXXVIII, 27; Heb., VI, 7. L'eau venant à manquer, elle se dessèche, Job, VIII, 12; Is., XV, 6; elle périt par la grêle, IX, 25, ou par les sauterelles, Exod., X, 12. Quand le blé pousse, on voit d'abord l'herbe, puis l'épi. Marc., IV, 28. Les herbes servent à la nourriture des hommes et des animaux. Gen., I, 29; III, 18; XLVII, 4; Num., XXII, 4; III Reg., XVIII, 5; Job, VI, 5; Ps. CIV (Vulgate, CIII), 14; CXLVI, 8; Jer., XIV, 5-6. Elle sert aussi de remède pour guérir. Sap., XVI, 12. — Elle entre dans un bon nombre de comparaisons et d'images : c'est un symbole de vie, de fraîcheur et de douceur quand elle est humide de pluie ou de rosée, Prov., XIX, 12; Deut., XXXII, 2; Ps. LXXII, 6; un symbole de grâce et de richesse quand elle se couvre de fleurs, Matth., VI, 30; Luc., XII, 28; un symbole de brièveté et de vanité parce qu'elle se dessèche rapidement : les méchants se fanent et se dessèchent comme l'herbe, II Reg., XIX, 26; Ps. XXXVII (Vulgate, XXXVI), 2; XC (Vulgate, LXXXIX), 6; Is., XXXVII, 27; un symbole de nombre prodigieux : la race de l'homme que Dieu a éprouvé se multiplie comme l'herbe des champs, Job, V, 25; un symbole de la résurrection, Is., LXVI, 14. — Le mot *herba*, dans la Vulgate, sert à traduire plusieurs mots hébreux qui ont un sens moins général ou différent : ainsi *yebûl*, « produits, » Septante : καρπούς, Jud., VI, 4; *'ôrôt*, « légumes verts; » Septante : ἀριώθ, IV Reg., IV, 39; *mallûaḥ*, « pourpier ou arroche halime; » Septante : ἅλιμα; *nâvéh*, « pâturages; » Septante : τρυφή; Vulgate : *herbæ virentes*, *borith*, « l'herbe du foulon. » Mal., III, 2. Voir FOIN, t. II, col. 2298. E. LEVESQUE.

2. HERBES AMÈRES (hébreu : *merôrîm;* Septante : πικρίδες; Vulgate : *lactucæ agrestes*), herbes que l'on mangeait avec l'agneau pascal.

I. DESCRIPTION. — Ce sont diverses plantes de la famille des Composées, tribu des Liguliflores, qui doi-



127. — *Cichorium Intybus.*

vent leur saveur caractéristique à l'abondance du latex renfermé dans leurs tissus. Ce suc laiteux est chargé de

principes narcotiques qui seraient vénéneux à haute dose. Les principales espèces employées pour l'usage alimentaire appartiennent aux genres *Cichorium* et *Lactuca.* — 1° Les *Cichorium* ont des fleurs bleues ou roses avec des fruits dépourvus d'aigrette plumeuse, mais seulement couronnés par des écailles courtes. — 1. Le *Cichorium Intybus* Linné, ou *chicorée* sauvage (fig. 127), est une herbe vivace à tige rude, dressée et flexueuse, sillonnée dans sa longueur et divisée en rameaux raides et allongés. Les feuilles sont hérissées surtout en dessous sur la côte médiane. Les capitules floraux, solitaires et pédonculés au sommet des branches, sont rapprochés par petits groupes et sessiles le long des axes principaux. Elle croit abondamment le long des chemins et dans les lieux incultes. — 2. Le *Cichorium Endivia* Linné est l'espèce cultivée sous le nom d'*endive* ou de *chicorée* et originaire, dit-on, de l'Inde. Mais à l'exemple de Boissier et d'A. de Candolle il faut plutôt y voir la forme améliorée par la culture d'une espèce indigène de la région méditerranéenne, le *Cichorium divaricatum* Schousboë (*Cichorium pumilum* Jacquin),



128. — *Lactuca orientalis.*

qui diffère de la chicorée sauvage surtout par sa tige annuelle et ses feuilles beaucoup moins velues. — 2° Le groupe des laitues (*Lactuca*) renferme de nombreuses espèces caractérisées par leur fruit comprimé, aminci en bec au-dessous d'une aigrette poilue, molle et blanche. On trouve en Palestine le *Lactuca tuberosa* Jacquin qui se reconnaît à sa souche renflée en tubercule parfois rameux, ainsi qu'à ses capitules larges et multiflores; les *Lactuca scariola* et *saligna,* plantes communes dans toute l'Europe, à racine verticale, grêle en forme de fuseau; enfin les *Lactuca orientalis* (fig. 128) et *triquetra* qui ont une tige vivace, presque ligneuse, et diffèrent en outre de toutes les précédentes par leurs fruits à peine comprimés. La variété cultivée du *Scariola,* c'est-à-dire le *Lactuca sativa,* entre dans l'alimentation de temps immémorial. Enfin, certains genres voisins, tels que les *Picris* et les *Crepis,* renferment un grand nombre d'herbes douces de propriétés analogues aux précédentes, et dont les rosettes foliaires ont dû être récoltées jadis pour les mêmes usages. F. Hy.

II. Exégèse. — *Merôrîm* signifie « amertumes », choses amères, et désigne un certain nombre de plantes amères, que l'on devrait manger dans le repas pascal. Exod., xii, 8; Num., ix, 11. Ce que comprend ce terme vague ne peut être déterminé que par la tradition. Malheureusement sur ce point les traditions ne sont pas très précises; l'usage du reste a pu varier avec les temps. La Mischna, *Pesaḥim,* ii, 6, indique cinq espèces de plantes: חזרת, *ḥăzérét,* עולשין, *'ûlšîn,* תמכא, *tamkâ',* חרחבינא, *ḥarḥabînâ',* et מרור, *mârôr.* Bartenora et Maimonide entendent par là la laitue, les endives, la chicorée, la plante que les Arabes appellent *qarsa'na* (c'est-à-dire l'*éryngium,* espèce de panicaut) et une variété très amère de coriandre. G. Surenhusius, *Mischna, sive totius Hebræorum juris, rituum, antiquitatum systema,* in-f°, Amsterdam, 1698, part. ii, p. 141. — Si l'on en croit J. Lightfoot, *Ministerium templi,* dans Ugolinus, *Thesaurus antiquit. sacrar.,* t. ix, col. dcccxxxviii, d'après un commentaire de R. Salomon sur Exod., xii, 8, les cinq espèces de plantes désignées par la Mischna seraient la laitue, les endives, la chicorée, la bette et la marrube. Mais les deux dernières plantes indiquées par R. Salomon, pas plus que les deux dernières de Maimonide, ne sont à proprement parler des plantes amères. Très vraisemblablement les herbes amères comprises sous le terme *merôrîm* de la loi de Moïse sont les trois premières indiquées par ces deux commentateurs juifs, c'est-à-dire les laitues, les endives, la chicorée, qui se ramènent à deux, la laitue et la chicorée. Quant aux autres plantes, soit le panicaut, soit la marrube, soit la graine de coriandre, soit encore le cresson et le persil, comme l'indique Maimonide, *De fermento et azymo,* vii, 13, dans Crenius, *Opuscula,* in-18, 1696, fasc. vii, p. 889, elles devaient seulement tenir lieu d'assaisonnement et varier avec les temps et les lieux.

Les traducteurs grecs du Pentateuque qui connaissaient les usages juifs et la propriété des termes grecs ont rendu *merôrîm* par πικρίδες. Or πικρίς, d'après Aristote, *Hist. anim.,* ix, 6, et Pline, *H. N.,* viii, 41, désigne la laitue sauvage. Dioscoride, ii, 160, comprend sous ce nom la chicorée sauvage, l'*intubus* des Latins. La Vulgate a traduit le mot hébreu par *lactucæ agrestes.* Ces termes généraux et populaires comprennent les laitues et les chicorées, communes en Égypte et en Palestine. On les trouve en abondance extraordinaire dans le Delta où elles croissent spontanément. — D'après l'usage, durant le repas pascal, on trempait ces herbes amères avec le pain azyme dans le *charoseth,* sorte de bouillie formée de figues, de dattes, d'amandes et de vinaigre; on en mangeait aussi sans cet assaisonnement. Selon l'interprétation commune, elles étaient destinées à rappeler l'amertume de la servitude d'Égypte. Celsius, *Hierobotanicon,* in-8°, Amsterdam, 1748, t. ii, p. 227; Bochart, *Hierozoicon,* in-f°, 1692, t. i, p. 603; I. Löw, *Aramaïsche Pflanzennamen,* in-8°, Leipzig, 1881, p. 175, 253. E. Levesque.

HERCULE (grec : Ἡρακλῆς; Vulgate : *Hercules*), nom du dieu tyrien Melqart. Il est question de ce dieu dans II Mach., iv, 19-20. « Tandis qu'on célébrait les jeux quinquennaux de Tyr, en présence du roi, c'est-à-dire d'Antiochus IV Épiphane, l'impie Jason envoya de Jérusalem des hommes pervers qui portaient trois cents drachmes d'argent pour un sacrifice à Hercule. Ceux qui les apportaient demandèrent qu'elles ne fussent pas employées à ces sacrifices, parce que cela ne devait pas être, mais qu'on s'en servît pour d'autres dépenses. Ainsi elles furent offertes pour le sacrifice d'Hercule par celui qui les avait envoyées, mais à cause de ceux qui les apportaient, on s'en servit pour la construction de navires à trois rangs de rames. »

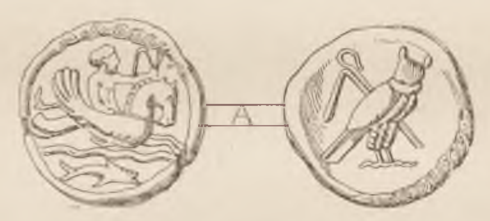
Melqart, « le roi de la cité, » était le dieu principal de Tyr, fondateur et seigneur de la ville, « le dieu fort qui parcourt la terre domptant les fauves et civilisant

les hommes, le dieu savant qui découvre et enseigne les arts utiles, le voyageur qui va fondant les colonies; » c'est à lui que les Phéniciens et les Grecs, après eux, attribuaient l'invention de la pourpre, Pollux, *Onomasticon*, I, 45; V. Bérard, *De l'origine des cultes arcadiens*, in-8°, Paris, 1894, p. 253. Hérodote, qui avait visité le temple construit en son honneur à Tyr, nous apprend qu'il était orné de riches offrandes et qu'il contenait



129. — Monument votif de Malte, avec inscription bilingue, dédié à Hercule. Musée du Louvre.

deux colonnes, l'une d'or pur, l'autre d'émeraude ou de jaspe qui jetait un vif éclat pendant la nuit. Les prêtres tyriens faisaient remonter la construction de l'édifice à l'époque de la fondation de la ville. Hérodote, II, 44. La colonne lumineuse était très vraisemblablement la représentation de Melqart. Nous savons en effet que les plus anciennes représentations de ce dieu sont des colonnes ou des obélisques. Il en est ainsi à Métaponte, Fiorelli, *Notizie degli scavi*, 1882, pl. XI, p. 120, à Hyettos (Pausanias, IX, XXIX, 2), à Malte et ailleurs. Les colonnes d'Hercule qui étaient au détroit de Gibraltar ne sont autre chose que des symboles du dieu. Les Grecs en contact avec les Tyriens identifièrent Melqart et Héraklès. Eusèbe, *Præp. Evang.*, I, 10, t. XXI, col. 81. On en a la preuve en particulier dans un texte de Pausanias, VII, V, 5, qui parle d'un Hérakléion existant à Erythrée et où l'on adorait une antique idole égyptienne, venue miraculeusement de Tyr par mer. Cette identification apparaît encore nettement dans deux inscriptions bilingues, gravées à Malte par des Tyriens, en l'honneur de leur dieu représenté par un obélisque. Le texte phénicien porte : « A notre seigneur Melqart, seigneur de Tyr, » et le texte grec : Ἡρακλεῖ ἀρχηγέτει. *Corpus inscriptionum semiticarum*, part. I, n. 122, 122 *bis*; E. Ledrain, *Notice sommaire des monuments phéniciens du Musée du Louvre*, p. 77, n. 162 (fig. 129). De même les marchands tyriens établis à Délos demandent l'autorisation d'établir un témenos, c'est-à-dire une enceinte sacrée pour leur Melqart qui a rendu tant de services aux hommes et qui est roi de leur ville : τέμενος Ἡρακλέους τοῦ Τυρίου, μεγιστῶν ἀγαθων παραιτίου γεγονοτος τοῖς ἀνθρώποις, ἀρχηγέτου τῆς πατρίδος ὑπάρχοντος. *Corpus inscript. Græc.*, n. 2771. La conséquence de cette assimilation fut qu'on donna à Melqart les attributs d'Héraklès tout en lui conservant le caractère de dieu marin. Les monnaies de Tyr le représentent barbu et armé, tenant un arc à la main. Il est à cheval sur un hippocampe qui galope au-dessus des flots. Parfois un dauphin est figuré nageant au-dessous de l'hippocampe



130. — Monnaie d'argent de Tyr.
Melqart à cheval sur un hippocampe ailé; sous les flots, un dauphin. — ℞. Chouette debout à droite portant le fléau et le sceptre égyptien.

(fig. 130). Voir E. Babelon, *Catalogue des monnaies de la Bibliothèque nationale; les Achéménides*, in-4°, Paris, 1893, p. 292-293, n. 1989, 1996. La vieille mythologie grecque donne au Melqart de Tyr le nom de Mélicerte ou de Palaimon, nom qui paraît une transcription des mots phéniciens : *Baal yam*, « le seigneur de la mer. » Apollodore, I, IX, 1; III, IV, 3; Pausanias, I, XLIV, 7; II, I, 3, 8. La fête principale du dieu s'appelait le Réveil ou la Résurrection. On la célébrait autour d'un bûcher où le dieu perdait sa vieillesse et retrouvait sa force. Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, V, 3. Hiram avait fixé la date de cette fête au second jour du mois de *Péritios*, qui correspond au 25 décembre du calendrier romain. Josèphe, *Contr. Apion.*, I, 18. Les Tyriens montraient le tombeau de Melqart-Héraklès. Pseudo-Clément, *Recognit.*, X, 24, t. I, col. 1434. Les habitants de Gadès prétendaient de leur côté posséder ce tombeau (Pomponius Méla, III, 6); tandis qu'à Corinthe était celui de Mélicerte. Pausanias, II, I, 3. — On sacrifiait à Melqart-Héraklès des cailles, parce que l'odeur de ce gibier, qu'il avait beaucoup aimé pendant sa vie, l'avait ressuscité après sa mort. Athénée, *Deipnos.*, IX, 47. — Les colonies phéniciennes envoyaient à Tyr des députations pour rendre hommage au dieu de la métropole. Arrien, *Anab.*, II, 24; Q. Curce, IV, 2; Polybe, XXI, 20. C'est une députation de ce genre qu'envoie Jason. — Le texte des Machabées nous apprend aussi qu'au temps des rois de Syrie on célébrait en l'honneur de Melqart-Héraklès des jeux quiquennaux, c'est-à-dire renouvelés tous les quatre ans, selon la manière de compter des Grecs. — Voir F. Movers, *Die Phönizier*, in-8°, Bonn, 1841, t. I, p. 385-389; V. Bernard, *De l'origine des cultes arcadiens*,

in-8°, Paris, 1894, p. 253-256; G. Perrot, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, in-4°, Paris, 1885, t. III, p. 77-78, fig. 28; p. 249-252, 424-425. E. BEURLIER.

HERDER (Johann Gottfried von), poète et théologien protestant allemand, né à Mohrungen dans la Prusse orientale, le 25 août 1744, mort à Weimar le 18 décembre 1803. Après avoir essayé de divers emplois, il devint, en novembre 1764, professeur à la Domschule de Riga, prédicateur de faubourg et secrétaire de la loge maçonnique. En juin 1769, il quitta Riga et voyagea à Copenhague, à Nantes, à Paris, en Hollande, etc. A Strasbourg, il se lia d'amitié avec Gœthe. En avril 1771, il s'établit comme premier prédicateur à Bückeburg; puis il fut professeur et prédicateur de l'université de Gœttingue. En 1776, l'amitié de Gœthe l'attira comme pasteur principal, à Weimar, où il devint en 1793 vice-président, et en 1801 président du consistoire. Esprit inconstant et mobile, il unit les idées rationalistes à une sorte de mysticisme. Son activité littéraire, malgré une santé délicate, fut extraordinaire. L'édition de ses *Sämmtliche Werke*, publiée à Stuttgart, 1825-1830, comprend 60 volumes in-18. Ses écrits relatifs à la Bible et à l'exégèse ont exercé une influence considérable en Allemagne. En 1774, il publia : *Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts, eine nach Jahrhunderten enthaltene heilige Schrift,* explication nouvelle dans un sens allégorique du premier chapitre de la Genèse; en 1775, *Briefe zweener Brüder Jesu in unserem Kanon;* il y prétend que Jacques et Jude, auteurs des deux Épîtres qu'il appelle ainsi, étaient de véritables frères de Jésus. La même année 1775, Herder fit paraître des *Erläuterungen zum Neuen Testament aus einer neu eröffneten morgenländische Quelle.* Cette source nouvelle est le Zend-Avesta. Le parsisme, d'après l'auteur, exerça une influence réelle sur le judaïsme et sur le christianisme naissant : c'est là que les auteurs du Nouveau Testament ont puisé leurs idées sur la lumière, la vérité, la vie, le Fils de Dieu, etc. En 1778 parut *Lieder der Liede,* c'est-à-dire le Cantique des Cantiques, qui est présenté au lecteur comme le plus beau poème d'amour de l'antiquité, mais comme une œuvre purement profane. En 1779, ΜΑΡΑΝ ΑΘΑ, *Das Buch der Zukunft des Herrn, des Neuen Testamentes Siegel,* explication de l'Apocalypse d'après laquelle les prophéties contenues dans ce livre ont été accomplies à la ruine de Jérusalem. La dernière publication scripturaire de Herder et la plus connue, surtout en France, fut son *Vom Geist hebräischer Poesie,* 2 in-8°, Dessau, 1782-1783 (3e édit., publiée par Justi, 2 in-8°, Leipzig, 1825), ouvrage traduit en français par Mme de Carlowitz sous le titre d'*Histoire de la poésie des Hébreux,* in-8° et in-12, Paris, 1845. Herder s'occupe plus du caractère de la poésie hébraïque que de son histoire, comme l'indique le titre allemand. Il étudie surtout les Psaumes et il fait ressortir mieux qu'on ne l'avait fait avant lui les beautés littéraires des Livres Saints. Il a rendu, dit sa traductrice, *Histoire,* in-8°, Paris, 1855, p. XIX, « la poésie de la Bible avec toute sa naïveté sublime, sa simplicité imposante, ses images majestueuses et ses brillantes couleurs locales. » Mentionnons enfin de Herder ses *Christliche Schriften,* Riga, 1798, dans lesquels sont réunis plusieurs opuscules exégétiques et théologiques : *Von der Gabe der Sprachen am ersten christlichen Pfingstfest; Von der Auferstehung als Glaube, Geschichte und Lehre; Vom Erlöser der Menschen nach den drei ersten Evangelien; Von Gottes Sohn, der Welt Heiland,* etc. Les *Sämmtliche Werke zur Theologie und Religion* furent publiés en 12 in-8°, à Vienne, 1819-1823. Elles forment aussi les douze premiers volumes de l'édition de Cotta, publiée par Heyne et Müller, 45 in-8°, Stuttgart, 1806-1820. — Voir *Erinnerung aus dem Leben J. G. von Herders,* gesorgt von seiner Wittwe, herausgegeben von J. G. Müller, Stuttgart, 1820; *Herders Lebensbild* von seinen Sohne, 3 in-8°, Erlangen, 1846; R. Haym, *Herder nach seinem Leben und Wirken,* 2 in-8°, Berlin, 1880-1885; Dibbits, *Herder als Verklaarder von der Bijbel,* 1863; Ch. Joret, *Herder et la renaissance littéraire en Allemagne,* Paris, 1875; A. Werner, *Herder als Theologe,* Berlin, 1871.

F. VIGOUROUX.

HÉRED, nom d'un Israélite et d'une ville.

1. **HÉRED** (hébreu : *'Ard;* Septante : 'Αδάρ), fils de Béla dans la tribu de Benjamin, chef de la famille des Hérédites. Num., XXVI, 40.

2. **HÉRED,** orthographe, dans la Vulgate, Jos., XII, 14, de la ville dont le nom est écrit ailleurs Arad. Voir ARAD 1, t. I, col. 869.

HÉRÉDITES (hébreu : *hâ-'Ardî;* Septante : ὁ 'Αδαρί), famille de la tribu de Benjamin, issue de Héréd. Num., XXVI, 40.

HÉRÉDITÉ (DROIT D') et de succession. Voir HÉRITAGE, col. 610.

HÉREM (hébreu : *Ḥârim;* Septante : 'Ηράμ), Israélite dont les fils avaient pris des femmes étrangères pendant la captivité de Babylone et les répudièrent. I Esd., X, 3. Il était père de Melchias, lequel rebâtit une partie des remparts de Jérusalem. II Esd., III, 11.

HERENTHALS (Pierre d'), théologien belge de l'ordre des Prémontrés, né vers 1320 à Herenthals, dans le diocèse d'Anvers, mort le 12 janvier 1391, à l'abbaye de Floreffe où il remplissait les fonctions de prieur. On a publié de ce religieux une *Expositio super librum psalmorum regii prophetæ,* in-f°, Cologne, 1483. Ses autres écrits sur les Psaumes de la pénitence, le Cantique des cantiques et les Évangiles n'ont pas été imprimés. — Voir Hugo, *Annales sacri ord. Præmonstratensis,* t. I, col. 102; V. André, *Biblioth. Belgica,* p. 744; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas,* t. X, p. 227; Fabricius, *Biblioth. latina mediæ ætatis* (1858), t. III, p. 219. B. HEURTEBIZE.

HÉRÉS (MONTÉE DE) (hébreu : *ma'âlêh hé-Ḥarés;* Septante : ἀπὸ ἐπάνωθεν τῆς παρατάξεως 'Αρές; Vulgate : *ante solis ortum*), endroit situé à l'est du Jourdain et qui ne devait pas être éloigné de Soccoth. Jud., VIII, 13. C'est la montée que Gédéon franchit avant d'arriver à cette dernière ville, en revenant de son expédition contre Zebée et Salmana, rois madianites. La Vulgate a traduit l'hébreu : *millema'âlêh hé-ḥârés,* par « avant le lever du soleil ». Mais il est difficile de donner à la préposition *min* le sens de « avant ». D'un autre côté, le mot *ḥérés* pour désigner « le soleil » n'est guère usité qu'en poésie. Enfin, si l'on trouve, IV Reg., XX, 9, *ma'âlôt* employé pour indiquer les « degrés » du soleil sur le cadran, *ma'âlêh* signifie plutôt « montée ». C'est ainsi que l'ont compris les Septante, du moins d'après le *Codex Alexandrinus,* ἀπὸ ἀναβάσεως 'Αρές. D'après le *Codex Vaticanus,* ils auraient traduit littéralement *millema'âlêh,* ἀπὸ ἐπάνωθεν, « d'en haut » d'Arès, ce qui offre le même sens; τῆς παρατάξεως n'est qu'une répétition fautive de deux mots précédents, « la bataille. » Les anciennes versions grecques ont compris de même *ma'âlêh,* mais ont lu différemment le mot suivant, à l'exception peut-être de Théodotion, qui est d'accord avec les Septante : ἀπὸ ἀναβάσεως 'Αρές (ou ὄρους); Symmaque : ἀπὸ ἀναβάσεως τῶν ὀρῶν, « de la montée des montagnes, » ce qui suppose la lecture *hârîm* au lieu de *ḥérés;* Aquila : ἀπὸ ἀναβάσεως τοῦ δρυμοῦ, « de la montée de la forêt, »

hōrés. La Peschito porte aussi : « de la montée de *Hérés.* » Il serait donc permis de voir ici un nom de lieu, mais sans aucune identification possible jusqu'à présent. A. Legendre.

HERESBACH (Conrad d'), polygraphe allemand, protestant, né le 2 août 1496 à Heresbach dans le duché de Clèves, mort à Lorinsaulen le 14 octobre 1576. Il étudia la philologie et la jurisprudence à Cologne et à Fribourg et parcourut la France et l'Italie. Il fut en relations étroites avec Érasme, Sturm et Mélanchton. En 1523, il avait été nommé gouverneur du prince Guillaume, fils du duc de Clèves, dont il devint plus tard le conseiller. Parmi ses ouvrages, nous mentionnerons : *Psalmorum Davidis simplex et dilucida expositio. Vulgata translata cum græca LXX interpretum versione ad hebraicam veritatem collata castigataque, scholiis brevibus quidem, sed perquam eruditis, illustratus. Adjectæ sunt preces hebdomadariæ suis singulis Psalmis stipatæ,* in-4°, Bâle, 1578. — Voir A. G. Schweitzer, *Dissertatio de C. Heresbachii vita et scriptis,* in-8°, Bonn, 1849; Lelong, *Biblioth. sacra,* p. 772; Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres,* t. XXXVII, p. 72. B. Heurtebize.

HÉRÉSIE (αἵρεσις; Vulgate : *hæresis*). Le sens étymologique d'αἵρεσις est « action de prendre », par exemple une ville, et il se rencontre parfois dans cette acception chez les classiques. Hérodote, IV, 1; Thucydide, II, 58. Mais le sens ordinaire est métaphorique : « choix, préférence, inclination, goût particulier; » par suite : « préférence pour une doctrine, une opinion, un parti; » d'où enfin : « école philosophique, littéraire ou politique. » La langue des Septante et des écrits deutérocanoniques de l'Ancien Testament ne paraît pas s'éloigner de l'usage classique; elle restreint même la valeur du mot αἵρεσις au premier sens figuré. Lev., XXII, 18, κατὰ πᾶσαν αἵρεσιν αὐτῶν, « selon leur libre choix; » I Mach., VIII, 30, ποιήσονται ἐξ αἱρέσεων αὐτων, « ils agiront à leur gré, » comme ils l'entendront. Dans Josèphe, nous voyons poindre une acception nouvelle qui n'est cependant qu'une simple extension du dernier sens classique. Αἵρεσις veut dire « secte religieuse », mais sans désapprobation ou blâme. *Ant. jud.,* XIII, V, 9; *Bell. jud.,* II, 8. Dans ce dernier passage, les trois sectes entre lesquelles se partageaient les contemporains de Josèphe, Pharisiens, Sadducéens et Esséniens, sont qualifiées plusieurs fois de αἱρέσεις, et les adeptes de chacune de ces trois écoles sont nommés αἱρετισταί; Judas le Galiléen, qui faisait bande à part, y est signalé comme σοφιστὴς ἰδίας αἱρέσεως, ayant ses opinions particulières. L'hérésie au sens de Josèphe répond donc parfaitement, appliquée aux choses religieuses, à la définition d'Athénée, *Quæst. 38 de Parab. :* Τὸ αἱρεῖσθαι τὸ ἴδιον καὶ τούτῳ ἐξακολουθεῖν, « embrasser des vues particulières et s'y attacher; » où à celle de Diogène Laërce, I, 19 : Αἵρεσιν λέγομεν την λογῳ τινὶ ἀκολουθοῦσαν, « nous appelons *hérésie* le fait de s'inféoder à une opinion. » Chez Philon, autant qu'on peut en juger dans cette langue vaporeuse qui semble redouter la lumière, αἵρεσις signifierait peut-être moins l'acte d'embrasser une doctrine ou d'y adhérer que la doctrine elle-même. S'il en était ainsi, nous ferions un pas en avant et nous nous rapprocherions de l'usage du Nouveau Testament.

Exégèse. — Αἵρεσις se lit neuf fois dans le Nouveau Testament : Act., V, 17; XV, 5; XXIV, 5, 14; XXVI, 5; XXVIII, 22; I Cor., XI, 19; Gal., V, 20; 2 Petr., II, 1; il est rendu en latin par *hæresis* quatre fois : Act., V, 17; XV, 5; XXIV, 14; I Cor., XI, 19. — 1° *Le mot hérésie dans les Actes.* — Dans saint Luc, ce mot veut dire parti religieux, comme dans Josèphe, mais avec une arrière-pensée défavorable. La secte, au point de vue chrétien, est le fruit du sens particulier, de l'esprit personnel, d'une disposition schismatique. Elle n'est donc pas chose libre et indifférente. Cela est surtout manifeste dans les cas où la Vulgate conserve *hæresis* dans sa traduction. Act., V, 17 (des Sadducéens); Act., XV, 5 (des Pharisiens); Act., XXIV, 5; cf. 14 (dit par les Juifs, des chrétiens). Le sens défavorable est moins accusé dans Act., XXVIII, 2, et XXVI, 5. — 2° *Le mot hérésie dans les Épîtres de saint Paul.* — 1. I Cor., XI, 19. L'apôtre vient de parler des dissensions intestines (σχίσματα, *scissuræ*) de l'église de Corinthe, dissensions qu'il croit vraies en partie : « Car, ajoute-t-il, il faut qu'il y ait même des hérésies parmi vous, afin que ceux d'entre vous qui sont (chrétiens) sincères soient reconnus à l'épreuve. Δεῖ γὰρ καὶ αἱρέσεις ἐν ὑμῖν εἶναι. Les commentateurs grecs ne distinguent pas ici entre σχίσματα et αἱρέσεις. S. Chrysostome, *Hom. XXVII in I Cor.,* XI, 19, t. LXI, col. 225; Théodoret, *Comment., in I Cor.,* t. LXXXII, col. 316, et Théophylacte, *In I Cor.,* t. CXXIV, col. 701. Il est indubitable qu'en soi σχίσματα pourrait être synonyme de αἱρέσεις. La langue ecclésiastique n'avait pas encore réalisé le progrès qu'elle fit plus tard quand on put définir l'hérésie *schisma inveteratum* comme saint Augustin, *Cont. Cresconium Donatistam,* II, 7, t. XLIII, col. 471, ou, *adulteræ doctrinæ,* comme Tertullien, *De prescript. hæret.,* 6, t. II, col. 18. Nous croyons néanmoins que l'explication des Pères latins et de la plupart des interprètes est la seule admissible. Σχίσματα signifie des dissentiments passagers, des manières de voir différentes, mais limitées à un point spécial, et qui n'affectent pas tout l'ensemble de la conduite, αἱρέσεις marque une différence de vues plus radicale s'étendant à toute la vie. — 2. Gal., V, 20. Au nombre des seize œuvres de la chair (*opera carnis*) l'Apôtre compte les dissensions (διχοστασίαι) et les hérésies (αἱρέσεις). Le mot αἵρεσις n'est pas pris ici au sens classique d'opinion indifférente, puisque c'est une œuvre de la chair, un fruit des ténèbres. Il désigne des dissentiments religieux ou des coteries à propos de religion. La seule question est de savoir s'il forme gradation avec le mot qui précède : cela est très probable mais impossible à démontrer. Διχοστασία signifierait alors un désaccord passager, né d'un fait accidentel ou d'un malentendu; αἵρεσις dénoterait une rupture de l'unité plus profonde. Le premier répondrait à σχίσματα et pourrait se traduire par coterie religieuse; le second retiendrait son sens ordinaire de secte. — 3° *Le mot hérésie dans saint Pierre.* — En dehors de saint Luc et de saint Paul, αἱρεσις ne se rencontre qu'une seule fois, II Petr., II, 1 : « Il y eut de faux prophètes dans le peuple comme il y aura chez nous de faux docteurs qui introduiront des hérésies (αἱρέσεις) de perdition et, reniant le Maître qui les a rachetés, s'attireront une prompte perdition. » Que peuvent bien être ces sectes, ces hérésies? — 1. C'est quelque chose que l'Apôtre ne nomme qu'avec horreur. Il les appelle des hérésies de perdition parce que, non contentes de damner leurs auteurs, elles séduisent et perdent les âmes. — 2. Elles consistent en une doctrine erronée, puisqu'elles sont introduites par ceux qui s'arrogent le droit d'enseigner et la qualité de docteurs (ψευδοδιδάσκαλοι). — 3. Enfin elles vont jusqu'à renier le Rédempteur (τὸν δεσπότην ἀρνούμενοι), soit en paroles, soit en actes. Si ces fauteurs d'hérésie ne refusent pas de reconnaître la divinité du Sauveur, ils le renient par le fait qu'ils repoussent les moyens de salut mis par lui à notre disposition, ou qu'ils rompent le lien de l'unité, dont il a fait une condition nécessaire du salut. Après ce qu'on vient de lire, on ne s'étonnera plus de voir le sens actuel du mot hérésie fixé de très bonne heure dans toutes les églises. Il avait été employé par les apôtres dans une acception analogue sinon identique à celle que l'usage ecclésiastique universel allait lui donner. Saint Ignace écrit aux Tralliens, 6, t. V, col. 681 : Ἀλλοτρίας δὲ βοτάνης ἀπέχεσθε, ἥτις ἐστὶν αἵρεσις, « abstenez-vous de cette plante

étrangère (il parle du docétisme) qui est une hérésie. » C'est là, en dehors des passages de saint Paul et de saint Pierre, le témoignage le plus ancien en faveur du sens moderne d'hérésie. Voir HÉRÉTIQUE, JUDAÏSANTS, NICOLAÏTES. F. PRAT.

HÉRÉTIQUE (Αἱρετικός: Vulgate : *hæreticus*), employé seulement une fois, Tit., III, 10. « Évite l'homme αἱρετικόν après un ou deux avis, sachant qu'un tel homme est perverti et qu'en péchant son propre jugement le condamne. » Les protestants sont généralement enclins à ne voir dans cet hérétique qu'un fauteur de discordes et un semeur de zizanie. Cf. Meyer, *Kritisch-exeget. Kommentar*, 6e édit., 1894, part. XI, p. 405. Cependant Holtzmann dit, *Lehrbuch der neutestam. Theologie*, 1897, t. I, p. 501 : « L'hérétique, Tit., III, 10, est celui qui, au lieu de se soumettre à la vérité enseignée par l'Église, se forme sur Dieu et les choses divines des idées arbitraires et personnelles, d'où résultent facilement des coteries et des partis. » L'hérétique de saint Paul n'est pas tout à fait ce que nous appellerions hérétique; il ne subit pas seulement l'erreur, il la propage et la défend; il répond assez bien à ce que nous nommons maintenant hérésiarque. Ces fauteurs d'hérésie qu'il faut éviter après une ou deux admonestations, sont des judaïsants, tout dans cette Épître l'indique. Cf. Tit. I, 10, 13, 14. Cf. S. Jean Chrysostome, *Hom., VI, in Tit., III*, 10, t. LXII, col. 696; Théodoret, *Comment. in Tit., III*, 10, t. LXXXII, col. 869. F. PRAT.

HÉRI (hébreu : *'Êri;* Septante : 'Αηδεὶς. Gen., XLVI, 16; 'Αδδί, Num., XXVI, 16), fils de Gad, chef de la famille des Hérites. Gen., XLVI, 16; Num., XXVI, 16. Dans ce dernier passage la Vulgate l'appelle *Her.* Voir HER 2.

HÉRISSON (Septante : ἐχῖνος; Vulgate : *ericius, herinacius*), mammifère de l'ordre des insectivores. — 1° Le hérisson est un petit animal dont la taille atteint de vingt à trente centimètres. Il a un museau pointu, les yeux petits, les oreilles arrondies, la queue courte et les quatre pieds armés d'ongles assez forts. Le dessous du corps est couvert de poils; le dessus porte une multitude de longues épines, habituellement rabattues



131. — Le hérisson.

en arrière, mais qui ont la propriété de se hérisser, quand l'animal a besoin de se protéger contre un ennemi, et présentent une masse inabordable. En pareil cas, le hérisson se roule en boule, de manière à mettre à l'abri les parties moins bien défendues de son corps. Il se nourrit d'insectes, de mollusques et d'autres petits animaux qu'il chasse pendant la nuit. Durant le jour, il se tient caché dans le creux des arbres ou dans des trous quelconques. Sa démarche est d'ailleurs très lente. Il passe tout l'hiver en état d'engourdissement. — L'*erinaceus europæus* est très commun dans le nord de la Palestine (fig. 131). Dans le sud, on trouve une autre espèce plus mince et de couleur plus claire. Tristram, *The natural history of the Bible*, Londres, 1889, p. 101. Les Arabes confondent quelquefois le hérisson avec un animal analogue, le porc-épic. Voir PORC-ÉPIC. La collection égyptienne Macgregor possède un hérisson en faïence. H. Wallis, *Egyptian ceramic Art*, in-4°, Londres, 1898, fig. 181, p. 84 — 2° Bon nombre d'auteurs pensent que le hérisson est désigné par le mot hébreu *qippôd*, que les versions ont traduit par ἐχῖνος, *ericius*. Mais les caractères que le texte sacré suppose au *qippôd* ne conviennent nullement au hérisson. Le *qippôd* est un oiseau, le butor, voir BUTOR, t. I, col. 1979, et le hérisson, bien que connu en Palestine, n'est pas mentionné dans le texte original, mais seulement, et à tort, dans les versions. — La Vulgate nomme une fois les hérissons, *herinacii*, Ps. CIII, 18, dans un passage où l'Hébreu et les Septante parlent des chœrogrylles ou damans. Voir CHŒROGRYLLE, t. II, col. 714. — Enfin les Septante et la Vulgate traduisent par « hérisson » le mot *qippôz*, Is., XXXIV, 15, probablement confondu avec *qippôd*, comme le donne d'ailleurs à supposer la leçon de quelques manuscrits. Le *qippôz* n'est ni un hérisson, puisque le texte sacré le représente comme un ovipare, ni le même animal que le *qippôd*, déjà nommé quatre versets plus haut dans la même énumération. Is., XXXIV, 11, 15. On a cru qu'il fallait voir dans le *qippôz* une espèce de serpent, l'ἀκοντίας ou *serpens jaculus*. Bochart, *Hierozoicon*, Liepzig, 1796, t. III, p. 19. C'est plus probablement un oiseau, le petit-duc. Voir DUC, t. II, col. 1509. H. LESÊTRE.

HÉRITAGE (hébreu : *gôrâl, ḥébél, yerussâh;* Septante : κλῆρος, κληρονομία; Vulgate : *hæreditas, funis, sors*), bien en possession duquel on entre à la mort de celui qui en jouissait. Cette entrée en possession se fait en vertu du « droit d'héritage », *mišpaṭ yerussâh*, Jer., XXXII, 8, consacré par la coutume ou par la loi. L'héritier s'appelle *yôrês*, « l'occupant. » II Reg., XIV, 7; Jer., XLIX, 1. Les mots *gôrâl*, « caillou, » et *ḥébél*, « corde, » qui ont aussi le sens d' « héritage », indiquent la manière dont on tirait au sort les parts d'héritage au moyen de cailloux, et dont on les mesurait au moyen de cordes. De là les traductions quelquefois trop littérales des versions, σχοίνισμα, *funiculus*, I Par., XVI, 18; Ps. CIV, 11, σχοινία, *funes*. Ps. XV, 6, etc.

I. LOIS ET COUTUMES. — 1° *Coutumes patriarcales.* — Le fils de l'épouse reçoit l'héritage, à l'exclusion du fils de la concubine. Gen., XXI, 10; XXIV, 36; XXV, 5. Ce dernier n'a que des présents. Gen., XXV, 6; Gal., III, 30. Il peut toutefois être mis sur le même rang que le fils de l'épouse, Gen., XXX, 3, la concubine étant une épouse de second rang régulièrement introduite dans la famille. Voir CONCUBINE, t. II, col. 906. C'est ainsi qu'on voit les douze fils de Jacob également traités, bien qu'issus de mères de rangs différents. Gen., XLIX, 1, 28. Le père conserve cependant le droit d'avantager l'un de ses fils; Jacob lègue à Joseph une part de plus qu'à ses frères, mais en faisant remarquer que cette part provient de son œuvre personnelle et non du patrimoine des ancêtres. Gen., XLVIII, 22. L'aîné des fils reçoit aussi une bénédiction spéciale qui le constitue chef de la famille. Mais ce droit pouvait être conféré à un autre qu'à l'aîné. Rébecca le fit attribuer par Isaac à Jacob, au détriment d'Ésaü, Gen., XXVII, 6-29, et Jacob, malgré Joseph, le conféra à Éphraïm au détriment de Manassé. Gen., XLVIII, 13-20; I Par., V, 1. Le droit du père de famille était donc souverain en matière d'héritage. — Les filles n'ont point d'héritage. Gen., XXXI, 14. Quand Lia et Rachel deviennent les épouses de Jacob, Laban se contente de leur donner à chacune une esclave. Gen., XXIX, 24, 29. Cette manière d'agir s'explique par ce fait que les filles n'avaient pas besoin de dot pour se marier et qu'elles jouissaient des biens de leur nouvelle famille. Voir DOT, t. II, col. 1495. Cependant la liberté du père restait entière à cet égard, et, dans la terre de Hus, les trois filles de Job héritent aussi bien que leurs frères. Job, XLII, 15. — A défaut d'enfants un esclave peut hériter de son

maître. Gen., xv, 2. On trouve par la suite plusieurs cas de ce genre. I Par., II, 34, 35; Prov., xxx, 23. Un esclave peut même prendre rang parmi les fils héritiers. Prov., XVII, 2.

2° *Législation mosaïque.* — Le premier-né a droit à une double part dans l'héritage; ce premier-né doit être les « prémices de la vigueur » du père, par conséquent non celui de ses enfants qu'il lui plaît de choisir, comme firent parfois les patriarches, mais le fils premier-né du père. Deut., XXI, 17. Si le premier enfant du père est une fille, il n'y a pas alors de premier-né ayant droit à la double part. Munk, *Palestine,* Paris, 1881, p. 207. Peu importe du reste de quelle mère est né ce fils, ni quel rang il occupe parmi les enfants de sa mère. — Quand un homme meurt sans fils, d'après une loi portée par Moïse lorsque la question fut soulevée dans le désert, son héritage passe à sa fille, à défaut de fille à ses frères, à défaut de frères à ses oncles paternels ou enfin à ses parents les plus proches du côté paternel. Num., XXVII, 8-11. — La fille qui est ainsi devenue héritière doit se marier dans sa tribu; car il est de principe qu'aucun héritage ne doit passer d'une tribu dans l'autre. Num., XXXVI, 6-9; Jos., XVII, 3-6; Tob., VI, 12. Si elle se marie avec un homme d'une autre tribu, elle doit renoncer à son héritage pour le laisser dans la tribu paternelle. Cette dernière prescription n'est pas formulée par la loi, mais elle en est une conséquence probable que note Josèphe, *Ant. jud.*, IV, VII, 5, et qui ne dut se produire que fort rarement. — Le fils illégitime, c'est-à-dire celui qui ne provient ni des épouses ni des concubines, est exclu de l'héritage. C'est ce qui arrive à Jephté. Jud., XI, 2. — Il n'est pas question d'héritage laissé à un père par ses enfants, parce que le père demeurait seul propriétaire des biens de la famille tant qu'il vivait. Un fils mourant avant son père n'avait donc rien à léguer. — Le testament proprement dit était inconnu des anciens Hébreux. Voir TESTAMENT. La coutume n'en fut introduite chez les Juifs qu'à la suite de leurs rapports avec les Grecs et les Romains. — Le fils prodigue qui demande à son père la part de son héritage agit avec autant d'illégalité que d'ingratitude. Luc., XV, 11-12. Il faut remarquer d'ailleurs qu'il ne reçoit pas une part des biens fonciers (κληρονομέια), mais des biens mobiliers (οὐσία).

II. REMARQUES BIBLIQUES. — Dieu bénit l'homme de bien jusque dans sa descendance; aussi son héritage passe-t-il aux enfants de ses enfants. Prov., XIII, 22. — L'Ecclésiaste, II, 18, 19, maudit la peine qu'il s'est donnée, parce qu'il ne sait si son héritier sera un sage ou un insensé. — L'épouse qui, par l'adultère, introduit dans la famille un héritier illégitime, est vouée à l'infamie et au châtiment. Eccli., XXIV, 32-36. — Il y avait parfois des contestations pour le partage des héritages. Deux frères vinrent un jour trouver Notre-Seigneur pour lui demander de diviser entre eux l'héritage qu'ils avaient reçu. L'aîné avait droit à la double part : de là peut-être le désaccord. Notre-Seigneur refusa de se mêler d'une affaire qui regardait les juges. Luc., XII, 13. — Quand il n'y avait qu'un héritier, on pouvait plus aisément le faire disparaître et s'emparer de l'héritage sans soulever de réclamations. C'est le calcul que font les vignerons homicides. Matth., XXI, 38; Marc., XII, 7; Luc., XX, 14. — Il faut observer que dans un très grand nombre de passages les versions parlent d'héritage là où il est simplement question de possession. Deut., III, 18; I Par., XVI, 18; Lam., V, 2, etc. La confusion se comprend; chez les Hébreux, toute propriété foncière était nécessairement un héritage; même aliéné par vente ou saisie, l'héritage revenait au possesseur primitif l'année jubilaire. Lev., XXV, 10.

III. L'HÉRITAGE SPIRITUEL. — 1° Le peuple d'Israël est appelé bien souvent l'héritage du Seigneur, c'est-à-dire sa propriété, son peuple particulier. Deut., IX, 26; I Reg., X, 1; II Reg., XX, 19; Ps. XXVII, 9; XXXII, 12; Is., XIX, 25; Jer., X, 16; Joel, II, 17, etc. — 2° Dieu lui-même est le seul héritage des lévites, Num., XVIII, 20, Deut., XVIII, 2, et celui de ses fidèles serviteurs. Ps. XV, 6, 7. — 3° La gloire céleste et les moyens d'y parvenir constituent l'héritage du serviteur de Dieu, Dan., XII, 13; Ps. XXXVI, 37, et spécialement du chrétien. Eph., V, 5; Col., III, 24; Heb., I, 14; I Pet., I, 4. — 4° En droit, Notre-Seigneur, en sa qualité de Fils de Dieu, est le seul héritier du Père, non seulement par sa nature divine, qui possède éternellement tout ce que possède le Père, mais par sa nature humaine associée personnellement à la divinité. Heb., I, 2; Joa., X, 29, 30. Par la grâce, le chrétien rendu participant de la nature divine, II Pet., I, 4, devient fils adoptif du Père, Gal., IV, 7, cohéritier de Jésus-Christ, Rom., VIII, 17, et par conséquent appelé à partager l'héritage du Père, la grâce en ce monde et la gloire dans l'autre. Rom., VIII, 17; Gal., IV, 7; Tit., III, 7; Jacob., II, 5; I Pet., III, 22.

H. LESÊTRE.

HÉRITES (hébreu : *hâ-'Êri;* Septante : ὁ Ἀδδί), famille descendant de Héri. Num., XXVI, 16.

HERMA, orthographe, dans la Vulgate, Jos., XII, 14, de la ville appelée ailleurs Horma et Harma. Voir HORMA.

HERMAS (Ἑρμᾶς), chrétien de Rome à qui saint Paul envoie ses salutations. Rom., XVI, 14. Ce nom, forme abrégée des noms propres grecs Hermagoras, Hermodore, Hermogène, est un dérivé d'Hermès, le dieu Mercure. Voir MERCURE. Hermas, quoique habitant Rome, devait être d'origine hellénique. Sa fête est marquée au 9 mai dans le Martyrologe romain. Les Grecs la célèbrent le 8 mars et le font évêque de Philippopolis en Thrace. Voir *Acta sanctorum,* maii t. II (1680), p. 360. Origène, *Comm. in Rom., XVI, 14* x, 31, t. XIV, col. 1282; Eusèbe, *H. E.*, III, 3, t. XX, col. 217; saint Jérôme, *De vir. ill.*, 10, t. XXIII, col. 625, identifient l'Hermas de l'épître aux Romains avec l'auteur du livre du *Pasteur,* mais cette opinion, fondée sur la simple similitude des noms, est généralement rejetée aujourd'hui. On croit que l'auteur du *Pasteur* est le frère du pape Pie Ier qui vivait vers 150. O. de Gebhardt, A. Harnack et Th. Zahn, *Patrum apostolicorum opera,* 3e édit., 1877, t. III, p. LXXXIII; Fr. X. Funk, *Opera patrum apostolicorum,* 5e édit., Tubingue, 1878-1881, t. I, p. CXVII.

HERMÉNEUTIQUE (ἑρμηνευτική τέχνη ou διδαχή), art d'interpréter les Livres Saints. A s'en tenir à l'étymologie, *herméneutique* aurait le même sens qu'*exégèse,* qui vient de ἐξηγεῖσθαι. Mais l'usage a donné à ces deux termes des significations différentes. Tandis que l'exégèse désigne l'interprétation elle-même de l'Écriture, l'herméneutique s'entend des règles de l'interprétation; elle est la science de l'interprétation, la théorie des principes et des méthodes, dont l'exégèse est l'application pratique. Elle est à l'explication du texte sacré ce que la logique est à l'étude de la philosophie. Elle est nécessaire pour ne pas se tromper dans la recherche et l'exposition du véritable sens de l'Écriture. L'exégète, en effet, n'a pas le droit de faire dire aux textes ce qui lui plaît, de les entendre à son gré et de les interpréter suivant son caprice; il doit rechercher ce qu'a pensé l'écrivain dont il explique le texte. S. Jérôme, *Epist. XLVIII, ad Pammachium,* 17, t. XXII, col. 507. Il doit le faire avec d'autant plus de soin, quand il interprète les Livres Saints, que la pensée n'est pas seulement des écrivains inspirés, mais encore de l'esprit inspirateur, auteur premier et principal des Écritures. Voir INSPIRATION. Il a donc besoin, comme l'écrivait saint Jérôme à Paulin, *Epist. LIII,* 6, t. XXII, col. 544, d'un guide qui le précède et lui montre la voie. Il en a d'autant plus besoin que, selon l'enseignement de Léon XIII, encyclique *Providentissimus Deus,* t. I, p. XX, « outre les

causes ordinaires de difficulté qui nuisent à l'intelligence de presque tous les livres anciens, il en est certaines qui se rencontrent spécialement dans les livres sacrés. Car le Saint-Esprit a renfermé sous leurs paroles beaucoup de choses très supérieures à la force et au regard de la raison humaine, savoir : les mystères divins et beaucoup d'autres vérités connexes; et cela parfois avec un sens plus ample et plus caché que la lettre ne semble l'exprimer et que les lois de l'herméneutique ne paraissent l'indiquer; de plus, le sens littéral lui-même appelle certainement d'autres sens qui se superposent à lui, soit pour éclairer les dogmes, soit pour recommander les préceptes de conduite. » C'est donc à tort que les chefs de la Réforme protestante avaient posé en principe l'intelligibilité de la Bible pour tout homme de bon sens, livré à ses seules lumières ou aidé du secours du Saint-Esprit. On ne peut douter que les Livres Saints ne soient enveloppés d'une certaine obscurité qu'il est nécessaire de dissiper. C'est à quoi sert la science des règles d'interprétation ou l'herméneutique. Si elle ne fait pas à elle seule le bon exégète, pas plus que la connaissance des lois de l'éloquence ne rend orateur, elle doit être acquise par quiconque veut s'exercer à l'art délicat et difficile de l'exégèse sacrée. Avec saint Augustin, *De doctrina Christiana,* I, 1, n. 1, t. XXXIV, col. 19, on donne ordinairement à l'herméneutique un double but et un double objet : elle doit fournir à l'exégète les moyens de découvrir et d'exposer exactement le véritable sens des Livres Saints. Mais les diverses manières d'exposer le texte sacré, versions, paraphrases, gloses, scholies, postilles, questions, chaînes, homélies, commentaires, sont traitées dans des articles spéciaux de ce *Dictionnaire.* Nous n'avons donc ici qu'à exposer les règles qui aident à découvrir les sens scripturaires.

I. Règles d'interprétation. — La Bible est un livre à la fois humain et divin. Elle a été rédigée par des hommes qui, sous l'inspiration du Saint-Esprit, ont donné à la pensée divine qui leur était communiquée, une expression qui était nécessairement en rapport avec leur intelligence, leur caractère et leur milieu historique. Au point de vue de la langue et des circonstances de sa composition, elle participe donc à la nature de toute œuvre littéraire et elle doit être étudiée à ce titre, d'après les règles ordinaires d'interprétation des textes anciens. Mais elle a, de plus, une origine divine. Le Saint-Esprit, qui a inspiré les écrivains humains, n'a pas seulement garanti de toute erreur les pensées exprimées, il les a faites siennes et leur a donné parfois une signification plus étendue que celle des mots employés. Pour saisir exactement la pensée divine, pour découvrir en particulier les sens plus cachés, il faut d'autres principes et d'autres règles que ceux de l'herméneutique ordinaire; il faut tenir compte des explications que le Saint-Esprit, auteur principal de l'Écriture, a données de sa pensée, soit par lui-même, soit par ses organes attitrés. Il suit de là que l'herméneutique impose aux exégètes deux sortes de règles : les unes qu'on peut appeler générales, conviennent aux Livres Saints, en tant qu'ils sont des œuvres humaines et en ce qu'ils ont de commun avec tous les livres anciens; les autres, qui sont spéciales à l'Écriture sainte, la concernent et l'envisagent comme livre inspiré et divin. On a justement nommé les premières, les lois *rationnelles,* et les secondes, les lois *chrétiennes et catholiques* de l'interprétation biblique, parce que celles-ci, considérant la Bible en tant qu'elle est un produit de l'esprit humain, se fondent sur les principes ordinaires d'interprétation de toute œuvre littéraire, et celles-là, la considérant en tant que livre inspiré et divin, s'appuient sur les enseignements de la foi et de la théologie. Les unes et les autres sont nécessaires et l'exégète qui en négligerait quelqu'une, n'embrasserait pas l'Écriture dans toute sa réelle compréhension et se priverait volontairement d'une lumière utile ou nécessaire pour en saisir exactement le sens véritable et total.

1. *Règles générales ou rationnelles.* — Suivant le conseil de Léon XIII, encyclique *Providentissimus Deus,* t. I, p. XX, l'exégète catholique devra connaître et « observer avec d'autant plus de soin et de vigilance les règles d'interprétation communément reçues que nos adversaires mettent à nous attaquer la plus grande énergie et la plus grande obstination », et le Souverain Pontife, résumant brièvement ces règles, ajoute : « C'est pourquoi il faut d'abord peser avec soin la valeur des mots eux-mêmes, considérer l'enchaînement des pensées, comparer les endroits parallèles et autres choses de ce genre. » Ces règles, dit-il ailleurs, t. I, p. XXX, seront surtout d'un grand secours pour l'interprétation des passages scripturaires dont le véritable sens reste douteux.

1re règle : L'exégète doit expliquer le texte sacré d'après les lois ordinaires du langage. — Voulant communiquer aux hommes ses pensées et ses volontés, Dieu a dû nécessairement se mettre à la portée de l'intelligence humaine et se servir, pour la composition des Livres Saints, du langage parlé par les écrivains qu'il inspirait et compris de leurs contemporains. Il ne pouvait pas employer une langue inconnue, ni recourir à des caractères indéchiffrables, mais il lui fallait adopter un idiome parlé et se conformer aux règles de sa grammaire autant qu'aux mots de son dictionnaire. S. Hilaire, *Explanat. in Ps. CXXVI,* n. 6, t. IX, col. 695; S. Augustin, *De Trinitate,* I, XII, 33, t. XLII, col. 837; S. Chrysostome, *Hom. XIII in Genesim,* n. 4, t. LIII, col. 109. De fait, les livres sacrés ont été rédigés en trois langues : l'hébreu, le chaldéen et le grec. Or, la connaissance de ces langues, dites saintes, est nécessaire à l'exégète de profession. Saint Jérôme, *Epist. LXXI, ad Lucinum,* 5, t. XXII, col. 671-672 et Saint Augustin, *De doctrina Christ.,* II, 11, t. XXXIV, col. 42, la recommandaient. Au XIIIe siècle, Roger Bacon, *Opus tertium,* édit. Brewer, in-8°, Londres, 1840, p. 434, insistait davantage. Au concile de Vienne, tenu en 1311, Clément V a ordonné la création de chaires d'hébreu, d'arabe et de chaldéen à Rome et dans les universités de Paris, d'Oxford, de Bologne et de Salamanque. *Corpus juris, Clement.,* l. V, tit. I, c. I, Lyon, 1624, t. III, p. 258-259. Plusieurs évêques de France demandèrent au concile du Vatican l'établissement, dans les grands séminaires, de cours d'hébreu et de grec. *Acta et decreta concilii Vaticani,* dans la *Collectio Lacencis,* t. VII, in-4°, Fribourg-en-Brisgau, 1892, p. 833. Dans l'encyclique *Providentissimus Deus,* t. I, p. XXVII, Léon XIII a affirmé qu'il est « nécessaire aux professeurs d'Écriture sainte et convenable aux théologiens de connaître les langues dans lesquelles les hagiographes ont primitivement rédigé les livres canoniques, et qu'il est excellent qu'elles soient cultivées par les élèves ecclésiastiques, surtout par ceux qui aspirent aux grades académiques en théologie ». D'après le même pontife, t. I, p. XX et XXVII, le recours aux textes originaux et aux anciennes versions de la Bible est utile pour comprendre et commenter la Vulgate latine, au moins dans les passages ambigus ou mal traduits, et il doit y avoir dans toutes les universités catholiques des cours d'autres langues anciennes, principalement des langues sémitiques, à l'avantage de ceux qui sont destinés à l'enseignement des lettres sacrées. Cf. Melchior Cano, *De locis theologicis,* II, 15, in-4°, 1704, p. 90-97.

L'application de cette règle précède toutes les autres et doit être d'un usage constant. L'interprétation d'un livre est avant tout grammaticale : « Il faut d'abord peser avec soin la valeur des mots eux-mêmes, » dit Léon XIII. Les versions les plus parfaites ne rendent jamais complètement la force de l'original; il y a même des nuances de la pensée qu'elles sont incapables d'exprimer. S. Augustin, *De doctrina Christ.,* II, 12 et 13, t. XXXIV, col. 43-

44. Les lexiques et les dictionnaires donnent, mais pas toujours exactement, le sens des mots. Il faudra tenir compte en particulier des idiotismes des textes originaux. Voir Tirin, *Explicatio idiotismorum seu proprietatum linguæ hebraicæ et græcæ,* dans *Comment. in sac. Script.,* in-f°, Lyon, 1736, t. I, p. 59-64; Vorstius, *De hebraismis N. T. comment.,* in-8°, Leipzig, 1778; Schilling, *Commentarius exegetico-philologicus in hebraismos N. T.,* in-8°, Malines, 1886. La lecture fréquente de l'Écriture accoutume l'esprit à ces particularités du style biblique. Pour saisir le véritable sens des mots, il est nécessaire de connaître le génie de la langue. Il faut se rappeler constamment que la Bible est un produit littéraire de l'Orient et que les langues orientales, surtout les langues sémitiques auxquelles appartient l'hébreu, ont une richesse d'images originales, pittoresques, très frappantes de vivacité et d'expression, d'une hardiesse étonnante et d'une énergie parfois étrange. L'exégète saura reconnaître des métaphores, partout où il les rencontrera, surtout dans les écrits poétiques, et il n'expliquera pas tous les textes au sens littéral propre. Il n'imitera pas les manichéens qui, prenant à la lettre la parole : *Ego sum lux mundi,* Joa., VIII, 12, soutenaient que Jésus-Christ était le soleil, S. Augustin, *Tract. XXXIV in Joa.,* 2, t. XXXV, col. 1652, ni ces moines égyptiens qui, pour pratiquer le précepte de Notre-Seigneur : « Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il porte sa croix, » Matth., XVI, 24, portaient sur leurs épaules de petites croix de bois. Cassien, *Collat. VIII,* 3, t. XLIX, col. 726-727. Par un excès opposé, il ne verra pas des métaphores là où il n'y en a pas. Les paroles de l'Écriture doivent se prendre ordinairement dans le sens propre. L'exégète obéira donc à la règle sagement posée par saint Augustin, *De Genesi ad litter.,* VIII, 7, n. 13, t. XXXIV, col. 378, de ne s'écarter nullement du sens littéral et obvie, si quelque raison ne défend de s'y arrêter ou si quelque nécessité n'oblige à l'abandonner, « règle d'autant plus utile à garder fermement, ajoute Léon XIII, Encyclique *Providentissimus Deus,* t. I, p. XXIII, qu'à notre époque où l'on est si désireux de nouveauté, où la licence des opinions est si grande, le péril est plus imminent de s'égarer. » Il n'adoptera le sens métaphorique que lorsque la nature du sujet l'exigera et que la métaphore sera justifiée par les usages de la langue originale. Ainsi, l'interprétation figurée que les protestants ont donnée aux paroles de la consécration du pain et du vin à la dernière cène, est contraire au génie de la langue hébraïque. Wiseman, *Dissertations sur la présence réelle,* dans Migne, *Démonstrations évangéliques,* t. XV, col. 1185, 1189. Les règles pratiques, tracées par saint Augustin, *De doctrina Christiana,* III, 15-16, t. XXXIV, col. 74, pour discerner les locutions propres des passages métaphoriques, s'appliquent à un certain nombre de cas. Tant que le sens littéral propre n'est pas contraire au règne de la charité, dit ce saint docteur, il n'y a pas lieu de recourir à la métaphore. Un précepte qui ordonne une action bonne ou utile, ou qui défend un acte criminel ou dommageable, doit être pris à la lettre; à l'inverse, s'il commandait le mal ou interdisait le bien, il devrait être interprété métaphoriquement.

2e *règle : Dans l'interprétation du texte sacré, l'exégète doit considérer le contexte grammatical et logique, c'est-à-dire l'enchaînement des idées et des propositions.* — Les phrases bibliques, sauf dans les livres sapientiaux, ne sont pas des sentences isolées; elles forment un tout, une sorte de trame dans laquelle elles se lient, se rattachent l'une à l'autre, dépendent l'une de l'autre et se complètent pour la période et pour le sens. Afin de saisir la pensée des écrivains sacrés, dans toute sa teneur, l'interprète doit suivre le lien grammatical qui relie les propositions et le lien logique qui unit les idées. Les Pères avaient déjà recommandé cette règle. S. Hilaire, *De Trinitate,* IX, 2, t. X, col. 282; S. Jérôme, *In Matth.,* XXV, 13, t. XXVI, col. 186; S. Augustin, *Sermo L,* 13, t. XXXVIII, col. 332; S. Chrysostome, *Hom. in Jerem.,* X, 23, t. LVI, col. 156. Le contexte grammatical concerne les propositions; leur construction se détermine d'après les règles ordinaires de la syntaxe et leur dépendance, au moyen des particules qui les relient. Mais il ne faut pas oublier que la construction de toutes les phrases n'est pas parfaite et qu'on rencontre dans la Bible des irrégularités, des anacoluthes, des ellipses, qui rompent la trame grammaticale. Toutefois, les phrases sont généralement simples, juxtaposées plutôt que coordonnées; on ne trouve guère, sinon dans les Épîtres, de constructions rares, de périodes compliquées. La simplicité des règles de la syntaxe hébraïque et la rareté des particules facilitent l'intelligence des Livres Saints. Dans les écrits poétiques, le parallélisme servira à saisir la signification de beaucoup de passages obscurs et difficiles. Le contexte logique est l'enchaînement des pensées. Il est prochain ou éloigné. Le contexte prochain rattache les idées qui se suivent immédiatement. Aucun écrivain, s'il est sain d'esprit, n'exprime ses pensées d'une façon incohérente, sans lien et sans rapport. Il groupe ses idées, les coordonne et les énonce dans l'ordre suivant lequel son intelligence les conçoit et les relie. Les écrivains sacrés ont écrit d'après les règles de la logique naturelle et du bon sens; ils savaient ce qu'ils disaient, l'inspiration ne leur ravissant pas le libre exercice de leurs facultés rationnelles. A la lumière du contexte prochain, l'exégète expliquera facilement les ambiguïtés apparentes d'une phrase, d'un passage, d'un discours. Il ne devra pas toutefois exagérer le degré d'enchaînement qui existe entre plusieurs propositions pour donner au contexte plus d'importance qu'il n'en a réellement. Le contexte éloigné relie une série de propositions et les diverses parties d'un morceau ou d'un livre. Un écrivain sérieux ne se contredit pas d'une page à l'autre, dans les divers chapitres d'un même livre. L'accord des idées fera disparaître certaines contradictions apparentes d'un même écrit. Parfois cependant, les écrivains sacrés, aussi bien que les profanes, rapprochent et assemblent des idées au premier abord disparates, parce que leur esprit découvre entre elles quelque analogie, ou parce qu'elles reviennent simultanément à leur mémoire. Il faut tenir compte de ce rapprochement pour expliquer certaines liaisons ou de brusques transitions, si fréquentes chez les prophètes. Ceux-ci ont vu parfois, en effet, plusieurs événements, distants les uns des autres, sur le même plan et pour ainsi dire sous le même rayon visuel. Ils les ont annoncés en les mélangeant plus ou moins intimement ou en les juxtaposant comme si aucun intervalle de temps ne les séparait. On doit se souvenir de ce fait pour comprendre et expliquer ces tableaux sans perspective, la prédiction réunissant des faits distincts vus dans la même vision.

3e *règle : L'exégète doit considérer les circonstances de la composition du livre qu'il a à expliquer.* — Les Pères en faisaient déjà la recommandation expresse. S. Augustin, *De doct. Christ.,* III, 4, n. 8, t. XXXIV, col. 68; S. Chrysostome, *In Jerem.,* X, 23, t. LVI, col. 156; *In Joan. hom. XL,* 1, t. LIX, col. 229; S. Jérôme, *In epist. ad Ephes.,* præf., t. XXVI, col. 470-472. Les circonstances influent, en effet, sur la rédaction du livre et, bien connues, elles peuvent servir à pénétrer dans la pensée de l'écrivain. On les a ramenées à sept qui sont indiquées dans ce distique latin :

Quis, scopus, impellens, sedes, tempusque locusque
Et modus : hæc septem Scripturæ attendito, lector.

1° *L'auteur.* — Il est important de connaître sa biographie, ses qualités, son instruction, son caractère, son génie, son âge, son langage, son style, ses pensées habituelles, ses préjugés même, son état d'âme et ses dis-

positions morales au moment de la composition de son livre. Tout cela a influé sur l'expression donnée à la pensée et se reflète dans l'ouvrage. Si on a pu dire : « Le style, c'est l'homme, » la connaissance de l'auteur aidera à découvrir le sens de ses écrits. Pour arriver à connaître le caractère des écrivains sacrés, on consultera tous les documents qui parlent d'eux. Malheureusement, on ne connaît pas tous les auteurs des Livres Saints; beaucoup des écrits de l'Ancien Testament sont anonymes.

2° *Le but proposé.* — Il n'importe pas seulement de savoir qui écrit, mais encore pourquoi il écrit. Le dessein ou la fin qu'un auteur s'est proposé en écrivant, exerce une influence indéniable sur la disposition des idées et des matériaux, sur leur enchaînement, et sur la manière de les énoncer. L'auteur a-t-il voulu démontrer une thèse, il a choisi parmi les matériaux dont il disposait ceux qui allaient à son but. La connaissance de ce but fera mieux pénétrer le lecteur dans la trame, dans le rapport des parties au tout et dans le sens des principales propositions. Les écrivains sacrés indiquent parfois leur but, comme les évangélistes saint Luc, I, 3-4, et saint Jean, XX, 31, par exemple. Cette indication servira de guide à l'exégète pour l'explication de l'ensemble. Quand le dessein poursuivi n'est pas ainsi explicitement énoncé, on peut le déterminer par l'étude du document; mais il faut prendre garde alors d'excéder, en prêtant à l'écrivain un but qui n'était pas dans sa pensée, ou en voulant ramener nécessairement tous les détails du livre au dessein réel ou fictif de son auteur.

3° *L'argument général du livre ou le sujet traité.* — L'argument général d'un livre correspond au but de l'écrivain, qui traite son sujet de manière à atteindre la fin qu'il se propose. D'autre part, un écrivain sensé conforme toujours son langage aux choses dont il parle. L'exégète doit, par conséquent, savoir ce que l'auteur veut dire, déterminer le sujet de son livre et adopter le sens qui y correspond le mieux. L'écrivain lui-même renseigne parfois sur le sujet qu'il veut traiter et il l'indique au début d'un livre, Eccle., I, 1-2, ou d'un morceau. Exod., XV, 1; Ps. XLIV, 2; LXXXVII, 2-3; CXXXI, 1. D'autres fois, on peut le déduire facilement des termes employés, et une lecture attentive du passage le fait découvrir, comme dans les Psaumes L et LXII par exemple. L'argument, une fois connu, servira à déterminer le sens de bien des passages, à restreindre la portée de certaines hyperboles et à dégager l'accessoire du principal. Entre plusieurs interprétations possibles d'un passage, on choisira celle qui cadre le mieux avec l'ensemble du livre.

4° *L'occasion.* — La circonstance qui a déterminé un écrivain à prendre la plume, a certainement exercé quelque influence sur sa composition. Sa connaissance facilitera donc aussi l'interprétation de son écrit. Par suite, il faut s'efforcer de l'acquérir. Parfois, l'écrivain renseigne lui-même sur l'occasion qui l'a amené à écrire; ainsi, saint Luc, I, 1-2; saint Paul, Gal., I, 6-7. Les titres de certains psaumes indiquent les circonstances de leur composition. La tradition chrétienne fournit des renseignements sur l'occasion qui a déterminé la rédaction des Évangiles. L'étude des Épîtres de saint Paul permet, dans certains cas, de la découvrir avec certitude. Observons que l'occasion est parfois multiple et diverse, comme dans le Psautier et les livres prophétiques qui sont des recueils d'hymnes ou d'oracles d'époques différentes. Observons enfin que l'occasion qui donne naissance à un écrit n'a pas, avec les pensées et les paroles de l'écrivain, un rapport aussi étroit que le sujet de l'ouvrage et le dessein de l'auteur.

5° *Le temps.* — Un écrivain partage toujours, plus ou moins, les idées de ses contemporains; il expose son sujet de manière à être aisément compris par ses lecteurs immédiats; il parle leur langage; il emploie les mots dont il se sert dans le sens usité de son temps. L'interprète doit donc tenir compte de l'époque du livre qu'il explique, s'il veut donner aux mots et aux expressions leur véritable signification. Il ne saisira exactement le sens de certaines phrases qu'autant qu'il se reportera aux circonstances du temps où elles furent écrites. Il devra donc connaître les variations qu'a subies la langue hébraïque, les archaïsmes de l'âge mosaïque, les araméismes de l'âge de la captivité, aussi bien que les caractères du grec biblique et les provincialismes de saint Paul. Il se servira utilement de l'*usus loquendi* pour déterminer le sens précis de bien des propositions bibliques.

6° *Le lieu.* — Le milieu historique dans lequel vit un écrivain influe nécessairement aussi sur ses idées et sur son style. Il sera bon, par suite, d'étudier les dialectes de la langue, et surtout les usages, les coutumes, les lois religieuses, civiles et politiques du pays, même sa géographie. Les auteurs inspirés ont souvent fait allusion aux idées, aux mœurs et au régime politique et social de leurs contemporains ou des pays où ils vivaient, où s'étaient accomplis les événements qu'ils racontaient. Pour saisir fidèlement ces allusions, il faut être au courant de la religion, de la législation et des habitudes des contrées bibliques. L'exégète étudiera donc les antiquités hébraïques, l'archéologie et la géographie sacrées et fera servir ces connaissances utiles à l'intelligence des textes qu'il doit expliquer.

7° *Le mode de composition.* — Le genre littéraire adopté par l'écrivain influe aussi sur sa manière d'exposer son sujet et d'exprimer ses pensées. Un historien emploiera pour la narration des faits un style simple et naturel; un poète ornera son œuvre d'images brillantes et de termes choisis; un prophète donnera à sa phrase plus de vivacité, plus de feu et d'enthousiasme; un écrivain didactique sera clair et précis. Une épître différera d'une ode, et un écrit apocalyptique n'aura pas la simplicité et la clarté d'un récit historique. L'interprète intelligent saura tenir compte de ces circonstances et en tirer parti pour son travail d'exégèse. — Il résulte de tout ce qui précède, que l'interprétation biblique doit être historique et psychologique. Il en résulte aussi qu'avant de commencer l'explication d'un livre en particulier, il faut étudier une bonne introduction à ce livre. Si une introduction scientifique ne remplace pas, comme on l'a dit, un commentaire, elle le prépare et en facilite soit la rédaction soit l'étude.

4e règle : *Quand il se rencontre des passages parallèles par analogie ou par opposition, l'exégète doit les comparer et les expliquer l'un par l'autre.* — Origène, *In Num. hom.* XXIV, 3, t. XII, col. 761, recommandait déjà d'expliquer l'Écriture par l'Écriture. Parfois, en effet, les écrivains sacrés citent des paroles écrites par d'autres écrivains sacrés, ou bien racontent les mêmes faits ou exposent les mêmes doctrines. — 1° *Citations.* — La comparaison du passage où la citation est faite, avec celui d'où elle est tirée, est toujours utile. Il faut d'abord examiner si c'est l'auteur inspiré lui-même qui fait la citation, ou si c'est un autre dont il rapporte les paroles. Dans ce dernier cas, il faut ensuite se demander si on doit admettre ou récuser l'autorité de celui qui parle; il a pu, en effet, mal comprendre ou mal reproduire le passage cité, comme faisaient parfois les Juifs dans leurs discussions avec Jésus-Christ. Matth., XVII, 10; XIX, 7; Joa., VII, 41-42, 52; XII, 34. Dans le premier cas, et lorsque la citation est produite par une personne autorisée, il reste à examiner si elle est apportée comme preuve ou simplement dite en passant. Elle pourrait être faite par pure accommodation, ou, au contraire, par interprétation, comme cela arrive quand elle fait partie d'une argumentation directe ou indirecte. On trouve dans le Nouveau Testament des exemples de ces deux sortes de citations. — 2° *Parallèles proprement dits.* —

Les passages parallèles sont ceux qui peuvent se comparer sous quelque rapport, soit par identité ou analogie des faits ou des doctrines, soit par contraste et opposition. Le parallélisme est complet lorsque la comparaison permet de déterminer le sens des passages. L'analogie amène à proposer une signification identique. L'antithèse fait ressortir, par contraste, le sens des expressions ou des faits opposés. Si les faits et les doctrines répétés semblent se contredire, l'exégète a le devoir d'expliquer ces antilogies apparentes. Voir t. I, col. 665-669. La comparaison des lieux parallèles, dûment établie, facilite beaucoup l'intelligence du texte sacré; elle permet de préciser le sens des mots, de décider si on doit les prendre au propre ou au figuré, en restreindre ou en étendre la portée, en tirer des conclusions plus ou moins étendues. Mais il faut bien se garder de forcer la comparaison ou l'opposition. Les concordances réelles ou verbales sont un excellent instrument d'étude des passages parallèles.

5ᵉ *règle : Dans les endroits obscurs et difficiles, il est utile de recourir aux anciennes versions et aux commentateurs de l'Écriture.* — Les anciennes versions ne sont pas utiles seulement pour aider le critique à rétablir le texte primitif, altéré parfois par les copistes; elles servent aussi à saisir le sens exact de l'original, surtout celles qui sont faites dans des langues apparentées à la langue originale. Elles sont toujours des essais plus ou moins heureux, plus ou moins réussis, d'interprétation scripturaire. Elles peuvent aider à découvrir le véritable sens ou faire éviter une erreur d'explication. Les commentaires sont, eux aussi, des tentatives pour saisir le plus exactement possible le sens biblique. Ils répondent aux exigences variables de l'esprit humain et peuvent servir plus ou moins de points de départ et de guides à ceux qui veulent conserver les résultats acquis et tendre à une meilleure explication du texte sacré, surtout dans les passages dont on n'a pas encore trouvé l'intelligence complète. Dans l'encyclique *Providentissimus Deus*, t. I, p. XXIV, Léon XIII recommande l'étude des commentaires catholiques de préférence à ceux des hérétiques. Bien que l'autorité des interprètes soit moindre que celle des Pères, il ne faut pas négliger leurs travaux. Les études bibliques, en effet, ont fait dans l'Église des progrès continus, et on peut emprunter aux commentaires catholiques plus d'un argument pour réfuter les adversaires et résoudre les difficultés.

II. RÈGLES SPÉCIALES ET CATHOLIQUES. — La Sainte Bible n'étant pas un livre ordinaire, remarquable seulement par son antiquité, l'excellence de son contenu et la beauté de sa forme littéraire, mais un livre inspiré, écrit sous l'action du Saint-Esprit, contenant la parole divine et confié par Dieu à l'Église qui a charge de l'interpréter comme monument de la révélation, l'exégète catholique doit l'étudier avec foi, humilité et respect. Il l'acceptera comme l'œuvre de Dieu qui ne peut se tromper ni nous tromper, et par suite comme absolument exempte de toute erreur, au moins dans le texte primitif. Voir INSPIRATION. Il se tiendra en garde contre « un certain genre d'interprétation téméraire et par trop libre », *Lettre de Léon XIII au ministre général des frères Mineurs*, en date du 25 novembre 1898, et « contre des tendances inquiétantes qui cherchent à s'introduire dans l'interprétation de la Bible, et qui, si elles venaient à prévaloir, ne tarderaient pas à en ruiner l'inspiration et le caractère surnaturel ». *Lettre encyclique au clergé de France*, du 8 septembre 1899. Pour éviter ces écueils, il n'aura qu'à suivre les principes d'interprétation sanctionnés par l'autorité des pères et des conciles, renouvelés par le concile du Vatican et rappelés par Léon XIII dans l'Encyclique *Providentissimus Deus*.

1ʳᵉ *règle : En interprétant l'Écriture, l'exégète catholique doit adopter le sens admis par l'Église.* — 1° *Légitimité de cette règle.* — Elle est fondée sur le droit qu'a l'Église de juger du véritable sens et de l'interprétation de la Sainte Écriture. En vertu de son pouvoir d'enseigner les vérités révélées, l'Église peut déterminer infailliblement la pensée divine qui est exprimée dans les livres inspirés et juger les explications que les exégètes donnent à la Bible. Les Pères ont reconnu ce droit de l'Église et ont reçu pratiquement ses interprétations. Ils ont dit qu'il fallait apprendre la vérité des successeurs des apôtres, qui avaient mission de l'enseigner, parce qu'ils expliquent l'Écriture sans danger d'erreur. S. Irénée, *Cont. hæres.*, IV, 26, 5, t. VII, col. 1056; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VI, 15, t. IX, col. 338; S. Jérôme, *In Is.*, VI, 13, t. XXIV, col. 101; S. Augustin, *De utilitate credendi*, 17, n. 35, t. XLII, col. 91. Saint Vincent de Lérins, *Commonitorium*, 2, t. L, col. 640, affirme qu'en raison des interprétations diverses et erronées que les hérétiques donnent de l'Écriture, l'exégète doit suivre la règle du sens ecclésiastique et catholique et ne tenir que ce qui est cru partout, toujours et par tous. Le concile de Trente, sess. IV : *Decretum de editione et usu sacrorum librorum*, afin de contenir les excès des interprètes, a décrété « que sur les choses de la foi et des mœurs qui entrent dans l'édifice de la doctrine chrétienne, personne n'ose, appuyé sur sa propre science, plier l'Écriture à ses propres sentiments et l'interpréter contrairement au sentiment qu'a tenu et que tient notre sainte mère l'Église, à qui il appartient de juger du vrai sens et de l'interprétation des saintes Écritures ». La profession de foi, imposée par Pie IV aux ecclésiastiques gradués ou ayant charge d'âmes, les oblige à n'interpréter l'Écriture que suivant le sens qu'a tenu et que tient la sainte Église. Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, 5ᵉ édit., Wurzbourg, 1874, p. 192. Le concile du Vatican renouvela et précisa, comme nous allons le dire, la portée et la signification du décret de Trente. Dans l'Encyclique *Providentissimus Deus*, t. I, p. XXI, Léon XIII a rappelé la doctrine des Pères et des conciles et a présenté l'Église « comme un guide et un maître très sûr dans la lecture et l'étude des paroles divines ».

2° *Valeur et conséquences de cette règle.* — 1. Cette règle n'est pas purement disciplinaire, comme quelques-uns le prétendaient; ils disaient que le décret de Trente n'était pas absolu et perpétuel, mais qu'il n'avait d'autorité que tant que dureraient les circonstances qui l'avaient fait porter. Pour réfuter cette erreur, le concile du Vatican renouvela le décret de Trente dans une constitution dogmatique, afin de montrer qu'il ne s'agit pas d'une question changeante de discipline, mais bien d'un dogme immuable. *Acta et decreta concilii Vaticani*, Fribourg-en-Brisgau, 1892, p. 143, 523. On peut dire toutefois avec Ubaldi, *Introductio in Sac. Script.*, Rome, 1881, t. III, p. 260, que le décret du concile de Trente n'était pas une définition dogmatique, puisqu'il n'était pas suivi de l'anathème, mais une loi disciplinaire, qui imposait des peines canoniques aux contrevenants, pourvu qu'on ajoute qu'il renfermait une déclaration doctrinale. La violation du décret n'est donc pas, de soi, un acte d'hérésie, mais seulement une désobéissance à un précepte grave. Toutefois, ne pas admettre l'interprétation de l'Église serait un acte d'hérésie ou un péché contre la foi, lorsque l'interprétation rejetée aurait été directement ou indirectement proposée par les organes officiels de l'Église dans l'exercice du magistère solennel ou ordinaire. Newmann, *L'inspiration de l'Écriture Sainte*, dans *Le Correspondant*, t. CXXXV, 1884, p. 678-681, 684-686. — 2. Cette règle n'est pas seulement négative, elle est positive. En prohibant toute interprétation contraire à celle de l'Église, le concile de Trente avait certainement voulu imposer aux interprètes catholiques l'obligation de suivre dans leurs expositions et commentaires le sens tenu par l'Église. L'examen attentif du texte et des mo-

tifs du décret le montre bien. Quoique rédigée sous une forme négative, la décision était positive. Quelques critiques catholiques prétendaient le contraire. Jahn, *Introductio in libros sacros V. F.*, 2e édit., revue par Ackermann, Vienne, 1839, p. 88-89, soutint que le concile de Trente avait seulement défendu aux exégètes de mépriser le magistère de l'Église catholique et par conséquent de détourner l'Écriture à leur propre sentiment. Arigler, *Hermeneutica Bibl. generalis,* Vienne, 1813, p. 31-34, et Lang, *Patrologie,* Bude, 1859, p. 279, distinguaient entre l'interprétation dogmatique, que l'Église fait d'un texte de la Bible, et le dogme même qui, au jugement de l'Église, serait exprimé dans ce texte. Selon eux, l'interprète catholique ne contrevenait pas au décret de Trente, lors même qu'il rejetait l'interprétation dogmatique de l'Église, pourvu qu'il ne rejetât pas le dogme lui-même défini par l'Église. Ainsi, il pourrait soutenir que le texte de saint Jacques, v, 14, interprété par l'Église comme affirmant le sacrement de l'extrême-onction, ne contient pas ce dogme, à condition qu'il ne nie pas le dogme lui-même. C'est pour proscrire cette erreur que le concile du Vatican précisa le décret de Trente. La formule, de négative qu'elle était, devint positive et on décida qu'il faut tenir pour le vrai sens de l'Écriture celui qu'a tenu et que tient notre sainte mère l'Église. Après avoir ainsi affirmé le caractère positif et obligatoire de la règle, on reproduisit, sous forme de conclusion, la défense d'interpréter l'Écriture contrairement à ce même sens. Cf. *Acta et decreta concilii Vaticani,* p. 144-146, 523; Franzelin, *Tractatus de divina traditione et Scriptura,* 3e édit., Rome, 1882, p. 217-226; Didiot, *Logique surnaturelle subjective,* Paris et Lille, 1891, p. 144-146. Dans son Encyclique *Providentissimus Deus,* t. I, p. XXII, Léon XIII en a conclu que « l'exégète catholique regardera comme son devoir principal et sacré d'adopter exactement le sens donné à certains passages scripturaires par une déclaration authentique (de l'Église). Il emploiera aussi les ressources de sa science à démontrer que cette interprétation est la seule qui puisse être réellement approuvée, suivant les lois de la saine herméneutique ».

3° *Applications de cette règle.* — Le caractère positif et obligatoire de cette règle étant démontré, il reste à déterminer quelles sont les interprétations de l'Église qui s'imposent à l'exégète catholique, et à dire quels sont leurs formes et leur objet. — 1. L'Église, assistée par le Saint-Esprit, peut déclarer authentiquement le sens de certains passages scripturaires, en se prononçant par un jugement solennel ou par son magistère ordinaire et universel. C'est la doctrine rappelée par Léon XIII dans l'encyclique *Providentissimus Deus,* t. I, p. XXII. On ne saurait donc restreindre ces interprétations obligatoires à celles qui sont exprimées par des définitions solennelles. Voir le P. Corluy, *L'interprétation de la Sainte Écriture,* dans *La Controverse,* juillet 1885, p. 423. Des conciles ont parfois, à l'occasion des hérésies, défini expressément quel était le sens d'un passage de l'Écriture. Ainsi le concile de Sardique, Mansi, *Conc. nova Collect.*, t. II, p. 693-696, a décidé contre les Ariens que les paroles : *Ego et Pater unum sumus,* Joa., x, 30, ne signifient pas une simple concorde de volontés, mais l'identité de nature entre le Père et le Fils. De même, le concile de Trente, à l'encontre des protestants, a défini, sess. V, c. II-IV, que saint Paul, Rom., v, 12, parle du péché originel; sess. VII, c. II, *De baptismo,* que le passage Joa., III, 5, doit être pris au sens propre et s'entendre d'une eau naturelle, matière du baptême; sess. XIV, c. III, *De pœnitentia,* que les paroles de Notre-Seigneur, Joa., xx, 22-23, expriment le pouvoir de remettre et de retenir les péchés; sess. XIV, c. I, III, IV, *De Extrema Unctione,* que le texte de saint Jacques, v, 14, 15, promulgue le sacrement de l'extrême-onction; sess. XXII, c. II, que les paroles : *Hoc facite in meam commemorationem,* Matth., XXVI, 26, signifient l'institution du sacerdoce dans la personne des apôtres et de leurs successeurs. D'autres fois, les organes infaillibles de l'Église ont condamné solennellement une fausse interprétation de l'Écriture. Le cinquième concile œcuménique a réprouvé l'interprétation que Théodore de Mopsueste donnait à plusieurs prophéties messianiques de l'Ancien Testament. Mansi, *Concil.*, t. IX, p. 211-213. Cf. *P. L.*, t. LXIX, col. 123, et Kihn, *Theodor von Mopsuestia,* Fribourg-en-Brisgau, 1880, p. 160-161. Les propositions 75e et 76e de Baius contenaient des interprétations fausses que l'Église a rejetées. Denzinger, *Enchiridion symbolorum,* n. 955, 956, 5e édit., Wurzbourg, 1874, p. 207. Pie VI a réprouvé l'explication qu'Isenbiehl donnait à la prophétie d'Isaïe, VII, 14. Voir t. I, col. 395. Dans ces cas et d'autres analogues, l'exégète catholique est tenu de rejeter l'interprétation condamnée, mais il reste libre de choisir parmi les autres explications, dont le passage est susceptible, celle qui lui paraîtra être la véritable. Les papes et les conciles définissent indirectement le sens des textes bibliques, quand ils les citent comme preuves des vérités dogmatiques ou morales qui sont l'objet de leurs définitions directes. Ainsi ont fait le concile de Trente, sess. VI, c. v, citant Zach., I, 3, et Jérem., *Lament.*, v, 21, et le concile du Vatican, *Const. Dei Filius,* c. III, rapportant Heb., XI, 1. Le sens de ces textes n'est pas défini directement puisque les motifs de la définition et les preuves dont on l'appuie ne sont pas l'objet de la définition ; il est cependant fixé avec certitude, car en invoquant ce sens comme preuve du dogme défini, les papes et les conciles reconnaissent que ce sens est admis comme indubitable par l'Église. Il faut donc, en vertu du magistère ordinaire de l'Église, admettre, au moins, que ces textes prouvent la vérité définie. Si les papes ou les conciles, dans leurs définitions solennelles, citent l'Écriture, non comme preuve, mais simplement sous forme d'exhortation, à la manière des prédicateurs, pour en tirer une instruction dogmatique ou morale, ou par pure accommodation, pour exprimer en style biblique leurs pensées personnelles, ils ne sont plus alors des juges de la foi, ils parlent en leur propre nom et leur autorité ne dépasse pas celle des pères et des commentateurs pris individuellement. Cf. Corluy, *L'interprétation de la Sainte Écriture,* dans *La Controverse,* juillet 1885, p. 423-426; S. di Bartolo, *Les critères théologiques*, trad. franç., Paris, 1889, p. 273-275; A. Vacant, *Études théologiques sur les Constitutions du concile du Vatican,* Paris, 1895, t. I, p. 545-550. Le P. Corluy, *loc. cit.*, ajoute que le nombre des textes dont le sens a été défini directement par l'Église est relativement fort restreint. « Nous doutons qu'il soit possible d'en énumérer une vingtaine. Il y en a beaucoup plus qui furent l'objet d'une définition indirecte. Pour s'assurer si un texte dogmatique donné est dans ce cas, il suffira ordinairement de consulter quelque grand commentaire du passage auquel le texte appartient. »

2. Quant à l'objet des interprétations que les décrets de Trente et du Vatican présentent comme obligatoires, il est déterminé par ces mots : *In rebus fidei et morum ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium,* « dans les choses de foi et de mœurs qui entrent dans l'édifice de la doctrine chrétienne. » La signification de ces termes a été beaucoup discutée par les théologiens. Plusieurs les ont entendus dans un sens restrictif et ils ont soutenu qu'en vertu de ces décrets, l'exégète catholique n'était tenu de donner à l'Écriture le sens que l'Église lui donne que dans les textes dogmatiques ou moraux. Bossuet, *Instructions sur la version du N. T. imprimée à Trévoux,* 1re instruct., 1re remarque, VII; *Œuvres complètes,* Besançon, 1836, t. VII, p. 127-128; Patrizi, *Institutio de interpretatione Bibliorum,* 2e édit., Rome, 1876, p. 58-61; Ubaldi, *Introductio in sac. Script.*, Rome, 1881, t. III, p. 259; Trochon, *Introduction géné-*

rale, t. I, Paris, 1886, p. 520; Corluy, *L'interprétation de la Sainte Écriture,* dans *La Controverse,* juillet 1885, p. 430, et dans le *Dictionnaire apologétique de la foi* de Jaugey, Paris, 1889, p. 957, 959; S. di Bartolo, *Critères théologiques,* trad. franç., Paris, 1889, p. 264-265; Schöpfer, *Bibel und Wissenschaft,* Brixen, 1896, p. 97-114; Nisius, *Kirchliche Lehrgewalt und Schriftauslegung,* dans la *Zeitschrift für katholische Theologie,* 1899, p. 288-311, 460-500. Ils excluent donc de l'objet des décrets les endroits de l'Écriture où il s'agit de choses étrangères par elles-mêmes au dogme et à la morale, telles que l'histoire, la géographie, les sciences naturelles, par rapport auxquelles, disent-ils, l'Église n'a pas coutume de se prononcer. Mais la difficulté est de déterminer d'une façon précise les passages doctrinaux et de les distinguer de ceux qui ne le sont pas. Pour tracer la ligne de démarcation, on a essayé différentes distinctions arbitraires et dépourvues de toute base doctrinale. L'abbé Motais, *Le déluge biblique devant la foi, l'Écriture et la science,* Paris, 1885, p. 118-126, a regardé comme pouvant être l'objet de l'interprétation de l'Église, les sujets d'une portée profonde, d'un rapport immédiat et frappant avec les bases du dogme catholique, à savoir, la divinité de Jésus et la vie divine de l'Église. Les mille choses diverses qui, dans la Bible, sont sans connexion nécessaire ou même apparente avec ces vérités premières, n'entrent point, par elles-mêmes, dans le patrimoine divin des doctrines que l'Église, par le magistère traditionnel, a reçu la mission de distribuer et de maintenir infailliblement dans l'humanité. L'écrivain allemand anonyme dont Franzelin, *Tractatus de divina traditione et Scriptura,* 3e édit., Rome, 1882, p. 564-583, a réfuté l'opinion sur l'étendue de l'inspiration, prétendait que l'Église n'était infaillible que dans les seules choses qui concernent, de soi, la foi et les mœurs et il ne regardait comme inspirés que les passages bibliques énonçant les vérités religieuses ou les faits sans lesquels la vérité religieuse ne peut subsister. M. Didiot, *Logique surnaturelle subjective,* 1891, p. 103; *Traité de la Sainte Écriture,* Paris et Lille, 1894, p. 161-170, 238-248, a enseigné une doctrine semblable et a cru que l'Église et la Bible n'étaient infaillibles que dans les choses de foi et de morale; pour les matières secondaires que Dieu n'a pas voulu enseigner et dont la Bible parle simplement, elles ne sont pas l'objet de l'infaillible magistère de l'Église. Le cardinal Newmann, *L'inspiration de l'Écriture Sainte,* dans le *Correspondant,* t. CXXXV, 1884, p. 682-683, reconnaissait que l'Écriture était inspirée et que l'Église était infaillible, en l'interprétant, « non seulement en ce qui regarde la foi et les mœurs, mais dans toutes les parties qui ont rapport à la foi en y comprenant les faits. » Le P. Corluy, *L'interprétation de la Sainte Écriture,* dans *La Controverse,* juillet 1885, p. 432-433, admettait cette explication et pensait que les faits historiques, qui avaient un rapport direct avec la doctrine révélée, étaient seuls doctrinaux, ceux qui n'avaient qu'un rapport indirect, n'étant pas l'objet de l'interprétation doctrinale de l'Église. Cf. *Le Prêtre,* t. IV, 1892-1893, p. 1381-1385.

Mais d'autres théologiens ont donné une explication différente des décrets de Trente et du Vatican. Le P. Granderath, *Constitutiones dogmaticæ sac. œcum. conc. Vaticani,* Fribourg-en-Brisgau, 1892, p. 54-61, a remarqué que, dans ces décrets, les choses concernant la foi et les mœurs ne sont pas opposées aux faits historiques en eux-mêmes, puisque certains dogmes de la plus haute importance, comme la mort de Jésus-Christ sur la croix, sont des faits historiques. D'où, selon lui, aux choses concernant la foi et les mœurs s'opposent les choses qui ne sont pas religieuses, qui n'ont point de rapport avec Dieu et la religion, qui n'appartiennent pas aux matières dont est construit l'édifice de la doctrine chrétienne. Or il y a dans l'Écriture des choses qui ne concernent pas la religion, non pas les *obiter dicta* mais des vérités telles que celle-ci : Le soleil se lève, contenue dans Matth., v, 45: « Dieu fait lever son soleil sur les bons et sur les méchants. » L'Église pourra être l'interprète de la parole de Notre-Seigneur, elle ne le sera pas de la vérité : « Le soleil se lève, » qui y est contenue. L'Église pourrait encore, mais seulement par un jugement solennel, et non dans son magistère ordinaire, interpréter l'Écriture même au sujet d'une vérité qui n'est pas, de soi, religieuse, si celle-ci avait quelque connexité avec la révélation, si, par exemple, une interprétation différente aboutissait à nier l'inspiration du passage faussement expliqué. Cf. le *Katholik,* octobre et novembre 1898, p. 289, 383. Le R. P. abbé Crets, *De divina Bibliorum inspiratione,* Louvain, 1886, p. 326-331; M. Vacant, *Études théologiques sur les Constitutions du concile du Vatican,* Paris, 1895, t. I, p. 524-545; J. Vinati, *De Sacræ Scripturæ assertis ab Angelico dictis, « de fide per accidens, »* dans le *Divus Thomas,* 1886, n. 4, p. 53, et Mgr F. Egger, *Streiflicher über die freiere Bibelforschung,* Brixen, 1899, p. 5, ne restreignent pas le pouvoir que l'Église possède d'interpréter infailliblement l'Écriture aux matières de foi et de mœurs. Les termes *in rebus fidei et morum ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium* ne sont pas restrictifs; ils expriment seulement une des conditions requises pour que l'interprétation biblique, donnée par l'Église, soit infaillible et s'impose à l'exégète catholique. Il faut que l'interprétation porte sur une doctrine concernant la foi et les mœurs qui doit être tenue par toute l'Église. Or l'Église est infaillible non seulement dans la définition des vérités formellement révélées, mais encore de toutes les questions philosophiques, morales ou historiques, qui sont en connexité avec ces vérités. Ces questions, il est vrai, n'appartiennent pas par elles-mêmes au domaine de l'Église; elles y rentrent indirectement, et leur définition peut être nécessaire pour l'enseignement et la défense de la révélation. D'ailleurs, les deux conciles ne parlent pas du sens que l'Église croit comme de foi catholique ou comme révélé, mais de celui qu'elle *tient* ou admet comme certain. Ils ne disent pas que l'exégète catholique doit accepter l'interprétation de l'Église dans les choses de foi et de mœurs qui *constituent la révélation* chrétienne, mais dans celles qui *appartiennent,* d'une manière quelconque, à la *doctrine chrétienne,* non pas seulement à l'essence de cette doctrine, mais aux éléments qui peuvent servir à l'*édifier* et à la construire. L'interprétation donnée par l'Église à l'Écriture est donc obligatoire, pour ce qui est révélé, et aussi pour ce qui touche à la révélation et rentre dans la doctrine chrétienne. Mgr Gasser, évêque de Brixen, rapporteur de la Députation de la foi au concile du Vatican, expliqua dans ce sens la clause *in rebus fidei et morum.* Pour répondre à un Père qui en demandait la suppression pour cette raison que « l'Église interprète infailliblement toute la révélation, et par conséquent toutes les parties de l'Écriture, aussi bien celles qui sont historiques que celles qui sont dogmatiques », le rapporteur reconnut « que l'Église a le droit de juger du vrai sens de l'Écriture, non seulement dans les choses de foi, c'est-à-dire dans les dogmes spéculatifs et dans les choses de morale, mais encore dans celles qui regardent la vérité historique ». *Acta et decreta concilii Vaticani,* Fribourg-en-Brisgau, 1892, p. 240. L'Église est donc infaillible dans toutes les interprétations doctrinales qu'elle donne de l'Écriture, dans celles qui font ressortir les énoncés révélés et la doctrine religieuse, exprimés par un passage. Elle ne l'est pas pour interpréter d'autres éléments, exprimés ou supposés, par un texte des Livres Saints. D'ailleurs, tous les énoncés de la Bible appartiennent certainement à la révélation chrétienne. Cf. A. Vacant, *Études théologiques,* t. I, p. 507-516.

Concluons. Quelle que soit l'importance théorique de cette discussion, la diversité des solutions n'entraîne pas des conclusions pratiques différentes. En effet, que le pouvoir interprétatif de l'Église soit complet ou incomplet, qu'il soit positif et direct ou seulement négatif et indirect, le nombre des interprétations infaillibles de passages scripturaires que l'Église a déjà données, n'en est pas augmenté. Quant à celles qui pourront se produire dans l'avenir, l'exégète catholique doit être toujours disposé à les recevoir et à se soumettre au pouvoir de l'Église, car il sait que l'Église ne peut se tromper sur l'étendue de son pouvoir. Si elle interprétait une proposition qui lui aurait paru étrangère à son domaine, tel qu'il l'entendait, il conclurait simplement qu'il existait, entre elle et la révélation, un rapport jusqu'alors mal perçu. Cf. Lagrange, *L'interprétation de la Sainte Écriture par l'Église,* dans la *Revue biblique,* t. IX, 1900, p. 140. Dès lors, un champ immense reste ouvert à l'exégèse, et nous pouvons ajouter avec Léon XIII, Encycl. *Providentissimus Deus,* t. I, p. XXI-XXII : « Par cette loi pleine de sagesse, l'Église ne retarde ni ne restreint nullement les investigations de la science biblique; elle les préserve plutôt de toute erreur et les aide considérablement à faire de vrais progrès. Car chaque docteur privé a devant lui un champ immense, dans lequel il peut s'avancer avec sécurité et déployer son habileté d'interprète, pour son honneur et pour l'utilité de l'Église. D'abord, quant aux passages de la Sainte Écriture non encore exposés d'une façon certaine et définie, on peut ainsi arriver, par une suave disposition de la Providence divine, à préparer, pour ainsi dire, l'étude de l'Église et à hâter son jugement. Ensuite, quant aux textes déjà définis, le docteur privé peut également se rendre utile, soit en les expliquant plus clairement au peuple fidèle, soit en les proposant d'une manière plus ingénieuse aux savants, soit en les défendant plus brillamment contre les adversaires. »

2e *règle : Dans l'interprétation de la Sainte Écriture, l'exégète catholique doit adopter le sens admis par le consentement unanime des Pères.* — Au sens précis du mot, les Pères de l'Église ne sont pas tous les écrivains ecclésiastiques, mais seulement ceux qui, par leur doctrine, leur sainteté et leur antiquité, ont reçu ce titre spécial. Ils sont nombreux du Ier au XIIe siècle, de saint Clément de Rome à saint Bernard. Or, leur sentiment commun en matière d'exégèse s'impose parfois à notre assentiment.

1o *Légitimité de cette règle.* — 1. Les Pères eux-mêmes l'ont reconnue et suivie. Saint Jérôme, *In Dan.*, XI, 45, t. XXV, col. 575, dit qu'on ne peut acquérir l'intelligence de l'Écriture sans la grâce de Dieu et l'enseignement des anciens. Il observe lui-même cette règle. *Epist. XLVIII, ad Pammach.*, 15, t. XXII, col. 505; *Epist. CVIII, ad Eustochium,* 26; *ibid.*, col. 902. Saint Augustin, *De utilitate credendi,* 17, n. 35, t. XLII, col. 91, traite d'orgueilleuse la pratique contraire. Au rapport de Rufin, *H. E.*, II, 9, t. XXI, col. 518, saint Basile et saint Grégoire de Nazianze interprétaient l'Écriture d'après les écrits et l'autorité des anciens. Saint Vincent de Lérins, *Commonitorium,* 27, t. L, col. 674, expose très nettement cette loi et après lui, saint Grégoire le Grand, *Exposit. in I Reg.*, IV, 5, no 13, t. LXXIX, col. 289-290, et saint Léon le Grand, *Epist. LXXXII*, n. 1, t. LIV, col. 918. Cf. R. Simon, *Réponse aux sentiments de quelques théologiens de Hollande,* Rotterdam, 1686, p. 32-43. — 2. Les décrets des conciles de Trente et du Vatican, la profession de foi de Pie IV joignent le consentement unanime des Pères à l'autorité de l'Église et font une loi à l'exégète d'adopter le sens scripturaire admis ainsi par tous les Pères, aussi bien que celui qui est proposé par l'Église. D'ailleurs, la loi d'interpréter l'Écriture conformément à l'autorité des Pères, avait déjà été reconnue au concile *in trullo*, c. XIX, Labbe, *Collect. conc.*, t. VI, p. 1355, au concile de Vienne, *Contra errores Olivi*, Denzinger, *Enchiridion*, n. 408, p. 147, et au cinquième concile de Latran. Labbe, *Collect. conc.*, t. XIX, p. 946. L'instruction de Clément VIII, reproduite en tête des éditions de l'*Index*, signale aux évêques et aux inquisiteurs qui sont chargés de corriger et d'expurger les livres, les paroles de l'Écriture détournées du sens unanime de la tradition catholique. — 3. Enfin, en matière de doctrine dogmatique ou morale, le consentement unanime des Pères n'est qu'un mode particulier de manifestation de la foi de l'Église et de son magistère ordinaire, de telle sorte que cette règle ne diffère de la précédente que pour la forme, suivant laquelle l'enseignement ecclésiastique est donné, et non pour le fond. Aussi, dans les congrégations particulières et générales du concile du Vatican, on discuta la suppression ou le maintien du consentement unanime des Pères après le sens admis par l'Église. Plusieurs membres de la commission voyaient un pléonasme dans sa mention, qui avait, par suite, disparu du texte de la Constitution. On l'y rétablit cependant, pour ne pas paraître abandonner ce que le concile de Trente avait déclaré. *Acta et decreta conc. Vaticani,* p. 144-146. C'est pourquoi Léon XIII, Enc. *Providentissimus Deus,* t. I, p. XXIII, a reconnu aux saints Pères « une autorité souveraine chaque fois qu'ils expliquent tous d'une seule et même manière quelque témoignage biblique, comme appartenant à la doctrine de la foi et des mœurs; car, de cet accord même, il apparaît nettement que les apôtres ont ainsi enseigné ce point comme de foi catholique ».

2o *Conditions requises pour que cette règle soit obligatoire.* — Des termes de l'encyclique pontificale, il résulte que, pour être souveraine et s'imposer à l'exégète catholique, [l'au]torité des Pères doit remplir deux conditions : il faut un consentement unanime, qui témoigne d'un enseignement infaillible du magistère ordinaire de l'Église. — 1. L'unanimité est requise. On ne peut évidemment exiger une unanimité absolue et mathématique, puisque le nombre des Pères n'est pas fixé mathématiquement, puisque tous n'ont pas interprété la sainte Écriture, puisque enfin les ouvrages de ceux qui l'ont fait ne nous sont pas tous parvenus. Il suffit que cette unanimité soit relative et morale. Elle existera certainement, lorsqu'une partie notable des Pères aura affirmé la même interprétation, sans qu'il se soit élevé aucune réclamation dans les rangs des catholiques, même lorsqu'un petit nombre de Pères s'accordent à proposer comme certaine et indubitable une interprétation biblique, pourvu que d'autres n'y aient pas fait d'opposition. Dans ce dernier cas, ceux qui ne disent rien sont présumés être d'accord avec ceux qui expriment le sentiment de l'Église. — 2. Il est surtout nécessaire que les Pères s'accordent unanimement à proposer leur explication comme appartenant à la doctrine que l'Église impose sur la foi ou les mœurs. Leur consentement ne doit pas être un accord accidentel de pensée sur une interprétation libre; il doit être l'accord formel dans l'affirmation certaine de la doctrine de l'Église sur ce point. Cette affirmation certaine ne doit pas reposer exclusivement sur des raisons d'herméneutique, mais sur l'acceptation traditionnelle dans l'Église. Ils présentent alors leur interprétation comme obligatoire et entrant dans l'édifice de la doctrine chrétienne sur la foi et les mœurs. On dit qu'en ce cas, ils parlent comme *témoins de la foi* de l'Église et non pas comme docteurs particuliers. Cf. A. Vacant, *Études théologiques,* t. I, p. 550-552. Ainsi comprise, l'autorité souveraine des Pères s'étend à toutes leurs interprétations doctrinales, quel qu'en soit, d'ailleurs, l'objet, qu'elles portent sur un dogme ou sur un fait historique en connexité plus ou moins directe avec le dogme. Il n'y a pas lieu à distinction; dès lors qu'elle est doctrinale et proposée à l'unanimité, l'interprétation de l'Écriture par les Pères s'impose.

Mais il est évidemment nécessaire que les deux conditions soient vérifiées et qu'il y ait accord réellement unanime dans une interprétation réellement doctrinale. Cf. *Revue biblique,* t. IX, 1900, p. 140-141.

Quant à l'autorité des Pères comme exégètes, écoutons Léon XIII : « La pensée des mêmes Pères doit encore être fort estimée, quand c'est à titre de docteurs, pour ainsi dire privés, qu'ils traitent de ces mêmes vérités. Car, non seulement ils sont recommandables par leur science de la doctrine révélée, et par leur connaissance de bien des choses utiles pour l'intelligence des livres des apôtres; mais Dieu lui-même a aidé par de très amples grâces de lumière ces hommes aussi distingués par la sainteté de leur vie que par leur amour de la vérité. Par conséquent, l'exégète regardera comme son devoir, et de s'attacher respectueusement à leurs traces, et de profiter, par un choix intelligent, de leurs travaux. Qu'il ne croie cependant point que par là même la voie lui soit fermée, et qu'il ne puisse, pour une juste cause, pousser plus loin ses recherches et ses commentaires... L'exégète aura également soin de ne pas négliger ce que les mêmes Pères ont expliqué dans un sens allégorique ou autre semblable, surtout quand de telles interprétations découlent du sens littéral et s'appuient sur l'autorité de beaucoup d'entre eux. Car l'Église a reçu des apôtres cette manière d'interpréter, et l'a elle-même approuvée par son exemple, comme on le voit dans sa liturgie : non point que les Pères aient prétendu démontrer formellement par là les dogmes de la foi; mais ils avaient appris par expérience combien cette méthode était fructueuse pour nourrir la vertu et la piété. » Encycl. *Providentissimus Deus,* t. I, p. XXIII. S'agit-il des interprétations, non plus doctrinales, mais scientifiques, que les Pères ont données de l'Écriture dans les matières des sciences naturelles, le souverain pontife observe justement qu'il n'est pas nécessaire « de soutenir toutes les opinions émises par chacun des Pères et des exégètes postérieurs. Ces hommes ont subi l'influence des opinions qui avaient cours de leur temps, en expliquant les passages des saintes Écritures qui font allusion aux choses naturelles, ils ont pu mêler à la vérité des jugements qu'on n'accepterait pas aujourd'hui. Aussi, faut-il soigneusement mettre à part, dans leurs interprétations, les points qu'ils donnent réellement comme touchant à la foi ou comme étroitement unis à elle, ainsi que les vérités qu'ils présentent d'un consentement unanime; car « sur tout ce qui n'appar- « tient pas au domaine de la foi, les saints ont eu le droit, « comme nous l'avons dit, d'émettre des avis différents », selon la pensée de saint Thomas, *In Sent.,* II, dist. II, q. I, a. 3 ». Voir t. I, p. XXIX.

Sur l'autorité exégétique des Pères : ouvrages catholiques : B. Germon, *De veterum hæreticorum codice eccl. corrupto,* Paris, 1713, p. 558; F. Bonaventure, chartreux, *De optima methodo legendi Ecclesiæ Patres,* Augsbourg, 1756; A. J. Dorsch, *De auctoritate SS. Ecclesiæ Patrum,* Mayence, 1781; Fessler-Jungmann, *Institutiones patrologiæ,* Inspruck, 1890, t. I, p. 48-50. Ouvrages protestants : Daillé, *De usu Patrum,* Genève, 1666; Whitby, *De S. Scripturæ interpretatione secundum Patrum comment.,* Londres, 1714; C. Alétophile, *De S. Script. atque antiq. eccl. in theologia usu et auctoritate,* Iéna, 1735; Ribovius, *De œconomia Patrum,* Gœttingue, 1748; Rœsler, *De varia disputandi methodo vet. eccl.,* Tubingue, 1784; J. G. Rosenmüller, *De traditione hermeneutica,* Leipzig, 1786.

3e règle : Dans les passages dont le sens n'est pas défini par l'Église, l'exégète catholique « suivra l'analogie de la foi et prendra comme règle suprême la doctrine catholique telle que la fixe l'autorité de l'Église ». Enc. *Providentissimus Deus,* t. I, p. XXII. — Léon XIII ajoute aussitôt la raison théologique et l'emploi de cette règle. « En effet, dit-il, Dieu étant simultanément l'auteur des Livres Saints et de la doctrine confiée à l'Église, il est impossible qu'une légitime interprétation tire de ceux-là un sens opposé en quelque manière à celle-ci. Par où l'on voit qu'il faut rejeter, comme inepte et fausse, toute interprétation de laquelle il résulterait que les auteurs inspirés seraient, d'une façon quelconque, en contradiction soit entre eux, soit avec l'enseignement de l'Église. » Le nom d'*analogie de la foi,* emprunté au texte grec, Rom., XII, 6, désigne la convenance et l'harmonie des dogmes entre eux, en vertu desquelles ils se soutiennent, s'éclairent et se défendent mutuellement. Saint Augustin, *De doct. christ.,* III, 2, n. 2, t. XXXIV, col. 65, y faisait déjà appel. On pourra distinguer l'analogie de la foi biblique ou l'accord des vérités contenues dans l'Écriture, et l'analogie de la foi catholique, ou l'accord de ces mêmes vérités avec celles que contiennent la tradition et l'enseignement ecclésiastique. Afin de maintenir cet accord, l'interprète catholique n'admettra aucune explication qui serait contraire soit à un autre passage de la Bible, soit avec la doctrine révélée, telle que l'Église la propose; il la tiendra pour fausse, car la vérité ne saurait être opposée à la vérité. La règle de l'analogie de la foi aura donc généralement sur l'exégèse une influence plutôt négative que positive; elle écartera les erreurs et les contradictions de doctrine. Quoiqu'une interprétation ne soit pas véritable, par le seul fait qu'elle est conforme à l'analogie de la foi, cette règle peut cependant diriger parfois l'exégète, surtout dans l'explication des passages doctrinaux obscurs. C'est pourquoi, conclut Léon XIII, l'exégète catholique « doit avoir le mérite de posséder à fond l'ensemble de la théologie et d'être versé dans les commentaires des saints Pères, des docteurs et des meilleurs interprètes ». Voir t. I, p. XXII.

II. Principaux traités d'herméneutique sacrée. — L'antiquité chrétienne n'a pas eu, à proprement parler, de traités spéciaux, exposant les lois de l'interprétation de la Sainte Écriture. Dans leurs écrits exégétiques ou homilétiques, les Pères se bornaient à énoncer, à l'occasion et en passant, quelqu'une des règles qu'ils appliquaient pour comprendre et exposer la parole divine. Certains écrivains cependant ont groupé diverses observations qui sont une sorte d'ébauche d'herméneutique sacrée. Citons Origène, *De principiis,* IV, 8-27, t. XI, col. 356, etc.; le donatiste Tichonius, *Liber de septem regulis,* t. XVIII, col. 15-66; S. Augustin, *De doctrina christ.,* l. IV, t. XXXIV, col. 15-122; Junilius, *De partibus divinæ legis,* l. II, t. LXVIII, col. 15-42; cf. Kihn, *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus,* Fribourg-en-Brisgau, 1880, p. 465-528; Adrien, Εἰσαγωγὴ εἰς τας θειας γραφάς, t. XCVIII, col. 1273-1311, édit. et traduction allemande par F. Gössling, Berlin, 1887, p. 69-135; cf. t. I, col. 241; Cassiodore, *De institutione divinarum litterarum,* t. LXX, col. 1105-1150; cf. t. II, col. 337-338; au moyen âge, Raban Maur, *De clericorum institut.,* III, 8-15, t. CVII, col. 384-392; Hugues de Saint-Victor, *Erudit., didascal.,* l. V, t. CLXXVI, col. 789-798. Pour les Pères et écrivains latins, consulter l'*Index scripturarius,* VIII, de la *Patrologie latine,* t. CCXIX, col. 79-84. C'est à l'époque de la Réforme du XVIe siècle que se multiplièrent les traités spéciaux d'herméneutique. Cependant, au XVe siècle, Jean Gerson avait déjà donné d'excellents principes d'interprétation dans ses *Propositiones de sensu litterali Scripturæ sacræ; Opera,* Paris, 1606, t. I, p. 515. Nous grouperons séparément les ouvrages postérieurs selon qu'ils ont été composés par des catholiques ou des protestants.

1° *Traités catholiques.* — Sante Pagnino, *Isagoges seu introductionis ad sacras litteras liber unus,* Lyon, 1528, 1536, puis avec *Isagogæ ad sacras litteras et ad mysticos Scripturæ sensus,* Lyon, 1536; Cologne, 1543; voir t. II, col. 1480. Ambroise Catharin, *Claves duæ ad aperiendas intelligendasve sac. Script. perquam neces-*

sariæ, in-8°, Lyon, 1543; voir t. II, col. 349, 1480. Bernard Guillaume, *De Sacrarum Litterarum communicatione et sensu*, Paris, 1544. Maur Saraceno, *De modo interpretandi Sacram Scripturam*, XVIe siècle. J. Hoffmeister, *Canones sive claves aliquot ad interpretandum SS. Bibliorum Scripturas*, Mayence, 1545. Sixte de Sienne, *Bibliotheca sancta*, Venise, 1566, 3a pars. F. Ruiz, *Regulæ 333 intelligendi Sac. Scripturas ex mente SS. Patrum*, in-8°, Lyon, 1546; Paris, 1547; Cologne, 1588; Constance, 1598. J. Oleaster, *Comment. in Moysis Pentateuchum*, Lisbonne, 1556-1558, etc., dont les prolégomènes contiennent des règles d'interprétation. Lindanus, *De optimo genere interpretandi Scripturam*, Cologne, 1558. Martin Martinez, *Hypotheseon theologicarum sive regularum ad divinas Scripturas intelligendas*, in-f°, Salamanque, 1565; 2e édit. corrigée, Salamanque, 1582. P. A. Beuter, *Adnotationes decem ad Sac. Script.*, Valence, 1566. J. Acosta, *De vera Scripturas interpretandi ratione*, dans *De Christo revelato*, Rome, 1590, reproduit dans l'édition de Ménochius par le P. Tournemine, Venise, 1758, t. II, p. 97, et dans le *Script. Sac. Cursus completus* de Migne, t. II, col. 896. M. A. Delrio, *Pharus sacræ sapientiæ*, Londres, 1608. Salmeron, *Comment.*, t. I, prolegomena, Cologne, 1612. N. Serarius, *Prolegomena biblica*, Mayence, 1612; Paris, 1704. F. Justiniani, *De Sac. Scriptura*, Rome, 1614. Ponce, *Quæstiones quatuor expositivæ ut vocant, id est de Script. Sac. exponenda selectæ*, Salamanque, 1611, reproduites dans l'édition de Ménochius par Tournemine, Venise, 1758, Appendix, V, p. 127, et dans le *Script. Sac. Cursus completus* de Migne, t. I. J. Bonfrère, *Comment. Pentateuchi*, Anvers, 1625, *Præloquia*, réédités dans la même édition de Ménochius et dans le *Script. Sac. Cursus completus* de Migne, t. I. L. de Tena, *Isagoge in totam Sac. Script.*, Barcelone, 1620-1626. F. Pavone, *Introductio in sac. doctrinam*, IIIa pars, in-8°, Naples, 1626. Didace de Turegano, carme, *Lecturæ litterales et morales super Scripturam ac de arte et methodo Script. interpretandi*, in-4°, Alcala, 1649. Célestin de Mont-de-Marsan, capucin, *Clavis David pro Sac. Script. aperienda*, l. IV, Bordeaux, 1650; in-f°, Lyon, 1659. H. Marcellius, *Canones explicandæ Script. divinæ*, Herbipoli, 1653; *Ars interpretandi divinas Scripturas*, in-4°, Cologne, 1659. Martin de Castillo, O. M., *Ars biblica*, in-4°, Mexico, 1675. Antoine de la Mère de Dieu, *Præludia isagogica ad sac. Librorum intelligentiam*, Lyon, 1669; Mayence, 1670. F. J. Metzger, *Institutiones Sac. Scripturæ*, in-12, Salzbourg, 1680. Fulgence Bottens, O. M., *Œconomia sacra sapientiæ increatæ*, 3 vol., Bruges, 1687. J.-B. du Hamel, *Institutiones biblicæ*, 2 vol., Paris, 1698. H. de Bukentop, *Canones seu regulæ pro intelligentia sac. Script.*, Louvain, 1696, 1706. H.-J. Brunet, *Manuductio ad sac. Script.*, 2 vol., Paris, 1701. J. Martianay, *Méthode sacrée pour apprendre à expliquer l'Écriture Sainte par l'Écriture même*, in-8°, Paris, 1716. Joseph d'Ossérie, capucin, *Hagiographa prolegomena*, in-f°, Valence, 1700. J. M. de Turre, *Institutiones ad verbi Dei scripti intelligentiam*, t. III, Parme, 1711. Chérubin de Saint-Joseph, *Bibliotheca criticæ sacræ*, t. I, Louvain, 1704. Jean Matthieu de Saint-Étienne, O. M., *De sensibus et clavibus sac. Script.*, Rome, 1709. Ch. Huré, *Grammaire sacrée ou règles pour entendre le sens littéral de l'Écriture*, in-12, Paris, 1707. H. A. de Graveson, *Tractatus de Scriptura Sacra*, Rome, 1715. Duguet, *Règles pour l'intelligence de l'Écriture Sainte*, in-12, Paris, 1716, reproduit dans le *Script. Sac. Cursus completus* de Migne, t. XXVII. J. Ulloa, *Decades quorumdam principiorum pro intelligentia Sac. Script.*, Tyrnau, 1717. G. Cartier, *Tractatus de Sac. Script.*, Augsbourg, 1724. *Cursus theologico-expositivi*, des carmes déchaussés, in-f°, t. I, Barcelone, 1728. Ant. Casini, *Clavis prophetarum seu de vera prophetas intelligendi ratione disputatio*, in-4°, Rome, 1749. N. Zillich, *Principia didactica in universam Sac. Script.*, Wurzbourg, 1758. Guill. de Villefroy, *Lettres pour servir d'introduction à l'intelligence des Saintes Écritures*, 2 in-12, Paris, 1751. Corbinien Thomas, *De verbo Dei scripto et tradito seu Introductio in hermeneuticam sacram utriusque Testamenti*, in-4°, Salzbourg, 1751. Louis de Poix, *Principes discutés pour faciliter l'intelligence des livres prophétiques et spécialement des Psaumes relativement à la langue originale*, 16 in-12, Paris, 1755-1764, voir t. II, col. 2388. Martin Gerbert, *Principia theologiæ exegeticæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1757. Plattner, *Clavis verborum Domini*, Vienne, 1766. Besange, *Introductio in V. T. critico-hermeneutico-historica*, 2 in-4°, Styræ, 1765. F. Kopf, *Tirocinium Sac. Script.*, Augsbourg, 1763. J. M. Engstler, *Institutiones Sac. Script.*, Vienne, 1775. Th. Holtzclau, *Instit. Script.*, Wurzbourg, 1775. J.-J. Monsperger, *Institutiones hermeneuticæ sacræ V. T.*, 2 vol., Vienne, 1776-1777; 1781. S. Hayd, *Introd. hermen. in sac. N. T. libros*, Vienne, 1777. H. Frida, *Institutiones hermeneuticæ V. T.*, Prague, 1777. Contant de la Molette, *Nouvelle méthode pour entrer dans le vrai sens de l'Écriture Sainte*, 2 in-12, Paris, 1777. Voir t. II, col. 927. S. Seemüller, *Institutiones ad interpretationem Sac. Scripturæ*, in-8°, Augsbourg, 1779. T. Sartori (Schneider), *Canones critico-analytico-hermeneutici N. T.*, 1779; *Hermeneut. harmon. utriusque Test.*, Augsbourg, 1783. Dom. Czerny, *Institutiones hermeneuticæ N. T.*, Brunn, 1780. Eug. Kayser, *Canones hermeneuticæ sacræ præcipui*, in-8°, Augsbourg, 1784. A. Viser, *Hermeneutica sacra N. T.*, 4 vol., Bude, 1784-1785. J. N. Schœffer, *Iconographia hermeneutices*, Mayence, 1784; *Institutiones Script. Sacræ*, 2 in-8°, Mayence, 1790-1792. Thaddée de Saint-Adam (Dereser), *Notiones generales hermeneuticæ sacræ*, 2 vol., Bonn, 1784-1786. C. Fischer, *Institutiones hermeneuticæ N. T.*, Prague, 1788. Grégoire Mayer, *Institutio interpretis sacri*, Vienne, 1789; 2e édit., Salzbourg, 1808, avec un appendice de Hofer, *De Kantiana interpretationis lege*. D. C. Ries, *Institutio sacra*, Mayence, 1787; *Epitome philologiæ, criticæ et hermeneuticæ*, Mayence, 1789. A. Mauch, *Hermeneutica sacra positionibus notisque adumbrata*, Bamberg, 1789. A. Sandbichler, *Abhandlungen über das Mittel den hebr. und griech. Grundtext richtig zu verstehen*, Salzbourg, 1791; *Darstellung der Regeln einer allgemeinen Auslegungskunst von den Bücher des A. und N. T.*, *ibid.*, 1813. Arizzana, *Elementa sacræ hermeneuticæ*, in-4°, Castelnuovo di Garfagnana, 1790. Voir t. I, col. 966. Wittmann, *Principia catholica de Sac. Scriptura*, Ratisbonne, 1793. A. Zazio, *Instit. hermeneuticæ V. T.*, Pesthini, 1796. L. Veith, *Anleitung und Regeln zur nützlichen Lesung der heil. Schrift*, Augsbourg, 1797. F. Fr. Azenberger, *Brevis conspectus institutionum hermeneuticarum*, in-8°, Straubing, 1798. Molkenbuhr, *Neue Auslegungsart der heilig. Schrift des A. T.*, Dorsten, 1806. J. B. Gerhauser, *Theoria hermeneuticæ sacræ*, Dillingen, 1811, traduite en allemand par Lerchenmüller, *Biblische Hermeneutik*, Kempten, 1828. Jahn, *Enchiridion hermeneuticæ generalis*, Vienne, 1812, à l'Index. Arigler, *Hermeneutica biblica generalis*, in-8°, Vienne, 1813, à l'Index; corrigée par C. Unterkircher, Inspruck, 1831, et par J. V. Hofmann, *ibid.*, 1846. G. Czuppon, *Reflexiones hist. hermen. super exegesi bibl. novissime inventa*, 1816, 1817. G. Fejer, *Tabulas V. ac N. Fœderis rite interpretandi lex catholica*, Pesthini, 1816. M. Arneth, *Die Untersuchung zwischen die biblische rational. und die kath. Schriftauslegung*, Linz, 1816. J. N. Alber, *Institutiones hermeneuticæ Script. Sac.*, 6 in-8°, Pesthini, 1817-1818. Florian Kudrewicz, *Compendium hermeneuticæ*, Cracovie, 1817. J. H. Janssens, *Hermeneutica sacra*, 2 in-8°, Liège, 1818; Turin, 1858; trad. franç., par Pacaud, Paris, 1852, revue par Glaire et Lionnet, 6e édit., Paris, 1862; Turin, 1892.

H. Haid, *Ende und Schussstein der bibl. Exegese,* Munich, 1818. J. B. Kotz, *Die Lehre der Kirchenväter über das Wort Gottes und dessen Interpretation,* in-8°, Soulzbach, 1830. Fr. Geiger, *Die protestantische und katholische Bibelauslegung,* Altdorf, 1830. G. L. Gratz, *Comment. de codice sacro interpretando,* Kempten, 1832. J. Alzog, *Explicatio catholici systematis de interpretatione Script. Sac.,* Munich, 1835. J. G. Riegler, *Biblische Hermeneutik,* Augsbourg, 1835, 1847. Fr. Vogel, *Die heilige Schrift und ihre Interpret. durch die heilige Väter,* Augsbourg, 1836. Ranolder, *Hermeneuticæ biblicæ generalis principia rationalia, christiana et catholica,* in-8°, Cinq-Églises, 1838; Bude, 1859; Rome, 1865. V. Reichel, *Introductio in hermeneuticam biblicam,* in-8°, Vienne, 1839. Lohnis, *Grundzüge der biblischen Hermeneutik und Kritik,* Giessen, 1839. J. Zama Mellini, *Institutiones biblicæ,* Bologne, 1843, 1855. Glaire, *Introduction historique et critique aux livres de l'A. et du N. T.,* 6 in-12, t. I, Paris, 1836. A. Schmitter, *Grundlinien der biblischen Hermeneutik,* Ratisbonne, 1844. Wilke, *Die Hermeneutik des N. T. systematisch dargestellt,* 2 vol., Leipzig, 1843-1844. L'auteur, converti au catholicisme, refit son ouvrage sous le titre : *Biblische Hermeneutik nach kathol. Grundsätzen,* Wurzbourg, 1853. Patrizi, *De interpretatione Scripturarum sacrarum,* 2 in-8°, Rome, 1844. Le premier volume, comprenant les principes, a été réédité à part : *Institutio de interpretatione Bibliorum,* Rome, 1862, 1876. C. Lomb, *Biblische Hermeneutik nach der Grundsätzen der katholischen Kirche dargestellt,* Fulda, 1847. G. J. Güntner, *Hermeneutica biblica generalis juxta principia catholica,* Prague, 1848, 1851, 1863. J. Kohlgruber, *Hermeneutica biblica generalis,* Vienne, 1850. T. J. Lamy, *Introductio in sac. Scripturam,* t. I, Louvain, 1866; Malines, 1873, etc. J. Danko, *De sac. Script. ejusque interpretatione commentarius,* Vienne, 1867. Gilly, *Précis d'introduction générale et particulière à l'Écriture Sainte,* IIIe part., Nîmes et Paris, 1867. F. Camerino, *Manuale isagogicum in Sac. Script.,* Lugo, 1868. Setwin, *Hermeneut. biblic. institutiones,* Vienne, 1872. Reithmayr, *Lehrbuch der biblisch. Hermen.,* édité par Thalhofer, Kempten, 1874. Vigouroux, *Manuel biblique,* Paris, 1879; 10e édit., 1897. A. Posa, *Hermeneutica sacra,* in-8°, Barcelone, 1880. U. Ubaldi, *Introductio in Sac. Script.,* t. III, Rome, 1881. J. Panek, *Hermeneutica biblica in usum catholicorum S. Theologiæ studiosorum,* Olmutz, 1884. Schneedorfer, *Synopsis hermeneut. biblic.,* Prague, 1885. Trochon, *Introduction générale,* t. I, Paris, 1886. Trochon et Lesêtre, *Introduction à l'étude de l'Écriture sainte,* t. I, Paris, 1889. R. Cornely, *Introductio in Libros Sacros,* t. I, Paris, 1885, 1894. Dondero, *Institutiones biblicæ,* Gênes, 1890. J. Lesar, *Compendium hermeneuticum,* Laybach, 1891. A. Senepin, *De divinis Scripturis earumque interpretatione brevis institutio,* Lyon et Paris, 1893. Zapletal, *Hermeneutica biblica,* Fribourg, 1897. C. Chauvin, *Leçons d'introduction générale, théologique, historique et critique aux divines Écritures,* Paris, 1898. J. Döller, *Compendium hermeneuticæ biblicæ,* Paderborn, 1898.

2° *Traités protestants.* — Flacius Illyricus, *Clavis Scripturæ Sanctæ,* Bâle, 1567. J. Gerhard, *Tractatus de Script. sac. interpretatione,* Iéna, 1610, 1663. C. Finke, *Canonum, regul. observat. propriet. et consuetud. S. Script. centuria,* Giessen, 1612, 1633; *Clavis S. Script.,* Giessen, 1618; Stettin, 1658. J. Weber, *Scrutinium Scripturæ, hoc est, de recte intelligendi et dextere interpretandi Script.,* Giessen, 1614. W. Frantz, *Tractatus theologicus de interpretatione SS. Scripturarum,* Wittenberg, 1619, 1634, 1654, 1668, 1693; Oxford, 1708. Voir t. II, col. 2398. A. Rivet, *Isagoge ad S. Scripturam V. et N. T.,* 1627. Glassius, *Philologia sacra,* Iéna, 1623, 1643, etc. B. Willius, *Sacr. analytic. pissert. tredecim, id est ratio interpretandi Script.,* Brême, 1651. J. C. Dannhawer, *Hermeneutica sacra,* Strasbourg, 1654, 1684; *Idea boni interpretis, ibid.,* 1670. G. Groszhain, *Epitome hermeneutices,* Iéna, 1657. J. Reinhard, *Hermeneutica sacra,* Siluctæ, 1683, 1693. A. Pfeiffer, *Thesaurus hermeneuticus,* Dresde, 1684, Leipzig, 1687, 1690, 1698; Dresde, 1705; *Critica sacra,* Dresde, 1721. J. H. Maius, *Select. dissert. de Sac. Script.,* Francfort, 1690, 1708; *Introductio ad studia philolog., critic. et exeg.,* Francfort, 1699. A. Gulichius, *Theologia prophetica, acc. hermeneutica sacra,* Amsterdam, 1675, 1684, 1690. A. H. Francke, *Prælectiones hermeneuticæ,* in-12, Halle, 1712. Voir t. II, col. 2346. V. E. Lœscher, *Breviarium theologiæ exegeticæ legitimam S. Script. interpretationem et studii biblici rationem tradens,* Wittenberg, 1719. J. J. Rambach, *Institutiones hermeneuticæ sacræ,* Iéna, 1723; *Exercitationes hermeneuticæ,* Brême, 1728, 1741; 8e édit., 1764. J. M. Chladen, *Institutiones hermeneuticæ,* Wittenberg, 1725. L. Bohner, *Comment. de generali S. Script. intelligendi ratione,* Altorf, 1727. J. A. Turretin, *Tractatus bipartitus de S. Scripturæ interpretandi methodo,* Utrecht, 1728; revu par Teller, 1776. J. Lange, *Hermeneutica sacra,* Halle, 1733. C. Wolle, *Hermeneutica novi Fœderis,* Leipzig, 1736. J. H. Seelen, *Hermeneutica sacra,* Lubeck, 1740. S. J. Baumgarten, *Unterricht von der Auslegung der heilig. Schrift,* Halle, 1742, 1745, 1751, avec des additions de Bertram, 1769. C. G. Hoffmann, *Instit. theol. exeget.,* 1754. C. T. Seidel, *Anweisung zur Erklärung der heil. Schrift,* Halle, 1769. Semler, *Vorbereitung zur theologischen Hermeneutik,* Halle, 1759; *Apparatus ad liberalem N. T. interpretationem,* 1767; *Apparatus ad liberalem V. T. interp.,* 1773. J. A. Ernesti, *Institutio interpretis N. T.,* Leipzig, 1761, 1765; Hanovre, 1776; 5e édit., augmentée par Ammon, Leipzig, 1800. J. G. Tollner, *Grundriss einer Hermeneutik,* Zullichau, 1765. J. E. Pfeiffer, *Institutiones hermeneuticæ sacræ,* Erlangen, 1771. J. B. Carpzov, *Prima lineamenta hermeneuticæ,* Helmstadt, 1790. Φιλαλήθης Ἐριδαίρων (C. G. Hebenstreit), *Observationes ad Librorum Sacrorum interpretationen pertinentes,* Leipzig, 1796. G. L. Bauer, *Hermeneutica sacra V. T.,* Leipzig, 1797; *Entwurf einer Hermeneutik des A. und N. T.,* 1799. G. W. Meyer, *Versuch einer Hermeneutik des A. T.,* 2 vol., Lübeck, 1799-1800; *Hermeneutik des N. T.,* 2 vol., Leipzig, 1812. Morus, *Super hermeneutica N. T. acroases academicæ,* publié par Eichstädt, 2 vol., Leipzig, 1797, 1802. G. Fr. Seiler, *Biblische Hermeneutik,* Erlangen, 1800. P. J. Bruns, *Entwurf einer Apologie und Hermeneutik des Bibel,* Helmstadt, 1801. C. D. Beck, *Monogrammata hermeneutices librorum N. T.,* Leipzig, 1803. C. G. Bretschneider, *Die historisch-dogmatische Auslegung des N. T.,* Leipzig, 1806. Keil, *Elementa hermeneutices N. T.,* traduction latine, par Emmerling, Leipzig, 1811. J. J. Griesbach, *Vorlesungen über die Hermeneutik des N. T.,* édité par Steiner, Nuremberg, 1815. Fr. Lücke, *Grundriss der N. T. Hermeneutik,* Gœttingue, 1817. Kaiser, *Grundriss eines Systems der N. T. Hermeneutik,* Erlangen, 1807. F. H. Germar, *Die panharmonische Interpretation der heil. Schrift,* Schleswig, 1821; *Beitrag zur allgemeinen Hermeneutik und zu deren Anwendung auf die heil. Schrift,* Altona, 1828; *Die Mängel der blossen Text Interpretation,* 1834; *Kritik der modernen Exegese,* 1834. J. H. Pareau, *Instit. interpretis V. T.,* Utrecht, 1822; *Disputatio de mythica sacri codicis interpretatione,* Utrecht, 1824. Stier, *Andeutungen über gläub. Schriftverständniss,* Königsberg, 1824; Leipzig, 1830. G. Seyffarth, *Ueber Begriff der Hermeneutik,* Leipzig, 1824. Olshausen, *Die biblische Schriftauslegung,* Hambourg, 1825. C. G. Wiedenfeld, *De homine Sacr. Script. interprete,* Leipzig, 1835. Höpfner, *Grundlinien,* Leipzig, 1827. Döpke, *Hermeneutik der neutest. Schrift,* Leipzig, 1829. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik,* édité par

Lücke, Berlin, 1838. J. T. Beck, *Zur theologischen-Auslegung der Schrift,* 1838; *Christlische Lehrwissensschaft,* 1840, t. I. Davidson, *Sacred Hermeneutics,* Edimbourg, 1844. Clausen, *Hermeneutik des N. T.*, Leipzig, 1841. Lutz, *Biblische Hermeneutik,* Pforzheim, 1849, 1861. Cellerier, *Manuel d'herméneutique biblique,* Genève, 1852. A. Kuenen, *Critices et hermeneutices librorum N. Fœderis lineamenta,* 2e édit., 1859. Immer, *Hermeneutik des N. T.*, Wittemberg, 1873. Lange, *Grundriss,* Heidelberg, 1878. Hofmann, *Biblische Hermeneutik,* édité par Volck, Nördlingue, 1880. Milton S. Terry, *Biblical Hermeneutics,* New-York, 1883. P. Fairbairn, *Hermeneutical Manual,* Edimbourg, 1858. Briggs, *General Introduction to the study of H. Scriptures,* 1899. — Cf. Le Long, *Bibliotheca sacra,* Paris, 1723, t. II, p. 1043-1044; Danko, *De sacra Scriptura ejusque interpretatione commentarius,* Vienne, 1867, p. 253-259; *Kirchenlexicon,* 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, t. v, 1888, p. 1871-1875; Hurter, *Nomenclator literarius,* 2e édit., Inspruck, 3 in-8o 1892; H. Kihn, *Encyklopädie und Methodologie der Theologie,* Fribourg-en-Brisgau, 1892, p. 164-195.

E. MANGENOT.

HERMES (Ἑρμῆς), chrétien de Rome à qui saint Paul envoie ses salutations. Rom., XVI, 14. Ce nom était très commun et porté surtout par des esclaves. T. Pape, *Wörterbuch der griechischen Eigennamen,* 3e édit., 1863-1870, t. I. p. 382-384. D'après les traditions des Grecs, qui célèbrent sa fête le 8 avril, il fut un des soixante-douze disciples du Sauveur et devint évêque de Salone en Dalmatie.

HERMOGÈNE (Ἑρμογένης), disciple de saint Paul qui s'éloigna de lui avec Phigellius. II Tim., I, 15. Il était originaire de la province d'Asie, peut-être d'Éphèse. On ignore s'il abandonna simplement l'Apôtre, quand celui-ci était prisonnier, ou si, comme Hyménée et Philète, II Tim., II, 18, il était tombé dans l'erreur. Tertullien, qui a écrit un traité contre un hérétique de son temps nommé aussi Hermogène, appelle le premier *apostolicus Hermogenes,* pour le distinguer de l'Africain (*Adv. Hermog.*, 1, t. II, col. 198); il le range parmi les hérétiques, *De præscript.*, 3, t. II, col. 15, et, d'après lui, il aurait nié la résurrection de la chair. *De Resurrect. carn.*, 24, t. II, col. 828. Le livre apocryphe d'Abdias raconte qu'Hermogène était un magicien qui avait été converti avec Philète par saint Jacques le Majeur. Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti,* p. 517. Cette conversion est mentionnée dans le Bréviaire romain, dans les leçons (leçon v) de l'office de l'apôtre saint Jacques au 25 juillet.

HERMON (hébreu : *Ḥérmôn;* Septante : Ἀερμών), chaîne de montagnes, prolongement méridional de l'Anti-Liban, et constituant, à l'est du Jourdain, la frontière nord du pays d'Israël. Deut., III, 8; IV, 48; Jos., XII, 1. Elle fermait ainsi le royaume d'Og, roi de Basan, et le territoire de Manassé oriental. Jos., XII, 4; XIII, 11; I Par., v, 23 (fig. 132).

I. NOMS. — L'hébreu חֶרְמוֹן, *Ḥérmôn,* d'après Gesenius, *Thesaurus,* p. 521, se rattache à l'arabe حَرْم, *ḥarm,* qui désigne « un pic élevé de montagne ». D'autres le font plutôt dériver de la racine חָרַם, *ḥâram,* d'où *ḥérém,* « chose consacrée, » Septante : ἀνάθεμα, ce qui serait une allusion au culte de quelque divinité honorée sur le mont. Cf. Reland, *Palæstina,* Utrecht, 1714, t. I, p. 323. L'Hermon s'appelait primitivement chez les Sidoniens, שִׂרְיֹן, *Siryôn;* Septante : Σανιώρ; Vulgate : *Sarion,* et, chez les Amorrhéens, שְׂנִיר, *Senîr;* Septante : Σανίρ, Vulgate : *Sanir.* Deut., III, 8. On donne généralement aux deux mots la même signification, celle de « cuirasse » ou « cotte de mailles ». S'appliquait-elle à la forme de la montagne ou à l'éclat éblouissant de ces cimes reflétant, comme une cuirasse polie, les rayons du soleil? On ne sait. Ce qui est certain, c'est que ces deux noms se retrouvent dans les inscriptions assyriennes, le premier sous la forme *Si-ra-ra,* le second sous celle de *Sa-ni-ru.* Cf. E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* Giessen, 1883, p. 159, 184, 209. Le *djébel Sanîr* est aussi mentionné par Abulfeda, *Tabula Syriæ,* édit. Kohler, Leipzig, 1766, p. 164. La Bible donne encore à l'Hermon le nom de שִׂיאֹן, *Si'ôn;* Septante : Σηών; Vulgate : *Sion,* qui veut dire « élevé ». Deut., IV, 48. Ces appellations ont pu désigner également certains sommets du massif principal; le Sanir, en effet, est distingué de l'Hermon en deux endroits : I Par., v, 23; Cant., IV, 8. C'est de là sans doute que vient la forme plurielle : *Ḥérmônîm;* Septante : Ἑρμωνιείμ; Vulgate : *Hermoniim,* Ps. XLI (hébreu, XLII), 6 (héb., 7). Les Targums et les Talmuds nomment la montagne טוּר תַּלְגָּא, *Ṭûr ṭalga',* « la montagne de neige. » Cf. A. Neubauer, *La géographie du Talmud,* Paris, 1868, p. 39. Les géographes arabes l'appellent de même *Djébel et-Teldj,* « montagne de la neige. » Cf. Guy Le Strange, *Palestine under the Moslems,* Londres, 1890, p. 79, 418, 419. Enfin le nom actuel est *Djébel esch-Scheikh,* « la montagne du Scheikh, » parce qu'elle sert de résidence au chef religieux des Druses, ou « montagne du vieillard », ce qui est peut-être aussi une allusion à la couronne de neige dont la blancheur orne la tête du *Grand Hermon.* Cette dernière épithète sert à le distinguer aujourd'hui du *Petit Hermon* ou *Djébel Dâhy,* qui se trouve à l'est de la plaine d'Esdrelon, entre le Gelboé au sud, et le Thabor au nord. Cette petite montagne a reçu cette dénomination par suite d'une fausse interprétation du Ps. LXXXVIII, 12 (hébreu, LXXXIX, 13).

II. DESCRIPTION. — L'Hermon est une chaîne longue de 28 à 30 kilomètres et courant du sud-ouest au nord-est. Elle se compose de roche calcaire recouverte en plusieurs endroits de craie tendre, avec des veines de basalte dans les contreforts du sud et près d'Hasbéya. Séparée de l'Anti-Liban par une profonde dépression, elle a trois sommets : le plus élevé est au nord et domine la plaine de Beqâ'a ou de Cœlésyrie; le second, à 300 mètres environ, au sud du premier, domine la plaine de Damas et surplombe l'espèce d'entonnoir où se trouve la source du Pharphar; le troisième, à 400 mètres à l'ouest du second, est le moins élevé et domine la vallée du Jourdain. Le point culminant est à 2800 mètres environ au-dessus de la Méditerranée, et ainsi à plus de 3000 au-dessus du Ghôr, ce qui fait de l'Hermon la seconde montagne de la Syrie. De cette cime, l'œil jouit d'un des plus beaux panoramas qu'il soit donné à l'homme de contempler, embrassant une grande partie de la Palestine, tant au delà qu'en deçà du Jourdain. La vue s'étend au nord sur la longue et haute chaîne du Liban, la vallée de Cœlésyrie et l'Anti-Liban; à l'est, sur l'immense plaine de Damas et la verdoyante ceinture de jardins qui entourent la cité, sur le grand désert de Syrie et les montagnes du Hauran; au sud, sur la vallée du Jourdain, les lacs de Houléh et de Tibériade, et, au sud-ouest, sur la Galilée et la Samarie, jusqu'au Carmel; à l'ouest enfin, l'on aperçoit la Méditerranée, du cap Carmel au promontoire de Tyr. L'Hermon est, en hiver, couvert d'énormes masses de neige, dont il reste quelques amas en été, dans les combes les plus abritées. On y trouve plusieurs sortes de bêtes sauvages : des loups, des renards, des ours de l'espèce appelée par les naturalistes *ursus syriacus,* mais qui ressemble beaucoup à notre ours brun. Les plantes qui y sont cultivées sont celles des montagnes de Syrie en général. La vigne, dont la culture est assez considérable, s'élève jusqu'à une altitude de 1440 mètres au-dessus de Raschéya. A partir

d'une certaine zone, on rencontre çà et là des bouquets de chênes (*quercus cenis*), puis de grands espaces couverts de gommiers à feuilles épineuses. A une hauteur de 1150 à 1650 mètres, une végétation toute spéciale et assez rare comprend des arbres fruitiers sauvages dont les fruits sont bons à manger. Sur tout le flanc occidental de la montagne, l'arbre le plus commun est le véritable amandier. On trouve aussi deux espèces de genévriers fort intéressantes pour les naturalistes. Au-dessus de ces arbres, en somme très clairsemés, s'étend une maigre végétation, de petits buissons épineux qui appartiennent tous à la flore des steppes de l'Orient, mais parmi lesquels il y a encore des espèces particulières au pays, comme l'astragale, l'acantholimon, etc.



132. — L'Hermon vu de Rascheya. D'après une photographie.

Près des neiges on voit fréquemment le *ranunculus demissus*. Enfin, le flanc méridional, qui est un peu plus vert que les autres, présente sur de vastes pentes des bouquets d'une grande ombellifère, qui est une espèce de *ferula* et que les Arabes nomment *Soukerân*. C'est des flancs de l'Hermon que sortent le Jourdain et les rivières qui arrosent la plaine au-dessous de Damas.

Un des sommets de la montagne est couronné par des ruines, que les uns appellent *Qasr Antar*, d'autres *Qasr Schebib*. « Ces ruines, dit V. Guérin, *Galilée*, t. II, p. 292, consistent en une grande enceinte circulaire, dont les arasements seuls sont visibles; elle avait été bâtie en belles pierres de taille, les unes complètement aplanies, les autres légèrement relevées en bossage, et environnait un cône tronqué et rocheux dont les flancs ont été jadis exploités comme carrière, et au centre duque a été creusée une sorte de chambre à ciel ouvert, qu'on peut regarder comme un sanctuaire païen d'une époque très reculée. Là, à mon avis, était primitivement adoré le dieu Baal, ou peut-être la montagne elle-même, divinisée et confondue avec la divinité dont le nom était quelquefois accolé au sien, comme le prouve la désignation de Baal-Hermon, par laquelle la Bible la signale en deux passages différents (voir BAAL-HERMON, t. I, col. 1339). Cet endroit, en effet, est l'un des points culminants du Djébel esch-Scheikh. A l'angle sud-ouest de ce même cône, gisent sur le sol les débris renversés d'un temple qui avait été construit avec des blocs d'un bel appareil et qui doit être celui dont parle saint Jérôme (cf. *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 90), comme étant encore en grand honneur de son temps parmi les païens. Ce cône, ce temple et l'enceinte circulaire qui l'enferme étaient jadis, comme maintenant, ensevelis sous une épaisse couche de neige pendant les trois quarts au moins de l'année, et c'était là le haut lieu le plus élevé et de l'accès le plus difficile que fréquentaient les anciens Chananéens. » Sur les flancs inférieurs du massif, à Thelthatha, Hibbâriyéh, Aiha, Deir el-Aschaîr, Rukhléh, etc., il y a aussi d'anciens temples, dont on peut voir la description et les plans dans le *Survey of Western Palestine, Jerusalem,* Londres, 1884, *Appendix*, p. 491-507.

III. L'HERMON DANS L'ÉCRITURE. — Dans les livres historiques, l'Hermon n'est guère mentionné que comme frontière. Il est opposé comme limite septentrionale à l'Arnon, limite méridionale des possessions israélites, à l'est du Jourdain. Deut., III, 8; IV, 48; Jos., XII, 1. Il fut occupé par les Hévéens, Og, roi de Basan, et la demi-tribu de Manassé oriental. Jos., XI, 3; XII, 4; XIII, 11; I Par., V, 23. Une ville, Baalgad, est signalée au pied de la montagne. Jos., XI, 17; XIII, 5. Voir BAALGAD, t. I, col. 1336. Dans le Ps. LXXXVIII (hébreu LXXXIX), 12

(héb. 13), l'Hermon est uni au Thabor; tous deux chantent les louanges du Seigneur, dont le poète sacré célèbre la puissance en disant :

> C'est toi qui as créé le nord et le midi;
> Le Thabor et l'Hermon tressaillent à ton nom.

Le premier à l'ouest du Jourdain, le second à l'est, marquent les deux autres points cardinaux. Témoins des merveilles divines dans la création et des prodiges opérés en faveur d'Israël, ces monts, par leur riant aspect, semblent se réjouir et tressaillir d'allégresse. Le Ps. CXXXII (hébreu CXXXIII), 3, pour exprimer les charmes de l'union fraternelle, emprunte une gracieuse comparaison à la rosée qui descend de la montagne :

> C'est comme la rosée de l'Hermon qui descend
> Sur les monts de Sion.

Van de Velde, *Reise durch Syrien und Palästina*, Leipzig, 1855, t. I, p. 97, montre bien comment c'est au pied du mont même, que la comparaison s'explique admirablement. Là, on comprend comment les masses d'eau qui montent de ces hauteurs couvertes de forêts, et de ces gorges élevées, remplies de neige toute l'année, lorsque les rayons du soleil les ont réduites en vapeur et ont saturé l'atmosphère, tombent le soir sur les montagnes inférieures qui entourent le Djébel esch-Scheikh comme ses rejetons. Il faut avoir vu l'Hermon, avec sa couronne d'un blanc éclatant qui resplendit dans l'azur du ciel, pour bien saisir cette image. En nul autre endroit, dans toute la contrée, il n'existe une rosée aussi abondante que dans les régions qui avoisinent ce massif. Enfin, le Cantique des Cantiques, IV, 8, mentionne l'Hermon avec l'Amana et le Sanir, « les tanières des lions et les montagnes des léopards. » A. LEGENDRE.

HERMONIIM (hébreu : *Ḥérmônîm*, Septante : Ἑρμωνιειμ), nom de l'Hermon au pluriel et ainsi appelé « les Hermons » à cause de ses trois principaux sommets. Voir HERMON. Il est mentionné une seule fois sous cette forme, dans le Ps. XLI (hébreu XLII), 6 (héb., 7). Le poète sacré, exilé au delà du Jourdain, et voulant montrer que, plus il est affligé, plus il se retourne vers Dieu, comme vers son unique consolation, s'écrie :

> En moi se trouble mon âme, aussi je pense à toi,
> Du pays du Jourdain, des Hermons et du mont Mis'àr.

A. LEGENDRE.

HERNIE, tumeur qui se produit à certaines parties du corps quand, par suite d'une perforation accidentelle de l'enveloppe intérieure qui le contient, un viscère tend à s'échapper. Cette tumeur ne présente aucun autre caractère que son volume plus ou moins considérable. Le plus souvent, c'est l'intestin qui s'échappe de l'épiploon et produit une grosseur anormale à la base de l'abdomen. D'après la Vulgate, le hernieux, *herniosus*, est exclu des fonctions lévitiques. Lev., XXI, 20. Dans le texte hébreu, le terme correspondant est *merôaḥ 'éšék*. Ce dernier mot ne se lit pas ailleurs. Il se retrouve en assyrien, *išku*, en syriaque, en éthiopien et dans le Targum, avec le sens indubitable de *testiculus*. Buhl, *Gesenius' Handwörterbuch*, Leipzig, 1899, p. 77. Ce sens est adopté par les Septante : μονορχις (*unius testiculi*). Quant au mot *merôaḥ*, le Targum et le syriaque le traduisent par *contritus*, en se référant à la racine arabe *mâraḥ*, qui veut dire « écraser ». Mais dans l'énumération du Lévitique, il n'est question que d'infirmités ou de difformités apparentes, qui atteignent l'intégrité extérieure du corps. L'infirmité du *contritus testiculis* ne rentre pas dans ce cas. De Hummelauer, *In Exod. et Levit.*, Paris, 1897, p. 506. Si, au contraire, on fait venir *merôaḥ* de *râvaḥ*, « large, » on a le sens de *dilatatus testiculis*, qui caractérise très bien l'apparence que donne à un homme la hernie abdominale la plus commune. C'est ce sens que la Vulgate a exprimé par le seul mot *herniosus*. Cf. Rosenmüller, *In Levit.*, Leipzig, 1798, p. 124.

H. LESÊTRE.

1. HÉRODE (FAMILLE DES), famille iduméenne qui régna en Palestine à partir de l'an 47 avant J.-C., jusqu'à la prise de Jérusalem par Titus. Les titres que portèrent les Hérodes furent variés et l'étendue du territoire soumis à leur puissance changea souvent. On trouvera l'histoire de ces modifications dans les articles consacrés à chacun de ces princes.

L'histoire de la famille des Hérodes est celle de la nation juive depuis les derniers temps de la dynastie asmonéenne jusqu'à la ruine de la nation. Elle forme la transition entre l'Ancien et le Nouveau Testament. C'est pourquoi il est indispensable d'entrer dans le détail de la vie de ses membres. Les renseignements que nous donnent les auteurs sur l'origine des Hérodes sont en complet désaccord les uns avec les autres. D'après Nicolas de Damas, cité par Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, I, 5, ils descendaient d'une des nobles familles revenues de la captivité de Babylone. Au contraire, les chrétiens les représentent comme étant d'origine servile. Jules Africain, dans M. J. Routh, *Reliquiæ sacræ*, in-8°, Oxford, 1846-1848, t. II, p. 235. Il est certain qu'ils étaient iduméens de race et juifs de religion, depuis que les Iduméens avaient été conquis et convertis au judaïsme par Jean Hyrcan en 180 avant J.-C. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, IX, 1. — La politique de la famille des Hérodes tendit toujours à constituer un royaume indépendant dont le judaïsme assurerait l'unité. Pour réaliser ce dessein, ils ne pouvaient se passer de la protection de Rome et toujours ils travaillèrent à se l'assurer, mais ils voulaient être des rois indépendants et non des sujets. Chacun d'eux travailla dans ce sens, selon son caractère particulier. D'autre part, sous leur domination, le souverain sacerdoce perdit tout son prestige. Ils nommèrent et déposèrent les grands-prêtres selon leurs caprices ou les vicissitudes de leur politique. Enfin les Hérodes, tout en professant le judaïsme, introduisirent les mœurs et les coutumes païennes dans la Palestine, ce que les rois syriens n'avaient pu faire. Le tableau suivant (col. 639) indique la généalogie des Hérodes. Ceux qui sont mentionnés dans la Bible sont : 1° Hérode le Grand, voir HÉRODE 2; 2° Hérode Antipas, voir HÉRODE 3; 3° Hérode Philippe Ier, voir HÉRODE 3; 4° Hérodiade; 5° Hérode Philippe II, voir HÉRODE 4; 6° Hérode Agrippa Ier, voir AGRIPPA 1, HÉRODE 6; 7° Hérode Agrippa II, voir AGRIPPA 2, t. I, col. 286; 8° Bérénice, voir BÉRÉNICE 2, t. I, col. 1612; 7° Drusille, voir DRUSILLE, t. II, col. 1505. E. BEURLIER.

2. HÉRODE LE GRAND (grec : Ἡρώδης; latin : *Herodes*), second fils d'Antipater, roi des Juifs (fig. 133).

I. CE QU'EN DIT L'ÉVANGILE. — Hérode régnait sur la Judée au temps où Zacharie, père de saint Jean-Baptiste, fut averti par un ange du Seigneur que sa femme Élisabeth, stérile jusque-là, lui donnerait un fils, malgré leur âge avancé à tous deux. Luc., I, 5. C'est vers la fin de son règne que naquit Notre-Seigneur Jésus-Christ. Matth., II, 1. Lorsque les Mages vinrent d'Orient en Judée pour adorer le Sauveur, Hérode s'émut en apprenant la naissance d'un enfant à qui ils donnaient le titre de roi des Juifs. Après qu'il eut interrogé les prêtres et qu'il eut su par eux que l'enfant devait être né à Bethléhem, il fit appeler les mages et s'enquit auprès d'eux du temps où l'étoile leur était apparue. Puis il leur demanda, lorsqu'ils auraient trouvé celui qu'ils cherchaient, de le lui faire savoir afin qu'il aille lui-même l'adorer. Matth., II, 2-8. Avertis en songe de ne point retourner vers Hérode, ils revinrent chez eux par un autre chemin. Le prince résolut alors de faire mettre à mort tous les enfants au-dessous de deux ans nés à Bethléhem et dans les environs, afin d'être sûr de ne pas

TABLEAU GÉNÉALOGIQUE DE LA FAMILLE DES HÉRODES

(Les noms marqués en petites capitales sont mentionnés dans la Bible.)

1. Antipas ou Antipater, gouverneur d'Idumée, Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, I, 3

2. Antipater
épouse
Cypros, Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, VII, 3

3. Phasaël
8. Phasaël épouse Salempsio (12)

4. HÉRODE le Grand
épouse
a. Doris — *b.* Mariamne, petite-fille d'Hyrcan — *c.* Mariamne, fille de Simon — *d.* Malthace — *e.* Cléopâtre — *f.* Pallas — *g.* Phèdre — *h.* Elpis — *i.* ? — *j.* ?

5. Joseph
23. Joseph épouse Olympias (17)
32. Mariamne

6. Phéroras

7. Salomé
épouse
a. Joseph — *b.* Costabarus — *c.* Alexa
24. Bérénice

9. Antipater

10. Aristobule épouse Bérénice (24)

11. Alexandre épouse la fille d'Archélaüs
29. Alexandre
40. Tigrane
45. Alexandre

12. Salempsio épouse Phasaël (8)

30. Tigrane

13. Cypros épouse Antipater

14. HÉRODE Philippe épouse HÉRODIADE (28)
31. SALOMÉ

15. ANTIPAS épouse *a.* la fille d'Arétas *b.* HÉRODIADE (28)

16. Archélaüs

17. Olympias

18. Hérode

19. PHILIPPE épouse Salomé (31)

20. Phasaël

21. Roxane

22. Salomé

46. Antipater — 47. Hérode — 48. Alexandre — 49. Alexandre — 50. Cypros

25. Hérode
épouse
a. Mariamne (32) — *b.* Bérénice (38)
33. Aristobule épouse Salomé (31)
41. Hérode — 42. Agrippa — 43. Aristobule
51. Bérénicianus

26. Aristobule épouse Jotape
34. Jotape

27. AGRIPPA épouse Cypros (50)
35. AGRIPPA — 36. Drusus — 37. Bérénice — 38. Mariamne — 39. DRUSILLE
DRUSILLE épouse *a.* Aziz, roi d'Édesse — *b.* FÉLIX
44. Agrippa

28. HÉRODIADE

épargner celui qu'il considérait comme un rival. Mais un ange avertit Joseph de fuir en Égypte avec Jésus et Marie et le fils de Dieu échappa aux coups dirigés contre lui. Matth., II, 12-16. On verra plus loin quelle fut la cruauté d'Hérode, surtout pendant les dernières années de sa vie, et comment tout ce que nous savons par ailleurs de son caractère explique le massacre des saints Innocents. Macrobe, *Sat.*, II, 4, vers 410 de notre ère, raconte, au sujet de cet acte sanguinaire d'Hérode, l'anecdote suivante qui montre que de son temps on le rattachait au meurtre d'un des fils du roi des Juifs. « Auguste, dit-il, lorsqu'il apprit que parmi les enfants au-dessous de deux ans qu'Hérode, roi des Juifs, avait fait mettre à mort en Syrie, son propre fils avait été tué, dit ces paroles : Il vaut mieux être le porc (ὗν) que le fils (υἱόν) d'Hérode. » L'authenticité de ce jeu de mots est justement suspecte, car Hérode n'avait point alors d'enfant en bas âge, mais l'idée qu'elle nous donne de ce roi qui versait aussi facilement le sang des siens que celui des Juifs est exacte. Après la mort de ce prince, un ange avertit Joseph qu'il pouvait ramener en Palestine Jésus et sa mère. Matth., II, 19. Notre-Seigneur est donc



133. — Monnaie d'Hérode le Grand.

ΗΡΩΔΟΥ ΒΑΣΙΛΕΩΣ. Autel accosté de LΓ et du monogramme P. — ℞. Casque à jugulaires, accosté de deux palmes et surmonté d'une étoile.

né avant la mort d'Hérode, c'est-à-dire plus de quatre ans avant l'ère chrétienne.

II. Histoire. — Hérode Ier, surnommé le Grand, était d'origine iduméenne, le second fils d'Antipater et de Cypros, femme arabe de noble naissance. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, VII, 3. Le peuple auquel il appartenait avait été soumis de force à la loi mosaïque par Jean Hyrcan et ses compatriotes se regardaient eux-mêmes comme des Juifs, Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, IX, 1 ; XV, VII, 9; *Bell. jud.*, I, II, 6; IV, IV, 4; mais les Juifs d'origine ne les considéraient pas comme de vrais fils d'Israël, ils les appelaient demi-juifs; c'est le terme qu'emploie Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, XV, 2, pour désigner Hérode le Grand. En 47 avant Jésus-Christ, Jules César créa Antipater procurateur de Judée et divisa le pays entre ses quatre fils. Hérode eut la Galilée en partage. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, IX, 3; *Bell. jud.*, I, X, 4. Il avait alors environ vingt-cinq ans. Il commença par réprimer énergiquement le brigandage dans ce pays, ce qui lui valut d'être accusé devant le sanhédrin. Il comparut vêtu d'un manteau de pourpre et portant une lettre de Sextus César, gouverneur de Syrie, qui ordonnait de l'acquitter. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, IX, 3-5; *Bell. jud.*, I, X, 6-9. Cf. H. Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine d'après les Thalmuds et les autres sources rabbiniques*, t. I, in-8°, Paris, 1867, p. 146-148. Sextus César le nomma alors gouverneur de Cœlésyrie. Cassius, après le meurtre de César, le confirma dans son titre. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, XI, 4; *Bell. jud.*, I, XI, 4. En 43, Antipater mourut empoisonné; Hérode le vengea en faisant assassiner son meurtrier Malichus qui voulait s'emparer de la Judée. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, XI, 6; *Bell. jud.*, I, XI, 8. Après le départ de Cassius, le jeune prince défendit avec succès son pouvoir en Galilée contre Antigone et contre le tyran de Tyr, Marion. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, XII, 1; *Bell. jud.*, I, XII, 2-3. Hérode crut que la fortune allait tourner contre lui quand les Juifs envoyèrent une ambassade à Antoine qui se trouvait en Bithynie, mais il triompha de ses accusateurs. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, XII, 2; *Bell. jud.*, I, XII, 4. Une tentative du même genre échoua de nouveau en 41 ; Hérode fut nommé tétrarque par Antoine. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, XIII, 1 ; *Bell. jud.*, I, XII, 5. L'année suivante, une invasion de Parthes alliés d'Antigone obligea Hérode à quitter la Judée et à se réfugier à Rome. Antoine lui fit donner par décret du Sénat le titre de roi de Judée sous lequel le désignent les Évangiles. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, XIV, 4-5; *Bell. jud.*, I, XIV, 4; Appien, *Bell. civil.*, V, 75. Ce ne fut pas sans peine qu'Hérode s'empara de son royaume. Au printemps de l'an 37, il épousa Mariamne, petite-fille d'Hyrcan, à laquelle il était fiancé depuis cinq ans. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, XV, 14; *Bell. jud.*, I, XVII, 8; cf. *Ant. jud.*, XIV, XII, 1 ; *Bell. jud.*, I, XII, 13. Il poussa ensuite avec activité le siège de Jérusalem dont il s'empara avec l'aide des Romains en 37. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, XVI, 1-3; *Bell. jud.*, I, XVII, 9; XVIII, 1-13; Dion Cassius, XLIX, 22.

La première partie du règne d'Hérode fut une période de lutte contre les Juifs, contre la famille des Asmonéens et contre Cléopâtre. Les principaux d'entre les Juifs étaient restés fidèles aux descendants d'Antigone, Hérode fit exécuter un certain nombre d'entre eux et confisqua leurs biens. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, I, 2; *Bell. jud.*, I, XVIII, 4. Alexandra, sa belle-mère, fut son principal adversaire. Cependant cédant aux instances de Mariamne, il consentit à donner au jeune Aristobule, fils d'Alexandra, le titre de grand-prêtre qu'il avait d'abord attribué à un Juif de Babylone nommé Ananel. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, II, 5-7; III, 1. La réconciliation fut de courte durée. Hérode faisait surveiller de très près Alexandra. Celle-ci tenta de s'échapper et de se retirer auprès de Cléopâtre avec son fils. Son projet fut découvert. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, III, 2. Peu après, Hérode fit noyer Aristobule. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, III, 3-4; *Bell. jud.*, I, XXII, 2. Accusé devant Antoine par Alexandra à la suite de ce meurtre, il fut proclamé innocent et revint à Jérusalem. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, III, 5, 8-9. A son retour, à la suite d'accusations portées par Salomé sa belle-sœur, il fit mettre à mort son oncle et beau-frère Joseph, à qui il avait confié à la fois son royaume et sa femme Mariamne qu'il aimait passionnément et qu'il crut avoir été séduite par celui qui devait être son gardien. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, III, 5-6, 9; *Bell. jud.*, I, XXII, 4-5. Le désir qu'avait Cléopâtre, reine d'Égypte, d'agrandir son empire fut aussi une source de difficultés considérables pour Hérode. Antoine en 34 accorda à la reine d'Égypte, avec la plus grande partie de la Phénicie, une partie de l'Arabie et la région la plus fertile du royaume d'Hérode, le district de Jéricho. Ce prince fut obligé de se reconnaître vassal de la reine. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, IV, 1-2; *Bell. jud.*, I, XVIII, 5. Hérode dut alors défendre sa propre existence. Engagé par Cléopâtre et Antoine dans une guerre contre les Arabes, il fut battu par eux. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, V, 1; *Bell. jud.*, I, XIX, 1-3. Un terrible tremblement de terre, survenu en 31 et qui fit périr 30 000 hommes, lui fit désirer la paix, mais le massacre de ses ambassadeurs le força à une nouvelle guerre. Il en sortit victorieux. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, V, 2-5; *Bell. jud.*, I, XIX, 3-6. Après la victoire d'Octave à Actium, Hérode se rallia au vainqueur. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, VI, 7; *Bell. jud.*, I, XX, 2; Dion Cassius, LI, 7. Il se préoccupa alors de faire disparaître le vieil Hyrcan et le fit condamner à mort, sous prétexte qu'il avait conspiré avec les Arabes. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, VI, 1-4; *Bell. jud.*, I, XXII, 1. Puis il se rendit à Rhodes auprès d'Octave qui crut de son intérêt d'avoir pour allié le prince iduméen, lui fit bon accueil et le confirma dans son titre de roi. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, VI, 5-7; *Bell. jud.*, I, XX, 1-3. Peu après

le dictateur romain lui fit don, non seulement du district de Jéricho, mais encore de Gadara, d'Hippos de Samarie, de Gaza, d'Anthedon, de Joppé et de la Tour de Straton. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, vii, 3; *Bell. jud.*, I, xx, 3. Depuis lors Hérode fut assuré du trône, mais au même moment, commença une série de malheurs domestiques et de crimes. En partant pour Rhodes il avait confié Mariamne à Soémus, à qui, comme précédemment à Joseph, il avait donné l'ordre de la tuer si lui-même, Hérode, ne revenait pas. Mariamne, cette fois comme la première, fut informée de l'ordre reçu et, au retour de son mari, elle lui donna des preuves de sa haine. Cypros et Salomé, irritées de la fierté de Mariamne à leur égard, heureuses de la mésintelligence qui régnait entre les époux, calomnièrent gravement la reine. Ils l'accusèrent même d'avoir cherché à empoisonner son mari. Hérode fit exécuter Soémus et Mariamne. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, vi, 6; vii, 6. Cf. Derenbourg, *Essai sur l'histoire de la Palestine*, p. 151. Accablé de remords à la suite de ce meurtre, il tomba malade et Alexandra conçut l'espoir de s'emparer du trône. Hérode, instruit de ses desseins, la fit exécuter en 28. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, vii, 7-8. Revenu à la santé il donna un nouveau cours à ses instincts sanguinaires. Après la mort de Joseph, il avait donné pour mari à Salomé le gouverneur de l'Idumée, Costobar. Celle-ci, fatiguée de son mari, le dénonça comme conspirateur; il fut exécuté en 25. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, vii, 10. Avec lui périrent deux enfants, parents éloignés des princes asmonéens.

La dernière période du règne d'Hérode fut glorieuse, malgré quelques heures troublées. Il fit construire de magnifiques monuments. A Jérusalem, il bâtit un théâtre, dans la vallée voisine, un amphithéâtre, Josèphe, *Ant. jud.*, XV, viii, 1, et un hippodrome, Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, x, 2; *Bell. jud.*, II, iii, 1; peu après, il éleva des monuments semblables à Jéricho. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, iii, 2; vi, 3, 5; *Bell. jud.*, I, xxxiii, 6, 8. Il se construisit à Jérusalem un palais où il répandit à profusion le marbre et l'or; il fortifia la ville et bâtit une forteresse dans la partie haute. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, ix, 3; *Bell. jud.*, I, xxi, 1; cf. V, iv, 3-4. Une tour du palais d'Hérode existe encore et porte vulgairement le nom de tour de David. Cf. Schick, dans la *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, t. i, 1878, p. 226-237. Déjà précédemment il avait restauré la citadelle nord du temple qu'il avait appelée Antonia. Voir Antonia, t. i, col. 712. Dans les villes grecques de son royaume il éleva des temples à Auguste et les orna de statues et d'inscriptions. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, ix, 5; x, 3; *Bell. jud.*, I, xxi, 3, 4. Cf. de Vogüé, *Syrie centrale, Architecture civile et religieuse*, in-4°, Paris, 1865-1877, pl. 2, 3; Lebas et Waddington, *Voyage archéologique*, t. iii, 1870, n° 2364. Nombreuses furent les cités réédifiées ou construites par lui; Samarie qui reçut le nom de Sébaste, Josèphe, *Ant. jud.*, XV, viii, 5; *Bell. jud.*, I, xxi, 2; Césarée, sur l'emplacement de la tour de Straton, Josèphe, *Ant. jud.*, XV, ix, 6; XVI, v, 1; *Bell. jud.*, I, xxi, 5-8; Antipatris, à la place ou était Capharsaba; à Jéricho, la citadelle appelée Cypros; Phasælis, au nord de Jéricho, Josèphe, *Ant. jud.*, XVI, v, 2; *Bell. jud.*, I, xxi, 9; Agrippæum à la place où était Anthédon, Josèphe, *Bell. jud.*, I, xxi, 8; cf. *Ant. jud.*, XIII, xiii, 3; *Bell. jud.*, i, iv, 2; deux citadelles du nom d'Hérodium, une dans les montagnes situées en face de l'Arabie, l'autre au sud de Jérusalem, dans laquelle se trouvait un palais. Josèphe, *Bell. jud.*, I, xxi, 10; cf. *Ant. jud.*, XIV, xiii, 9; XV, ix, 4; *Bell. jud.*, I, xiii, 18, etc. Il restaura Alexandrium et Hyrcania bâties par les Arméniens et détruites par Gabinius, Josèphe, *Ant. jud.*, XVI, ii, 1; il agit de même pour Machéronte et Massada, où il construisit des palais, Josèphe, *Bell. jud.*, VII, vi, 2; pour Gaba en Galilée et pour Esbon en Pérée. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, viii, 5; *Bell. jud.*, III, iii, 1. Voir Fortifications, t. ii, col. 2321.

La munificence d'Hérode dépassa les limites de la Palestine. Il rebâtit le temple d'Apollon Pythien à Rhodes, il aida Nicopolis à élever ses monuments publics; à Antioche il fit placer des colonnades le long de la rue principale. Voir Antioche, t. i, col. 679. A Chio, il contribua à la restauration de l'agora. Ascalon lui dut des bains et des fontaines. Tyr, Sidon, Byblos, Béryte, Tripoli, Ptolémaïde, Damas, Athènes même et Lacédémone le comptèrent parmi leurs bienfaiteurs. Josèphe, *Ant. jud.*, XVI, v, 3; *Bell. jud.*, I, xxi, 11; *Corpus inscriptionum atticarum*, t. iii, p. 1, n. 556 et peut-être 550. L'œuvre principale de son règne fut la restauration du Temple de Jérusalem, qui commença la seizième année de son règne (20 ou 19 avant J.-C.) et qui ne fut terminée qu'après sa mort en 62-64 après J.-C. Cf. Hirt, *Ueber die Baue Herodes des Grossen überhaupt und über seinen Tempelbau zu Jerusalem insbesondere*, dans les *Abhandlungen der histor.-philolog. Klasse der Berliner Akademie*, 1816-1817, p. 1-24; G. Perrot, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, in-4°, Paris, t. iv, 1887, p. 205-211. Voir Temple.

Hérode célébra avec magnificence des jeux à la manière des Grecs, non seulement à Césarée, mais même à Jérusalem, ce qui causa un grand scandale parmi les Juifs, Josèphe, *Ant. jud.*, XV, viii, 1; XVI, v, 1; *Bell. jud.*, I, xxi, 8; il contribua en outre très largement à la célébration des jeux Olympiques. Josèphe, *Ant. jud.*, XVI, v, 3; *Bell. jud.*, I, xxi, 12. Voir Jeux. Hérode se préoccupa de garantir la sécurité de la Palestine en établissant des colonies à l'ouest du lac de Génézareth. Josèphe, *Ant. jud.*, XVI, ix, 2; XVII, ii, 1-3. Il orna Jérusalem de parcs, de jardins, de fontaines, près desquelles il établit des colombiers où étaient abrités des pigeons apprivoisés; ce qui ne s'était pas fait avant lui en Judée. Josèphe, *Bell. jud.*, V, iv, 4. Le roi des Juifs attira à sa cour un certain nombre de Grecs cultivés à qui il confia les plus hauts emplois. Les plus célèbres sont l'historien Nicolas de Damas, Ptolémée son frère, et un autre Ptolémée qui fut chargé des finances; Andromachus, Gemellus, Irénée et le Lacédémonien Euryclès qui fomenta la discorde entre le roi et ses fils. Josèphe, *Ant. jud.*, XVI, ii, 4; XVII, viii, 2; XVI, viii, 3; XVII, ix, 4; XVI, x, 1; *Bell. jud.*, I, xxvi, 1-4; II, ii, 3. Sous la direction de Nicolas de Damas, il étudia la philosophie et la rhétorique grecques. Josèphe, *Ant. jud.*, XIX, vii, 3; cf. C. Müller, *Fragmenta historicorum Græcorum*, t. iii, p. 350. Cependant il respecta les lois judaïques, c'est ainsi qu'il s'abstint de faire représenter des figures humaines sur ses monnaies. Jamais il n'entra dans la partie du temple réservée aux prêtres. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, xi, 5-6. Il fit enlever les trophées romains qui offusquaient les Juifs. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, viii, 1-2. Mais il enleva au sanhédrin toute sa puissance, Josèphe, *Ant. jud.*, XV, vi, 2. Les grands-prêtres qu'il nomma et révoqua à sa guise furent presque tous des Alexandrins. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, ii, 4; iii, 1, 3; ix, 3; XVII, iv, 2; vi, 4.

Sous le règne d'Hérode, le peuple fut accablé d'impôts et plusieurs fois un certain nombre de Pharisiens refusèrent au roi le serment d'obéissance qu'il demandait pour lui et pour l'empereur. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, x, 4; XVII, ii, 4. Il y eut même une conspiration dans le dessein de le tuer au théâtre, les conjurés furent saisis et condamnés à mort. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, viii, 3-4. Irrité de ces tentatives de rébellion, Hérode se montra plus despotique encore dans son gouvernement. Les forteresses qu'il avait élevées partout lui servirent à se défendre contre tout essai de révolte. Il déporta à Hyrcania ses ennemis politiques. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, x, 4. Il enrôla des mercenaires thraces, germains et gaulois. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, viii, 3; *Bell. jud.*, I, xxxiii,

9. Il interdit absolument tout rassemblement et toute réunion. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, x, 4. De temps à autre il essaya de se gagner l'esprit public par des bienfaits, en 20 avant J.-C., il fit remise d'un tiers des impôts, en 14, d'un quart; pour subvenir au peuple affamé il convertit sa vaisselle en monnaie. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, IX, 1-2; x, 4; XVI, II, 5. Mais ces bienfaits intermittents ne compensaient pas aux yeux des Juifs l'oppression dont ils souffraient d'ordinaire.

La politique extérieure d'Hérode fut toujours couronnée de succès. Allié du peuple romain, il avait par hérédité le titre de citoyen conféré à son père Antipater. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, VIII, 3; *Bell. jud.*, I, IX, 5. Il envoya ses deux fils Alexandre et Aristobule à Rome, pour y faire leur éducation. Josèphe, *Ant. jud.*, XVI, IV, 1-5; I, 1. Toujours il fut dans les meilleurs termes avec Auguste et avec Agrippa. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, x, 2, 3; XVI II, 2-5; *Bell. jud.*, I, XX, 4; cf. C. Müller, *Histor. Græc. fragmenta*, t. III, p. 350. Ces amitiés lui valurent des agrandissements de territoire. En 25, l'envoi de 500 auxiliaires à Ælius Gallus fut récompensé par le don de la Trachonitide, de la Batanée et de l'Auranitide, Josèphe, *Ant. jud.*, XV, x, 1-3; *Bell. jud.*, I, XX, 4; en 25, Auguste le gratifia de la tétrarchie de Zénodore, c'est-à-dire des districts d'Ulatha, de Panéas et des territoires situés au nord et au nord-ouest du lac de Genezareth. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, x, 3; *Bell. jud.*, I, XX, 4; Dion Cassius, LIV, 9. Son frère Phéroras fut nommé tétrarque de Pérée. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, x, 3; *Bell. jud.*, I, XXIV, 5. Enfin les procurateurs de Cœlésyrie reçurent l'ordre de prendre conseil de lui dans les affaires importantes. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, x, 3. Hérode usa souvent de son influence en faveur des Juifs dispersés dans l'empire. Josèphe, *Ant. jud.*, XVI, II, 3-5; VI, 1, 8; XII, III, 2.

Les dernières années du règne d'Hérode furent remplies par des infortunes domestiques. Le roi eut dix femmes. Josèphe, *Bell. jud.*, I, XXIV, 2. La première fut Doris, dont il eut Antipater et qu'il répudia. Il défendit à son fils de paraître à Jérusalem, excepté aux grandes fêtes. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, XII, 1; XVI, III, 3; *Bell. jud.*, I, XXII, 1. En 37, il épousa Mariamme qui lui donna trois fils et deux filles. Josèphe, *Bell. jud.*, I, XXII, 2; cf. *Ant. jud.*, XVIII, v, 4. Sa troisième femme portait aussi le nom de Mariamne, Josèphe, *Ant. jud.*, XV, IX, 3; *Bell. jud.*, I, XXVIII, 4; il eut d'elle un fils nommé Hérode. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, I, 2. Des sept autres dont parle Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, I, 3, et *Bell. jud.*, I, XXVIII, 4, deux seulement intéressent l'histoire : ce sont la Samaritaine Malthace, mère d'Archélaüs et d'Antipas, et Cléopâtre de Jérusalem, mère de Philippe.

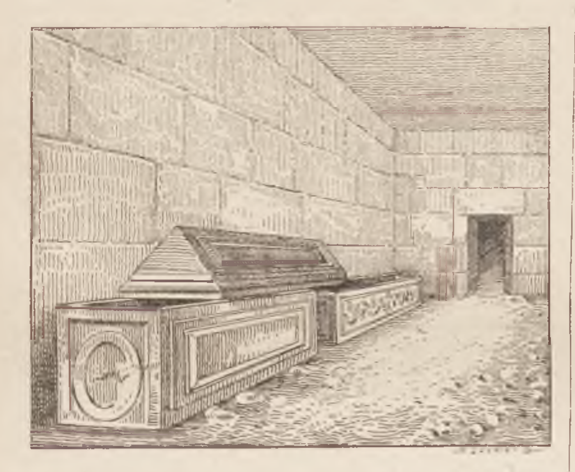
Les deux fils de la première Mariamne avaient une vingtaine d'années quand leur père les ramena de Rome à Jérusalem. Il les maria, Alexandre à Glaphyra, fille du roi de Cappadoce Archélaüs, Aristobule à Bérénice, fille de Salomé. Josèphe, *Ant. jud.*, XVI, I, 2. Bientôt les agissements de Salomé auprès du roi firent naître dans l'esprit de celui-ci la pensée que ses deux fils voulaient venger la mort de leur mère. Josèphe, *Ant. jud.*, XVI, III, 1-2. Hérode rappela alors son premier fils Antipater. Josèphe, *Ant. jud.*, XVI, III, 3; *Bell. jud.*, I, XXIII, 1-2. Dès lors la lutte devint plus aiguë. Alexandre et Aristobule se plaignirent ouvertement de la mort de Mariamne et de la façon dont eux-mêmes étaient traités, Josèphe, *Ant. jud.*, XVI, III, 3; Hérode accusa ses fils devant l'empereur dans une visite qu'il lui fit à Aquilée. Auguste les réconcilia et Antipater fit sa paix avec eux. Josèphe, *Ant. jud.*, XVI, IV, 1-6; *Bell. jud.*, I, XXIII, 3-5. Mais à peine étaient-ils tous de retour en Palestine que les dissensions recommencèrent. Josèphe, *Ant. jud.*, XVI, VII, 2; VIII, 2; *Bell. jud.*, I, XXIV, 1-8. Le roi, bourrelé de remords et dont les nuits étaient troublées par des rêves affreux, fit mettre à la torture les amis d'Alexandre et emprisonner celui-ci. Josèphe, *Ant. jud.*, XVI, VIII, 2, 4, 5; *Bell. jud.*, I, XXIV, 8. Le roi de Cappadoce, Archelaüs, beau-père d'Alexandre, réussit à réconcilier pour un moment son gendre avec Hérode. Josèphe, *Ant. jud.*, XVI, VIII, 6; *Bell. jud.*, I, XXV, 1-6. Pour comble de malheur, le roi des Juifs avait au même moment à se défendre contre les ennemis du dehors et encourait la défaveur impériale. Josèphe, *Ant. jud.*, XVI, IX, 1-4; C. Müller, *Fragmenta histor. Græc.*, t. III, p. 351. La discorde ne tarda pas à éclater de nouveau dans sa famille. Le Lacédémonien Euryclès l'attisa à plaisir et Hérode, après avoir fait mettre en prison Alexandre et Aristobule, les accusa de nouveau devant l'empereur. Josèphe, *Ant. jud.*, XVI, x, 1, 5-7; *Bell. jud.*, I, XXVI, 1-4; XXVII, 1. Auguste l'écouta et institua à Bérite un tribunal d'officiers romains pour instruire le procès. Josèphe, *Ant. jud.*, XVI, XI, 1; *Bell. jud.*, I, X VII, 1. Le tribunal prononça une sentence de mort. L'exécution eut lieu à Sébaste ou Samarie, probablement en l'an 7 avant J.-C. Josèphe, *Ant. jud.*, XVI, XI, 2-7; *Bell. jud.*, I, XXVII, 2-6; C. Müller, *Histor. Græc., fragmenta*, t. III, p. 351.

Antipater, tout-puissant à la cour de son père, voulut plus encore et il complota avec Phéroras pour s'emparer du trône. A son tour il fut dénoncé par Salomé. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, I, 1; II, 4; *Bell. jud.*, I, XXVIII, 1; XXIX, 1. Antipater pour échapper aux soupçons paternels demanda à être envoyé à Rome. Pendant son séjour dans cette ville, Phéroras mourut et les affranchis du défunt demandèrent à Hérode de faire une enquête sur cette mort. On découvrit que Phéroras avait succombé à un poison destiné à Hérode. A son retour Antipater fut emprisonné dans le palais du roi et traduit devant Varus, gouverneur de Syrie. Les preuves étaient écrasantes et Antipater fut mis aux fers. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, III, 2; v, 7; *Bell. jud.*, I, XXIX, 2; XXXII, 5. Le roi choisit en même temps pour héritier Antipas, fils de Malthace. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, VI, 1; *Bell. jud.*, I, XXXII, 1-4.

A la même époque Hérode tomba gravement malade. Le peuple heureux à l'espoir d'être bientôt délivré du tyran commença à se soulever. Excité par les rabbins, il se révolta et arracha l'aigle placé par le roi sur la porte du temple. Hérode leur fit voir qu'il était encore vivant et fit brûler les principaux chefs de la sédition. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, VI, 5; *Bell. jud.*, I, XXXIII, 5. Cependant Hérode touchait à sa fin. Les bains de la fontaine de Callirhoé ne le soulagèrent que pour un temps. De retour à Jéricho et pour être sûr, disait-il, que sa mort causerait des pleurs et des gémissements, il ordonna qu'on mît à mort les principaux de la nation dès qu'il serait lui-même décédé. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, VI, 5; *Bell. jud.*, I, XXXIII, 6. L'ordre ne fut pas exécuté. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, VIII, 2; *Bell. jud.*, I, XXXIII, 8; cf. H. Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine*, p. 164. Il eut du moins la cruelle satisfaction de faire exécuter son fils Antipater. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, VII; *Bell. jud.*, I, XXXIII, 7. Peu de jours avant sa propre mort, il donna à Archélaüs, le fils aîné de Malthace, le titre de roi, à son frère Antipas celui de tétrarque de Galilée et de Pérée, et à Philippe, fils de Cléopâtre, la tétrarchie de Gaulonitide, de Trachonitide, de Batanée et de Panéas. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, VIII, 1; *Bell. jud.*, I, XXXIII, 7-8. Cinq jours après l'exécution d'Antipater, Hérode mourait à Jéricho; les siens ne le pleurèrent pas et le peuple fit éclater sa haine. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, VIII, 1; *Bell. jud.*, I, XXXIII, 8. Un pompeux cortège accompagna son corps de Jéricho à Hérodium où il fut enterré. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, VIII, 3; *Bell. jud.*, I, XXXIII, 9. — En 1891, dans un terrain appartenant aux moines grecs et appelé Nikoforiéh, sur la colline occidentale située hors de Jérusalem, à l'ouest du *Birket es-Sultan*, on a trouvé un

tombeau taillé dans le roc (fig. 134), qu'on croit être celui de la famille des Hérodes, « le monument d'Hérode, » τὸ Ἡρώδου μνημεῖον, dont parle Josèphe, *Bell. jud.*, V, XII, 2, édit. Didot, t. II, p. 265. Voir Schick, dans le *Palestine Exploration Fund. Quarterly Statement*, 1892, p. 115-120.

Le surnom de grand que porte le premier Hérode n'a de raison d'être que pour le distinguer de ses descendants. C'est dans ce sens du reste qu'il lui est donné par Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, V, 4. Le prince iduméen



134. — Salle et sarcophage du tombeau dit des Hérodes. D'après le *Quarterly Statement*, 1892, p. 120.

fut, en effet, un despote sanguinaire, politique adroit mais sans qualités supérieures. D'une nature étrangement passionnée, jamais il ne sut s'imposer aucune modération. Il ne songea qu'à son intérêt personnel. Jamais il n'eut la moindre pitié, même pour ceux qui lui étaient unis par les liens du sang. Cruel envers ceux qui dépendaient de lui, il se montra servile à l'égard des puissants. Il eut surtout à cœur d'obtenir la faveur des maîtres de Rome. Étendre son pouvoir et la gloire de son nom fut sa préoccupation unique, il lui sacrifia tout. Le surnom qui lui conviendrait le mieux serait celui de cruel. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XVI, V, 4. Voir J. A. Van der Chijs, *Dissertatio chronologico-historica de Herode Magno*, in-8°, Liège, 1855; de Saulcy, *Histoire d'Hérode, roi des Juifs*, in-8°, Paris, 1867. Vickers a entrepris l'apologie d'Hérode, dans son livre : *The history of Herod, or another look at a man emerging from twenty centuries of calumny*, in-8°, Londres, 1885; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, in-8°, Leipzig, 1890, t. I, p. 43, 64, 283-352; Kellner, *Die Regierungszeit des Herodes und ihre Dauer*, dans le *Katholik*, 1887, part. II, p. 64-82, 166-182; Th. Mommsen, *Histoire romaine*, trad. franç., t. XI, in-8°, Paris, 1889, p. 81-89; F. Schlachter, *Herodes I., genannt der Grosse*, in-8°, Biel, 1897. E. BEURLIER.

3. HÉRODE ANTIPAS (Ἡρώδης), fils d'Hérode le Grand et de la Samaritaine Malthace. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, I, 3; *Bell. jud.*, I, XXVII, 4. Les Évangélistes ne le désignent que sous le nom d'Hérode (fig. 135). Il fit emprisonner saint Jean-Baptiste parce que celui-ci lui reprochait énergiquement d'avoir épousé Hérodiade, femme de son frère Hérode Philippe. Hérodiade, plus irritée encore que son mari, aurait voulu qu'il fît mettre à mort le précurseur, mais elle ne pouvait l'obtenir parce qu'Hérode avait peur de Jean dont il reconnaissait la justice et la sainteté et qu'il écoutait volontiers. Malgré la sympathie il céda enfin le jour où il eut fait à Salomé, fille d'Hérodiade, qui l'avait charmé par ses danses, le serment imprudent de lui donner ce qu'elle demanderait. Salomé, sur les conseils de sa mère, demanda la tête de Jean. Le roi attristé n'osa manquer à son serment et fit décapiter le prisonnier. Matth., XIV, 3-12; Marc., VI, 17-30; Luc., III, 19; IX, 9. Voir HÉRODIADE et JEAN-BAPTISTE. Quelque temps après, Hérode, entendant parler des miracles que faisait Jésus, crut que c'était Jean-Baptiste ressuscité qui accomplissait ces prodiges, Matth., XIV, 1; Marc., VI, 14; et il chercha à le voir. Luc., IX, 7-9. Plus tard, quelques Pharisiens avertirent Jésus qu'Hérode cherchait à le tuer. Le Sauveur leur répondit : « Allez et dites à ce renard : Voici que je chasse les démons et que je fais des guérisons aujourd'hui et demain, et le troisième jour j'aurai fini. Mais il faut que je marche aujourd'hui, demain et le jour suivant : car il ne convient pas qu'un prophète périsse hors de Jérusalem. » Luc., XIII, 31-33. Notre-Seigneur avertit ses disciples de se garder du levain des Pharisiens et du levain d'Hérode; paroles dont ils ne comprirent pas le sens. Marc., VIII, 15. Pendant la passion, Pilate ayant appris que Jésus était Galiléen, et par conséquent sujet d'Hérode, le renvoya devant ce prince qui se trouvait alors à Jérusalem. Hérode en fut dans une grande joie, car il désirait depuis longtemps voir Jésus à cause de ce qu'il avait entendu dire de lui et il espérait être témoin de quelque miracle. Le Sauveur ne répondit rien aux nombreuses questions que lui adressa le prince. Hérode le traita alors avec mépris et le fit revêtir de la robe blanche des fous. L'acte de Pilate lui concilia l'amitié d'Hérode qui jusque-là avait été son ennemi. Luc., XXIII, 6-12. Pilate s'appuya sur le jugement d'Hérode pour corroborer le sien quand il affirma aux princes des prêtres qu'il ne trouvait Jésus coupable d'aucun des crimes dont on l'accusait. Luc., XXIII, 15.

Hérode le Grand, lorsqu'il eut découvert les intrigues de son fils Antipater en qui il avait eu jusque-là toute confiance, avait désigné par testament Hérode Antipas comme son successeur. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, VI, 1; *Bell. jud.*, I, XXXIII, 1-4. Mais quelques jours avant sa mort, il modifia ses dernières volontés et donna seulement à Antipas la tétrarchie de Galilée et de Pérée. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, VIII, 1; *Bell. jud.*, I, XXXIII, 8. Antipas se trouvait



135. — Monnaie d'Hérode Antipas.
ΗΡΩΔΟΥ ΤΕΤΡΑΡΧΟΥ. Branche de palmier. Dans le champ L | ΑΓ. — ℞. ΤΙΒΕ | ΡΙΑΣ dans une couronne.

à Rome au moment où son père mourut (4 avant J.-C.) et il tenta d'obtenir qu'Auguste lui donnât le royaume. Malgré la plaidoirie d'un certain Antipater en faveur d'Antipas, l'empereur se décida pour Archélaüs. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, IX, 5-7; *Bell. jud.*, II, II, 4-7. Le dernier testament d'Hérode le Grand fut exécuté. — S'il n'avait pas l'habileté de son père, Antipas était comme lui rusé, ambitieux et débauché. Notre-Seigneur l'appelle « un renard ». Luc., XIII, 32. Son union avec Hérodiade montre sa débauche, et saint Jean-Baptiste avait à lui reprocher d'autres crimes. Luc., III, 19. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, VII, 2, l'accuse de mollesse. Pour défendre la Galilée contre les Arabes, il rebâtit Sepphoris et l'entoura de remparts; pour protéger la Pérée, il fortifia Betharamphtha, qu'il nomma Livias ou Julias après la mort de Livie. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, II, 1; *Bell. jud.*, II, IX, 1. C'est également pour assurer sa sécurité du côté des

Arabes, qu'il épousa la fille de leur roi Arétas. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, v, 1. Antipas eut aussi comme son père le goût des constructions grandioses. Il bâtit la ville de Tibériade sur la rive occidentale du lac de Génésareth. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, II, 1-3; *Bell. jud.*, II, IX, 1. Pendant le gouvernement de Pilate, 26-36 après J.-C., Antipas se fit l'interprète des doléances des Juifs contre le procurateur, notamment lorsque celui-ci plaça un bouclier votif sur la tour Antonia. Philon, *Legat. ad Caium*, 30. Cette attitude fut la cause de l'inimitié qui exista entre ces deux personnages jusqu'au moment où Pilate envoya Jésus devant Hérode, durant la passion. Luc., XXIII, 12.

Pendant les dix dernières années de sa vie, Antipas fut sous la domination d'Hérodiade. Il avait conçu pour elle une violente passion, lors d'une visite qu'il fit à son frère Hérode Philippe Ier. Les deux complices convinrent qu'Antipas abandonnerait la fille d'Arétas et épouserait Hérodiade, ce qui fut fait. Voir HÉRODIADE. Nous avons dit plus haut comment saint Jean-Baptiste reprocha ce crime à Hérode et périt martyr de son zèle. Le roi Arétas vengea par une guerre l'abandon de sa fille et détruisit l'armée d'Antipas. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, v, 1. Tibère donna à Vitellius, gouverneur de Syrie, l'ordre de s'emparer d'Arétas mort ou vif, mais la mort de l'empereur survint peu après, Vitellius se crut dispensé d'exécuter l'ordre qu'il avait reçu et la défaite d'Antipas resta impunie. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, v, 1-3. L'ambition d'Hérodiade fit perdre à Antipas son gouvernement et sa liberté. Lorsque Caligula eut donné à Hérode Agrippa Ier la tétrarchie de Philippe et le titre de roi, Hérodiade, sœur d'Agrippa, en conçut une vive jalousie et excita son mari à demander, lui aussi, la dignité royale. Antipas était peu disposé à cette démarche, mais il céda à sa femme et vint à Rome, accompagné par elle. Voir HÉRODE 6. Agrippa envoya immédiatement un représentant qui accusa Antipas de complot avec Séjan et avec le roi des Parthes Artaban; il en donnait comme preuve les approvisionnements d'armes faits par Antipas. Celui-ci ne parvint pas à se justifier, fut déposé de sa tétrarchie et exilé en Gaule où il mourut. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, VII, 1-2; *Bell. jud.*, II, IX, 6; Dion Cassius, LIX, 8. Lorsque saint Marc, VI, 14, donne à Hérode le titre de roi, il se sert du langage populaire; ce prince n'a jamais porté que le titre de tétrarque qui lui est donné par saint Matthieu, XIV, 1, et par saint Luc, III, 19. Cf. *Corpus inscript. græc.*, n° 2502; *Bulletin de correspondance hellénique*, 1879, p. 365; Madden, *Coins of the Jews*, in-4°, Londres, 1881, p. 118-122. Voir E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, in-8°, Leipzig, t. I, 1890, p. 306, 337, 342-344, 347, 358-374, 460-462. E. BEURLIER.

4. **HÉRODE PHILIPPE Ier** (Φίλιππος), fils d'Hérode le Grand. Hérode Philippe eut pour mère la seconde Mariamne, fille du grand-prêtre Simon. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, IX, 3. Son père le désigna pour son héritier, au cas où Antipater viendrait à décéder avant lui. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, III, 2; *Bell. jud.*, I, XXIX, 2. Il fut le premier mari d'Hérodiade et en eut pour fille Salomé. Il n'est mentionné qu'à ce titre dans les Évangiles. Matth., XIV, 3; Marc., VI, 17; Luc., III, 19. Ces trois évangélistes l'appellent simplement « Philippe ». Envoyé à Rome par Hérode Antipas, il divorça à son retour, suivant ce qui avait été décidé entre les deux frères. Voir HÉRODIADE. On ne sait rien du reste de sa vie. On doit le distinguer avec soin du tétrarque Philippe ou Hérode Philippe II. Voir HÉRODE 5. E. BEURLIER.

5. **HÉRODE PHILIPPE II** (Φίλιππος), fils d'Hérode le Grand et de Cléopâtre de Jérusalem (fig. 136). Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, I, 3; *Bell. jud.*, I, XXVIII, 4. Dans le testament qu'Hérode le Grand fit quelques jours avant sa mort, il lui laissa la tétrarchie de Trachonitide et d'Iturée. Saint Luc, III, 1, mentionne Philippe comme étant tétrarque de ces deux régions lorsque Jésus-Christ commença sa vie publique. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, VIII, 1; XI, 4; XVIII, VI, 6; *Bell. jud.*, II, VI, 3, désigne en détail les territoires qui lui étaient soumis sous les noms d'Auranitide, de Trachonitide, de Gaulanitide, de Batanée et de Panéas. C'étaient des districts récemment annexés au royaume juif et habités par une population où dominait l'élément gréco-syrien. Le gouvernement de Philippe, contrairement à celui des autres princes de la famille des Hérodes, fut doux, juste et pacifique. Il n'imita son père que dans le faste de ses constructions. Il rebâtit l'ancienne Panéas, au nord du lac de Génézareth, près d'une des sources du Jourdain, et lui donna le nom de Césarée.



136. — Monnaie de Philippe le Tétrarque, frappée en 33 à l'effigie de Tibère.
ΣΕΒΑΣΤΟΥ | ΚΑΙΣΑΡΟ[Σ]. Buste de Tibère César, à droite. — ℟. ΦΙΛ | [ΙΠΠΟΥ ΤΕ]ΤΡΑ | ΡΧΟΥ. Temple tétrastyle. Entre les colonnes : Ι | Λ | Γ.

C'est la ville désignée dans les Évangiles sous le nom de Césarée de Philippe pour la distinguer de Césarée au bord de la mer. Matth., XVI, 13; Marc., VIII, 27. Ces deux évangélistes ne le nomment que comme fondateur de cette ville. Il reconstruisit également Bethsaïde, à l'endroit où le Jourdain entre dans le lac de Génézareth, et la nomma Julias en l'honneur de la fille d'Auguste. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, II, 1; *Bell. jud.*, II, IX, 1. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, IV, 6, en mentionnant sa mort, en 34 après J.-C., fait de lui un grand éloge. Il avait épousé Salomé, fille d'Hérode Philippe Ier et d'Hérodiade, Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, V, 4. Durant toute sa vie il fut l'ami des Romains et le premier il fit frapper des monnaies où l'on voyait les images des empereurs Auguste et Tibère. Eckhel, *Doctrina num.*, t. III, p. 490; Mionnet, *Description des médailles*, t. V, p. 566; Madden, *Coins of the Jews*, in-4°, Londres, 1881, p. 123-127; de Saulcy, *Notes sur les monnaies de Philippe le tétrarque*, dans l'*Annuaire de la Société française de numismatique*, t. III, 1868-1873, p. 262-265. Cf. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, in-8°, Leipzig, 1890, t. I, p. 349-358. E. BEURLIER.

6. **HÉRODE AGRIPPA Ier** (Ἡρώδης), fils d'Aristobule et de Bérénice et petit-fils d'Hérode le Grand (fig. 137). Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, I, 2; *Bell. jud.*, I, XXVIII, 1. Les Actes des Apôtres le mentionnent sous le nom d'Hérode. Il persécuta l'église de Jérusalem et fit périr par l'épée Jacques, frère de Jean, c'est-à-dire saint Jacques le Majeur, et emprisonner saint Pierre. Act., XII, 1, 6, 11, 19. Lorsque le chef des apôtres eut été délivré par l'ange, le roi fit conduire au supplice les soldats qui gardaient la prison. Act., XII, 18-16. Il se rendit ensuite de la Judée à Césarée où il séjourna. Hérode Agrippa était animé de dispositions hostiles à l'égard des Tyriens et des Sidoniens. Ceux-ci vinrent le trouver et après avoir gagné Blaste, son chambellan, ils sollicitèrent la paix, parce que leur pays tirait sa subsistance de celui du roi. Au jour fixé pour l'audience, Hérode les reçut dans le théâtre (Voir CÉSARÉE 2, t. II, col. 463-466), revêtu de ses habits royaux et assis sur son trône. Le peuple, en le voyant et en l'entendant parler, s'écria : « C'est la voix d'un dieu et non d'un homme! » Au même instant un ange du Seigneur le frappa, parce qu'il n'avait pas donné gloire

à Dieu et il expira, rongé des vers. Act., XII, 20-23. Voir HELMINTHIASE, col. 585.

Hérode Agrippa Ier naquit l'an 10 avant J.-C., trois ans avant l'exécution de son père Aristobule. Sa mère, Bérénice, était fille de Salomé et de Costobar. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, V, 4; XIX, VIII, 2. A l'âge de six ans, il fut envoyé à Rome pour y faire son éducation. Sa mère, qui avait conquis les bonnes grâces d'Antonia, veuve du premier Drusus, fit attacher son fils à la personne du jeune Drusus, fils de Tibère. L'influence de la cour impériale fut funeste au jeune prince juif; elle développa chez lui une ambition effrénée et des habitudes extravagantes de luxe. Après la mort de sa mère, il ne fut plus retenu par aucun frein et fut bientôt criblé de dettes. La mort de Drusus, survenue en l'an 23 après J.-C., le priva de tout appui auprès de l'empereur et il fut obligé de retourner en Palestine. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, VI, 1. Il se retira à Malatha, place forte d'Idumée, et résolut de se donner la mort. Sa femme, Cypros, écrivit alors à Hérodiade, sœur de son mari, qui avait épousé Antipas, et lui demanda aide. Antipas, pour fournir à son beau-frère des moyens d'existence, le nomma agoranome, c'est-à-dire inspecteur des marchés de Tibériade, sa capitale. Agrippa ne conserva pas longtemps



137. — Monnaie d'Hérode Agrippa.
ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΓΡΙΠΙ | A. Ombrelle. — ℞. Trois épis dans un champ. L | C, an 6.

cette situation; à la suite d'une discussion qu'il eut avec son beau-frère dans un banquet, il donna sa démission et alla trouver à Antioche Pomponius Flaccus, gouverneur romain de Syrie. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, VI, 2. Bientôt il se brouilla avec Flaccus, parce qu'il prit contre lui le parti des habitants de Damas, et il se trouva de nouveau sans ressources. Il résolut de retourner à Rome pour y tenter fortune. A Ptolémaïde, un affranchi de sa mère, nommé Pierre, lui procura quelque argent, mais à Anthédon, il eut peine à échapper à Capiton, procurateur de Jamnia, qui voulait le faire arrêter comme débiteur de l'empereur. A Alexandrie, le crédit de sa femme lui permit d'emprunter une somme suffisante pour parer aux difficultés pressantes. Enfin il arriva en Italie au printemps de l'an 36 après J.-C. et se présenta à Caprée, devant Tibère. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, VI, 3. L'empereur le reçut avec bienveillance en souvenir de son petit-fils et Caligula se lia avec lui. Cependant Agrippa était toujours poursuivi par ses créanciers à qui il était obligé de payer des sommes considérables. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, VI, 4. Il eut l'imprudence de dire devant un cocher de Caligula que l'unique espérance qu'il avait de sortir d'embarras était l'avènement de ce prince à l'empire. Ce propos fut répété à Tibère qui fit emprisonner le prince juif. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, VI, 5-7; *Bell. jud.*, II, IX, 5. A peine eut-il succédé à Tibère, Caligula délivra son ami et lui donna la tétrarchie de Philippe, c'est-à-dire la Batanée, la Trachonitide et l'Auranitide, et celle de Lydanias, c'est-à-dire le pays d'Abilène, voir t. I, col. 51, avec le titre de roi. Le sénat y ajouta le rang de préteur. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, VI, 10; *Bell. jud.*, II, IX, 6; Philon, *In Flacc.*, 6; Dion Cassius, LIX, 8. Cf. Lebas et Waddington, *Voyage archéologique en Asie Mineure*, t. III, n. 2211. Agrippa resta encore un an et demi à Rome, puis retourna en Palestine par Alexandrie, en l'an 38 après J.-C. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, VI, 11. Bientôt Caligula ajouta encore de nouveaux territoires à son royaume. Ce fut alors que l'empereur romain, possédé par la folie de se faire adorer, résolut de faire placer sa propre statue dans le temple de Jérusalem. Agrippa se hâta d'accourir à Pouzzoles pour supplier Caligula de ne pas commettre un sacrilège qui soulèverait le peuple juif. Il demeura en compagnie du prince jusqu'au moment où celui-ci fut assassiné à Rome par Chæréas et contribua à assurer à Claude la possession du trône impérial. Josèphe, *Ant. jud.*, XIX, I, 4; *Bell. jud.*, II, XI. Le nouvel empereur confirma Hérode Agrippa dans ses possessions et y ajouta la Judée et la Samarie. Agrippa possédait ainsi tout le royaume de son grand-père, il obtint en même temps le rang consulaire. Josèphe, *Ant. jud.*, XIX, V, 1; *Bell. jud.*, II, XI, 5; Dion Cassius, LX, 8. Cf. *Numismatische Zeitschrift*, 1871, p. 83-88, 449; *Zeitschrift für Numismatick*, 1885, p. 139; Madden, *Coins of the Jews*, in-4°, Londres, 1881, p. 129-139. Le premier acte d'Hérode Agrippa, après son retour à Jérusalem, fut de déposer au trésor du temple la chaîne d'or que Caligula lui avait donnée en souvenir de sa délivrance de prison, et d'acquitter les dépenses des vœux d'un grand nombre de Nazaréens en compensation de celui qu'il avait fait lui-même. Josèphe, *Ant. jud.*, XIX, VI, 1. Il demeura trois ans à Jérusalem et son règne fut un âge d'or pour les Pharisiens. De là les éloges que lui prodiguent Josèphe et le Talmud. Mischna, *Bikkurim*, III, 1-9. Il se fit partout le défenseur de ses compatriotes; il intervint lorsque, à Dora en Phénicie, les païens voulurent placer une statue de l'empereur dans la synagogue. Josèphe, *Ant. jud.*, XIX, VI, 3. C'est encore pour plaire aux Juifs qu'il persécuta les apôtres, comme nous l'avons dit plus haut. Après trois ans de règne, Agrippa mourut à Césarée, en l'an 44 après J.-C., dans les circonstances que nous avons rapportées d'après les Actes et qui sont racontées aussi par Josèphe, *Ant. jud.*, XIX, VIII, 2. Dans les inscriptions, Agrippa Ier porte les titres de Βασιλεὺς μέγας φιλόκαισαρ εὐσεβὴς καὶ φιλορώμαιος. Lebas et Waddington, *Voyage archéologique*, t. III, n. 2365. — Sur les monnaies d'Agrippa Ier, voir de Saulcy, *Étude chronologique de la vie et des monnaies des rois Agrippa Ier et Agrippa II*, in-8°, Paris, 1869. Sur sa mort, voir Ranish, *De Lucæ et Josephi in more, Herodis Agrippæ consensu*, Leipzig, in-12, 1745; Ernesti. *De morte Herodis Agrippæ*, Leipzig, 1745; Gerlach, dans la *Zeitschrift für lutheranische Theologie*, 1869, p. 57-62; Heinichen, *Eusebii scripta historica*, t. III, p. 654-656; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu-Christi*, in-8°, Leipzig, t. I, 1890, p. 267, 269, 459-471.

E. BEURLIER.

7. **HÉRODE AGRIPPA II.** Voir AGRIPPA II, t. I, col. 286.

HÉRODIADE (grec : Ἡρωδιάς; Vulgate : *Herodias*), fille d'Aristobule, petite-fille d'Hérode le Grand et de la première Mariamne. Elle épousa d'abord Hérode surnommé Philippe, fils d'Hérode le Grand et de la seconde Mariamne, et par conséquent son oncle. Matth., XIV, 3; Marc., VI, 17; Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, V, 4; *Bell. jud.*, I, XXIX, 4. Elle le quitta pour épouser Hérode Antipas, autre fils d'Hérode le Grand et de Malthace, qui était son oncle par son père et dont la femme, fille du roi d'Arabie Arétas, était encore vivante. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, IX, 4. Jean-Baptiste fit à Hérode de sanglants reproches sur cette union contraire à la loi et aux bonnes mœurs, et le prince furieux fit mettre en prison le Précurseur. Matth., XIV, 3-4; Marc., VI, 17. Hérodiade conçut pour la même raison une haine violente contre Jean-Baptiste, et trouva bientôt une occasion de satisfaire son désir de vengeance. Le jour anniversaire de la naissance d'Hérode, à un festin que le prince donna aux grands de la cour et aux chefs de l'armée, Salomé, fille d'Hérodiade et de Philippe, plut à Hérode et à ses convives par ses danses. Le roi jura de donner à la jeune fille ce

qu'elle demanderait, fût-ce la moitié de son royaume. Salomé consulta sa mère et, sur la prière de celle-ci, demanda la tête de Jean-Baptiste. Le roi attristé se crut obligé de tenir son serment. Le prisonnier fut décapité et sa tête fut apportée sur un plat. Le roi la remit à Salomé et la jeune fille à Hérodiade. Matth., XIV, 6-12; Marc., VI, 19-29; Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, v, 2. E. Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu-Christi*, t. I, 1890, p. 361, 362, n. 19, dit que c'est par erreur que les évangélistes font d'Hérodiade la femme de Philippe. Josèphe, en effet, ne donne pas ce surnom à l'Hérode qui fut le premier mari d'Hérodiade et il manque dans le codex D, au passage de saint Matthieu. Cela ne prouve pas que ce prince n'ait pas porté ce surnom, tout ce que nous pouvons dire, c'est qu'il ne nous est pas connu par d'autres textes. D'autre part, il est également certain qu'il ne s'agit pas du tétrarque Philippe qui épousa Salomé. Voir HÉRODE 5. Le mariage d'Hérode Antipas et d'Hérodiade avait été décidé lors d'une visite qu'il fit à son frère en allant à Rome. Il avait été convenu entre Hérodiade et Antipas que celui-ci, à son retour, répudierait la fille d'Arétas. Celle-ci, avertie de ce dessein, demanda à son mari d'être envoyée à Machéronte, forteresse située à l'est de la mer Morte, près du royaume de son père. Antipas n'osa lui refuser cette permission. Elle en profita pour se réfugier auprès de son père qui dès lors devint l'ennemi de son gendre. Antipas épousa immédiatement Hérodiade. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, v, 1. D'après le même Josèphe, *ibid.*, c'est aussi à Machéronte qu'Hérodiade obtint la tête de Jean-Baptiste. Voir JEAN-BAPTISTE. Lorsque Antipas fut exilé dans les Gaules, Hérodiade préféra suivre son mari plutôt que de rester avec son frère Agrippa Ier, Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, VII, 2; c'est là qu'elle mourut.

E. BEURLIER.

HÉRODIENS (Ἡρωδιανοί), partisans d'Hérode. Ils ne sont nommés que trois fois dans le Nouveau Testament, et seulement par les deux premiers évangélistes, Matth., XXII, 16; Marc., III, 6; XII, 13; il n'en est question ni dans Josèphe ni dans aucun autre historien. (On peut cependant voir une allusion aux Hérodiens, d'après quelques exégètes, dans Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, XV, 10, τοὺς τὰ Ἡρώδου φρονοῦντας.) Il est assez difficile de savoir ce qu'ils étaient véritablement. Saint Matthieu, XXII, 26, et saint Marc, XII, 13, nous apprennent qu'ils s'étaient joints à Jérusalem aux Pharisiens pour demander à Notre-Seigneur si l'on devait payer le tribut à César. Saint Marc, III, 6, nous les montre aussi, en Galilée, d'accord avec les mêmes Pharisiens pour chercher à perdre Jésus. Cf. également Marc, VIII, 15. On peut induire de là qu'il y avait une certaine entente entre eux et les Pharisiens. — 1° Les uns ont supposé que les Hérodiens étaient les Juifs qui s'étaient attachés à la dynastie des Hérodes, soit parce que, par patriotisme, ils voyaient en elle le moyen de sauvegarder leur indépendance vis-à-vis de Rome et de ne pas tomber ainsi sous la domination des païens, soit parce que, partisans d'un rapprochement avec la civilisation hellénique et romaine, ils croyaient qu'Hérode réaliserait leurs vœux. Cf. Origène, *Comm. in Matth., tom. XVII*, 26, t. XIII, col. 1553, et la note de Huet, *ibid.* C'était donc un parti politique plutôt qu'un parti religieux et il pouvait compter dans ses rangs des Sadducéens comme des Pharisiens. — 2° Quelques anciens écrivains ecclésiastiques ont dit que les Hérodiens regardaient comme le Messie soit Hérode Antipas (Cramer, *Catenæ Græcorum Patrum in Novum Testamentum*, Oxford, 1840, p. 400; *Thesaurus linguæ græcæ*, édit. Didot, t. IV, 1841, p. 203); soit Hérode Agrippa (S. Philastre, *Hær.*, XXVIII, t. XII, col. 1138); soit même Hérode le Grand (S. Épiphane, *Hær.* XX, 1, t. XLI, col. 269). Voir aussi Tertullien, *De præscript.*, 45, t. II, col. 61. Ce sont là sans doute des hypothèses qui ne reposent sur aucune tradition sérieuse. Saint Jérôme, qui dans son *Dial. cum Lucifer.*, 23, t. I, col. 178, rapporte simplement que « les Hérodiens reçurent le roi Hérode comme le Christ », juge sévèrement cette opinion dans son commentaire sur saint Matthieu, XXII, 15, t. XXVI, col. 162, et la traite de « ridicule ». D'après lui, les Hérodiens sont les soldats d'Hérode ou ceux qui payaient le tribut aux Romains.

HÉRODION (Ἡρωδίων), parent de saint Paul, à qui l'Apôtre envoie ses salutations dans l'Épître aux Romains, XVI, 11. Le Pseudo-Hippolyte le fait évêque de Tarse. D'après les Grecs, qui célèbrent sa fête le 8 avril, c'était un des soixante-douze disciples et il devint évêque de Patras, en Achaïe, où il souffrit le martyre dans une sédition suscitée par les Juifs. Voir *Acta Sanctorum*, aprilis t. I, p. 741; M. Le Quien, *Oriens christianus*, 3 in-f°, Paris, 1740, t. II, p. 123.

HÉRON (hébreu : *'ănâfâh;* Septante : χαραδριός, « pluvier; » Vulgate : *charadrion*), oiseau de l'ordre des échassiers et du groupe des hérodiens, qui comprend également la cigogne, la grue, etc. Le héron (fig. 138) a un bec long et fort, la tête ornée en arrière d'un panache noir à plumes très flexibles; le cou grêle, les jambes hautes, sans plumes, avec des doigts armés d'ongles aigus. La taille atteint environ un mètre. Le héron est un oiseau mélancolique et solitaire qui vit au bord des marais ou des cours d'eau. Il se nourrit ordinairement de poissons. Pour s'emparer de sa proie, il se met dans l'eau sur ses pattes, y demeure immobile pendant des heures entières et, d'un rapide coup de bec, transperce le poisson au passage. Si celui-ci fait défaut, le héron se rabat sur les reptiles, les rats d'eau, les grenouilles et les insectes aquatiques. La chair du héron est désagréable. Si on la servait jadis sur les tables royales, c'était surtout à cause de sa rareté, parce que, pour s'emparer de cet oiseau qui a le vol extrêmement élevé, on était obligé de dresser des faucons, ce dont les grands seigneurs seuls s'offraient le luxe. La loi mosaïque défend de manger la chair du héron et de « ceux de son espèce ». Lev., XI, 19; Deut., XIV, 18. Il y a, en effet, plusieurs espèces de hérons qui, outre le butor, voir t. I, col. 1979, sont communs en Palestine et en Égypte : le héron ordinaire ou *Ardea cinerea*, ainsi nommé à cause de la couleur bleu cendré de son plumage; le héron blanc, formant deux variétés, *Egretta alba*, de la même taille que le héron cendré, et *Egretta garzetta* ou petite aigrette, grosse comme une corneille. Les hérons cendrés et les hérons blancs abondent sur les bords de la mer de Tibériade, en compagnie de deux autres espèces, l'*Ardea purpurea* et le *Buphus ralloïdes*. Dans les impénétrables marécages de Houléh, l'ancien lac Mérom, vit en troupes innombrables le *Buphus russatus*



138. — Le héron.

Les hérons font leurs nids de préférence au sommet des plus grands arbres. A défaut de grands arbres, comme en Égypte et en Palestine, ils se contentent de papyrus et de roseaux. Tristram, *The natural history of the Bible,* Londres, 1889, p. 241; Wood, *Bible animals,* Londres, 1884, p. 468. Les Septante et la Vulgate traduisent *'ănâfâh* par « pluvier », et la version arabe par « perroquet ». Les autres versions ne fournissent aucune indication claire. On ne voit pas ce qui a déterminé les Septante à traduire ainsi. Comme dans les deux passages du Pentateuque, l'*'ănâfâh* est associé à la cigogne, il est naturel de reconnaître sous ce nom un oiseau de même taille et d'espèce analogue, le héron, si commun en Palestine. Le pluvier, au contraire, n'est pas mentionné parmi les espèces qui se rencontrent habituellement dans ce pays. Cet oiseau est aussi un échassier, mais de taille beaucoup plus petite. Il vit par troupes nombreuses et émigre du nord de l'Europe en Afrique pendant l'hiver. Il n'y a donc pas lieu d'adopter comme suffisamment justifiée la traduction des versions. Dans les deux mêmes versets, les Septante et la Vulgate nomment le héron, ἐρωδιός, *herodion,* mais c'est pour traduire le mot *ḥăsîdâh,* qui est le nom de la cigogne. La même traduction fautive se retrouve Job, XXXIX, 13, et Ps. CIII, 17. Voir CIGOGNE, t. II, col. 756. H. LESÊTRE.

HÉROS de David. On appelle ainsi quelquefois les *gibbôrîm,* les plus vaillants soldats de l'armée de David. Voir ARMÉE, t. I, col. 973.

HERSE, instrument qui sert à briser les mottes de terre après le passage de la charrue. La herse se compose de pièces de bois formant treillis dans un cadre rectangulaire; à la partie inférieure de cet appareil assez pesant sont plantées de longues et fortes pointes de bois dur ou même de fer, qui divisent les mottes quand on traîne la herse sur le sol labouré. L'instrument est mis en mouvement par un animal; mais on conçoit que l'homme a commencé par réduire lui-même les mottes, à l'aide d'un morceau de bois quelconque, avant d'ensemencer la terre. Les Égyptiens et les Chaldéens primitifs n'ont pas connu la herse. Le sol d'alluvions qu'ils cultivaient se divisait de lui-même sous le faible effort de la houe ou d'une charrue rudimentaire. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, t. I, 1895, p. 67, 764. Les Hébreux ont dû employer la herse dans les terres fortes de leur territoire. Ils n'ont pas de nom pour désigner cet instrument; mais le verbe *sâdad,* qui signifie « aplanir » la terre, suppose l'usage de la herse. On retrouve des mots analogues en assyrien, *sadâdu,* « tirer, » et en arabe, *sadd,* « être dur et ferme. » Les versions traduisent *śâdad* par ἐργάζεσθαι τὴν γῆν, *proscindere et sarrire,* ἑλκύειν αὔλακας, *confringere glebas,* ἐνισχύειν, *confringere sulcos.* Le sens n'est donc pas douteux : il s'agit toujours de l'opération qui consiste à briser les mottes de terre soulevées par la charrue. Comme le *re'êm* ou taureau sauvage ne peut pas être domestiqué, il est dit de lui dans un texte de Job, XXXIX, 10 :

> L'attacheras-tu à la corde pour qu'il trace le sillon,
> Ira-t-il derrière toi briser les mottes de la vallée?

L'auteur sacré suppose ici une herse manœuvrée par un animal. — Pour faire entendre que sa sagesse n'oblige pas Dieu à ne jamais changer ses actes extérieurs, Isaïe, XXVIII, 24, le compare au laboureur, qui ne laboure pas toujours et n'est pas sans cesse à ouvrir et à briser son terrain, mais qui, après avoir aplani la surface du sol, répand son grain, le récolte et le bat suivant divers procédés. — Osée, X, 11, marque l'unanimité du peuple nouveau au service du Seigneur par cette image : « J'attellerai Éphraïm, Juda labourera et Jacob hersera, » tous travailleront d'accord à la même œuvre. — Il ne faut pas confondre la herse avec une espèce de traineau qui servait à battre le blé. Voir AIRE, t. I, col. 325-327. H. LESÊTRE.

HERVÉ Daniel, théologien catholique français, né à Saint-Père en Retz, dans le diocèse de Nantes, mort à Rouen le 8 juillet 1694. Il entra dans la congrégation de l'Oratoire en 1642, à l'âge de vingt et un ans, et fut ordonné prêtre en 1645. Il fut d'abord théologal à Boulogne, et supérieur de la maison des Oratoriens dans cette ville, où il demeura jusqu'en 1660. A partir de cette époque, il fut successivement nommé supérieur de plusieurs maisons de son ordre. Il eut quelque temps le dessein d'écrire la vie du cardinal de Bérulle, et rassembla, en vue de cet ouvrage, un grand nombre de documents; aussi fut-il choisi pour procéder à l'information des vertus et des miracles de l'illustre et pieux cardinal, dont on poursuivait alors à Rome le procès de béatification. Ce procès ne fut point terminé, et le P. Hervé n'écrivit pas l'ouvrage qu'il avait projeté; mais en sa place il fit paraître, en 1666, une vie fort intéressante de Mme Acarie, celle qui introduisit l'ordre des Carmélites en France, avec l'assistance du cardinal de Bérulle, qui la dirigeait. Daniel Hervé, à la fin de sa vie, fut pendant six mois curé de Sainte-Croix-Saint-Ouen, à Rouen. C'est là qu'il mourut, en 1694. En fait d'ouvrages se rapportant directement à la sainte Bible, il a laissé : *Apocalypsis B. Joannis apostoli explanatio historica,* in-4°, Lyon, 1684; des commentaires français, manuscrits, sur les prophètes Osée et Joël.

A. REGNIER.

HERVÉ DE BOURGDIEU, appelé aussi Hervé de Dole, ou plutôt de Déols, ainsi surnommé parce qu'il fut religieux du monastère de Déols (*monasterium Dolense* ou *Burdigolense*), bénédictin français, né dans le Maine, mort à Bourgdieu le 23 avril 1150. Il se fit religieux vers 1109 à l'abbaye de Déols ou Bourgdieu en Berry et s'appliqua à l'étude des Livres Saints et des docteurs qui pouvaient lui en faciliter l'intelligence, surtout de saint Ambroise, de saint Jérôme, de saint Augustin et de saint Grégoire. Une lettre des moines de son monastère pour annoncer sa mort nous apprend que Hervé avait composé des commentaires sur le Deutéronome, l'Ecclésiaste, les Juges, Ruth, Tobie, Isaïe, la dernière partie d'Ézéchiel que saint Grégoire n'a pas expliquée, les Lamentations de Jérémie, les douze petits prophètes, les Épîtres de saint Paul, une explication des Évangiles et des cantiques qui se chantent à l'office, un ouvrage sur quelques passages de la Bible et leurs variantes. Le plus grand nombre de ces écrits est aujourd'hui perdu. Dom Bernard Pez a publié le *Commentaire sur Isaïe* dans son *Thesaurus Anecdotorum novissimus,* t. III, in-f°, 1721, pars I, p. 2. Le *Commentaire des Épîtres de saint Paul* fut publié par René de Chasteignier, sous le nom de saint Anselme, in-f°, Paris, 1533. Parmi les œuvres de ce docteur se trouvent encore les explications d'Hervé sur quelques évangiles. Gerberon lui attribue en outre des commentaires sur saint Matthieu, sur le Cantique des cantiques et sur l'Apocalypse : mais ces ouvrages doivent être laissés à Anselme de Laon. Migne a reproduit les œuvres publiées de Hervé de Bourgdieu dans le t. CLXXXI de la *Patrologie latine.* Voir Fabricius, *Biblioth. latina mediæ ætatis,* 1858, t. III, p. 226; Ceillier, *Hist. des auteurs ecclésiastiques,* 2e édit., t. XIV, p. 402; *Hist. litt. de la France,* t. XII, p. 344; dom Liron, *Singularités hist.,* t. III, p. 29; Mabillon, *Annales ord. S. Benedicti,* t. VI, 1745, p. 440, 441; D. François, *Biblioth. générale des écrivains de l'ordre de S. Benoît,* t. I, p. 481; Ziegelbauer, *Hist. rei literariæ ord. S. Benedicti,* t. III, p. 130; t. IV, p. 27, 28, 29, 37, etc.; Hauréau, *Histoire littéraire du Maine,* 2e édit., t. VI, p. 106; Desportes, *Bibliographie du Maine,* p. 337. D. HEURTEBIZE.

HERZFELD Levi, historien et commentateur juif d'Allemagne, né à Ellrich (Saxe), en 1810, mort en 1884. Il fit ses études à Berlin, et devint rabbin à Brunswick en 1842. Il a publié : *Chronologia Judicum et primorum regum Hebræorum*, Berlin, 1836; קהלת, *das Buch Koheleth*, Brunswick, 1838; *Geschichte des Volkes Israels*, 1847; 2e édit., 1863; *Handelsgeschichte der Juden des Alterthums*, 1879, etc. — Voir H. S. Morais, *Eminent Israelites of the nineteenth Century*, in-8°, Philadelphie, p. 133.

HÉSÉBON (hébreu : *Ḥesbôn*; Septante : Ἐσεβών), ville de la tribu de Ruben, à l'est du Jourdain (fig. 139). — Plusieurs auteurs ont regardé le nom de Χασφών, cité I Mach., v, 26, écrit *Casfor* dans la Vulgate et dont la transcription paraît reproduire l'hébreu *Ḥasfôn*, comme une variante de Ḥešbôn; mais cette opinion est généralement abandonnée. Voir Casphon, t. ii, col. 326. — L'historien Josèphe écrit ce nom Ἐσσεβών et Ἐσεβωνῖτις; on le trouve chez les Grecs et les Romains sous la forme d'Ἐσβοῦς ou *Esbus* et Ἐσβοῦντα (fig. 140).

I. Situation et identification. — Hésébon était la



140. — Monnaie d'Éliogabale frappée à Esbus.

ΑΥΤ Σ Μ ΑΥΡ ΑΝΤΩΝ... Buste, à droite. — ℞. ΑΥΡ ΕΣ | ΒΟΥΣ. Le dieu Lunus debout, à gauche, tenant une pomme de pin et une haste autour de laquelle s'enroule un serpent.

capitale du royaume amorrhéen de Séhon, situé à l'orient du Jourdain, entre la vallée du Jaboc et le territoire des Ammonites au nord, et l'Arnon et le territoire des Moabites au sud. Num., xxi, 24-26; Deut., i, 4-5; iv, 46; Jos., ix, 10; xii, 2, 5; xiii, 8-10. Elle se trouvait dans la partie du territoire qui fut attribuée aux Rubénites, au sud des Gadites, et près de la limite commune. Num., xxxii, 37; Jos., xiii, 17, 26. Nommée avec Éléalé, par les prophètes Is., xv, 4; xvi, 9; Jer., xlviii, 34, elle devait être sa voisine. — D'après le Talmud de Jérusalem, *Schebiith*, vi, 1, Hésébon était frontière, à l'est, de la terre d'Israël. Cf. A. Neubauer, *Geographie du Talmud*, in-8°, Paris, 1868, p. 21. — Saint Jérôme, dans sa traduction d'Eusèbe, *De situ et nomin. loc. hebraic.*, indique Hésébon comme située dans les montagnes qui sont en face de Jéricho, à vingt milles du Jourdain, au mot *Esebon*, t. xxiii, col. 893; non loin du mont Phogor, mais plus à l'est, aux mots *Aborin* et *Araboth-Moab*, t. xxiii, col. 865, 867; à neuf milles de Belmaüs, l'ancien Baalméon, au mot *Beelmeon, ibid.*, col. 880; à sept milles de Dénaba située elle-même au mont Phogor, au mot *Dannaba, ibid.*, col. 890; à quinze milles de Jazer de Gad, au mot Jazer, *ibid.*, col. 904; à quatre milles de Mennith qui est au nord, au mot *Mennith, ibid.*, col. 911; à six milles du mont Nébo, au mot *Nabau, ibid.*, col. 913; et à huit milles de la ville de Nabo, au mot *Nabo, ibid.*, col. 913. Ptolémée, *Géographie*, l. V, c. xvii, indique Ἐσβοῦντα dans l'Arabie Pétrée, au degré de longitude 68 1/2 1/3 et de latitude 31, c'est-à-dire, autant qu'il est possible de s'appuyer sur des chiffres malheureusement trop souvent corrompus par la main des copistes, non loin et au nord de Mâdaba, indiquée, sous le nom de Μηδανά aux degrés 68 1/2 et 30 1/2 1/4. Cf. Reland, *Palæstina*, p. 464. — Estôri ha-Parchi place *Ḥesbôn* appelée, dit-il, de son temps (xiiie siècle) *Ḥesbân*, à deux jours de marche au sud-est de Beissân et à l'est du Jourdain, à une journée au nord de *'Ar'ar* et de l'Arnon et à la même distance au sud du Jaboc. *Kaftôr va-Phérah*, édit. Luncz, in-12, Jérusalem, 1897, p. 309, 631. Toutes ces indications nous mènent à la ruine, connue aujourd'hui, comme au xiiie siècle, sous le nom de *Ḥesbân*, qui n'est d'ailleurs que la transcription arabe de l'hébreu *Ḥešbôn*. *Ḥesbân* est en effet à quarante-cinq kilomètres au nord de l'*ouadi Môdjéb*, l'ancien Arnon, et à cinquante au sud de l'*ouadi Zérqa'*, l'ancien Jaboc; à trente kilomètres (= vingt milles romains) à l'est du Jourdain, à quatorze (= un peu plus de neuf milles) au nord-nord-est de *Ma'in*, l'ancienne Baalméon. *Khirbet Sâr*, plus ordinairement identifié avec Jazer de Gad, est à vingt kilomètres (= environ quatorze milles) au nord, et *El'âl* à deux kilomètres (= un peu plus d'un mille) au nord-est. Les deux localités nommées *Dénaba* et *Mennith* n'ayant pu être jusqu'ici identifiées avec quelque certitude, il n'est pas possible



139. — Ruines de *Hesbân*, vues du sud-est. D'après une photographie de M. L. Heidet.

de vérifier l'exactitude des distances indiquées par le livre *De situ et nominibus hebraicis,* par rapport à *Hesbân;* la correspondance des autres suffit toutefois à montrer que l'identification adoptée déjà par Estôri ha-Parchi est une des plus certaines de la topographie biblique. Aussi a-t-elle été adoptée sans contestation par tous les palestinologues modernes. Cf. Seetzen, *Reisen durch Syrien Palästina, Phönicien, Arabia Petrea,* in-8°, Berlin, 1854-1856, t. I, p. 407; t. IV, p. 220-222; F. de Saulcy, *Dictionnaire topographique abrégé de la Terre Sainte,* in-8°, Paris, 1877, p. 77; Armstrong, Wilson et Conder, *Names and places in the Old Testament,* in-8°, Londres, 1887, p. 83; R. Riess, *Bibel-Atlas,* in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1887, p. 7; Buhl, *Geographie des alten Palästina,* Fribourg et Leipzig, in-8°, 1896, p. 267.

II. Description. — Hésébon était bâtie sur une des collines les plus élevées de la chaîne de montagnes qui prolongeaient, au sud du Jaboc, les monts de Galaad : d'après les ingénieurs du *Palestine Exploration Fund,* l'altitude de cette colline au-dessus du niveau de la mer Méditerranée est de 2954 pieds, c'est-à-dire de 900 mètres et de près de 1300 au-dessus de la mer Morte et de la vallée du Jourdain, tandis qu'elle domine de 60 mètres à peine l'immense plateau commençant à sa base pour se développer vers le sud-est dans la direction de Médaba, puis à l'infini vers l'Orient. Formé de trois mamelons d'inégale hauteur, légèrement aplatis à leur sommet et réunis par des cols, elle s'étend du nord-est au sud-ouest, l'espace de 600 mètres environ. Deux vallons ayant leur origine sous la colline elle-même et qui se réunissent à son extrémité sud-ouest pour former une seule vallée et aller rejoindre, quatre kilomètres plus au nord, l'*ouadi Hesbân,* commençant à l'*Aïn-Hesbân,* formait à la ville un fossé naturel qui l'enveloppait, à l'exception du côté du sud-est. Le mamelon du sud-est, le plus élevé des trois, semble avoir de tout temps servi de base à l'acropole de la ville. Au milieu des ruines qui la recouvrent, on voit aujourd'hui les restes d'un édifice rectangulaire dont il demeure deux ou trois assises formées de grandes pierres taillées. Sa longueur est de près de quarante mètres et sa largeur de trente. L'intérieur est encore pavé en partie de dalles grandes et épaisses, au-dessus desquelles se dressent trois ou quatre bases de colonnes à forme cubique. On abordait au monument par un large escalier situé du côté du nord, dont on aperçoit quelques degrés en partie recouverts de terre. Cet édifice était-il un château-fort, un palais, un temple? Plusieurs des visiteurs inclinent à y voir cette dernière destination. Quoi qu'il en soit, les bases des colonnes paraissent de l'époque gréco-romaine et le mur d'enceinte semble plutôt l'œuvre des Arabes. Sur le second mamelon, se dressent les murs d'un autre édifice, de 20 mètres de longueur et de 15 de largeur, orienté d'est à ouest, qui paraît avoir été un temple. Le troisième mamelon et le reste de la colline sont couverts de décombres informes parmi lesquels on rencontre quelques tronçons de colonnes. D'innombrables citernes creusées dans le roc se cachent sous les décombres; elles remontent, pour la plupart, à l'époque la plus reculée et à la fondation de la ville. Plusieurs, de grandes dimensions, et à ciel ouvert, soit qu'elles aient toujours été ainsi, soit que leur voûte se soit effondrée, se trouvent vers l'extrémité sud-ouest de la colline. Ce sont peut-être les piscines situées près de la porte de la ville, auxquelles fait allusion l'auteur des Cantiques, s'adressant à l'épouse, VII, 5 : « Vos yeux sont semblables aux piscines d'Hésébon qui sont près de la porte *Bat-Rabbim.* » Les Septante traduisent : « aux portes de la fille de la multitude, » ἐν πύλαις θυγατρὸς πολλῶν, et la Vulgate : « à la porte, » *in porta Filiæ multitudinis;* les deux versions appliquent les noms non à la porte mais à la ville. La principale porte de la ville devait se trouver, en effet, de ce côté, car c'est au pied du mamelon du sud-ouest qu'a toujours passé la voie principale de la région, allant du nord au sud, en suivant la ligne de faîte des montagnes. Près de cette route et sous la ville, se trouve une autre grande piscine découverte de 30 mètres de longueur sur 20 de largeur; plus au nord, de nombreux silos pouvant avoir eux-mêmes jadis servi de réservoirs à eau. Ces piscines et citernes étaient toutes alimentées par l'eau de pluie. La fontaine, appelée du nom de la ville *'Aïn-Hésbân* (fig. 141), et qui donne naissance au ruisseau abondant allant arroser le Ghôr, près de Kefrein, après avoir parcouru l'*ouadi-Hesbân,* est à plus de 4 kilomètres de la ruine de *Hesbân,* à plus de 100 mètres en contre-bas et ses eaux n'ont jamais pu couler vers Hésébon. Dans le flanc nord de la vallée, qui entoure la colline du côté septentrional, sont de nombreux sépulcres tous creusés dans le roc et de la forme des plus anciens du pays; ils formaient sans doute la nécropole de la ville.

III. Histoire. — Aucun document historique ne nous fait connaître les origines d'Hésébon. Vers l'époque de l'exode et peut-être assez longtemps avant, il semble qu'elle fut occupée par les Moabites. Le roi amorrhéen Séhon s'en empara sur eux, la fortifia et en fit sa capitale, d'où il est souvent appelé « roi d'Hésébon ». Num., XXI, 34; Deut., I, 4; II, 24; III, 2, 6; XXIX, 7; Jos., IX, 10; XII, 2, 5; XIII, 10, 21, 27; II Esd., IX, 22. Le chant guerrier, le plus ancien de ce genre, composé, ce semble, par un poète amorrhéen et rapporté par l'auteur du livre des Nombres, XXI, 26-30, fait allusion à ces événements :

Venez à Hésébon,
Que l'on bâtisse et que l'on fortifie la ville de Séhon!
Car un incendie est sorti d'Hésébon,
Une flamme de la cité de Séhon,
Pour dévorer Ar de Moab,
Les maîtres des Bâmôth de l'Arnon.
Malheur à toi, Moab!
Tu as péri, peuple de Chamos.
Il a laissé ses fils s'enfuir;
Ses filles ont été emmenées en captivité,
Pour le roi amorrhéen Séhon.
Leur joug a été brisé d'Hésébon à Dibon.
Nous les avons taillés en pièces jusqu'à Nophah;
Le feu [s'est élancé (?)] jusqu'à Médaba.

(D'après Gesenius : Nous les avons percés de flèches; Hésébon a péri jusqu'à Dibon.) Cf. Lagrange, *La chanson d'Hésébon,* dans *Revue biblique,* 1899, p. 541-552. Moïse, arrivé avec son peuple à la frontière du roi d'Hésébon, lui envoya une députation pour demander de les laisser passer à travers son territoire. Num., XXI, 21-25; Deut., II, 26. Séhon s'y refusa et vint à la rencontre des Hébreux. Il fut battu et sa capitale, Hésébon, fut une des premières villes qui tombèrent au pouvoir des vainqueurs. La population en fut exterminée. Num., XXI, 24-25, 34-35. Les Rubénites et les Gadites ayant obtenu de Moïse d'occuper le territoire conquis, la ville d'Hésébon fut concédée aux Rubénites qui la rétablirent et y installèrent leurs familles, en attendant que les hommes en état de porter les armes pussent venir l'occuper, après la conquête de la terre de Chanaan. Num., XXXII, 3, 37; Deut., IV, 46; Jos., XIII, 10, 17, 26; Jud., XI, 26; Judith, V, 20 (grec 15). Après le partage définitif et l'organisation du pays, Hésébon fut assignée pour habitation aux lévites de la famille de Méhari, et désignée comme ville de refuge. I Par., VI, 81. Ce passage où Hésébon est nommée ville de Gad, permettrait de conjecturer que les Rubénites, n'ayant pu peupler la ville ou la défendre, l'avaient cédée à la tribu voisine. L'éloge qu'en fait le livre des Cantiques nous la montre comme relativement populeuse et jouissant d'une certaine splendeur. Après la division du royaume de David et de Salomon, Hésébon demeura aux rois d'Israël. Elle dut plus d'une fois souffrir du passage des armées assy-

riennes et il faut probablement la compter parmi les villes, au nord d'Aroër et de l'Arnon, que prit et saccagea Salmanasar II dans sa campagne de 854 avant Jésus-Christ contre le roi de Syrie et ses alliés, du nombre desquels était Achab, roi d'Israël. Cf. *Western Asiatic Inscriptions,* t. III, p. 8; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 3e édit., Paris, 1882, p. 42-44. Hésébon se vit arracher ses habitants israélites sous le règne de Phacée, lorsque Théglathphalasar envahit les contrées à l'est du Jourdain et transporta au loin les tribus de Manassé oriental, Gad et Ruben (721). IV Reg., XVII, 23; Par., V, 26. Les Moabites depuis longtemps avaient la prétention de reprendre les villes en possession de ces deux dernières tribus. Le roi Mésa, au temps d'Ochozias, fils d'Achab, en occupant Médaba, Baalméon et Nébo, était arrivé jusqu'aux portes d'Hésébon; ses successeurs purent achever la réalisation de ces convoitises. Hésébon, au temps des invasions des Chaldéens et de leurs guerres en Judée, était occupée par les fils de Moab. Les Juifs cherchent alors un refuge dans les régions orientales. « Fuyant la violence, dit Jérémie, XLVIII, 45, ils accouraient à l'ombre d'Hésébon, » devenue l'objet de la fierté et de la joie des Moabites. Si les autres villes se montrèrent inhumaines à l'égard des fugitifs, Hésébon paraît s'être distinguée par sa férocité, puisque les prophètes menaçant les Moabites et leurs villes à cause de leur orgueil et de leur dureté, s'adressent tout spécialement à elle. Reprenant, en le modifiant légèrement, le *mâšâl* d'Hésébon, Jérémie semble la désigner comme le principe de la colère vengeresse d'en haut : « Un incendie est sorti de Moab et une flamme du milieu de Séhon; elle dévorera les contrées de Moab et les têtes des filles du tumulte, » des villes au bruyant orgueil. Jer., XLVIII, 45. Aussi est-elle désignée la première aux châtiments. Hésébon cessera de faire la joie de Moab. Elle jettera des cris de douleur qui se feront entendre jusqu'à Jasa. Les ennemis formeront le projet de sa ruine et marcheront contre elle; ils la réduiront au silence, ils la frapperont du glaive; ses jardins et ses vignes seront dévastés, et l'on pleurera sur elle. Is., XV, 4; XVI, 8-9; Jer., XLVIII, 2, 34, 45; XLIX, 3. Si les récits bibliques ne nous font pas assister à l'exécution des jugements prophétiques, l'histoire, quoiqu'elle ne nomme pas Hésébon en particulier, atteste cependant leur rapide accomplissement. Cinq ans en effet après la prise de Jérusalem par Nabuchodonosor, les armées chaldéennes, après avoir soumis la Cœlésyrie, envahirent les pays d'Ammon et de Moab et les réduisirent sous leur domination (582). Josèphe, *Ant. jud.,* X, IX, 7. Hésébon ne put pas échapper au sort réservé aux villes prises par les soldats de Babylone : elle dut être saccagée et ses habitants furent emmenés en captivité, comme l'avaient été les Juifs qu'ils n'avaient pas voulu recevoir dans leurs murs. Hésébon et ses alentours étaient foulés par les Arabes nomades, quand Hyrcan, neveu d'Onias, vint s'établir dans le voisinage sur le rocher de Tyr, aujourd'hui *'Araq el-Emir* (181-175). *Ant. jud.,* XII, IV, 11. Hésébon est une des villes de la Transjordane qu'occupa Alexandre Jannée (106-79), et où il rétablit les Juifs. *Ant. jud.,* XIII, XV, 4. Hérode l'ancien, devenu roi de Judée et maître du pays au delà du Jourdain (37 ans avant Jésus-Christ), choisit Hésébon pour y établir, comme il avait fait à Sébaste en Samarie et à Gaba en Galilée, une forteresse qu'il confia à la garde de gens dévoués à sa personne, afin de surveiller en Pérée les Juifs dont il connaissait les dispositions peu sympathiques à son gouvernement et pour réprimer au besoin leurs soulèvements. *Ant. jud.,* XV, VIII, 5. Ces gens étaient sans doute, pour un grand nombre, des Syriens hostiles aux Juifs, car Hésébon est citée parmi les villes où après les massacres de Césarée, sous Florus



141. — Fontaine de *Hesbân.* D'après une photographie de M. L. Heidet.

64 après J.-C.), les Juifs exercèrent des représailles en tuant les Syriens qui habitaient la ville. Josèphe, *Bell. jud.*, IV, XVIII, 1. Au commencement de la guerre de Judée (68), Hésébon dut subir le sort des autres villes de la Pérée, toutes, depuis Gadara jusqu'à Machéronte, ou se soumirent d'elles-mêmes ou furent prises de force par le général romain Placide envoyé à cet effet par Vespasien. *Bell. jud.*, IV, VII, 6. Le pays fut envahi de nouveau par les Arabes qui, du nom de la ville, furent désignés sous le nom d'Arabes Esbonites. Pline, *H. N.*, V, 11. Hésébon fut cependant rétablie sous le nom d'Esbus et devint une des principales villes de l'Arabie Pétrée (Ptolémée, *Geogr.*, V, 179); elle était autorisée à battre monnaie et l'on a des médailles à son nom, du temps de Caracalla, portant au revers l'effigie d'Astarté ou de Lunus (fig. 140). Cf. Mionnet, *Description des médailles antiques grecques et romaines*, Paris, 1807-1837, t. V, p. 585-586, n°s 38 et 40, et *Supplément*, t. VIII, p. 387. Sous les Byzantins, Hésébon était encore une des villes remarquables, ἐπίσημος πόλις, de la province d'Arabie. Eusèbe, *Onomasticon*, édit. Larsow et Parthey, Berlin, 1862, p. 194. Le christianisme s'y était développé de bonne heure et elle devint le siège d'un évêché dépendant de Bosra. Voir la liste grecque des évêchés de la province ecclésiastique d'Arabie, dans Reland, *Palæstina*, p. 217. Au concile de Chalcédoine, en 451, l'archevêque de Bosra Constantin souscrivit, en même temps que pour ses autres suffragants, au nom de Sozios, évêque de la ville d'Ésébon. Labbe, *Conciles*, t. IV, Paris, 1671, col. 606. *Hesbân* était encore, aux premiers temps de la domination arabe, la principale ville de la Belqa', laquelle correspond à peu près à l'ancien royaume du roi Séhon. *Géographie d'Aboulféda*, traduct. Reinaud et Guyard, 3 in-4°, Paris, 1848-1883, t. II, part. II, p. 5. Les croisés ne paraissent pas l'avoir occupée; les signes gravés sur la pierre, qui ont été pris par quelques voyageurs pour la croix des chevaliers de Saint-Jean, sont des *uasems*, ou marques de tribus et de familles des Arabes nomades, gravées par les pasteurs qui, parfois au printemps, viennent camper au milieu des ruines de l'antique capitale du roi amorrhéen, avec leurs troupeaux qu'ils font paître aux alentours. Voir de Luynes, *Voyage d'exploration à la mer Morte, à Pétra et sur la rive gauche du Jourdain*, in-4°, Paris, s. d., t. I, p. 147; F. de Saulcy, *Voyage en Terre Sainte*, in-8°, Paris, 1865, t. I, p. 239-287; *Survey of Eastern Palestine*, in-4°, Londres, 1889, t. I, p. 104-109. L. HEIDET.

1. **HÉSER** (hébreu : *Ḥâṣôr*, Septante : Ἐσέρ), ancienne ville royale chananéenne, fortifiée par Salomon. III Reg., IX, 15. Ailleurs, elle est appelée *Asor*. Voir ASOR 1, t. I, col. 1105. A. LEGENDRE.

2. **HESER** Georges, jésuite allemand, né à Weyer, diocèse de Passau, le 26 décembre 1609, mort à Munich, le 9 mai 1686. Admis au noviciat le 7 août 1625, il enseigna les belles-lettres, la philosophie, la controverse et l'Écriture Sainte. On a de lui : *Psalmi Davidis Regis centum et quinquaginta juxta sensum litteralem explanavit Usui commodoque omnium clericorum et religiosorum qui ad canonicas preces quotidie dicendas obligantur*, in-8°, Ingolstadt, 1654. Il publia encore le *Vita D. N. Jesu Christi Monotessaron Evangelicum*, 1657, et réimprimé de nos jours; c'est un ouvrage ascétique.
C. SOMMERVOGEL.

HESLI (Ἐσλί), fils de Naggé, un des ancêtres de Notre-Seigneur, mentionné dans sa généalogie par saint Luc, III, 25.

HESMONA (hébreu : *Ḥasmônâh*, « fertilité; » Septante : Σελμωνᾶ; *Codex Alexandrinus* : Ἀσελμωνᾶ), trentième campement des Israélites dans le désert. Il est mentionné entre Methca et Moséroth. Num., XXXIII, 29-30. Le site exact est inconnu; nous savons seulement, d'après Deut., X, 6, qui place Moséra ou Moséroth à côté du mont Hor, qu'Hesmona devait être dans le voisinage de cette montagne, dans la partie nord-est de la péninsule sinaïtique. Voir MOSÉROTH.

HESRAÏ (hébreu : *Ḥéṣraî*, dans le *keri*; *Ḥeṣrô*, dans le *chetib*; Septante : Ἀσαραΐ), un des vaillants soldats de David, originaire de Carmel, ville de Juda. II Reg., XXIII, 35. Il est appelé Hesro, I Par., XI, 37.

HESRO (hébreu : *Ḥéṣrô*; Septante : Ἡσερέ), un des vaillants soldats de David, I Par., XI, 37, appelé Hesraï dans II Reg., XXIII, 35. Voir HESRAÏ.

HESRON (hébreu : *Ḥéṣrôn*), nom de deux Israélites et de deux villes du sud de la Palestine.

1. **HESRON** (Septante : Ἀσρών, excepté I Par., V, 3, qui porte Ἀσρώμ), troisième fils de Ruben, père des Hesronites. Gen., XLVI, 9; Exod., VI, 14; Num., XXVI, 6; I Par., V, 3. Son nom est écrit Esron dans la Vulgate, en ce dernier passage. Voir ESRON 2, t. II, col. 1970.

2. **HESRON**, fils aîné de Pharès et petit-fils de Juda, père des Hesronites et ancêtre de Notre-Seigneur. Gen., XLVI, 12; Ruth, IV, 18, 19; I Par., II, 5; Matth., I, 3; Luc., III, 33. La Vulgate écrit son nom Esron dans Ruth et dans les deux Évangiles. Les Septante ont partout Ἐσρώμ, excepté dans la Genèse qui porte Ἐσρών. Voir ESRON 1, t. II, col. 1970.

3. **HESRON** (Septante : *Codex Vaticanus* : Ἀσωρών; *Codex Alexandrinus* : Ἐσρώμ; Vulgate : *Esron*), ville frontière de la tribu de Juda, à l'extrémité méridionale de la Palestine. Jos., XV, 3. Elle est mentionnée entre Cadèsbarné (*'Aïn Qadis*) et Addar. Dans le passage parallèle de Num., XXXIV, 4, on trouve simplement *Ḥăṣar-'Addâr*; Septante : ἔπαυλις Ἀράδ; Vulgate : *villa nomine Adar*. Faut-il, avec Mühlau, dans Riehm *Handwörterbuch des Biblischen Altertums*, Leipzig, 1884, t. I, p. 613, supposer que les deux localités, *Ḥăṣar* ou *Ḥéṣrôn* et *'Addâr*, étaient assez rapprochées l'une de l'autre pour être comptées comme une seule ville? Nous ne savons. Il y a là des obscurités qui permettent bien des conjectures. En tout cas, si Hesron est un lieu distinct, il faudrait le chercher au nord-ouest d''Aïn Qadis. On a proposé de l'identifier avec le *Djébel Hadiréh*, entre Bersabée au nord et Cadèsbarné au sud. Cf. Conder, *Handbook to the Bible*, Londres, 1887, p. 257; G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament*, Londres, 1889, p. 86. Ce point s'éloigne beaucoup au nord de la ligne courbe que semble décrire la frontière méridionale. A. LEGENDRE.

4. **HESRON** (hébreu : *Ḥéṣrôn*; Septante : Ἀσερών), ville de la tribu de Juda. Jos., XV, 25. Elle est, d'après le texte sacré lui-même, identique à Asor. Voir ASOR 4. D'un autre côté, plusieurs auteurs pensent qu'il faut l'unir au nom précédent, Carioth. Voir CARIOTH 1, t. II, col. 282. A. LEGENDRE.

HESRONITE (hébreu : *ha-Ḥeṣrônî*; Septante : Ἀσρωνί; Vulgate : *Hesronitæ*), nom de deux familles d'Israël.

1. **HESRONITE**, descendant d'Hesron, fils de Ruben. Num., XXVI, 6. Voir HESRON 1. La famille qui sortit de lui est désignée sous ce nom dans le recensement du peuple fait par Moïse dans le désert du Sinaï.

2. **HESRONITE**, descendant d'Hesron, fils de Juda.

Num., XXVI, 21. Il donna son nom à la famille ou branche de la tribu de Juda issue de lui. Voir Hesron 2.

HESSELS Jean, théologien catholique belge, né près de Thuin en 1522, mort à Louvain le 7 novembre 1566. Il professa la théologie dans cette dernière ville et fut envoyé par Philippe II au concile de Trente. Il a composé les commentaires suivants : *In evangelium secundum Matthæum*, in-8°, Louvain, 1568; *In priorem B. Pauli epistolam ad Timotheum*, in-8°, Louvain, 1568; *In primam B. Petri canonicam*, in-8°, Louvain, 1568; *In priorem Epistolam S. Joannis*, in-8°, Douai, 1599. Voir Valère André, *Biblioth. Belgica*, p. 576; Hurter, *Nomenclator literarius*, 2e édit., t. I, p. 12.

B. Heurtebize.

HESSHUSEN Tilemann, en latin Heshusius, appelé souvent simplement Tilemann, théologien luthérien allemand, né à Nieder-Wesel, dans le comté de Clèves, le 3 novembre 1527, mort le 20 septembre 1588. Il professa la théologie dans plusieurs villes d'Allemagne et mena une vie très agitée, étant sans cesse expulsé des endroits où il s'établissait à cause de son esprit révolutionnaire. Il tomba dans l'arianisme et fut le chef d'une secte de Sociniens qui s'appelèrent, de son nom, Hesshusiens. Parmi ses ouvrages, on remarque un écrit de violente polémique contre l'Église romaine : *Errores quos Romana Ecclesia furenter defendit*, in-8°, Francfort, 1577, et des commentaires, *Commentarius in Psalmos*, in-f°, Helmstadt, 1586; *Commentarius in Isaiam*, in-f°, Halle, 1617; *Commentarius in omnes Epistolas D. Pauli et in eam quæ ad Hebræos*, in-f°, Leipzig, 1605; Mulhouse, 1606, etc. Tous ces ouvrages ont été mis à l'*Index* par Clément VIII. — Voir Joh. Georg. Leuckfeld, *Historia Heshusiana*, Quedlinbourg et Aschersleben 1716 (bibliographie complète des œuvres d'Hesshusen, p. 231); Karl von Helmolts, *Tilemann Hesshusen und seine sieben Exilia*, Leipzig, 1859; Wilkens, *T. Hesshusen, Ein Streittheologe der Lutherskirche*, Leipzig, 1860.

1. HÉSYCHIUS, critique biblique, n'est connu que comme tel. Cependant, on l'identifie généralement avec l'évêque égyptien Hésychius qui, au témoignage d'Eusèbe, *H. E.*, VIII, 13, t. XX, col. 776, fut martyr sous Maximin, en 311. On lui attribue une revision critique du texte des Septante et une recension du Nouveau Testament.

1° *Revision critique des Septante.* — Suivant saint Jérôme, *Præf. in Paral.*, t. XXVIII, col. 1324-1325, et *Apolog. adv. Rufinum*, II, 27, t. XXIII, col. 450, elle était, de son temps, d'un usage universel à Alexandrie et dans l'Égypte entière : *Alexandria et Ægyptus in LXX suis Hesychium laudat auctorem.* C'est tout ce que les anciens nous en apprennent avec deux additions, Isaïe, LVIII, 11, signalées par saint Jérôme, *In Is.*, t. XXIV, col. 570. Les modernes l'ont encore peu étudiée; quelques critiques ont cependant déjà essayé de la caractériser et de déterminer quels documents nous l'ont conservée. Ils pensent que, comme saint Lucien d'Antioche, Hésychius a cherché à rendre le texte des Septante le plus semblable possible au texte original. Il n'a pas sans doute recouru directement à l'hébreu; il s'est seulement servi des versions grecques, postérieures aux Septante et très littérales, pour changer les expressions et la construction des phrases et rétablir ainsi la conformité du grec avec l'hébreu. Il paraît vraisemblable, sinon certain, que sa recension dépend à certains égards de la recension hexaplaire et qu'elle s'en écarte beaucoup moins que celle de saint Lucien. On n'est pas fixé avec certitude sur ses propres témoins pas plus que sur son caractère. Puisqu'elle a été dans l'usage courant de l'Égypte, on croit qu'il faut la chercher dans les citations scripturaires de saint Athanase et de saint Cyrille d'Alexandrie, dans les versions coptes et dans la traduction éthiopienne. L'abbé Ceriani, *De codice Marchaliano*, Rome, 1890, p. 53, affirme que la plus ancienne version copte, la memphitique ou bohaïrique, a été retouchée, au moins dans le livre d'Isaïe, d'après la recension hésychienne. Pour la version sahidique des petits prophètes, Mgr Ciasca, *Sacrorum Bibliorum fragmenta copto-sahidica Musei Borgiani*, t. II, Rome, 1889, p. LVI, reconnaît qu'elle a été revue sur l'hébreu, sans oser décider si c'est par l'intermédiaire de la recension hésychienne des Septante. Voir t. II, col. 948. Quant à la traduction éthiopienne qui est postérieure à Hésychius, sa dépendance de cette recension est très vraisemblable; il est probable, en effet, qu'elle a été faite sur des manuscrits grecs venus d'Égypte. Voir t. II, col. 2028. Cf. A. Loisy, *Histoire critique du texte et des versions de la Bible*, dans *L'Enseignement biblique*, 1893, p. 107-113. La version arménienne, composée par des savants qui étaient allés apprendre le grec à Alexandrie, a dû garder quelques leçons de la recension hésychienne. Voir t. I, col. 1014. M. Euringer, *Une leçon probablement hésychienne*, dans la *Revue biblique*, t. VII, 1898, p. 183-192, estime en avoir retrouvé une, Cant., VII, 1, où l'épouse est appelée *Odolomatsi* en arménien, Ὀδολομῖτις en grec. Les manuscrits que l'on croit représenter la recension d'Hésychius reproduisent presque tous un texte plus ou moins mélangé. D'ailleurs, les critiques ne sont pas encore arrivés à des conclusions certaines sur les témoins de cette recension. Ils s'accordent à dire qu'il faut la chercher dans les manuscrits qui sont en rapport avec les versions coptes et les citations de saint Athanase et de saint Cyrille d'Alexandrie. Or quelques-uns avec Grabe, dans son édition des Septante, reproduite par Breitinger, Zurich, 1730, t. I, *Prolegomena*, c. I, n. 10 (sans pagination), la reconnaissent dans le *Vaticanus B.* Paul de Lagarde, *Septuaginta Studien*, Gœttingue, 1892, p. 4 et 72, l'admet au moins pour le livre des Juges. A. Loisy, *Histoire critique des versions et du texte de la Bible*, 1893, p. 49-50 et 80. Au contraire, l'abbé Ceriani, *Le recensioni dei LXX e la versione detta Itala, Nota... letta al R. Istituto Lombardo*, le 18 février 1886, pense, pour des raisons paléographiques, que ce manuscrit, écrit à Rome ou dans le sud de l'Italie, contient le texte des Septante non revisé, tel qu'il était répandu avant Origène. Cf. *Bulletin critique*, t. VII, 1886, p. 199. Mais, dit-on, le *Vaticanus* est peut-être « un apport de l'Égypte ». *Bulletin critique*, t. IX, 1888, p. 167. Son texte, comparé aux citations bibliques de Philon, paraît être une recension qui a ajouté les pronoms et reproduit aussi fidèlement que possible l'ordre des mots et les tournures du texte original. Cette recension serait donc celle d'Hésychius. Lagrange, dans la *Revue biblique*, t. II, 1893, p. 456. Cet argument confirmerait le sentiment des critiques qui voient dans B la recension d'Hésychius. Mais on objecte que les citations bibliques de Philon ne fournissent pas un point d'appui solide. A. Rahlfs, *Alter und Heimat der Vaticanischen Bibelhandschrift*, dans les *Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philologish-historische Klasse*, 1899, p. 78, nie, pour des raisons chronologiques, que le *Vaticanus* reproduise la recension d'Hésychius. Son sentiment est d'ailleurs combattu par O. von Gebhardt, dans la *Theologische Literaturzeitung*, 1899, col. 556. Ce critique rejette la date que M. Rahlfs attribue au *Codex Vaticanus*, laquelle serait postérieure à 367. Quoi qu'il en soit de ce point, l'abbé Ceriani, *De codice Marchaliano*, Rome, 1890, a démontré que l'oncial grec Q, conservé au Vatican sous le numéro 2125 et contenant les Prophètes, avait été transcrit en Égypte et qu'il reproduit un texte hésychien. Les fragments palimpsestes des Prophètes, édités par J. Cozza-Luzi, *Sac. Bibl. vetustissima fragmenta*, t. I, Rome, 1867, et provenant de Grotta-Ferrata, Γ, renferment des leçons hésychiennes. Le recenseur Cª du *Sinaiticus* a emprunté des leçons de même origine. Ceriani, *De codice Marchaliano*, p. 51.

Dans la *Note* lue à l'Institut lombard en 1886 et précédemment citée, Ceriani avait désigné comme le meilleur représentant du texte égyptien le manuscrit cursif *Ferrariensis,* 106 de Holmes, avec sa famille. Ceux qui s'en rapprochent le plus sont les cursifs 26, 198 et 306. Les autres, 33, 41, 42, 49, 68, 87, 90, 91, 118, 147, 228, 233, 238, sont des textes plus ou moins mélangés. A Loisy, *Hist. critiq. du texte et des versions,* p. 100-107. Répétons que les caractères de la recension hésychienne sont peu marqués et difficiles à fixer. L. Méchineau, *La critique biblique au* IIIe *siècle, Les recensions d'Origène, de saint Lucien, d'Hésychius et nos textes grecs actuels,* dans les *Études religieuses,* mars 1892, p. 445-453.

2° *Recension du Nouveau Testament.* — Son existence n'est connue que par le témoignage de saint Jérôme. Dans son *Epist. ad Damasum,* t. XXIX, col. 527, qui sert de préface à sa revision latine des Évangiles, le saint docteur expose la méthode qu'il a suivie. Il est remonté aux sources originales et il a consulté d'anciens manuscrits grecs, mais non ceux que quelques-uns, par mauvais esprit de chicane, attribuaient à Lucien et à Hésychius et qui contenaient des additions fautives, *quos à Luciano et Hesychio nuncupatos paucorum hominum asserit perversa contentio.* On n'en trouve pas d'autre mention sinon dans le décret, attribué à saint Gélase, t. LIX, col. 162, où elle est condamnée en ces termes : *Evangelia quæ falsavit Hesychius, apocrypha.* Voir t. I, col. 768. Les critiques ont diversement interprété ces renseignements vagues et obscurs. Hug, *Einleitung in die Schriften des N. T.,* 2e édit., Stuttgart et Tubingue, 1821, t. I, p. 182-209, a prétendu qu'au cours du IIIe siècle, la κοινὴ ἔκδοσις du Nouveau Testament avait été revisée par Origène, Lucien et Hésychius. Il attribuait à ce dernier la recension que Griesbach avait appelée *alexandrine* et il en avait déterminé les représentants qui étaient, selon lui, les manuscrits BCL pour les Évangiles, ABC, 17, 46 pour les Épîtres de saint Paul, ABC, 36, 40, 73, 105 pour les Actes et les Épîtres catholiques, et AC, 12, 36, 38 pour l'Apocalypse. Eichhorn, *Einleitung in das N. T.,* Leipzig, 1827, t. I, p. 278, adopta au sujet d'Hésychius les conclusions de Hug. Mais les critiques postérieurs ordonnèrent autrement les familles de manuscrits du Nouveau Testament. Quant aux recensions attribuées à saint Lucien et à Hésychius, ou bien ils en nièrent l'existence, en donnant une autre interprétation aux paroles de saint Jérôme, J. Danko, *De sacra Scriptura,* Vienne, 1867, p. 106-107; P. Martin, *Introduction à la critique textuelle du N. T., partie théorique,* Paris, 1882-1883, p. 382-384, ou bien, s'ils en ont admis l'existence, ils ont avoué en ignorer la nature et la méthode. Tischendorf, dans Gregory, *Prolegomena,* Leipzig, 1884, p. 193-194. Pour Westcott et Hort, *The New Testament in the original Greek, introd.,* Cambridge et Londres, 1882, p. 182-183, la recension d'Hésychius devait être un texte mélangé qui a eu un peu de succès et d'influence et dont il reste peu de traces dans les documents actuels. Cependant W. Bousset, *Textkritische Studien zum Neuen Testament,* Leipzig, 1894, p. 74-110, dans les *Texte und Untersuchungen* de Gebhardt et Harnack, t. XI, 4e fasc., a pensé reconnaître la recension d'Hésychius, pour les Évangiles au moins, dans un groupe de manuscrits B, ℵ, X, L, T et 33, qui proviennent d'Égypte et qui doivent représenter la recension propre à leur pays d'origine. Leur texte a, d'ailleurs, des rapports avec les citations scripturaires de saint Cyrille d'Alexandrie et avec la version copte dite sahidique. Voir t. II, col. 949. Le principal témoin est pour saint Matthieu l'oncial Z et pour saint Luc Ξ. Sa principale particularité consiste en ce qu'elle a presque partout le texte le plus court. D'où on peut conclure qu'Hésychius cherchait à raccourcir le texte, ou au moins préférait le texte le plus court. Comme sa recension représente une tradition locale, il faudra être très circonspect pour admettre les leçons qui lui sont propres ou à peu près. On pourra avoir plus de confiance en celles qui se rencontrent aussi dans les manuscrits latins *e, k,* et dans le *Codex Bezæ.* E. MANGENOT.

2. HÉSYCHIUS, moine et prêtre de Jérusalem, mort en 433. Il composa un grand nombre d'ouvrages et dans le tome XCIII de la *Patrologie grecque,* Migne a réuni ce qui nous reste de cet auteur à peu près inconnu. On y remarque une explication du Lévitique, des fragments sur les psaumes, Ézéchiel, Daniel, les Actes des Apôtres, l'Épître de saint Jacques, la 1re de saint Pierre, l'Épître de saint Jude, un Στιχήρον ou abrégé des douze petits prophètes et d'Isaïe avec la division du texte en chapitres et enfin sous le titre Συναγὸγη ἀποριῶν καὶ ἐπιλύσεων un recueil de difficultés, avec leurs solutions, sur l'interprétation des Évangiles. — Voir Fabricius, *Biblioth. græca,* édit. Harles, t. IV, p. 882; t. VII, p. 419, 452, 548; *Acta Sanctorum,* martii t. III, p. 713; Ceillier, *Hist. des auteurs ecclésiastiques,* 2e édit., t. XI, p. 654; O. Bardenhewer, *Les Pères de l'Église,* t. I, traduction française, 1899, p. 254. B. HEURTEBIZE.

1. HETH (hébreu : *Ḥêt;* Septante : Χετταῖος; Vulgate : *Hethæus*), fils de Chanaan. Gen., X, 15. Ses descendants sont nommés « fils de Heth », Gen., XXIII, 3, etc., « Hetthim, » Jud., I, 26, et le plus souvent « Héthéens ». Gen., X, 15, etc. Voir HÉTHÉENS.

2. HETH (חֵית, *ḥêt*), huitième lettre de l'alphabet hébreu. Elle a dans l'alphabet phénicien la forme suivante : [Phoenician forms]. Cette forme est transformée en ח dans l'alphabet carré et en H dans l'alphabet grec où elle est devenue l'ê long. L'origine hiéroglyphique de ce caractère est controversée. Gesenius, *Thesaurus,* p. 436, a supposé que *ḥêt* signifie : « cloison, rempart. » — La consonne *ḥeth* n'a pas de correspondant exact dans notre langue. C'est une gutturale très forte qui se rapproche de celle du *ch* allemand, par exemple, dans *Sprache.* Les Septante l'ont souvent rendue par le X aspiré grec : Χεϐρών = חברון, *Ḥébrôn*; d'autres fois par un simple esprit. L'explication de cette différence de transcription paraît être dans le fait que le *ḥeth* a deux prononciations différentes, l'une très forte, l'autre faible. Les Arabes et les Éthiopiens distinguèrent dans l'écriture ces deux prononciations, ح, ሐ, = *hh,* et خ, ኀ, = *kh,* mais les Hébreux n'eurent pour les deux sons qu'un seul et même caractère. La transcription du *ḥeth* par un χ, Χάμ = חָם, Gen., VI, 10; quelquefois par un σ, Σεδράχ = חַדְרָךְ, Zach., IX, 1; Σουρί = חוֹרִי, Num., XIII, 6, doit répondre à la prononciation forte, et la transcription par κ, Φασέκ = פֶּסַח, « Pâque, » I Par., XXXI, 1; Ταϐέκ = טֶבַח, Tabée, Gen., XXII, 24, ou bien par un simple esprit : Ἀγγαῖος = חַגַּי, Aggée, Agg., I, 1, à la prononciation faible. Cependant les Grecs et les Latins n'ont pas été toujours d'accord avec eux-mêmes dans leurs transcriptions. Le fleuve Chaboras est appelé Χαϐώρας et Ἀϐοῤῥας (voir HABOR, col. 384); חלפי est transcrit Ἀλφαῖος dans Matth., X, 3, et Κλωπᾶς dans Joa., XIX, 25. La Vulgate a souvent rendu le *ḥeth* fort par un *h* : *Hebron* = Χεϐρών, *Helba* = Χεϐδά; *Helbon* = Χελϐών, etc., mais elle s'est servie également de l'*h* pour rendre le *ḥeth* faible : *Helam* = Αἰλάμ; *Helci* = Ἑλκαί, etc. Quelquefois elle a rendu le *ḥeth* par *ch. Cham* = חָם; *Chali* = חֲלִי, etc. Dans beaucoup de cas, elle n'a tenu aucun compte du *ḥeth* dans ses transcriptions : *Aggæus* (Aggée le prophète) = חַגַּי; *Emath* = חֲמָת, etc. Enfin, plus d'une fois elle a écrit le même

mot hébreu, tantôt d'une façon, tantôt d'une autre, par exemple *Amathæus* et *Hamathæus* = חֲמָתִי ; *Ammon* et *Hamon* = חַמּוֹן; *Chusai* et *Husi* = חוּשַׁי; etc. Il est donc impossible de reconstituer les noms propres hébreux d'après l'orthographe de la Bible latine sans recourir au texte original, d'autant plus que la Vulgate a employé aussi quelquefois la lettre *h* pour transcrire le *hé* et même l'*aleph*, comme on le verra un peu plus bas, et plus souvent encore pour transcrire le *aïn* hébreu, dont il est nécessaire de dire ici quelques mots pour compléter ce qui concerne la transcription du heth et des autres gutturales dans les Septante et dans la Vulgate.

Le *aïn*, ע, est une autre gutturale forte, également inconnue à nos langues. Une prononciation double a existé pour le *aïn* comme pour le *heth*, à en juger par les transcriptions des Septante et par la langue arabe. Celle-ci distingue le *aïn* faible, ع, et le *ghaïn*, غ, ou *aïn* fort. Le *ghaïn* des Arabes est un son rauque provenant du fond de la gorge et approchant de celui de la lettre *r*. Les Hébreux prononçaient aussi le *aïn* fort du fond de la gorge en l'accompagnant d'un certain nasillement. En somme, la *aïn* a beaucoup d'affinité avec le *heth*. Les Septante ont rendu le *aïn* faible, qui était le plus commun, comme le *heth* faible, tantôt pour un esprit doux : Ἀμαλέκ = עֲמָלֵק ; tantôt par un esprit fort : Ἑβραῖος = עִבְרִי; tantôt, à la fin des mots, par une sorte de voyelle furtive : Ὡσηέ = הוֹשֵׁעַ; Γελβουέ = גִּלְבֹּעַ. Le *aïn* dur est rendu en grec par γ : Γάζα = עַזָּה; Γόμοῤῥα = עֲמֹרָה; Γεβάλ = עֵיבָל; Σόγορα = צֹעַר. — La Vulgate, qui a généralement conservé les noms propres tels qu'ils étaient transcrits dans les Septante, parce que leur prononciation était déjà en usage dans l'Église latine, a aussi *Gaza, Gomorrha, Gebal, Segor*. Quant au *aïn* faible, la Vulgate l'a rendu quelquefois, comme le *heth*, par un *h*, d'autres fois elle n'en a tenu aucun compte dans ses transcriptions. Ainsi elle écrit *Hebræus* = עִבְרִי; *Heman* = הֵימָן et *Ebal* = עֵיבָל, (quoique les Septante écrivent Γαιβάλ et Josèphe, Γιβάλος); *Enan* = עֵינָן, etc. Enfin elle n'est pas toujours conséquente dans son orthographe et עֲדָיָה devient *Hadaia*, II (IV) Reg., XXII, 1; *Adaïas*, I Par., IX, 12, etc.

Nous devons enfin remarquer que la lettre *h* ne sert pas seulement à représenter dans la Vulgate le *heth* et le *aïn*; elle représente aussi quelquefois le *hé* : *Haccus* = הַקּוֹץ, I Par., VII, 90, *Hod* = הוֹד, I Par., VII, 37, et même, quoique très rarement, l'*aleph* : *Huzal* = אוּזָל, I Par., I, 21; *Helisur* = אֱלִיצוּר, Num., X, 18. — C'est faute d'avoir ignoré ces particularités orthographiques des Septante et de la Vulgate que certains commentateurs ont fait deux personnages d'une même personne, par exemple de חוּשַׁי, écrit Husi, III Reg., IV, 16, et Chusaï, II Reg., XV, 32; ou bien une seule personne de deux personnages différents, comme עָמוֹס, le prophète, et אָמוֹץ, père d'Isaïe, dont les noms sont transcrits également par Amos dans la Vulgate. Voir AMOS, t. I, col. 512.

F. VIGOUROUX.

HÉTHALON (hébreu : *Ḥeṭlôn*), ville inconnue nommée dans Ézéchiel, XLVII, 15, et XLVIII, 1, comme située sur la frontière septentrionale de la nouvelle Terre Promise, en partant de la mer Méditerranée et en se dirigeant vers Sédada et Émath. Les Septante ont traduit Héthalon, dans le premier passage du prophète, par περισχιζούσης, et dans le second, par περισχίζοντος, « coupant. » On ne peut faire que des hypothèses sur la situation de cette ville. Certains géographes pensent que « la route d'Héthalon » est celle qui conduit du rivage de la Méditerranée, en passant par l'extrémité septentrionale du Liban, à la grande plaine d'Émath. J. L. Porter, *Five years in Damascus*, 2 in-12, Londres, 1855, t. II, p. 356. D'après Furrer, dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina Vereins*, t. VIII, p. 27, Héthalon est la moderne *Heitela*, située à deux heures environ de la Méditerranée, entre le *Nahr el-Kebir* et le *Nahr 'Akkâr*. D'après le P. J. van Kasteren, c'est la moderne *Adloun*, à une lieue et demie au nord du Qâsimiyéh, sur la route de Tyr à Sidon. Voir CHANAAN 2, t. II, col. 535.

HÉTHÉENS (hébreu : *Ḥitti*; plur. : *Ḥittîm*; fém. : *Ḥiṭṭiṭ*; plur. : *Ḥiṭṭôt*; Septante : Χετταῖοι; Vulgate : *Hethæi*), descendants de Heth, Gen., XV, 20, une des nombreuses populations qui occupèrent le nord de la Syrie. Sur les monuments égyptiens, ils portent le nom de *Khîti*, ; c'est ainsi que dans le récit de la bataille de Qodsou [voir CÉDÈS, t. II, col. 367], Ramsès II nous parle du « vil prince des Khîti », des « vils » ou plus exactement des « vaincus », des « tombés des Khîti »; les textes cunéiformes classiques les nomment : , *Ha-at-ti*; dans les Inscriptions de Tell el-Amarna ils sont appelés : , *Ḥat-ti*, ou , *Ha-ti*; leur pays est désigné dans les textes assyriens par *mât Ḥatti* : , *mat Ḥa-at-ti*. Gesenius, *Thesaurus*, p. 541, fait dériver Héthéen du mot hébreu *hat*, « crainte. » Il est plus communément admis aujourd'hui que ce nom n'est pas d'origine sémitique. D'après Jensen, *Hittiter und Armenien*, in-8°, Strasbourg, 1898, les Héthéens appartiennent, au point de vue ethnographique, à la race arménienne et Hiṭṭi veut dire « Arménien ». On ne sait pas actuellement si les Κήτειοι d'Homère, *Odyss.*, XI, 521, sont les mêmes que les Héthéens de la Bible et des textes égypto-assyriens. Quoi qu'il en soit, le nom *héthéen, hittite*, paraît s'être conservé dans les villages actuels : *Ḥatta* (حتّا) et *Kefr Ḥatta* en Palestine, et *Tell Ḥatta*, non loin de Kadès sur l'Oronte.

1. GÉOGRAPHIE. — Il n'est pas possible de tracer d'une manière uniforme la géographie des Héthéens. Ce peuple mena en effet, pendant une grande partie de son existence, une vie nomade et vagabonde; dans cette période de son histoire, ses limites géographiques se déplaçaient continuellement. Nous ne pouvons donc qu'esquisser la géographie des Héthéens à l'époque de leur vie stationnaire, alors qu'ils occupaient la contrée où les rencontrèrent les expéditions égyptiennes et assyriennes. Les Héthéens vécurent, personne ne peut dire pendant combien de siècles, derrière les Araméens, au delà du Naharaïna, dans les replis de l'Amanus et les profondes vallées du Taurus; vers le XVIe siècle avant J.-C., Thotmès III nous les montre établis entre l'Afrin et l'Euphrate. Le *mât Ḥatti* était donc situé au nord de la Syrie; il était limité au sud par le Naharaïna, le pays d'*Amourou* [la Samarie] et le Zahi; à l'est, par le Mitani et le Schoubarti; au nord, par le Ḥanigalbat, le Kummuh et le Tabal; à l'ouest enfin, par le Kui et les monts Amanus et Taurus. Leurs principales villes furent tour à tour Charcamis, t. II, col. 584; Cédès, t. II, col. 367, une de leurs capitales, et Alep, t. I, col. 343. Une foule d'autres peuplades gravitaient dans ce milieu : tels étaient les peuples de *Gangum, Patin, Milid, Tabal, Kummuh, Kasku* et de la *Cilicie*. Situé entre les deux principaux États du monde antique, le pays des Héthéens ne tarda pas à devenir un des marchés les plus importants et les plus riches de l'Orient. Les caravanes, au lieu de traverser directement le désert, remontaient la vallée du Nazana et de l'Oronte, pour aller rejoindre le cours de l'Euphrate et, de là, redescendre à Babylone. Les Héthéens avaient, par pré-

vision, construit des forteresses sur chacun des gués qui mènent de la rive syrienne à la rive mésopotamienne, Tourméda ou Thapsaque, Charcamis, au gué central. Movers, *Die Phönizier*, t. II, part. II, p. 164. Cette dernière ville était le passage préféré, l'entrepôt des caravanes et l'une des villes principales des Héthéens, qui subirent tant d'oscillations et de bouleversements. La situation géographique explique fort bien la vie agitée de ce peuple si énergique.

II. Caractères physiques et coutumes. — 1° *Type.* — Les Héthéens présentent sur les monuments des traits tout à fait particuliers, qui les distinguent des populations sémitico-chananéennes : « Leur type les distingue nettement des nations auxquelles ils confinaient vers le sud. Les dessinateurs les représentent brefs et épais de taille mais vigoureux, bien membrus, larges d'épaules et d'encolure pendant la jeunesse, souvent obèses avec l'âge. Leur tête est longue, lourde, front déprimé, menton moyen, nez proéminent, sourcils et pommettes saillants, yeux petits, obliques, enfoncés sous l'arcade; bouche charnue encadrée à l'ordinaire entre deux sillons profonds, carnation d'un blanc jaunâtre ou rougeâtre, plus claire que



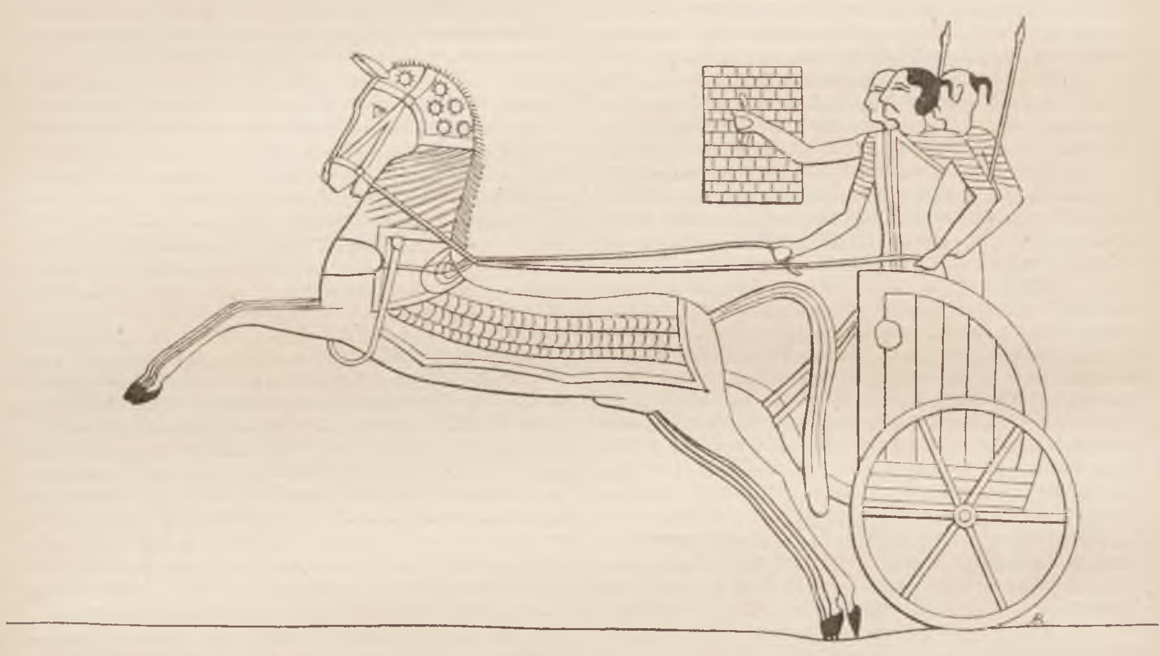
142. — Types héthéens du temps de Ramsès II.

celle des Phéniciens ou des gens d'Amaourou. » Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris, t. II, 1897, p. 353 (Voir fig. 142). Cf. aussi Sayce-Ménant, *Les Héthéens, Histoire d'un empire oublié*, in-12, Paris, 1891, p. 6, et Sayce, *The Races of the Old Testament*, in-12, Londres, 1891, p. 132-140; Fr. Lenormant, *Les Origines de l'histoire*, t. III, p. 279-286; Max Müller, *Asien und Europa*, p. 331; de Lantsheere, *De la race et de la langue des Hittites* dans le *Compte rendu du congrès scientifique international des catholiques*, 1891, VIe section, p. 171, où sont énumérés, d'après les photographies prises en Égypte par M. Flinders Petrie, *Racial photographies from the egyptian monuments*, les types des deux groupes bien distincts : le groupe sémitico-chananéen et le groupe héthéen. — D'après certains savants, des populations de type semblable subsisteraient aujourd'hui encore en Cœlésyrie : Conder, *Heth and Moab*, p. 16, 22; et en Anatolie : Wilson, *Recent biblical research in Palestine, Syria and Asia Minor*, dans le *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, 1884, p. 49. — 2° *Coutumes et manière de vivre.* « Leur vêtement journalier consistait tantôt en une chemise à manches courtes, tantôt en une sorte de pagne, plus ou moins ample selon le rang de l'individu qui le portait, et retenu aux reins par une ceinture; ils y joignaient un manteau étroit, rouge ou bleu, garni de franges comme celui des Chaldéens, qui leur passait sur l'épaule gauche et sous l'aisselle droite, de manière à leur dégarnir une seule épaule. Voir t. II, fig. 203, col. 585. Ils se chaussaient de mocassins à semelle forte, recourbés sensiblement de la pointe, et ils s'enfermaient les mains dans des gants qui leur montaient à mi-bras. Ils se rasaient la moustache et la barbe, mais ils épargnaient leur chevelure. Voir t. II, fig. 218, col. 619; ils la divisaient seulement en deux ou trois mèches qui leur retombaient sur le dos et sur la poitrine. Le roi coiffait comme insigne un haut bonnet pointu, qui rappelle d'assez loin la couronne blanche des Pharaons. Leur costume était, dans son ensemble, mieux étoffé et plus pesant que celui des Syriens ou des Égyptiens. » Maspero, *Histoire ancienne*, t. II, p. 353-354; cf. Osburn, *Egypt, her testimony to the truth*, in-8°, Londres, 1846, p. 130-132; Fr. Lenormant, *Les Origines de l'histoire*, t. III, p. 297-299, 303-305; Perrot, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. IV, p. 562-564; Max Müller, *Asien und Europa*, p. 324-330. — « Ce qu'étaient les villes et la vie privée du menu peuple et des grands, nous ne l'imaginons guère. Une partie au moins des paysans devaient s'abriter dans des villages à demi souterrains, semblables à ceux qu'on nous signale encore de ces côtés (Perrot, *Hist. de l'Art*, t. IV, p. 587); les citadins et les nobles avaient adopté la plupart des coutumes et des modes chaldéennes ou égyptiennes en usage chez les Sémites de Syrie. » Maspero, *Hist. anc.*, t. II, p. 354.

III. Organisation politique, sociale et militaire. — On ne possède que très peu de renseignements sur ce sujet; les textes seuls eussent pu nous instruire, et les textes sont extrêmement rares. Nous emprunterons au même historien tout ce qu'il est permis d'affirmer actuellement sur cette matière : « Nous devinons qu'elle (l'organisation politique) était féodale, et que chacun des clans avait son prince héréditaire, comme il avait ses dieux : l'ensemble obéissait à un roi commun, et il agissait avec plus ou moins d'efficacité, selon le tempérament et l'âge de ce souverain. Les contingents particuliers, tant qu'ils furent convoqués ou menés avec mollesse par un chef incapable de les fondre en une masse unique, ne pouvaient pas produire une impression sérieuse sur les vieux régiments égyptiens bien dirigés par des généraux vigoureux : ils contenaient néanmoins les éléments d'une armée excellente, supérieure pour la quantité et la qualité des soldats à toutes celles que la Syrie avait mises en ligne jusqu'alors. L'infanterie ne comptait qu'un nombre restreint d'archers ou de frondeurs. Elle ne portait à l'ordinaire ni bouclier, ni cuirasse, mais seulement un bonnet rembourré, orné d'une floche et servant de casque. Le gros en était armé de la demi-pique et de l'épée en couperet, ou plus souvent du glaive court à poignée grêle, à lame plate et de tranchant double, très large vers la base et très pointue; elle combattait en phalanges épaisses, dont le choc devait être rude à affronter, car elle se recrutait pour une part au moins parmi les montagnards du Taurus, robustes et âpres à la peine. Max Müller, *Asien und Europa*, p. 324-329. La charrerie comprenait la noblesse et l'élite des guerriers, elle possédait un matériel et une tactique assez différente de ceux des Égyptiens. Ses chariots pesaient plus, et la caisse, au lieu de s'évider, avait sur les côtés des panneaux pleins, dont le rebord supérieur tantôt se coupait presque en carré, tantôt se raccordait au plancher par une courbe disgracieuse. Elle était frappée sur le devant de deux disques en métal, consolidés de lames en cuivre ou en bronze parfois dorées ou argentées; on n'y voyait point les étuis et les carquois qui ne manquent jamais aux chars égyptiens, car les soldats qui la montaient recouraient rarement à l'arc et aux flèches. Ils étaient trois, le cocher, l'écuyer, chargé de protéger ses compagnons au moyen d'un petit bouclier carré ou rond, à double échancrure latérale, le gendarme enfin, qui maniait l'épée et la lance. » Maspero, *Hist. anc.*, t. II, p. 356-357. Voir, fig. 143, un char héthéen d'après le bas-relief de la bataille de Qodshou (Cédès), reproduit dans Cham-

pollion, *Monuments de l'Egypte et de la Nubie*, pl. XXVI; cf. aussi Rosellini, *Monumenti storici*, pl. CIII. — Deux textes importants nous montrent l'existence de l'état féodal chez les Héthéens. Le premier est tiré du récit de la bataille de Qodsou ou Cédès, représentée t. II, fig. 114, col. 367. « (Le prince des Khîti) recule de terreur. Il lance alors des chefs nombreux suivis de leurs chars et de leurs gens exercés à toutes les armes, le chef d'Orad, celui de Lycie, le chef d'Ilion, celui des Lyciens, celui des Dardaniens, le chef de Charcamis, celui des Girgaschi, celui de Khaloupou; ces alliés des Khîti, réunis ensemble, formaient trois mille chars. » *Papyrus Sallier III*, pl. VIII, lig. 6 et suiv.; E. de Rougé, *Le Poème de Pentaour*, dans la *Revue égyptologique*, t. VII, p. 27-28. L'autre texte nous est fourni par la lettre où Dousrattâ, roi de Mitani, à l'époque de la XVIIIe dynastie, raconte la révolte de son frère Artassoumara au pharaon Amenhotep III; il mentionne les secours qu'un des chefs voisins, Prikhi, et le Khîti entier accorda à ce personnage. Voir la lettre de Doušrattâ à Amenhotep III, dans Winckler-Abel, *Der Thontafelfund von El-Amarna*, no 9, p. 22-23; cf. Delattre, *Lettres de Tell el-Amarna*, dans les *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, 1892-1893, t. XV, p. 118-122.

IV. Ethnographie. — A quelle race appartenaient les Héthéens? Malgré toutes les recherches entreprises à ce sujet, on n'est pas actuellement en état de résoudre le problème d'une façon définitive. Il faut nous borner à enregistrer les différentes opinions, en insistant sur le degré de probabilité plus ou moins grand qu'elles présentent. Certains auteurs ont prétendu que les Héthéens étaient des Sémites. C'est la thèse de M. Halévy, *La Langue des Hittites d'après les textes assyriens*, dans les *Recherches bibliques*, p. 270-288, et *Deux inscriptions héthéennes de Zindjirlî*, dans la *Revue sémitique*, t. I, p. 242-258. La principale raison de cette opinion est tirée de la linguistique; on s'appuie sur les documents de l'époque assyrienne, lesquels attestent que les Héthéens possédaient un certain nombre de mots sémitiques. Cette opinion est presque universellement abandonnée à l'heure actuelle; la présence d'un certain nombre de mots sémitiques dans la langue héthéenne ne prouve rien; c'est là un phénomène qui se produit invariablement dans le mélange des peuples. Puisque les Héthéens s'établirent au nord de la Syrie, ils durent naturellement emprunter des mots à la langue des populations au milieu desquelles ils vivaient. — La seconde opinion, admise par la grande majorité des savants, soutient que les Héthéens étaient à l'origine des populations non sémitiques, qu'ils descendirent des contrées septentrionales, et envahirent la Syrie où ils furent absorbés par les Sémites; Sayce, *The hamathite inscriptions*, dans les *Transactions of the Society of lical Archæology*, t. V, 1877, p. 27-29, et *The monuments of the Hittites*, *ibid.*, t. VII, 1882, p. 251-252, 288-293; Fr. Lenormant, *Les Origines de l'histoire*, t. II, p. 267; Ed. Meyer, *Geschichte des Alterthums*, Stuttgart, 1884-1893, t. I, p. 213, et *Geschichte des alten Aegyptens*, Berlin, 1887, p. 226; Max Müller, *Asien und Europa*, p. 317; Winckler, *Geschichte Israels*, Berlin, 1895, t. I, p. 134-136; Maspero, *Hist. anc.*, t. II, p. 353, note 4; Lantsheere, *De la race et de la langue des Hittites*, dans le *Compte rendu du congrès scientifique international des catholiques*, 1891, VIe section, p. 173 et suiv. Cette opinion s'appuie surtout sur trois arguments : 1o les représentations conservées sur les monuments égyptiens; comme nous l'avons déjà dit, on y distingue deux groupes de types, absolument distincts au point de vue anthropologique : le sémitico-chananéen, et l'héthéen; 2o la diversité des langues; à côté des documents en langue sémitique, les tablettes de Tell el-Amarna contiennent d'autres documents écrits en une langue qui n'a aucune affinité avec les idiomes sémitiques; or un de ces fragments est précisément un message du roi Tarhundaraus, dont le nom est purement héthéen; 3o un détail qui, bien qu'insignifiant en apparence, serait un des indices les plus caractéristiques de l'origine septentrionale des Héthéens : c'est la forme de leurs chaussures; nous avons déjà vu que les chaussures des Héthéens se terminaient par une pointe très recourbée. Voir t. II, fig. 202, col. 584. Ce détail a été signalé pour la première fois par Sayce. Cf. Wright, *The empire of the Hittites*, 1re édit., Londres, 1884, p. XII-XIII. D'autre part ce détail se retrouve sur la plu-



143. — Char héthéen. Ibsamboul. D'après Champollion, *Monuments de l'Égypte*, t. I, pl. XXVI.

part des monuments que nous ont laissés les peuples d'Asie Mineure. Cf. Perrot, *Mémoires d'archéologie, d'épigraphie et d'histoire,* p. 52-53, et *Histoire de l'art dans l'antiquité,* t. IV, p. 562-564. Il faut donc conclure que les Héthéens étaient de même race que les peuples de l'Asie Mineure. Cf. Fr. Lenormant, *Les origines de l'histoire,* t. III, p. 299 et suiv.; Max Müller, *Asien und Europa,* p. 327-328. Peut-on aller plus loin et préciser davantage? On a essayé de le faire. Lantsheere, *De la race,* p. 179, pense que c'est dans la Mélitène [*Hanigalbat*] et les cantons avoisinants qu'il faut chercher le berceau de la race héthéenne; Jensen, comme on l'a vu, soutient que les Héthéens sont de la même race que les Arméniens. Tout son livre est consacré à développer et démontrer cette thèse.

V. ÉCRITURE. — 1° *Forme.* — L'écriture héthéenne est hiéroglyphique : « Ces hiéroglyphes représentent parfois la figure humaine, parfois certains membres du corps, comme le pied, la main, parfois des animaux, des fleurs, des ustensiles divers : ils renferment aussi des signes sans rapports avec des objets naturels. L'homme n'est jamais reproduit en entier comme dans le système égyptien. Les animaux qui dominent sont la colombe, les têtes de chèvres, de taureaux, d'antilopes, de béliers; on rencontre aussi le lièvre. Parmi les objets, on remarque surtout une sorte de triangle allongé, simple ou double, rappelant un obélisque ou une tiare, des demi-cercles, des croix, des lignes répétées ou séparées par un point, etc. Tous ces signes, à part quelques exceptions, sont sculptés en relief. Ils sont rangés en lignes horizontales qui se lisent alternativement de droite à gauche et de gauche à droite (*boustrophédon*), et parfois superposés verticalement dans ces lignes horizontales. En certains cas, ils couvrent une statue entière, sans respect pour le modelé; dans d'autres, au contraire, la statue se détache sur un fond d'hiéroglyphes. Il paraît certain, dès à présent, que ce système graphique a subi dans le cours des siècles certaines modifications, et l'on peut distinguer une forme archaïque, plus pictographique, et une forme moderne, plus conventionnelle, dans les inscriptions que nous possédons. » De Lantsheere, *De la race,* p. 164-165. Cf. aussi l'article *Alphabet* de Fr. Lenormant dans le *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* de Daremberg et Saglio, t. I, p. 188-218; Maspero, *Histoire des peuples de l'Orient,* 5e édit., Paris, 1893, p. 744.

2° *Lieu d'origine des hiéroglyphes héthéens.* — On ne connaît rien de certain sur le lieu où furent inventés ces hiéroglyphes; on sait seulement que les Héthéens possédaient leur système d'écriture avant leur migration en Syrie; par conséquent il fut inventé hors de la Syrie et avant le XVe siècle : « Les inscriptions de Hamath présentent certainement des têtes de bœuf, de bélier, et parmi les animaux que l'on chasse, de gazelle; il en est de même pour les inscriptions de Djérabîs, pour autant qu'on puisse en juger : nous y rencontrons aussi une tête de lièvre, et un lièvre entier figure sur le lion de Marasch. Quelques têtes n'ont pu être expliquées même par des zoologistes. Ce qui est certain, c'est que les bêtes carnassières et sauvages sont absentes : le lion surtout, qui a exercé sur la plastique et sur l'écriture hiéroglyphique des Assyriens et des Égyptiens une attraction bien constatée, n'a pas laissé de trace dans les inscriptions héthéennes. Le bas-relief tout à fait assyrianisé de Sakschegözü représente aussi une chasse au lion; mais comme le style seul et non l'objet de ce monument est emprunté à un pays étranger, on ne peut en conclure que le système des hiéroglyphes que nous étudions est antérieur à l'influence assyrienne. Il est démontré que la Syrie possédait dans l'antiquité des lions, sans parler des léopards, aujourd'hui disparus, des guépards, des chacals, des renards, des loups (dans le Liban), des hyènes et des chats sauvages. Dès lors, une seule conclusion est possible : le système hiéroglyphique en question a été inventé ou fixé dans un pays où de pareils animaux n'existaient pas... Chez quel peuple, pasteur et chasseur, à face glabre et à cheveux longs, dans quel pays septentrional — boisé et montagneux? — est née cette écriture? Nous l'ignorons. Originairement elle appartient aussi peu à la Syrie qu'à la partie de l'Asie Mineure où nous la rencontrons actuellement soit seule, soit avec d'autres monuments. » Hirschfeld, *Die Felsenreliefs in Kleinasien und das Volk der Hittiter,* Berlin, 1887, p. 55-56. Où donc cette écriture a-t-elle été inventée? L'auteur, que nous venons de citer, laisse entendre que l'Arménie pourrait bien être le lieu d'origine des hiéroglyphes héthéens. *Ibid.,* p. 71. Jensen se prononce pour cette opinion. Enfin de Lantsheere place dans la Mélitène le berceau de cette écriture, *De la race,* p. 179.

3° *Historique du déchiffrement.* — Il est encore à faire. Dès 1866, Chabas signalait le caractère original de la langue des Khîtis, en s'appuyant sur l'onomastique des monuments égyptiens. *Voyage d'un Égyptien en Syrie,* p. 326-346. De son côté, Brugsch démontrait l'impossibilité de ramener l'idiome héthéen au groupe sémitique. *Geographische Inschriften der altägyptischen Denkmäler,* t. II, p. 20-30; *History of Egypt under the Pharaons,* t. II, p. 2-8. — Quelque temps après survint la découverte des inscriptions héthéennes d'Émath, que Wright attribua le premier (1872) aux Héthéens. *The empire of the Hittites,* 2e édit., Londres, 1886, p. 124. Hyde Clarke compara ces inscriptions à l'himyarite fort ancien. *Palestine exploration fund, Quarterly Statement,* 1872, p. 74-75. Cf. R. F. Burton, *Unexplored Syria,* Londres, 1872, t. I, p. 359. Peu après, Dunbar Heath conjectura qu'elles étaient écrites en *boustrophédon,* et crut lire les noms de Thothmès III et d'Amenhotep Ier. *Palestine exploration fund, Quarterly Statement,* 1872, 1873, p. 35. En 1879, le même auteur essaya d'interpréter ces inscriptions à l'aide du chaldéen. *Journal of the anthropological Institute,* 1880. Bunsen admit une affinité probable entre les Héthéens, les Gètes de la Thrace, les Celtes, les Ioniens, les Pélasges et les Dardaniens. *Transactions of the Society of biblical Archæology,* n° 2, 1878, p. 596-597. Sayce rapprocha le premier certains symboles héthéens des signes de l'alphabet cypriote. *Transactions of the Society of biblical Archæology,* 1876, p. 22-32. Cf. de Lantsheere, *De la race,* p. 172-173. Enfin la dernière tentative de déchiffrement est celle de Jensen, *Hittiter,* pl. I-X, à la fin du volume.

4° *Caractère de la langue.* — M. Sayce classe la langue des Héthéens parmi les idiomes de la famille alarodienne [= Ourarti des anciens]. Cf. *The monuments of the Hittites,* dans les *Transactions of the Society of biblical Archæology,* t. VIII, p. 248-293, et *The Hittites. The Story of a forgotten empire,* Londres, 1888, *passim.* — Conder, qui croyait en 1887 avoir déchiffré les inscriptions héthéennes, crut y reconnaître une langue touranienne. *Altaïc hieroglyphes and hittite inscriptions.* — M. Halévy, en recourant au phénicien et à d'autres dialectes sémitiques, parvint à expliquer un certain nombre de mots héthéens et spécialement des noms patronymiques et topographiques. *Revue des études juives,* 1887, p. 184. — Ce fut à l'aide de l'araméen et des langues indo-européennes que Ball s'efforça d'arracher leur secret aux hiéroglyphes héthéens. *Proceedings of the Society of biblical Archæology,* 1887, p. 67-77, 153; *ibid.,* 1888, p. 424-436, 437-449. — En s'appuyant sur une comparaison portant sur l'onomastique, dont la plupart des éléments sont empruntés à Sayce, *Proceedings of the Society of biblical Archæology,* t. IV, 1882, p. 102-104, et à Fr. Lenormant, *Les Origines de l'histoire,* t. II, p. 273, de Lantsheere arrive à la conclusion suivante : « La langue des Hittites était apparentée à celle des peuples de Gangoum, Patin, Milid, Tabal, Kummuh, Kasku et de la Cilicie. Certains indices donnent à penser que la langue

des proto-Arméniens faisait partie du même groupe. » *De la race*, p. 173-176. Enfin, c'est aussi dans le groupe proto-arménien que Jensen cherche la souche de la langue héthéenne. Le mystère n'est pas encore éclairci.

VI. Religion. — On n'a que de très vagues notions sur la religion des Héthéens. Jensen résume la question dans ce qu'on pourrait appeler le canon suivant : Les noms Τροκο (et ses variantes) Ρω-, Ια-, Α-, Τεδι-, Νεν- et Ουα, qu'on rencontre comme préfixes dans certains noms propres, sont des noms de dieux; par exemple : Τροκο-ζαρμ-α-ς, Ρω-ζαρμ-α-ς, Ια-ζαρμ-α-ς, Α-ζαρμ-α-ς, Τεδι-αρ-ις, Νεν-αρ-ι-ς, Ουα-σι-ς. *Hittiter*, p. 150. D'après les travaux d'E. de Rougé, *Leçons professées au collège de France*, dans les *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne*, t. II, p. 274-275, 278-280; de Fr. Lenormant, *Les Origines de l'histoire*, t. III, p. 305-313; de Wright, *The empire of the Hittites*, 1re édit., p. 73-78; de Max Müller, *Asien und Europa*, p. 330-331; de Maspero, *Hist. anc.*, t. II, p. 354-356, qui s'appuient tous sur le traité de Ramsès II avec Khâtousarou, dont les dernières clauses (lig. 26-32, 36-37) invoquent les dieux de l'Égypte et ceux des Khiti, cf. le texte dans Bouriant, *Notes de voyage*, dans le *Recueil de travaux*, t. XIII, p. 157-160, les Héthéens reconnaissaient une multitude de génies secondaires, lesquels hantaient la tempête, la mer, les nues, les fleuves, les sources, les bois, les montagnes; au-dessus de cette foule de génies secondaires, régnaient des dieux souverains de la foudre ou de l'air, des dieux Soleil, des dieux Lune, dont le principal, regardé comme le Père de la nation, s'appelait Khati. Les Égyptiens, à partir du moment où ils furent en contact avec les Héthéens, se représentèrent certains de ces dieux sous la forme de leur Râ, d'autres sous celles de Sît ou Soutkhou, le patron des Hiksôs; chaque ville possédait son dieu titulaire, son Soutkhou : on avait ainsi Soutkhou de Palipa, Soutkhou de Kissapa, Soutkhou de Sarsou, Soutkhou de Salpina. De même, à leurs yeux, leurs déesses devenaient des Astarthés, semblables aux Astarthés chananéennes ou phéniciennes. — Les principaux dieux étaient : *Maourou*, *Qaoui*, déduits de *Maourousarou* et *Qaouisarou*, noms portés par certains Héthéens; *Targou*, *Targa*, *Targanou*, *Khéba*, *Khépa*, *Khipa*, *Tishoubou*, *Shaousbi*. — *Targou*, *Targa*, s'assimile au dieu *Tarkhou*, contenu dans certains noms propres, par exemple : *Targanounasa*, *Targazatas*, des inscriptions assyriennes et grecques. Sayce, *The monuments of the Hittites*, dans les *Transactions of the Society of biblical Archæology*, t. VII, p. 284-286; Jensen, *Vorstudien zur Entzifferung, des Mitanni*, dans la *Zeitschrift für Assyriologie*, t. VI, p. 70; Sachau, *Bemerkungen zu Cilischen Eigennamen*, dans la *Zeitschrift für Assyriologie*, t. VII, p. 90-94. Ce dieu a été rapproché du dieu cosséen Tourgou. — *Khéba*, *Khépa*, est contenu dans certains noms de princesses, par exemple : Tadou*khipa*, Gilou*khipa*, Poou*khipa*; pour certains savants *Khéba* serait une dénomination de *Ramman*. Boissier, *Notes sur les lettres de Tell-el-Amarna*, dans la *Zeitschrift für Assyriologie*, t. VII, p. 348. — *Tischoubou* serait identique au *Tessoupas*, mentionné dans la lettre de Dousratta, écrite en mitanien, Sayce, *The language of Mitanni*, dans la *Zeitschrift für Assyriologie*, t. V, p. 269-270; Jensen, *Vorstudien zur Entzifferung des Mitanni*, dans la *Zeitschrift für Assyriologie*, t. VI, p. 59-60, 65-66, 68, et au *Tousoupou* d'une autre lettre du même, Bezold-Budge, *The Tell el-Amarna tablets*, n° 8, p. 18, 2, lig. 15, 75; Zimmern, *Briefe aus dem Funde in El-Amarna*, dans la *Zeitschrift für Assyriologie*, t. V, p. 154-155, 162-163, et d'une dépêche de Tarkoudaradous. Abel-Winckler, *Der Thontafelfund von El-Amarna*, n° 10, lig. 22. Ce dieu était le maître de l'air et de l'orage; c'est le Rammân des Assyriens; cette identification résulte d'une tablette assyrienne publiée par Bezold dans les *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, 1886-1887, t. IX, p. 377, et *A cuneiform List of gods*, *ibid.*, 1888-1889, t. XI, pl. I, lig. 18. Sayce, *The Language of Mîtanni*, dans la *Zeitschrift für Assyriologie*, t. V, p. 269-270, et Jensen, *Vorstudien zur Entzifferung des Mitanni*, dans la *Zeitschrift für Assyriologie*, t. VI, p. 59-60, ont déterminé la nature de ce dieu. — Shaousbi (Abel-Winckler, *Der Thontafelfund von El-Amarna*, pl. XXXIII, lig. 98) a été identifié avec Istar ou Shala par Jensen, *Vorstudien zur Entzifferung des Mitanni*, dans la *Zeitschrift für Assyriologie*, t. V, p. 202, note 1, t. VI, p. 71. — On ne connaît pas bien la nature et les attributs de ces dieux. La plupart paraissent être des hommes ou des femmes de taille gigantesque, parés comme des princes ou des princesses. Ils brandissaient soit leurs armes, soit les insignes de leur autorité : une fleur, une grappe de raisin; ils recevaient les offrandes assis sur un siège devant un autel, ou debout sur un animal qui leur était consacré : lion, cerf, bouquetin. Perrot, *Histoire de l'art*, t. IV, p. 525-526, 549-550, 767. — Le culte s'exerçait surtout sur le sommet des montagnes, auprès des sources, dans des grottes mystérieuses, où la divinité se révélait et accueillait ses dévôts au jour des fêtes solennelles. Ces fêtes et cités religieuses, telles qu'elles étaient à l'époque grecque, sont décrites dans Strabon, XII, II, 3, 6, 7, p. 535, 536, 537. Si l'on excepte certains rites, l'institution en remonte aux Héthéens eux-mêmes. Ramsay-Hogarth, *Pre-hellenic monuments of Cappadocia*, dans le *Recueil de travaux*, t. XIV, p. 77.

VII. Monuments. — Les monuments que nous ont laissés les Héthéens consistent principalement en inscriptions. Ces inscriptions se divisent en deux groupes : les unes ont été recueillies dans le pays même, qui servit de centre aux Héthéens; ce sont les inscriptions *in situ*; les autres ont été trouvées dans différentes contrées où émigrèrent les Héthéens; ce sont les inscriptions de la *dispersion*. De plus, au point de vue de leur nature, les unes sont de simples inscriptions, les autres sont des inscriptions gravées sur un monument, un sceau, une dalle, une statue, etc. En voici la liste :

1° *Inscriptions trouvées sur place* (*in situ*). — Elles sont groupées sous 25 étiquettes. — 1. Cinq inscriptions trouvées à *Hamath*, l'actuelle Hama en Syrie; elles ont été publiées par Rylands dans les *Transactions of the Society of biblical Archæology*, t. VII, p. 432, et de là par Wright, *The empire of the Hittites*, 2e édit., 1886, pl. I et suiv. — 2. Une inscription trouvée à Alep, *Haleb*, dans le nord de la Syrie; publiée par Wright, *ibid.*, pl. V. — 3. Une inscription trouvée sur un torse, au milieu d'un amas de décombres, à 'Amk, non loin de l'ancienne *Gindarus* sur l'Afrin; actuellement au musée de Berlin. — 4. Une inscription trouvée près d'*Iskenderun* (Alexandrette); publiée par Menant, dans les *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1890, p. 241, 243. — 5. Un grand nombre d'inscriptions trouvées à *Djérabis* sur l'Euphrate; les principales ont été publiées dans les *Transactions of the Society of biblical Archæology*, *loc. cit.*; complété par Wright, *op. cit.*, pl. VIII et suiv., et XIX et suiv. — 6. Inscriptions trouvées à *Mar'aš*, dans l'ancienne Commagène; transcrites en grande partie par Humann et Puchstein, *Reisen in Kleinasien*, Atlas, pl. XLVIII. L'inscription dite *du lion* a été transcrite par Rylands, dans les *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, 1887, p. 374 et suiv.; une autre a été publiée, d'après la copie de Munro, par Ramsay et Hogarth dans le *Recueil de travaux*, t. XV, pl. II. — 7. Une inscription trouvée à *Samsat* sur l'Euphrate; publiée par Humann et Puchstein, *op. cit.*, pl. XLIX. — 8. Une inscription trouvée à *Izgin*, au nord-ouest d'*Albistan*; publiée par Ramsay et Hogarth, dans le *Recueil de travaux*, t. XV, pl. I-II. — 9. Une inscription trouvée à *Palanga*, publiée par Ramsay et Hogarth, *ibid.*, t. XV, pl. III. — 10. Deux inscriptions trouvées près d'*Ordosu*, au nord-ouest de *Malatya*; publiées par

Hogarth, *ibid.*, t. XVII, p. 25. — 11. Deux inscriptions trouvées à *Gürün*, publiées par Ramsay et Hogarth, *ibid.*, t. XIV, pl. IV. — 12. Symboles hiéroglyphiques de *Euyuk;* non encore publiés. — 13. Une grande inscription et quelques inscriptions plus courtes, trouvées à *Boghazköi*, au sud du fleuve *Halys;* la grande inscription a été publiée par Perrot, *Exploration archéologique de la Galatie*, c. II, pl. XXXV, et les autres par le même auteur, *ibid.*, pl. XXXVIII. — 14. Une inscription (?) trouvée à *Doghanlydersi*, publiée par Ramsay, dans le *Journal of hellenic studies*, t. III, pl. XXI. — 15. Une inscription trouvée à *Bey-Keui* (Beiköi), publiée par Ramsay, dans les *Mittheilungen des archeol. Institutes*, 1889, p. 181. — 16. Inscriptions trouvées à *Niobé*, à peu près à 4 milles à l'ouest de *Manissa* (Magnésie); une publiée par Dennis dans les *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, t. III, p. 49, et par Sayce dans les *Transactions of the Society of biblical Archæology*, t. VII, pl. V; une autre (la 2e ?) et la 3e (?) ont été publiées, d'après Gallob, par Wright, *op. cit.*, pl. XXII. — 17. Une inscription, trouvée à *Karabel* (?) au sud de *Ninfi;* publiée par Sayce, dans les *Transactions of the Society of biblical Archæology*, t. VII, p. 267. — 18. Une inscription trouvée aux environs de *Kölitolu*(-yaila), à 8 milles à l'ouest d'*Ilgün;* publiée par Ramsay, dans le *Recueil de travaux*, t. XIV, pl. V. — 19. Une inscription (?) trouvée entre *Konnideli* (Néapolis en Isaurie) et *Lamas-Lamus;* publiée par Langlois, dans *Voyage dans la Cilicie*, pl. III, et p. 171, et Perrot, *Histoire de l'art*, t. IV, p. 546. — 20. Trois inscriptions, près d'*Ivriz*, sur le Taurus, publiées par Davis dans les *Transactions of the Society of biblical Archæology*, t. IV, 2e part., par Wright, *op. cit.*, pl. XIV, et par Ramsay et Hogarth dans le *Recueil de travaux*, t. XIV, pl. III et IV. — 21. Une inscription, près de *Bulg(h)armaden*, publiée par Ramsay et Hogarth, *ibid.*, pl. II. — 22. Une inscription de *Bor*, publiée par Ramsay et Hogarth, *ibid.*, pl. I. — 23. Une inscription, trouvée à *Oudarol*, publiée par les mêmes, *ibid.*, pl. I. — 24. Trois suppléments d'inscriptions de *Fraktin*, publiés par les mêmes, *ibid.*, pl. VI. —25. Une inscription (tumulaire), de *Agrak*, à 8 heures de Césarée, sur le Taurus, publiée par la *Revue arménienne de Vienne* (Autriche), intitulée *Hantès*, octobre 1894, p. 316, et juin 1896, p. 162.

2° *Inscriptions de la dispersion.* — Groupées sous 15 étiquettes. — 1. Une inscription sur une coupe, trouvée sur les ruines de *Babylone*, publiée par Rylands, dans les *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, mai 1885, et de là par Wright, *op. cit.*, pl. XXV. — 2. Inscription sur un sceau trouvé à Ninive, par Layard, publiée par Rylands dans les *Transactions of the Society of biblical Archæology*, t. VII, pl. V, et de là par Wright, *op. cit.*, pl. XIII; une autre inscription sur un sceau en forme de veau trouvé à Ninive par Layard, publiée par Rylands, dans les *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, t. VI, et de là par Wright. *op. cit.*, pl. XX. — 3. Inscription bilingue de *Tar-bi-bi*, publiée dans les *Transactions of the Society of biblical Archæology*, t. VII, p. 298. — 4. Inscription sur un sceau appartenant à Schlumberger, publiée par Rylands dans les *Transactions of the Society of biblical Archæology*, t. VIII, p. 422, et de là par Wright, *op. cit.*, pl. XVI. — 5. Inscription sur un sceau acheté à *Bor*, publiée par Ramsay et Hogarth dans le *Recueil de travaux*, t. XIV, p. 88. — 6. Inscription d'une intaille de la Bibliothèque nationale (Paris), publiée par Perrot, *Histoire de l'art*, t. IV, p. 767, et par Wright, *op. cit.*, pl. XVI, en bas. — 7. Sceau acheté à Smyrne, publié par Sayce dans l'*Archæological Journal*, 1890, p. 215. — 8. Inscriptions sur un sceau trouvé en Cilicie, mentionné par Sayce dans le *Recueil de travaux*, t. XV, p. 1; voir aussi *Journal of the archæological institute*, 1889. — 9. Inscriptions sur deux sceaux achetés à *Aintab*, dans la Syrie du nord, publiées par Hogarth dans le *Recueil de travaux*, t. XVII, p. 26 sq. — 10. Deux inscriptions sur un sceau appartenant au comte Mülinen, drogman de l'ambassade allemande à Constantinople; non encore publiées. — 11. Inscription sur un bas-relief trouvé en Asie Mineure, publiée par Ménant dans les *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, septembre-octobre 1892, p. 330. — 12. Inscription (?) sur une intaille trouvée à *Taschnah* en Lycaonie, publiée par Perrot, *Histoire de l'art*, t. IV, p, 767. — 13. Inscription (?) sur un sceau cylindrique, publiée, d'après Layard, *Culte de Mithra*, p. XXIII, n° 1, par Wright, *op. cit.*, pl. XX. — 14. Inscription sur un sceau (?), publiée par Perrot, *op. cit.*, t. IV, p. 804; authenticité douteuse. — 15. Trois figures sur une coupe en bronze trouvée à *Toprak-Kaley*, au sud-sud-ouest de Van, publiées par Sayce dans le *Journal of the asiatic Society*, 1893, p. 31; inscription douteuse. Cf. Jensen, *op. cit.*, p. 17-24.

VIII. HISTOIRE. — Outre les monuments héthéens que nous venons d'énumérer et qui nous ont permis de mesurer jusqu'à un certain point la sphère où s'était exercée l'influence de ce peuple, les sources qui nous ont conservé quelques lambeaux de son histoire, sont : 1° la Bible; 2° les documents égyptiens; 3° les documents assyriens; 4° les inscriptions de Van.

1° *Données bibliques.* — La Bible distingue assez clairement deux groupes héthéens : celui du sud et celui du nord. — 1. *Les Héthéens du sud.* — On les voit établis en Palestine au temps d'Abraham, notamment autour de Hébron, Gen., XXIII, XXV, 9-10; Ésaü choisit parmi eux deux de ses femmes, Gen., XXVI, 34; Jacob demanda à être enseveli dans le pays des Héthéens. Gen., XLIX, 29-32. Les Héthéens sont toujours comptés au nombre des peuples qui occupaient la terre de Chanaan à l'époque de l'Exode, de Josué et des Juges, Exod., III, 8, 17; XIII, 5; XXIII, 23; XXXIII, 2; XXXIV, 11; Deut., VII, 1; XX, 17; Jos., III, 10; IX, 1; XI, 3; XII, 8; XXIV, 11; Jud., III, 5. Au temps des rois, David trouve parmi eux des amis, I Reg., XXVI, 6, et des serviteurs, II Reg., XI, 3; XXIII, 39. Salomon leur prend des femmes pour son harem, III Reg., XI, 1. Le même Salomon les assujettit, III Reg., IX, 20-21. — 2. *Les Héthéens du nord.* — Ils apparaissent plus tard dans l'histoire. Leur pays est désigné par le nom de « terre des Héthéens ». Jud., I, 26. Une de leurs villes, au temps de David, s'appelle Cédès. Ils entretiennent des relations commerciales avec Salomon, III Reg., X, 29; II Par., I, 17. Au temps de Joras, le roi de Damas, qui assiégeait Samarie, prend la fuite en apprenant leur arrivée, IV Reg., VII, 6-7.

2° *Documents égyptiens.* — Les débuts de la puissance des Héthéens se perdent dans l'obscurité; E. de Rougé, *Leçons professées au collège de France*, dans les *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne*, t. II, p. 270-271. Ce fut avec Thothmès III qu'ils eurent leurs premiers démêlés. Ce roi, dans une série de campagnes successives, traversa plusieurs fois et saccagea la Syrie et le pays des Héthéens; à différentes reprises, il s'empara de Qodsou ou Cédès et de Charcamis; la puissance héthéenne était déjà considérable à cette époque; leur domaine était si étendu qu'ils sont appelés dans les textes « Khiti le Grand ». *Annales de Thothmès III*, fig. 26. Au cours de la campagne de l'an XXXIII, et après la brillante victoire de Mageddo, il reçoit la soumission et les cadeaux d'un certain nombre de chefs. Au nombre des 38 chefs, se trouve celui de « Khiti la grande ». Celui-ci, effrayé des rapides progrès de Thothmès III, crut prudent de le ménager et de vivre en bonne intelligence avec lui. A cet effet il lui envoya des légats avec des présents. — Les campagnes de Thothmès III n'avaient ni affaibli la hardiesse des Héthéens ni endigué leur désir d'expansion. Déjà on avait pu se rendre compte de leur tendance à essaimer, à conquérir du pays, à s'infiltrer un peu partout. Race turbulente et guerrière, ils ne pou-

vaient jamais se résigner à vivre en paix dans les limites d'un certain rayon. A plusieurs reprises, les généraux des Pharaons égyptiens avaient été obligés de châtier l'une ou l'autre de ces bandes envahissantes et d'arrêter leurs trop fréquentes incursions. Les tablettes d'el-Amarna font très souvent allusion aux incursions des bandes héthéennes. Cf. les lettres d'Azirou, Winckler-Abel, *Der Thontafelfund von El-Amarna*, p. 38, lig. 21-29; p. 39, lig. 20-27; p. 40, lig. 37-40; p. 43, lig. 27-32; p. 45, lig. 13-26, et celles d'Akîzi, Bezold-Budge, *The Tell el-Amarna tablets*, nº 36, p. 75, lig. 32-37, et nº 37, p. 76, lig. 9. Ils s'avançaient toujours de plus en plus vers le sud. Déjà sous Aménothep III ils avaient voulu implanter leur suprématie dans le Mîtani, mais ils avaient été repoussés par Dousratta. Sous la XIXᵉ dynastie, un prince plus habile que ses prédécesseurs, Sapaloulou, leur donna une puissante cohésion. A ce moment, ils sont définitivement installés entre la Méditerranée, le Liban et l'Euphrate. Le Naharaîna entier leur était soumis; le Zahi, l'Alasia, l'Amourou avaient échappé à l'Égypte pour passer sous la suzeraineté de Sapaloulou; Charcamis, Tounipa, Nii, Émath figurent sur la liste des cités de ce prince. Cédès défendait sa frontière au sud. Du côté de l'est, le Mîtanni, l'Arzapi, les principautés de l'Euphrate lui rendaient hommage jusqu'à Balikh, peut-être même jusqu'au Khabour. Aussi le Pharaon contemporain, Harmhabî, n'osa-t-il pas se mesurer avec un prince si puissant. Il préféra conclure avec lui un traité qui consacrait la déchéance momentanée de l'Égypte et le renoncement à une partie des conquêtes de Thothmès III. — Il était réservé à Ramsès II de relever la gloire de l'Égypte momentanément éclipsée et de reprendre la lutte contre les Khîti. La campagne de l'an V (vers 1318 av. J.-C.) se termina par la bataille de Qodsou ou Cédès, dans laquelle l'armée héthéenne fut mise en déroute. Le roi héthéen Khâtousarou demanda la paix à Ramsès II et elle lui fut accordée. Ramsès retourna triomphant en Égypte et perpétua le souvenir de sa victoire. Il fit retracer sur les pylônes ou les murs des temples les principaux épisodes de la campagne. Un poème, en strophes rythmées, accompagne partout les tableaux et les représentations, à Louxor, au Ramesséum, dans le Memnonium d'Abydos, à Ibsamboul au cœur même de la Nubie. Voir t. II, fig. 114, col. 367. C'est le *Poème de Pentaour*, dont l'auteur est inconnu.

La victoire de Qodsou ne découragea pas les Héthéens. Remis de la première émotion, ils reprirent les armes. Ramsès leur disputa pied à pied la vallée du haut Litany et du haut Oronte : il n'osait plus les combattre dans une grande bataille. Après une série de campagnes, il prit la forteresse de Tounipa, ce qui fut une défaite pour les Héthéens et leurs alliés. Les Héthéens toutefois ne se tinrent pas pour battus, et ce ne fut qu'après quinze campagnes qu'ils consentirent à traiter. Un traité fut conclu entre Ramsès II et Khâtousarou, l'an XXI, le 21 du mois de Tybi, dont les clauses principales étaient : égalité et réciprocité parfaite entre les deux souverains, alliance offensive et défensive, extradition des criminels et des transfuges. Cf. Rosellini, *Monumenti storici*, t. III, pᵉ 3ᵃ, p. 268-282; Brugsch, *Reiseberichte aus Aegyptens*, p. 117-121, et *Histoire d'Égypte*, p. 146-148; E. de Rougé, dans Egger, *Étude sur les traités d'un Égyptien*, p. 322-340; *Revue archéologique*, 2ᵉ série, t. XIII, p. 268; Chabas, *Voyage d'un Égyptien*, p. 322-340; Goodwin, *Treaty of peace between Ramesses II and the Hittites*, dans les *Records of the past*, 1ᵉ sér., t. IV, p. 25-32; Wiedemann, *Aegyptische Geschichte*, p. 432-440. Enfin les liens d'amitié entre les deux souverains et les deux pays se resserrèrent encore davantage par le mariage, en l'an XXXIV, de Ramsès avec la fille aînée de Khâtousarou. Le souvenir de cet événement fut gravé sur la façade du rocher d'Ibsamboul.

3º *Documents assyriens.* — 1. Théglathphalasar Iᵉʳ (vers 1100 av. J.-C.) nous parle dans ses inscriptions de ses campagnes. On voit qu'il vainquit plusieurs peuples. A différentes reprises il est fait mention des Héthéens. Voici les principaux passages : « 44. Sadiantiru, fils de *Hatti,* roi — 45. d'Urartinas, vint devant moi. — 46. Dans son pays il saisit mes pieds. » *Prisme,* col. II. Cf. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek,* Berlin, 1889, t. I, p. 20, 21. Un peu plus loin nous lisons : « 100. 4000 Kaski. — 101. Et les Urumi, soldats des *Hatti.* » *Prisme,* col. II. Cf. Schrader, *ibid.*, p. 22, 23. — Dans une autre expédition il est aussi question des Hatti : « 48. J'allai au pays du Suhi — 49. Jusqu'à Charcamiš de *Hatti.* » *Prisme,* col. V. Cf. Schrader, *ibid.*, p. 32, 33. — Dans une autre expédition qui eut pour théâtre le pays qui s'étend entre le Zab et l'Euphrate, nous rencontrons de nouveau les Hatti : « 43. (Jusqu'au pays) de *Hatti* et la mer supérieure. » *Prisme,* col. VI. Cf. Schrader, *ibid.*, p. 36, 37. — 2. Assurnasirpal (885-860 av. J.-C.) dans ses *Annales,* en racontant ses expéditions contre les peuples de la Syrie, fait également mention des Hatti : « 56. Dans le mois d'Aiar, le 8ᵉ jour, je partis de Kalhi, je traversai, — 57. le Tigre, et me dirigeai vers Charcamis, de *Hatti.* » *Annales,* col. III. Cf. Schrader, *ibid.*, p. 104, 105. — Plus loin les Hatti sont encore nommés : « 97. Je descendis dans les villes d'Assa et de Kirhi, situées devant [le pays de] *Hatti,* Umalia, Hiran. » *Annales,* col. III. Cf. Schrader, *ibid.*, p. 110, 111. — 3. Sargon (722-705 av. J.-C.) eut encore affaire aux Hatti. Depuis quelque temps les Héthéens avaient perdu leur indépendance. En 717, leur roi Pisiris intrigua auprès de Mitâ, chef des Moushki, et se proclama indépendant. Sargon marcha contre lui avant que Mitâ eût eu le temps de le secourir; il le fit prisonnier, et les pays qui lui obéissaient furent incorporés à Assur. Sargon plaça à Charcamis un gouverneur assyrien qui reçut le titre et les attributions de *limmou.* Ce fut la fin de la puissance des Héthéens; leur nom même ne tarda pas à disparaître de l'histoire. *Annales de Sargon,* lig. 46 50. Cf. Oppert, *The Annals of Sargon,* dans les *Records of the past,* 1ᵉ sér., t. VII, p. 30-31; Winckler, *Die Keilschrifttexte Sargons,* t. I, p. 10-11.

4º *Inscriptions de Van.* — Ces inscriptions datent du IXᵉ et du VIIIᵉ siècle avant J.-C. Elles nous font connaître les démêlés que les rois proto-arméniens de Van eurent avec les Héthéens. Menuas, roi de Van, s'empare sur la rive gauche de l'Euphrate de plusieurs villes héthéennes et fait prisonniers des soldats du pays d'Alzi. Sayce, *The cuneiform inscriptions of Van,* dans le *Journal of the asiatic Society,* 1882, XIV, 3; 1888, XX, 1, n. XXXII, lig. 5 et suiv., et les *Records of the past,* nouv. sér., t. I, p. 166. — Dans une autre expédition, dont la stèle de Palu nous a conservé le souvenir, le même roi bat le roi de Gûpas et les Héthéens, puis le roi de Mélitène, dans les environs de Palu. Sayce, *ibid.*, nº XXXIII, lig. 2. Argistis Iᵉʳ, fils de Menuas nous apprend qu'en marchant vers le pays des Héthéens, il conquit le pays de Niriba et la Mélitène. Sayce, *ibid.*, nº XXXVIII, lig. 5, 12; *Records of the past,* nouv. série, t. IV, p. 118.

Bibliographie. — Outre les ouvrages déjà cités, voir C. de Cara, *Gli Hethei-Pelasgi*, in-8º, Rome, 1894; L. de Lantsheere, *Hittites et Omorites*, Bruxelles, 1887; Halévy, *Introduction au déchiffrement des inscriptions pseudo-hittites ou anatoliennes* dans la *Revue sémitique*, t. I, p. 55-62, 126-137; Jensen, *Grundlagen für eine Entzifferung der Hatischen oder Cilicischen Inschriften*, dans la *Zeitschrift der deutschen Morgenl. Gesellschaft*, t. XLVIII; F. Vigouroux, *Les Héthéens de la Bible, leur histoire et leurs monuments*, dans les *Mélanges bibliques*, 2ᵉ édit., 1889, p. 329-431.

V. Ermoni.

HETTHIM (hébreu : *ha-Ḥittîm ;* Septante : Χεττίν)

Jud., I, 26. La Vulgate rend partout ailleurs ce nom par *Hethæi*, « Héthéens. » Voir Héthéens.

HETZEL ou **HEZEL** Jean Guillaume, orientaliste allemand, protestant, né à Kœnigsberg, le 16 mai 1754, mort le 12 juin 1824. Après avoir étudié à Wittenberg et à Iéna, il fut appelé à enseigner les langues orientales à Giessen et en 1800 fut nommé bibliothécaire de l'Université de cette ville. L'année suivante, il acceptait une chaire à l'université de Dorpat en Russie où il resta jusqu'en 1820. Voici ses principaux ouvrages : *Die Bibel. Altes und Neues Testament mit vollständing erklärenden Bemerkungen*, 10 in-8°, Lemgo, 1780-1791; *Dialogen zur Erläuterung der Bibel*, in-8°, Leipzig, 1785; *Die Bibel in ihrer wahren Gestalt*, in-8°, Halle, 1786; *Neuer Versuch über den Brief an die Hebräer*, in-8°, Leipzig, 1795; *Biblisches Reallexicon*, 3 in-8°, Leipzig, 1783-1785. — Voir A. G. Hoffmann, dans Ersch et Gruber, *Allgemeine Encyklopädie*, sect. II, part. VII (1830), p. 381. B. Heurtebize.

HEUMANN Christophe Auguste, polygraphe protestant allemand, né le 3 août 1681 à Alstædt, dans le duché de Weimar, mort le 1er mai 1763. Il se distingua également dans la théologie, dans la philosophie et dans la philologie. Après avoir étudié à Iéna, il entreprit, en 1705, avec son ami Ehrenberger, un voyage scientifique en Hollande, où il connut les savants les plus illustres, et en particulier les chefs des principales sectes protestantes. En 1717, il fut nommé inspecteur du collège de Gœttingue, fut reçu en 1728 docteur en théologie à Helmstædt, et revint enseigner à Gœttingue, où il devint professeur de théologie en 1734, à l'époque où le collège y fut transformé en université. En 1758, il crut devoir résigner ses fonctions parce que, sa croyance sur l'eucharistie étant plus conforme à celle des sectes dites réformées qu'à celle des luthériens, il ne pensait pas pouvoir, en conscience, continuer à enseigner dans une université luthérienne. Il mourut à l'âge de 82 ans. La quantité de ses écrits est énorme. Mais les trois suivants sont les seuls à citer ici : *Deutsche Uebersetzung des Neuen Testaments*, in-8°, Hanovre, 1748; 2e édit., *ibid.*, 1750; *Erklärung des Neuen Testaments*, 12 in-8°, Hanovre, 1750-1763 (traduit en hollandais); *Anmerkungen über Heumann's Erklärung des Neuen Testaments*, in-8°, Gœttingue, 1764. A. Regnier.

HEURE (chaldéen : *šâʿâh*; Septante : ὥρα; Vulgate : *hora*), division du jour.

I. Les heures dans l'Ancien Testament. — Le mot *šâʿâh* se trouve pour la première fois dans Daniel, III, 6; IV, 16, 30; c'est un mot chaldéen qui désigne plutôt un temps court qu'une division précise du jour. Dans les livres antérieurs de la Bible, les Septante traduisent par ὥρα et la Vulgate par *hora* le mot *ʿêt* ou d'autres termes signifiant le temps. Exod., IX, 18; Deut., XXVIII, 57; Jos., XI, 6; I Sam. (Reg.), IX, 16; I (III) Reg., XIX, 2; XX, 6; II (IV) Reg., IV, 16, 17; X, 6, etc. On trouve dans les Livres Saints une division du jour de vingt-quatre heures en trois parties : soir, matin et midi. Ps. LIII (Vulgate, LIV), 18. Dans d'autres passages on trouve mentionnées six parties du jour : l'aurore, *nèšéf* ou *šaḥar*, Gen., XXII, 26; II Sam. (Reg.), XXIII, 4, etc.; le lever du soleil ou matin, *bôqér*, Gen., I, 5; Exod., X, 13; XII, 10, etc.; la chaleur du jour, *ḥôm hay-yôm*, depuis neuf heures du matin, II Esd., VII, 3; midi, *ṣohŏrâïm*, Gen., XLIII, 16; Deut., XXVIII, 29; le vent ou la fraîcheur du soir, *rûaḥ hay-yôm*, un peu avant le coucher du soleil, Gen., III, 8; enfin le soir, *'éréb*, depuis le début du coucher du soleil jusqu'à la nuit complète. Gen., I, 5; XXIX, 23; Deut., XVI, 4, etc. Le roi Ézéchias avait un cadran solaire sur lequel on mesurait, à l'aide de degrés ou *maʿălôt*, l'ombre portée par le soleil, Is., XXXVIII, 8; IV (II) Reg., XX, 9-11; mais c'était un instrument tout nouveau, qu'il avait emprunté aux Assyriens, et rien ne prouve que de son temps la division assyrienne en heures ait été adoptée dans son royaume. Le Targum traduit le mot *maʿălot* par *'ébén šâʿayyâ*, pierre des heures, Symmaque par ὡρολόγιον et saint Jérôme par *horologium*, mais cette traduction suppose une précision encore inconnue au temps d'Ézéchias. La nuit était partagée en trois veilles. Ps. LXIII (Vulgate, LXII), 7; CX (Vulgate, LXXXIX), 4. La première durait du coucher du soleil à minuit. Lam., II, 19; la seconde de minuit au chant du coq, Jud., VII, 19; la troisième, ou veille du matin, se terminait au lever du soleil. Exod., XIV, 24; I Sam. (Reg.), XI, 11. Cf. F. Vigouroux, *Manuel biblique*, 10e édit., Paris, in-12, 1897, t. I, p. 294-295. Les heures consacrées à la prière étaient le soir, le matin et midi. Ps. LV, 17 (Vulgate, LIV, 18); Josèphe, *Ant. jud.*, IV, IV, 3; cf. Act., II, 15; III, 1; X, 9.

II. Les heures dans le Nouveau Testament. — A l'époque de Notre-Seigneur les Juifs divisaient le jour proprement dit en douze heures. Joa., XI, 9. La première commençait au lever du soleil. Cela apparaît nettement dans la parabole des ouvriers de la vigne. Le maître de la vigne qui a loué des ouvriers dès le matin sort ensuite vers la troisième heure, c'est-à-dire vers neuf heures du matin, à la sixième et à la neuvième heures, c'est-à-dire à midi et à trois heures de l'après-midi, enfin à la onzième, c'est-à-dire vers le soir. Matth., XX, 3, 5, 9. Notre-Seigneur fut condamné à la sixième heure. Joa., XIX, 14. Le lendemain, il fut crucifié à la troisième heure. Marc., XV, 25. Les ténèbres commencèrent à couvrir la terre à la sixième heure et durèrent jusqu'à la neuvième qui fut celle de sa mort. Matth., XXVII, 45-46; Marc., XV, 33-34. La troisième heure est encore indiquée dans les Actes, II, 15, comme étant celle où saint Pierre prit la parole devant la foule après la descente du Saint-Esprit. C'est à la sixième heure que Notre-Seigneur s'assit au bord du puits de Jacob pour entretenir la Samaritaine, Joa., IV, 6; à la septième que fut guérie la fille du centurion de Capharnaum. Joa., IV, 52. Le centurion Corneille priait tous les jours à la neuvième heure, Act., X, 30; à cette même heure, saint Pierre, qui était en prières depuis la sixième, eut la vision par laquelle Dieu lui faisait connaître qu'il devait recevoir l'officier romain dans l'Église chrétienne. Act., X, 3, 9. Il n'est question des heures de la nuit que dans un seul passage. Le tribun Claudius Lysias fit partir sous escorte saint Paul à la troisième heure de la nuit quand il l'envoya au procurateur Félix. Act., XXIII, 23. Ailleurs la nuit est divisée en veilles et non en heures. Ces veilles sont ainsi désignées : le soir, le milieu de la nuit, le chant du coq et le matin. Marc., XIII, 35. La première commençait au coucher du soleil et se terminait à neuf heures; la seconde se prolongeait jusqu'à minuit, Matth., XXV, 6; la troisième se terminait à trois heures du matin, moment où chantait le coq; c'est à cette heure que Pierre entendit le coq chanter, Joa., XVIII, 28; la quatrième finissait au point du jour. Josèphe, *Ant. jud.*, V, VI, 5; XVIII, IX, 6. Voir Veilles. L'heure est indiquée comme une mesure de temps par Notre-Seigneur quand il dit à ses Apôtres : Vous n'avez pas pu veiller une heure avec moi, Matth., XVI, 40, et dans les Actes, V, 7; XIX, 34, où il est question de l'espace de trois heures et de deux heures. Mais il s'agit ici d'une longueur approximative. La durée des heures variait en effet d'après celle du jour puisqu'elles en étaient toujours la douzième partie. De là le proverbe juif : « Toutes les heures ne sont pas égales. » Rab. Joshua, cité par J. G. Carpzov, *Apparatus historico-criticus antiquitatum et codicis sacri et gentis Hebrææ*, in-4°, Leipzig, 1748, p. 345. La sixième heure coïncidait toujours avec midi. Dans un grand nombre de passages, le mot heure n'a pas un sens précis, il signifie seulement le moment. Matth., VIII, 13;

IX, 22; X, 19; XIV, 15; XV, 18; XVII, 17, etc.; Marc., VI, 35; XIII, 11; XIV, 35, etc.; Luc., VII, 21; X, 21; XII, 12, etc.; Joa., II, 4; IV, 21; V, 28, etc.; Act., XXII, 13; Rom., XIII, 11; I Cor., IV, 11; XV, 30, etc.

III. Les heures chez les peuples en rapport avec les Hébreux. — 1° Les Égyptiens connaissaient la division du jour en heures. Le mot *nen*, « heure, » se rencontre dans les textes de la cinquième dynastie. G. Rawlinson, *Herodotus*, in-8°, Londres, 1858, t. II, p. 135. Elles sont représentées par les douze formes du soleil vivant pendant les douze heures du jour, Rochemonteix, *Le temple d'Edfou*, dans les *Mémoires de la mission du Caire*, t. X, I, 1892, pl. XXXIII *c*; sur le cercueil de Khâf qui est au musée de Ghizéh et sur deux tableaux de Dendérah. Brugsch, *Zeitschrift fur Aegyptische Sprache und Alterthumskunde*, Berlin, 1867, p. 21-26. Cf. G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, in-4°, Paris, t. I, 1895, p. 89-90. Les heures du jour étaient divisées en trois groupes de quatre, appelés *tori:* le lever du soleil, midi et le coucher du soleil. Sur le calendrier astrologique que renferme le papyrus Sallier IV, chacun de ces groupes est noté bon ou néfaste pour chaque jour, *Select Papyri of the British Museum*, in-f°, Londres, 1840-1860, t. I, pl. CXLIV-CLXVIII; G. Maspero, *Études égyptiennes*, in-8°, Paris, 1880, t. I, p. 30, n. 2; Id., *Histoire ancienne*, t. I, p. 211. Les heures de la nuit étaient toutes néfastes. La division du jour en trois parties chez les Hébreux correspond à la division égyptienne. — 2° Les Chaldéens, inventeurs du gnomon et de la clepsydre, voir Cadran solaire, t. II, col. 23, partageaient le jour entier en douze heures doubles des nôtres. C'est d'eux que les Grecs apprirent la division en heures. Hérodote, II, 109; Vitruve, IX, 9. Cf. G. Rawlinson, *Herodotus*, t. II, p. 334; G. Maspero, *Histoire ancienne*, t. I, p. 777; F. Lenormant et E. Babelon, *Histoire ancienne de l'Orient*, in-8°, Paris, 1887, t. V, p. 174. — 3° Comme les Égyptiens et les Hébreux, les Grecs divisèrent d'abord le jour en trois parties : l'aurore, le midi et le soir. *Iliad.*, XXI, 111. Par analogie on adopta aussi la division en trois pour la nuit. *Iliad.*, X, 253; *Odys.*, XII, 312; XIV, 483. Ces espaces portaient le nom d'ὥρα, sens qui subsiste encore dans Xénophon, *Memor.*, IV, 3, 4. Plus tard, on divisa le jour en quatre parties : le matin, l'heure de l'assemblée, de neuf heures à onze heures du matin, midi et le soir. Hérodote, IV, 181. L'après-midi fut lui-même subdivisé en deux. Hérodote, VII, 167; VIII, 6; Thucydide, III, 74; VIII, 26; Xénophon, *Anab.*, I, VIII, 8. Lorsque les Grecs eurent adopté les instruments en usage chez les Babyloniens pour mesurer les heures, ils apportèrent plus de précision dans leurs calculs. Ce changement eut lieu vers la fin du Ve siècle avant notre ère ou au début du IVe. Hérodote, II, 109. Les heures furent numérotées conformément aux espaces interlinéaires du cadran solaire de 1 à 12. La durée des heures variait suivant les saisons. Les subdivisions de l'heure ne furent jamais poussées très loin, on rencontre seulement dans Ménandre le mot demi-heure. Pollux, *Onomasticon*, I, 68, 71. On trouve aussi chez les Grecs la division de la nuit en quatre ou cinq veilles. *Scholiaste d'Euripide, Rhesus*, 5. Platon, *Criton*, p. 43, emploie une expression qui rappelle celle qui était usitée chez les Juifs pour désigner le point du jour : ἡ ὥρα τῆς νυκτὸς καθ' ἥν οἱ ἀλεκτρυόνες ᾄδουσιν, l'heure du chant du coq. — 4° Chez les Romains, la division du jour fut aussi très simple à l'origine. Il était partagé en quatre parties : le matin, du lever du soleil à neuf heures, l'avant-midi *ad meridiem*, de neuf heures à midi, l'après-midi, *de meridie* jusqu'à trois heures, enfin le soir, *suprema*, jusqu'au coucher du soleil. Censorinus, *De die natali*, XXIII, 9; XXIV, 3. Depuis 159 avant notre ère, époque où furent établis les cadrans solaires et les clepsydres, le jour fut divisé en douze heures, inégales selon les saisons. La première heure commençait au lever du soleil. Il y eut également douze heures de nuit à partir du coucher du soleil. Censorinus, *De die natali*, XXIII, 6. Les Romains divisaient aussi la nuit en quatre veilles, usitées surtout pour le service militaire. Vegèce, *Epitome rei militaris*, III, 8. On trouve chez les Romains, comme chez les Grecs et chez les Hébreux, l'expression *gallicinium*, « chant du coq, » pour désigner l'heure de la nuit qui précède le crépuscule. Servius, *Ad Æneid.*, II, 268; III, 587. — Cf. Dissen, *De partibus noctis ac diei ex divisionibus veterum*, dans les *Kleine lateinische und deutsche Schriften*, in-8°, Gœttingue, 1839, p. 130-150; Ideler, *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie*, in-8°, Berlin, 1825, t. I, p. 230; A. Riehm, *Handwörterbuch des Biblischen Altertums*, 2e édit., t. II, 1894, p. 1723.

E. Beurlier.

HEVA, HÈVE, orthographe dans la Vulgate du nom de la première femme. La lettre initiale *h* remplace le heth hébreu. Voir Ève, t. II, col. 2118.

HÉVÉEN, nom que portent dans la Vulgate un roi madianite et trois peuplades de la Palestine.

1. HÉVÉEN (hébreu : *'Ěvî;* Septante : Εὐί), traduction fautive du nom d'un roi madianite, Jos., XIII, 21, appelé justement ailleurs *Evi*, Num., XXXI, 8. Voir Évi, t. II, col. 2127.

2. HÉVÉENS (hébreu : *ha-Ḥivvî,* toujours avec l'article et au singulier, « l'Hévéen ; » Septante : ὁ Εὐαῖος, et plusieurs fois au pluriel : οἱ Εὐαῖοι), une des tribus descendant de Chanaan, Gen., X, 17; I Par., I, 15, et occupant la Terre Promise au moment de la conquête israélite. Exod., III, 8, 17; Jos., III, 10; IX, 1, etc. Gesenius, *Thesaurus*, p. 451, rend le nom par *paganus*, « villageois, » de la racine *ḥavvâh*, « bourg, village. » H. Ewald, *Geschichte des Volkes Israel*, Gœttingue, 1864, t. I, p. 341, fait des Hévéens un « peuple de l'intérieur », épars au milieu de l'antique région chananéenne, entre les pays bas de l'est et de l'ouest, les montagnes et les vallées du sud et l'extrême limite septentrionale. Nous en trouvons, en effet, à l'époque de Jacob, sur le territoire de Sichem, Gen., XXXIV, 2, et, au temps de Josué, à Gabaon, Jos., IX, 7; XI, 19; mais il semble que leur siège principal était au nord, « au pied de l'Hermon, dans la terre de Maspha, » Jos., XI, 3, « sur le mont Liban, depuis la montagne de Baal-Hermon jusqu'à l'entrée d'Emath, » Jud., III, 3, au-dessous de Sidon et de Tyr. II Reg., XXIV, 7. En dehors de ces points précis, ils sont simplement mentionnés dans le groupe des peuplades qui servent à décrire la terre de Chanaan. Exod., III, 8, 17; XIII, 5; XXIII, 23, 28; XXXIII, 2; XXXIV, 11; Deut., VII, 1; XX, 17; Jos., III, 10; IX, 1; XII, 8; XXIV, 11; Jud., III, 5; III Reg., IX, 20; II Par., VIII, 7; Judith, V, 20. Voir Chananéen 1, t. II, col. 539. Ils sont cependant omis, d'après l'hébreu et la Vulgate, dans la première liste des nations qui occupaient le pays promis à Abraham, Gen., XV, 19-21; ce doit être une faute, puisque le texte samaritain et la version des Septante comprennent leur nom. Dans le récit qui concerne les relations de Jacob et de ses fils avec « Hémor l'Hévéen », Gen., XXXIV, 2, celui-ci est appelé, dans le *Codex Alexandrinus*, ὁ Χορραῖος, « l'Horrhéen. » Cette variante est d'autant plus remarquable que le manuscrit alexandrin est ordinairement le plus conforme au texte hébreu. Il n'y a pas lieu cependant d'en tenir compte, car elle n'est pas appuyée par les autres versions, et rien d'ailleurs ne nous oblige à la préférer à la leçon originale. Au contraire, la présence d'une colonie d'Hévéens sur les hauteurs de Benjamin, à Gabaon, favorise plutôt cette dernière. Il n'en est pas de même d'un autre passage de la Genèse, XXXVI, 2, où il est question de « Sébéon l'Hévéen », aïeul d'Oolibama, une des femmes d'Esaü, et appelé « Horrhéen » plus

bas, xxxvi, 20. Il y a là une difficulté textuelle que nous ne pouvons qu'indiquer ici, renvoyant, pour la solution, aux différents commentateurs. Qu'il nous suffise de faire remarquer la confusion facile entre les trois noms ethniques, החוי, *ha-Ḥivvi,* « l'Hévéen, » החרי, *ha-Ḥôrî,* « l'Horrhéen, » et החתי, *ha-Ḥitti,* « l'Héthéen. » Cf. F. de Hummelauer, *Genesis,* Paris, 1895, p. 518. Signalons enfin les variantes qu'offrent les trois textes les plus importants. Jos., ix, 7. Nous lisons en hébreu : « Les enfants d'Israël dirent à l'Hévéen, אל־החוי, *'él-ha-Ḥivvi.* » Les Septante portent : πρός τὸν Χοῤῥαῖον, « à l'Horrhéen, » ce qui suppose ici encore la lecture : החרי, *ha-Ḥôrî.* La Vulgate ne parle que des « habitants de Gabaon », sans distinguer leur race : « Les enfants d'Israël *leur* (hébreu : אֲלֵיהֶם, *'ălêhém*) répondirent. » — Nous manquons de données suffisantes pour apprécier le caractère des Hévéens; seuls, les récits de Gen., xxxiv, et Jos., ix, pourraient donner quelques indications générales. Nous ne pouvons que les assimiler aux autres Chananéens. A. Legendre.

3. HÉVÉENS (hébreu : *hâ-Avvîm ;* Septante : οἱ Εὐαῖοι), peuplade du sud-ouest de la Palestine, mentionnée deux fois seulement dans l'Écriture. Deut., ii, 23; Jos., xiii, 4 (hébreu, 3). Les Septante et la Vulgate la confondent avec les *Ḥivvites* (hébreu : *ha-Ḥivvi*), descendants de Chanaan, Gen., x, 17; I Par., i, 15, et mentionnés avec les autres tribus primitives de la Terre Promise. Voir Hévéen 1. Il y a cependant plusieurs différences à noter : le nom n'a ni la même orthographe ni la même forme; il commence par un *'aïn,* tandis que l'autre commence par un *ḥeth;* il est toujours au pluriel, tandis que l'autre est toujours au singulier. De plus, le siège principal des *Ḥivvites* semble avoir été au nord de la Palestine, tandis que la Bible nous montre les *'Avvites* au sud-ouest. Enfin, ceux-ci nous sont représentés comme des nomades, habitant « dans les douars », Deut., ii, 23 (Voir Hasérim), tandis que ceux-là étaient sédentaires. Venus probablement du désert, ils étendaient leurs campements jusqu'à Gaza, et ils furent dépossédés par les Caphtorim. Deut., ii, 23. Josué, xiii, 4, les mentionne à la suite des Seranîm philistins. On a pensé qu'une ville de Benjamin, Avim (hébreu : *Hâ'avvîm*), Jos., xviii, 23, en rappelait le souvenir. Voir Avim, t. i, col. 1291. Faute de témoignages suffisants, les hypothèses faites sur leur origine demeurent peu fondées. Cf. A. Knobel, *Die Völkertafel der Genesis,* Giessen, 1850, p. 217; B. Stark, *Gaza und die philistäische Küste,* Iéna, 1852, p. 32-35; H. Ewald, *Geschichte des Volkes Israel,* Gœttingue, 1864, t. i, p. 332. Il est certain en tout cas qu'ils sont distincts des *'Avvîm,* habitants de Avah transplantés en Samarie par les Assyriens. IV Reg., xvii, 31. Voir Hévéens 4. A. Legendre.

4. HÉVÉENS (hébreu : *hâ-Avvîm;* Septante : οἱ Εὐαῖοι), habitants de la ville de Avah, transplantés par les Assyriens en Samarie, où ils introduisirent le culte de leurs idoles, Nebahaz et Tharthac. IV Reg., xvii, 31. Malgré la ressemblance du nom, ils ne peuvent être confondus avec les *'Avvites* du sud-ouest de la Palestine. Voir Hévéens 2, et Avah, t. i, col. 1284.
A. Legendre.

HÉVILA (hébreu : *Ḥăvîlâh*), nom d'une tribu couschite, Gen., x, 7; I Par., i, 9, d'une tribu jectanide, Gen., x, 29; I Par., i, 23; Gen., xxv, 18, peut-être aussi d'une contrée inconnue. I Reg., xv, 7.

1. HÉVILA (*Codex Vaticanus :* Εὐειλάτ; *Codex Alexandrinus :* Εὐιλά), le second fils de Chus. Gen., x, 7; I Par., i, 9. Ce nom représente la nation des Αὐαλῖται ou 'Αβαλῖται, habitant, sur la côte africaine, les bords du golfe, κόλπος Αὐαλίτης ou 'Αβαλίτης, qui se trouve à l'extrémité méridionale de la mer Rouge, au-dessous du détroit de Bâb el-Mandeb. Ptol., iv, 7, 27; Pline, *H. N.*, vi, 34. Cf. A. Knobel, *Die Völkertafel der Genesis,* Giessen, 1850, p. 261; F. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient,* Paris, 1881, t. i. p. 267; A. Dillmann, *Die Genesis,* Leipzig, 1892, p. 181. Il ne faut pas confondre cette tribu avec une autre du même nom, descendant de Jectan. Voir Hévila 2.
A. Legendre.

2. HÉVILA (Septante : Εὐειλά, Gen., x, 29; Εὐί, I Par., i, 23), douzième fils de Jectan, descendant de Sem. Gen., x, 29; I Par., i, 23. Ce nom, comme tous ceux des peuples issus de cette souche, désigne une tribu arabe. Quelle place occupait-elle dans la péninsule arabique? Gesenius, *Thesaurus,* p. 452, la cherche au nord, en l'identifiant avec les Χαυλοταῖοι, que Strabon, xvi, p. 767, mentionne dans le voisinage des Nabatéens et des Agréens, sur le golfe Persique, là où C. Niebuhr, *Beschreibung von Arabien,* Copenhague, 1772, p. 342, signale une localité حويلة, *Ḥauîléh.* Il est certain que l'hébreu חוילה, *Ḥăvîlâh,* trouve dans ce nom son correspondant exact. Cette opinion est admise par Winer, *Biblisches Realwörterbuch,* Leipzig, 1847, t. i, p. 468; Keil, *Genesis,* Leipzig, 1878, p. 140, etc. D'autres regardent ce point comme trop éloigné de la région où devaient être cantonnés les Jectanides, et portent leurs investigations plus au sud. S. Bochart, *Phaleg,* Leyde, 1692, p. 142, pense au district de خولان, *Khaulân,* entre la Mecque et Sana'a. Niebuhr, *Beschreibung von Arabien,* p. 280, connaît un autre district de même nom, à quelques kilomètres au sud-est de Sana'a, qui lui semble répondre à l'Hévila de Gen., x, 29. Pour Fr. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient,* Paris, 1881, t. i, p. 286, c'est plutôt le premier, c'est-à-dire « le pays de *Khaoulân,* dans le nord du Yémen, touchant à la frontière du Hedjâz; c'est jusque-là, est-il dit plus loin dans la Genèse, xxv, 18, que s'étendirent au sud les tribus de la descendance d'Ismaël ». Pour ce dernier passage et celui de I Reg., xv, 7, voir Hévila 3.
A. Legendre.

3. HÉVILA (Septante : Εὐιλάτ), ville ou contrée mentionnée dans deux passages semblables de l'Écriture. Gen., xxv, 18; I Reg., xv, 7. Dans le premier, il s'agit du territoire occupé par les Ismaélites. « Ils habitèrent, dit le texte sacré, depuis Hévila jusqu'à Sur, qui est en face de l'Égypte, en allant vers Assur. » Sur est un désert qui se trouve au nord-ouest de la péninsule sinaïtique, et par conséquent avoisine l'Égypte de ce côté. Nous avons donc là une des extrémités bien connues du pays où se développa Ismaël. Mais l'autre extrémité, du côté de l'orient, est plus difficile à déterminer. Hévila indique évidemment, non pas la tribu couschite, Gen., x, 7, établie sur la côte africaine, au sud de la mer Rouge (voir Hévila 1), mais la tribu jectanide de l'Arabie (voir Hévila 2). Celle-ci est placée par les uns au nord de la presqu'île, sur les bords du golfe Persique, par les autres, au sud, entre le Yémen et le Hedjâz. Les partisans des deux opinions revendiquent l'autorité de Gen., xxv, 18. Elle peut, en effet, convenir aux deux. Il est cependant difficile de savoir jusqu'où s'étendaient les frontières d'Ismaël du côté de l'est. L'expression « en allant vers Assur » est assez obscure. Si elle veut dire que le territoire ismaélite se prolongea jusque vers les contrées de l'Euphrate, elle semble favoriser la première opinion. Dans le second passage, I Reg., xv, 7, il est dit que « Saül battit Amalec depuis Hévila jusqu'à ce qu'on arrive à Sur, qui est en face de l'Égypte ». Le terme du combat est facile à saisir; mais il n'en est pas de même du point de départ. Saül n'est certainement pas allé chercher les Amalécites jusqu'au sein de l'Arabie. S'agit-il donc d'une Hévila distincte

de celle de Gen., x, 29? On peut le croire. Wellhausen change Hévila en *Telā'im,* ville où, d'après le texte hébreu, I Reg., xv, 4, Saül fit le recensement de son armée. Cf. F. de Hummelauer, *Comment. in lib. Samuelis,* Paris, 1886, p. 157. *Tela'im* est probablement identique à *Télém,* cité méridionale de Juda, Jos., xv, 24. Cette conjecture couperait court à toute difficulté, si elle trouvait un appui dans le texte ou dans les versions.

A. Legendre.

HÉVILATH (hébreu : *ha-Ḥăvîlâh,* avec l'article; Septante : Εὐιλάτ), nom de la contrée arrosée par le Phison, un des fleuves du Paradis terrestre. Gen., ii, 11. Elle est caractérisée par l'excellence de son or, le *bedôlah* et la pierre de *šôham.* Voir Bdellium, t. i, col. 1527. Faut-il la confondre avec les pays couschite et jectanide d'Hévila dont il est question Gen., x, 7; I Par., i, 9, et Gen., x, 29; I Par., i, 23 (voir Hévila 1, 2), c'est-à-dire la chercher sur la côte africaine, au sud de la mer Rouge, ou dans la péninsule arabique? Non. L'article qui précède son nom l'en distingue déjà suffisamment; mais le soin que prend l'auteur sacré de la décrire par ses productions indique bien une région différente de celle qui était plus connue des Israélites, et à laquelle d'ailleurs ces caractères ne conviennent pas. La situation d'Hévilath dépend nécessairement de l'emplacement qu'on assigne à l'Eden. Une opinion probable la reconnaît dans la Colchide, le pays des métaux précieux, où les Argonautes allèrent chercher la toison d'or. Voir Paradis terrestre, Phison.

A. Legendre.

HEXAMÉRON ou œuvre des six jours de la création. Voir Cosmogonie mosaïque, t. ii, col. 1034.

HEXAPLES. On appelle ainsi ordinairement le grand travail de collation et de critique textuelles exécuté par Origène, mais il porte différents noms selon le nombre de colonnes qu'il contient.

I. Noms divers. — L'œuvre d'Origène a reçu successivement différents noms : *Tétraples* (quatre versions), *Pentasélides* (cinq), *Hexaples* (six), *Heptaples* (sept), *Octaples* (huit), enfin *Ennéaples* (neuf). Ces noms ont la forme plurielle chez Origène lui-même, Eusèbe, saint Épiphane et saint Jérôme : Τὰ τετραπλᾶ, Τὰ ἑξαπλᾶ, etc. On les employa aussi au singulier : Τὸ τετραπλοῦν, Το ἑξαπλοῦν, etc. Étymologiquement, ces divers noms se décomposent ainsi : τετρὰ, 4, ἕξ, 6, etc., indication du nombre, et ἁπλᾶ, ἁπλοῦν qui signifient « simple ». On appelait simples les exemplaires qui ne contenaient que la version des Septante, των Ο', comme on avait coutume de la désigner. De la même manière on désigna la version syriaque simple, la *Peschito* (ܦܫܝܛܬܐ = ἁπλοῦς), pour la distinguer de la version syro-hexaplaire. — Comme les versions utilisées par Origène étaient placées sur des colonnes (σελίδας) parallèles, on les appela aussi : Τὸ τετρασέλιδον, τὸ πεντασέλιδον, τὸ ἑξασελιδον, τὸ ὀκτωσέλιδον.

II. Origine du mot *Hexaples*. — Tous les auteurs anciens sont d'accord pour dire qu'Origène, outre les Hexaples, composa aussi les Tétraples qui contenaient quatre versions grecques, à savoir : la version d'Aquila, celle de Symmaque, la version des Septante et celle de Théodotion. Il règne une assez grande obscurité relativement à l'interprétation qu'il faut donner au mot *Hexaples.* Nous trouvons sur ce point deux opinions : certains auteurs prétendent que les Hexaples ont été ainsi appelés parce qu'Origène aurait placé, avant les quatre versions grecques des Tétraples, le texte hébreu en caractères hébreux et le même texte hébreu en caractères grecs pour ceux qui ne savaient pas lire l'original. Le mot *Hexaples* inclurait donc dans sa stricte signification le texte hébreu. Telle est l'opinion de Field, *Prolegomena,* t. i, p. 9; de Saumaise, *De Hellenistica,* Leyde, 1643, in-8°, p. 159; de Petau, *Animadv. ad Epiphan.,* Paris, 1622, p. 404; de Huet, *Origeniana,* ii, 4, Rouen, 1668, t. xvii, col. 1230; de Hody, *De Bibliorum textibus originalibus,* Oxford, 1705, p. 595; de Montfaucon, *Præliminaria in Hexapla Origenis,* t. i, p. 8. On s'appuie surtout sur un texte de saint Épiphane, *De mens. et pond.,* 19, t. xliii, col. 268, dont le sens est : « Les Tétraples embrassent les versions d'Aquila, de Symmaque, des Soixante-Douze et de Théodotion; si à ces quatre colonnes on ajoute les deux éditions hébraïques, on a les Hexaples. » Voir aussi la lettre qui est en tête de la version arabe d'Aréthas où se trouve reproduite l'opinion de saint Épiphane. Cf. Rev. Joseph White, *Letter to the lord Bishop of London,* Oxford, 1779, p. 12-13. L'autre opinion est soutenue par Valois. Cet auteur enseigne que les Hexaples auraient été ainsi appelés parce qu'ils contenaient six versions grecques, outre le texte hébreu écrit en caractères hébreux et en caractères grecs. Le mot *Hexaples* serait donc exclusif du texte hébreu dans sa double transcription. Cette opinion s'appuie sur un passage d'Eusèbe, *H. E.,* vi, 16, t. xx, col. 556-557, qui n'énumère au nombre des six versions qui composent les Hexaples que la version d'Aquila, celle de Symmaque, la version des Septante, celle de Théodotion, la V[a] et la VI[a], ne comptant pas le texte hébreu qui est l'original. Cependant, ce texte d'Eusèbe n'est pas concluant. Cet écrivain prend le mot *Hexaples* dans un sens général, en tant qu'il indique le corps de tout l'ouvrage, quels que soient le nombre et la disposition des textes. Plus difficile est assurément un autre texte de saint Épiphane, parlant de la composition des Hexaples, et énumérant en premier lieu les six versions grecques, auxquelles il ajoute le texte hébreu dans sa double transcription, *Adv. hær.,* lxiv, 3, t. xli, col. 1073; mais il ne faut pas attacher une trop grande importance à ce passage, car il est en opposition avec le passage du même Père indiqué plus haut.

III. Preuves de l'existence des diverses éditions. — 1° *Tétraples.* — Ils sont souvent mentionnés dans les scolies et les auteurs ecclésiastiques. Le texte des Septante de Job, de Daniel et des douze petits prophètes, tel qu'il se trouvait dans la troisième colonne des Tétraples, est représenté dans la version syro-hexaplaire actuelle.

2° *Pentasélides.* — On ne trouve nulle part le mot *Pentaples.* Les *Pentasélides* sont mentionnés une seul fois dans le *Codex Marchalianus,* dont la scolie sur Isaïe, iii, 24, porte : Οἱ γ' στιχοι οἱ ὑποκείμενοι οὐκ ἔκειντο ἐν τῷ πεντασελίδῳ οὐδὲ 'Ωριγένης ἐξηγούμενος τούτων, ἐμνήσθη. Cette leçon semble vraie : le scoliaste cite un *codex* à cinq colonnes tel qu'est le *codex* palimpseste de la Bibliothèque ambrosienne de Milan. Les *cinq colonnes* dont il est question ne peuvent indiquer, selon l'hypothèse de Valois, la série 'Α. Σ. Ο'. Θ. Ε'. En effet, la V[a] *Editio* n'a laissé aucune trace dans Isaïe. Ce serait plutôt la série 'Εβρ. 'Α. Σ. Ο'. Θ, dans laquelle la première colonne aurait contenu le texte hébreu en caractères grecs; nous en avons un exemple dans le *Codex Barberini,* Ose., xi, 1, où toutefois il est question des Hexaples et non des Pentasélides.

3° *Hexaples.* — Il en est fait mention non seulement dans les livres où il n'y a aucun indice de la V[a] et de VI[a] (cf. *Hexapl.,* édit. Field, ad II Reg., xxiv, 9, 25), mais aussi dans ceux où il est certain qu'Origène employa cinq (cf. *Hexapl.,* ad IV Reg., viii, 25; xi, 6) ou six (cf. *Hexapl.,* ad Ps. cxliii, 1; cxliv, 1; Ose., i, 8, Joel, i, 17; Mich., v, 3) versions grecques. Il est évident que dans le second cas le titre d'Hexaples doit être pris dans un sens général.

4° *Heptaples.* — Ils sont inconnus à Montfaucon et aux écrivains modernes qui avaient étudié avant lui l'œuvre d'Origène. On ne les trouve mentionnés que dans la

I. Spécimen,

d'après Field, *Hexapl.*, t. i, p. xiv-xv.

I. — TÉTRAPLES
(Daniel, ix, 26.)

ἈΚΥΛΑΣ.	ΣΥΜΜΑΧΟΣ.	ΟΙ Ο'.	ΘΕΟΔΟΤΙΩΝ.
καὶ μετὰ τὰς ἑπτὰ ἑβδομάδας καὶ ἑξήκοντα δύο ἐξολοθρευθήσεται ἠλειμμένος καὶ οὐκ ἔστιν αὐτῷ.	καὶ μετὰ τὰς ἑβδομάδας τὰς ἑπτὰ καὶ ἑξήκοντα δύο ἐκκοπήσεται χριστὸς καὶ οὐχ ὑπάρξει αὐτῷ.	καὶ μετὰ ἑπτὰ καὶ ἑβδομήκοντα καὶ ἑξήκοντα δύο ἀποσταθήσεται χρῖσμα καὶ οὐκ ἔσται.	καὶ μετὰ τὰς ἑβδομάδας τὰς ἑξήκοντα δύο ἐξολοθρευθήσεται χρῖσμα καὶ κρίμα οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ.

II. — HEXAPLES
(Malachie, ii, 13.)

ΤΟ ἙΒΡΑΪΚΟΝ.	ΤΟ ἙΒΡΑΙΚΟΝ ἙΛΛΗΝΙΚΟΙΣ ΓΡΑΜΜΑΣΙ.	Ἀ.	Σ.	Ο'	Θ.
וזאת שנית תעשו כסות דמעה את־מזבח יהוה בכי ואנקה מאין עוד פנות אל־המנחה ולקחת רצון מידכם :	ουζωθ σηνιθ θησου χεσσουθ δεμα εθμασβηη ΙΙΙΙΙ βεχι ουανακα μηην ωδ φεννωθ ελ αμμανα ουλακεθ ρασων μειδηχεμ.	καὶ τοῦτο δεύτερον ἐποιεῖτε ἐκαλύπτετε δακρύῳ τὸ θυσιαστήριον (ΙΙΙΙΙ) κλαυθμῷ καὶ οἰμωγῇ ἀπὸ τοῦ μὴ εἶναι ἔτι νεῦσαι πρὸς τὸ δῶρον καὶ λαβεῖν εὐδοκίαν ἀπὸ χειρὸς ὑμῶν.	καὶ ταῦτα δεύτερον ἐποιεῖτε καλύπτοντες ἐν δάκρυσι τὸ θυσιαστήριον (ΙΙΙΙΙ) κλαίοντες καὶ οἰμώσσοντες ὑπὲρ τοῦ μὴ εἶναι ἔτι νεύοντα πρὸς τὸ δῶρον καὶ δέξασθαι τὸ εὐδοκημένον ἀπὸ χειρὸς ὑμῶν.	καὶ ταῦτα ἃ ἐμίσουν ἐποιεῖτε ἐκαλύπτετε δάκρυσι τὸ θυσιαστήριον κυρίου καὶ κλαυθμῷ καὶ στεναγμῷ ἐκ κόπων· ἔτι ἄξιον ἐπιβλέψαι εἰς θυσίαν ἢ λαβεῖν δεκτὸν ἐκ τῶν χειρῶν ὑμῶν.	καὶ τοῦτο δεύτερον ἐποιήσατε ἐκαλύπτετε δακρύσι τὸ θυσιαστήριον (ΙΙΙΙΙ) κλαίοντες καὶ στένοντες ἀπὸ τοῦ μὴ εἶναι ἔτι προσεγγίζοντα τὸ ὁλοκαύτωμα καὶ λαβεῖν τέλειον ἐκ χειρῶν ὑμῶν.

III. — HEPTAPLES
(IV Reg., xxiii, 4.)

ΤΟ ἙΒΡ.	ΤΟ ἙΒΡ. ἙΛΛΗΝ. ΓΡ.	Ἀ.	Σ.	Ο'.	Θ.	Ε'.
בשדמות קדרון.	βεσαδημωθ κεδρων.	ἐν ἀρούραις Κέδρων.	ἐν τῇ φάραγγι Κέδρων.	ἐν σαδημὼθ Κέδρων.	ἐν τῇ φάραγγι Κέδρων.	ἐν τῷ ἐμπυρισμῷ τοῦ χειμάρρου.

IV. — OCTAPLES
(Ps. cix, 3.)

ΤΟ ἙΒΡ.	ΤΟ ἙΒΡ. ἙΛΛΗΝ. ΓΡ.	Ἀ.	Σ.	Ο'.	Θ.	Ε'.	S'.
מרחם משחר לך טל ילדתך	μηρεμ μεσσαχρ λακταλ ιελεδεθεχ.	ἀπὸ μήτρας ἐξωρθρισμένης σοι δρόσος παιδιότητός σου.	...ὡς κατ' ὄρθρον σοι δρόσος ἡ νεότης σου.	ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐγέννησά σε.	ἐκ μήτρας ἀπὸ πρωΐ (σοι δρόσος) νεότητός σου.	ἐκ μήτρας ἀπὸ ὄρθρου σοι δρόσος ἡ νεότης σου.	ἐκ γαστρὸς ζητήσουσί σε, δρόσος νεανικότητος σου.

version syro-hexaplaire, IV Reg., XVI, 2, et dans la souscription à la fin du même livre où nous lisons l'indication suivante : « Du livre des Heptaples, c'est-à-dire des sept colonnes. » Nous savons par la version syro-hexaplaire du quatrième livre des Rois quelle était la version qui occupait cette *septième* colonne. La syro-hexaplaire du quatrième livre des Rois cite en marge des leçons de la *Quinta*. Bien plus, au chapitre VI, verset 5 de la *Quinta*, à ces mots : οὐαὶ μοι κύριε, on a ajouté cette scolie : « Ce κύριε est ainsi porté dans la colonne des Septante et dans les autres interprètes, mais en hébreu il y a Adônî. » On doit donc conclure, d'après ces textes, que la *Quinta* occupait la septième colonne.

5° *Octaples.* — On en fait mention dans le livre de Job de la version syro-hexaplaire (cf. *Hexapl.*, ad Job, V, 23; VI, 28) ainsi que dans les scolies grecques du Livre des Psaumes (cf. *Hexapl.*, ad Ps. LXXV, 1; LXXXVI, 5; LXXXVIII, 43; CXXXI, 4; CXXXV, 1). Il faut remarquer que dans les scolies grecques on ne fait mention que des Tétraples et des Octaples. Ainsi, au Ps. LXXXVII, 43, scolies : Ἐν τῷ τετρασελίδῳ οὕτως ἐν δὲ τῷ ὀκτασελίδῳ, θλιβόντων αὐτῶν, on passe complètement

soutient qu'Origène composa en premier lieu les Hexaples. C'est l'opinion de Valois. Elle s'appuie sur le témoignage d'Eusèbe. Après avoir dit qu'Origène composa les Hexaples dont il nous laissa les exemplaires, Eusèbe, *H. E.*, VI, 16, t. XX, col. 557, ajoute qu'il disposa *séparément* en Tétraples les versions d'Aquila, de Symmaque, de Théodotion et des Septante. Cf. *Hexapl.*, ad Jos., XXIV, 33, et *Monitum ad Ezech.* — 2° *Deuxième opinion. Antériorité des Tétraples.* — Cette opinion soutient qu'Origène composa en premier lieu les Tétraples. C'est l'opinion de Montfaucon. Le docte bénédictin apporte en faveur de sa thèse deux arguments : — 1. La scolie sur Ps. LXXXVI, 5, dans laquelle il est dit que la mauvaise leçon μήτηρ Σιών se trouve dans les Tétraples, et la bonne leçon μὴ τῇ Σιών dans les Octaples. Montfaucon en conclut qu'Origène corrigea après dans les Hexaples la leçon défectueuse qu'il avait conservée dans les Tétraples. — 2. Montfaucon prétend aussi que dans les Tétraples Origène employa le texte des Septante *non corrigé*, et qu'il le corrigea dans les Hexaples. Pour prouver cela, il en appelle à plusieurs passages de Job, tirés des Tétraples, qui contiendraient des

II. Fac-similé d'un texte hexaplaire du Codex Barberini.

(D'après la *Patrologia latina* de Migne, t. XXVI, col. 595, note *a*.)

OSÉE, XI, 1.

HEBR.	IDEM GRÆC. LITT.	AQU.	SYM.	LXX.	THEODOT.
כי נער ישראל ואהבהו ממצרים קראתי בני:	Κι νερ Ισραηλ ουεαβηου μεμμεσραιμ καραθι βανι.	Ὅτι παῖς Ἰσραὴλ καὶ ἠγάπησα αὐτὸν καὶ ἀπὸ Αἰγύπτου ἐκάλεσα τὸν υἱόν μου.	Ὅτι παῖς Ἰσραὴλ καὶ ἠγαπημένος, ἐξ Αἰγύπτου κέκληται υἱός μου.	Ὅτι νήπιος Ἰσραὴλ καὶ ἐγὼ ἠγάπησα αὐτὸν, καὶ ἐξ Αἰγύπτου κέκληται υἱός μου.	Ὅτι νήπιος Ἰσραὴλ καὶ ἠγάπησα αὐτὸν, ἐκάλεσα υἱόν μου ἐξ Αἰγύπτου.

sous silence les Hexaples. La raison est facile à comprendre, c'est que, pour le Livre des Psaumes, les Hexaples et les Octaples sont la même chose.

6° *Ennéaples.* — On ne les trouve mentionnés nulle part.

IV. Ordre de composition. — Il est certain qu'Origène n'exécuta pas d'un seul coup son immense travail de collation des textes; il procéda par des étapes et des perfectionnements successifs. Toutes les inductions et les rares indications historiques que nous possédons, ne nous laissent aucun doute sur ce point. Toutefois, nous ne pouvons pas connaître dans les détails l'ordre ou le procédé qu'il suivit. Eusèbe, *H. E.*, VI, 16, t. XX, col. 553-556, nous trace bien la marche générale d'Origène dans la composition de son œuvre; il nous dessine les grands linéaments, mais il ne nous donne pas les détails précis qu'on eût désirés et qui nous eussent permis de reconstruire l'histoire des Hexaples avec toute l'exactitude possible. Une chose est absolument incontestable : c'est qu'Origène composa deux espèces d'ouvrages : les *Tétraples* et les *Hexaples*, en prenant ces derniers dans un sens général. Mais par où commença-t-il ? Composa-t-il les Tétraples d'abord et ensuite les Hexaples, ou suivit-il la marche contraire ? Dans le premier cas, les Hexaples seraient une *amplification* des Tétraples; dans le second cas, les Tétraples seraient une *réduction* des Hexaples. Il existe sur ce point deux opinions que nous allons examiner : — 1° *Première opinion. Antériorité des Hexaples.* — La première opinion

leçons non corrigées. En somme, au point de vue historique, la question reste douteuse.

V. Disposition des textes. — Dans les Octaples, qui sont l'ouvrage le plus complet, les divers textes ou versions étaient disposés de la manière suivante : la première colonne contenait le texte hébreu en caractères hébreux, la deuxième le texte hébreu en caractères grecs, la troisième la version d'Aquila, la quatrième la version de Symmaque, la cinquième la version des Septante, la sixième la version de Théodotion, la septième la *Quinta Editio*, la huitième la *Sexta Editio*. Si les Ennéaples ont jamais existé, ce que nous chercherons à savoir plus tard, la neuvième colonne aurait contenu la *Septima Editio*. C'est là l'ordre généralement reçu parmi les auteurs anciens, et celui qui fait pratiquement autorité. Voir S. Jérôme, *Comment in Tit.*, c. III, t. XXVI, col. 595. L'auteur de la lettre en tête de la version arabe d'Aréthas, et un spécimen des Pentasélides sur Osée, XI, 1, dans le *Codex Barberini*, donnent le même ordre. Si l'on met de côté la version des Septante, l'ordre est souvent le même dans les scolies et les notes marginales où nous trouvons la série : 'A. Σ. Θ. — A cet ordre pourtant nous trouvons quelques exceptions que nous devons signaler. Certains livres grecs et la version syro-hexaplaire placent quelquefois Théodotion avant Symmaque. Dans sa préface sur Daniel, saint Jérôme lui-même donne la série : 'A. Θ. Σ.; de même Suidas au mot κνίζων. Cf. *Hexapl.*, ad Amos, VII, 14. Philipon dans son Héxaméron présente l'ordre

O′. ʼA. Θ. Σ. — Nous donnons d'après Field un spécimen des quatre principales dispositions (col. 691). Ce tableau est destiné à donner une idée sensible et non une idée exacte du travail d'Origène; car, au fond, il ne répond pas à la réalité. Dans les Hexaples d'Origène les versions étaient disposées de telle façon qu'elles se correspondaient mot par mot dans les différentes colonnes. Le fac-simile du *Codex Barberini,* Ose., XI, 1 (col. 694), et celui du Ps. XLV, 1-4, l'un des fragments découverts par M. l'abbé Mercati à la Bibliothèque ambrosienne de Milan, que nous ajoutons ici, donnent une idée exacte de la disposition véritable.

Quelles sont les raisons qui portèrent Origène à adopter cette disposition? On ne sait rien de certain sur ce point. Évidemment ce ne sont pas des raisons chronologiques, car les Septante sont la plus ancienne des versions grecques, et cependant ils sont placés après Aquila et Symmaque; d'autre part il n'est pas certain que Symmaque soit antérieur à Théodotion, quoiqu'il soit placé avant lui. Saint Épiphane affirme qu'Origène plaça dans la colonne du milieu, la place d'honneur, les Septante, comme étant la version la plus soignée, ἔκδοσιν ἀκριβῆ, afin de convaincre plus facilement d'inexactitude les autres versions grecques placées de chaque côté. *De mens. et pond.*, 19, t. XLIII, col. 269. Cette raison est purement arbitraire et contraire au but d'Origène, comme nous le verrons plus loin. — D'autres auteurs ont donné d'autres raisons. On a dit par exemple qu'Aquila, entre les trois traducteurs, obtint la première place, soit à cause de son âge, soit parce que sa version se rapproche davantage du texte hébreu. Rien d'impossible en cela. De même il est assez raisonnable que Théodotion ait été placé immédiatement après les Septante, car il se proposait de les imiter. — Mais pourquoi Origène plaça-t-il les Septante et Théodotion après Aquila et Symmaque? On ne le saura probablement jamais.

III. Spécimen des Hexaples du Ps. XLV, 1-4,

d'après E. KLOSTERMANN : *Die mailänder Fragmente der Hexapla*, dans la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft,* 1896, p. 336-337.

T. HEBRÆUS litteris græcis *expressus.*	AQUILA.	SYMMACHUS.	LXX.	CINQUIÈME ÉDITION.	VARIÆ LECTIONES.
ff. 68',75. Λαμανασση ἀβνηκορ	τῶι νικοποιῶι τῶν υἱῶν κορὲ	ἐπινίκιοσ τῶν υἱῶν κορὲ	εἰς τὸ τέλος ὑπὲρ τῶν υἱῶν κορε τοῖς υιοῖς	τῶι νικοποιῶι τοῖσ υἱοῖσ κορέ	εἰς τὸ τέλος
αλ' αλμωθ	ἐπι' νεανιοτήτων	ὑπὲρ τῶν αἰωνίων	ὑπὲρ τῶν κρυφίων	ὑπὲρ τῶν κρυφίων	
σιρ	ἆσμα	ᾠδή	ψαλμός	ᾠδή	ψαλμός
5. ἐλωεὶμ	λανου	ὁ θς ημῖν	ὁ θσ ἡμῶν	ὁ θς ἡμων	
μασε' ουοζ	ἐλπὶς καὶ κράτος	πεποίθησις καὶ ἰσχὺς	καταφυγὴ καὶ δύναμις	καταφυγὴ καὶ δύναμις'	
εζρ	βοηθεια	βοήθεια	βοηθὸς	βοηθὸς	
βσαρωθ	ἐν θλίψεσιν	ἐν θλίψεσιν	ἐν θλίψεσι	ἐν θλίψεσιν	

VI. BUT D'ORIGÈNE DANS LA COMPOSITION DES HEXAPLES. — En entreprenant cet immense travail, Origène se proposa surtout un double but : 1° Donner un texte correct des Septante, dont les exemplaires avaient été altérés et présentaient de nombreuses variantes, soit par la faute des interprètes qui, selon leurs idées et leurs conceptions, s'étaient permis de faire des additions ou des suppressions, et même quelquefois d'obscurcir le sens par de fausses interprétations, soit, ce qui est inévitable dans la transcription des manuscrits, par la faute des copistes. Origène lui-même a reconnu ces causes de corruption du texte, au moins pour ce qui regarde les quatre Évangiles. Voir *Comment. in Matth.*, *tomus XV*, t. XIII, col. 1293. Il se propose par conséquent de corriger le texte. Il le dit ouvertement, *ibid.,* pour l'Ancien Testament. — 2° Corriger le texte authentique des Septante eux-mêmes et le rendre plus conforme au texte hébreu; il voulut donc montrer en quoi les Septante s'accordent, en quoi ils diffèrent de l'hébreu. Saint Jérôme, *Præf. in heb. quæst. in Gen.*, t. XXIII, col. 937, fait ici une supposition; il affirme que les Septante eux-mêmes ne traduisirent pas correctement, de propos délibéré, certains textes messianiques, notamment ceux qui annonçaient la venue du Fils de Dieu, pour ne pas choquer Ptolémée, platonicien convaincu, et par conséquent adorateur d'un seul et unique Dieu. Il semble surtout faire allusion à la prophétie d'Isaïe, IX, 5, au sujet de laquelle il existe une grande différence entre l'hébreu et les Septante. Dans ce cas Origène aurait voulu rectifier. Mais cette supposition de saint Jérôme n'est pas fondée; car les différences entre l'hébreu et les Septante sont trop nombreuses et dépassent de beaucoup les passages messianiques. Il faut donc attribuer à Origène des vues plus hautes, et n'être pas exclusif. En corrigeant les Septante il fut d'abord mû par son grand amour pour les Saintes Écritures; il dut donc songer à restituer la parole de Dieu dans sa pureté primitive; ensuite il voulut couper court aux fins de non-recevoir alléguées par les Juifs et fournir en même temps des armes aux défenseurs du christianisme. Lorsque les chrétiens dans leurs discussions contre les Juifs alléguaient un texte des Septante qui les condamnait, les Juifs répondaient que la traduction n'était pas exacte. Origène entreprit donc ce travail de parallélisme afin de permettre aux chrétiens de se rendre compte, par une vue d'ensemble, des endroits où le texte des Septante s'accorde avec l'hébreu et des endroits où il en diffère. Ce but était à la fois pratique et polémique. Aussi ne s'épargna-t-il aucune peine pour donner à son œuvre toute la perfection possible. Il commença par apprendre la langue hébraïque. S. Jérôme, *De vir. illustr.*, c. LIV, t. XXIII, col. 665. Ce fut donc pour perfectionner son œuvre qu'il employa les autres versions grecques. Il alla même plus loin, et, toujours dans le même but, il ajouta des notes marginales destinées à expliquer les noms propres hébreux

ou le sens; il joignit aussi quelques leçons particulières, empruntées au Pentateuque samaritain et à la version syriaque. Par là il frayait la voie aux Bibles polyglottes. De tout ce que nous venons de dire il est facile de voir qu'Origène avait plusieurs fins en vue.

VII. Le temps et le lieu. — On ne sait presque rien sur ce sujet. Eusèbe, *H. E.*, vi, 16, t. xx, col. 553, 556, 557, ne nous donne aucune indication sur le temps et le lieu où furent composés les Hexaples. Les renseignements de saint Épiphane ne peuvent être admis. Ce Père nous apprend que, durant la persécution de Dèce, après avoir beaucoup souffert, Origène alla à Césarée, de là à Jérusalem, et enfin à Tyr, qu'il demeura dans cette dernière ville 28 ans pendant lesquels il composa les Hexaples. *De mens. et pond.*, 18, t. xliii, col. 268. Dèce devint empereur en 249; or Origène mourut vers 254; par conséquent il a pu vivre tout au plus trois ans après la persécution de Dèce. On conviendra que ce n'est pas suffisant pour exécuter les Hexaples. — L'hypothèse de Huet, *Origeniana*, iii, 4, t. xvii, col. 1263, n'est pas non plus admissible. Cette hypothèse repose sur le témoignage d'Eusèbe, *H. E.*, vi, 17, t. xx, col. 560, comparé avec un récit de Palladius. Pour échapper aux vexations des païens, Origène se serait caché pendant deux ans à Césarée chez une vierge du nom de Julienne. Cette vierge, qui était très riche et qui de plus avait reçu en héritage une grande bibliothèque de Symmaque, aurait donné l'hospitalité à Origène entre 235 et 238. Origène aurait profité de ce temps et des ressources mises à sa disposition par la généreuse vierge, pour commencer les Hexaples. — Ce qu'il y a d'historiquement certain dans cette question, c'est qu'Origène avait élaboré les Hexaples au moment ou il écrivait la lettre à Africanus et composait ses commentaires sur saint Matthieu. En effet dans ces deux écrits il fait mention de son édition de l'Ancien Testament, ce qui ne peut s'entendre que des Hexaples ou des Tétraples. Dans l'état actuel de nos connaissances, nous ne pouvons pas préciser davantage.

VIII. Signes critiques. — Les Hexaples sont en grande partie un travail de critique textuelle très minutieuse. Pour procéder avec ordre et en même temps pour mettre le lecteur en état de profiter de ces recherches critiques, Origène se servit de plusieurs sigles, qu'il emprunta pour la plupart aux grammairiens d'Alexandrie. Ceux-ci employaient ces sigles pour la critique des auteurs grecs profanes et notamment des écrits d'Homère. Les deux principales sigles employées par Origène sont l'*astérisque* et l'*obèle*. L'astérisque indiquait l'*omission* par les Septante d'un passage qui se trouve dans le texte hébreu. La forme de l'astérisque était celle d'une *étoile rayonnante*, selon l'expression de saint Jérôme, *signa radiantia*, ·※·. Le passage omis par les Septante était intercalé par Origène dans ses Hexaples entre un astérisque et deux points verticaux dans cette disposition : ·※· .... :. Ainsi, par exemple, l'hébreu conclut le ℣. 7 du chapitre 1er de la Genèse par ces mots : וַיְהִי־כֵן. Les Septante ont omis cette finale. Origène l'ajouta ainsi : ·※· καὶ ἐγένετο οὕτως :. L'obèle, au contraire, servait à désigner les passages *ajoutés* par les Septante, et qui ne se trouvaient pas dans l'hébreu. La forme de l'obèle était, paraît-il, diverse : —, ÷, ÷, ÷, ÷, ~. Cependant la forme la plus usuelle était ÷ . Le passage ajouté par les Septante était intercalé entre une obèle et deux points, dans la disposition que voici : ÷ .... : Par exemple, Genèse, i, 8, après שָׁמָיִם et avant וַיְהִי־עֶרֶב, les Septante ont ajouté la formule : καὶ εἶδεν ὁ Θεὸς ὅτι καλόν, qui manque dans l'hébreu. Origène dans ses Hexaples transcrit ainsi cette addition : ÷ καὶ εἶδεν ὁ Θεὸς ὅτι καλόν :. Comme sigles secondaires, certains auteurs avaient parlé de *lemnisques* et d'*hypolemnisques*. Les critiques et les paléographes modernes ont rejeté ces sigles. En effet, Origène et saint Jérôme n'en font aucune mention; de plus, dans les Hexaplaires grecs, en dehors de l'astérisque et de l'obèle, on ne trouve aucun autre signe; enfin, on n'a jamais pu fixer la signification de ces signes. On doit donc conclure que ces noms de *lemnisques* et d'*hypolemnisques* ne désignaient que deux formes spéciales de l'obèle, ÷ et —, qui sont employées indifféremment dans la version syro-hexaplaire.

IX. Valeur des Hexaples. — Les Hexaples, a dit avec raison Mgr Freppel, sont « la plus grande œuvre de patience qui ait jamais été accomplie par un homme ». *Origène*, 2 vol. in-8°, Paris, 1868, t. ii, leçon xxiv, p. 25. Les Hexaples étaient, en effet, une œuvre colossale, sans pareille dans l'antiquité profane ou ecclésiastique. Notre admiration redouble en face de cette œuvre, lorsque nous apprenons par des témoignages historiques toutes les peines que dut s'imposer Origène pour la mener à bonne fin.

X. Destinée des Hexaples. — En 232, Origène, chassé d'Alexandrie, se retira à Césarée en Palestine où il demeura jusqu'à sa mort. Nous ignorons l'endroit où furent déposés pendant ce temps les exemplaires autographes des Hexaples. Quoi qu'il en soit, après cinquante ans, on les trouva dans la bibliothèque de Césarée formée par le martyr Pamphile. S. Jérôme, *De vir. illustr.*, c. iii, t. xxiii, col. 613. Restèrent-ils cachés dans la bibliothèque de Césarée depuis la mort d'Origène, ou bien y furent-ils transportés de Tyr, où Origène finit ses jours, nous n'en savons rien. C'est là que saint Jérôme consulta les Hexaples, comme il nous l'apprend lui-même. Voir *suprà* V. La bibliothèque de Césarée subsista jusqu'au vie siècle; nous le savons par la souscription du *Codex* Coislin, 202, des Épîtres de saint Paul, qui n'est pas certainement postérieur au vie siècle. Montfaucon, *Præliminaria*, t. i, p. 76; Tischendorf, *Novum Testamentum*, 1859, p. clxxxix. Après l'an 600, sans que nous puissions déterminer ni l'année ni la cause de ce malheur, disparaît la bibliothèque de Césarée et avec elle les Hexaples d'Origène. Il n'est pas facile de faire concorder avec l'histoire l'opinion de Montfaucon, suivant laquelle la bibliothèque de Césarée aurait été détruite lorsque la ville fut prise par les Perses sous Chosroès II, ou quelque temps plus tard, lorsque les Arabes ravagèrent la Palestine. Quelques écrivains ecclésiastiques avaient consulté et transcrit les Hexaples. C'est grâce à eux que quelques débris de ce précieux trésor échappèrent au ravage et sont parvenus jusqu'à nous. — Quant à la multiplication et à la diffusion des Hexaples, il n'est nullement téméraire de dire qu'on n'en transcrivit aucun exemplaire en entier, ou du moins très peu. Cf. Montfaucon, *Prælim.*, t. i, p. 73. Tout pourtant ne fut pas perdu. Les deux maîtres de Césarée nous ont laissé une faible compensation. Pamphile et Eusèbe eurent l'heureuse idée de propager séparément la colonne hexaplaire des Septante, notée d'astérisques et d'obèles. Cette édition fut accueillie avec la plus grande faveur et devint d'un usage commun, du moins en Palestine. C'est saint Jérôme qui nous l'assure. *Adv. Ruf.*, 27, t. xxiii, col. 451. L'exemplaire d'Eusèbe est mentionné çà et là dans les scolies. Une seule fois, chez Procope, *Cat. Niceph.*, Leipzig, 1772-1773, t. i, p. 406, il est mentionné sous la dénomination d' « exemplaire palestinien ». Pour pourvoir aux nécessités de tant d'Églises, Césarée devint un foyer de lumière, ou plutôt comme un vaste atelier de calligraphes où, sous la direction de Pamphile et d'Eusèbe, on transcrivait continuellement, pour les ré-

pandre, des exemplaires de cette édition séparée des Septante. C'est de ce mouvement que sortirent ces manuscrits de l'Écriture Sainte, que les critiques appellent ujourd'hui la « recension palestinienne ».

XI. Versions grecques contenues dans les Hexaples. — Pour les versions des Septante, d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion, voir les articles spéciaux. Quant aux versions qu'on a appelées « anonymes », parce que leur auteur est inconnu, la *Quinta*, la *Sexta* et la *Septima*, voici ce qu'on en sait. Eusèbe nous dit qu'Origène, outre les versions d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion, en trouva deux autres inconnues, lesquelles étaient restées longtemps cachées. Pour les Psaumes il employa une troisième version trouvée de la même façon. *H. E.*, VI, 16, t. XX, col. 553, 556. — Saint Épiphane et, à sa suite, l'auteur de la lettre en tête de la version arabe d'Aréthas, ne mentionnent que la *Quinta* et la *Sexta*. *De mens. et pond.*, 19, t. XLIII, col. 268. Cf. S. Jérôme, *De viris illustr.*, c. LIV, t. XXIII, col. 665; *Comment. in Tit.*, c. III, t. XXVI, col. 597. Leurs auteurs sont donc inconnus.

1. *La Quinta.* — 1° *Lieu où elle fut découverte.* — Les auteurs ne sont pas d'accord sur ce point. D'après Eusèbe, *H. E.*, VI, 16, t. XX, col. 556, on peut conclure avec la plus grande probabilité que la *Quinta* fut découverte à Nicopolis, sur le rivage d'Actium, et la *Sexta* dans un autre endroit non nommé. — Saint Jérôme paraît avoir interprété ainsi les paroles d'Eusèbe; il dit, *Præf. in Hom. Origenis in Cantic. Cantic.*, qu'Origène a écrit qu'il avait trouvé la *Quinta* sur le rivage d'Actium, t. XXIII, col. 1117. — Saint Épiphane au contraire soutient que la *Quinta* fut trouvée à Jéricho, cachée dans un tonneau, sous le règne d'Antonin Caracalla, fils de Sévère, et la *Sexta* à Nicopolis, sur le rivage d'Actium. *De mens. et pond.*, 18, t. XLIII, col. 265, 268. — 2° *Restes de cette version.* — On doit regarder comme une chose absolument certaine que la *Quinta* — et cela est vrai des deux autres versions *anonymes* — n'embrassait pas tout l'Ancien Testament, mais seulement quelques livres très peu nombreux. Voir Hody, *De Bibliorum textibus originalibus*, p. 590. Que reste-t-il aujourd'hui de la *Quinta?* D'après Field, on trouve des vestiges, quoique très faibles, de la *Quinta* dans Genèse, VI, 3; XXXIV, 15; XXXV, 19; Lev., XI, 31. — Pour le IV Reg., qui était le texte heptaplaire, la version syro-hexaplaire a fait connaître de nombreuses leçons de la *Quinta*, inconnues auparavant. — Pour ce qui regarde Job, la version syro-hexaplaire ne contient qu'un passage, XI, 4. — Dans les Psaumes la *Quinta* est louée à diverses reprises, ainsi que la *Sexta*. Dans les Proverbes la version syro-hexaplaire cite la *Quinta* toute seule notamment dans XXIII, 24; XXV, 7; XXVI, 17; XXX, 31, et montre dans d'autres endroits qu'elle s'accorde avec les autres versions. — Pour le Cantique des Cantiques, Montfaucon avait déjà cité plusieurs leçons du texte grec. Field en a ajouté d'autres de la syro-hexaplaire. — Dans l'Écclésiastique, la *Quinta* n'est pas citée. — Dans les petits Prophètes, et spécialement dans Osée, la *Quinta* joue un rôle assez considérable. Field, *Prolegomena*, t. I, p. XLIII, 2, XLIV. — 3° *Caractère de cette version.* — Le style de la *Quinta* est très pur et très élégant. L'auteur peut soutenir la comparaison avec les meilleurs écrivains de son temps. Quant à sa traduction, elle est quelquefois libre; tantôt il explique la pensée du texte qu'il traduit, par exemple, Ps. CXL, 7; Ose., VI, 2; VII, 1, 4, 9; tantôt il paraphrase, par exemple, Ps. LVII, 28; Ose., VI, 14.

2. *La Sexta.* — 1° *Lieu où elle fut découverte.* — Nous avons vu que saint Épiphane dit que la *Sexta* fut trouvée à Nicopolis. — D'après Eusèbe, *H. E.*, VI, 16, t. XX, col. 556, une des versions des Hexaples fut trouvée à Jéricho dans un tonneau sous le règne d'Antonin fils de Sévère. Mais est-ce la *Sexta*, ἑκτην, ou la *Septima*, ἑβδόμην, dont il venait d'être question dans cet auteur? Il ne le dit pas. — 2° *L'auteur de cette version.* — D'après saint Jérôme, la *Quinta* et la *Sexta* furent faites par des auteurs juifs. *Adv. Ruf.*, 34, t. XXIII, col. 455. On peut dire cependant presque sans crainte de se tromper que l'auteur de la *Sexta* fut un chrétien. Cela ressort de son interprétation de la prophétie d'Habacuc, III, 13 : « Tu es sorti pour délivrer ton peuple, pour délivrer ton Oint. » Saint Jérôme lui-même en a fait la remarque dans son Commentaire : « La sixième version, expliquant le mystère, traduit ainsi d'après l'hébreu : Tu es sorti pour sauver ton peuple par Jésus ton Christ, ce qui en grec se dit : Ἐξῆλθες τοῦ σῶσαι τὸν λαόν σου διὰ Ἰησοῦν τὸν Χριστόν σου. » T. XXV, col. 1326. — 3° *Restes de cette version.* — Très nombreuses leçons dans les Psaumes et le Cantique des Cantiques. Il en existe aussi des indices, quoique un peu plus obscurs, dans d'autres Livres. On peut citer comme des leçons certaines, Exod., VII, 9; III Reg., XIV, 23, connues pour la première fois par la version syro-hexaplaire; Job, V, 7; XXX, 16; Amos, I, 11 de la syro-hexaplaire. — A propos de la prophétie d'Habacuc, III, 13, dont il a été déjà question, saint Jérôme mentionne, outre la *Sexta*, deux autres versions *anonymes*. *Comm. in Hab.*, I, c. II, t. XXV, col. 1296. Selon toutes les vraisemblances, ces deux autres versions sont la *Sexta* et la *Septima*. Field, *Prolegomena*, t. I, p. XLV, 3. — 4° *Caractère de cette version.* — Montfaucon serait allé trop loin en affirmant que l'auteur de la *Sexta* se plaît dans la paraphrase. Il est vrai que ses traductions sont parfois assez singulières, par exemple Ps. X, 2; CXXVI, 4; Hab., III, 13; mais on ne peut pas dire qu'il paraphrase toujours. Un seul texte de ceux qui nous restent, Ps. XXXVI, 35, est une vraie paraphrase, et encore très exagérée. A noter aussi dans cette version un mot qui lui est particulier, νεανικότης. Ps. IX, 1; CIX, 3. Field, *Prolegomena*, t. I, p. XLV, 4.

3. *La Septima.* — 1° *Historique de cette version.* — Cette version, au point de vue historique, est la moins connue. On n'a presque aucun renseignement. Saint Épiphane et ceux qui l'ont suivi ne la connaissent pas. Comme nous l'avons déjà remarqué, le mot *Ennéaples* lui-même, dont cette version occuperait la dernière colonne, n'est ni usité, ni connu. — Eusèbe pourtant connaissait cette version, ἑβδόμην. *H. E.*, VI, 16, t. XX, col. 556. — 2° *Restes de cette version.* — Saint Jérôme, t. XXVI, col. 597, dit que la *Quinta*, la *Sexta* et la *Septima* embrassaient surtout les livres poétiques, c'est-à-dire, comme il nous l'explique dans la préface au livre de Job : la plus grande partie de Job lui-même, le Psautier, les Lamentations, et le Cantique des Cantiques. Cependant aucun commentateur ne cite la *Septima* dans ces livres. D'autre part nous avons déjà vu que, à propos d'Habacuc, III, 13, outre la *Quinta*, saint Jérôme cite deux autres versions qu'il ne désigne pas explicitement. — Montfaucon avait cru trouver des traces de la *Septima* dans quatre passages des Psaumes : XXI, 30; XLIX, 3, 21; L, 1. Mais Field montre que de ces quatre passages un seul, XLIX, 3, est authentique, et encore ce n'est qu'une répétition de Théodotion. En effet sur ce passage la note de Nobili est : Θ. et VII [Walton : Th. et Septima] καταιγισθη. Montfaucon note : Θ. Ζ'. καταιγισθη. Field conclut sa discussion en disant qu'il n'est nullement absurde de soutenir ou que la *Septima* n'a jamais existé, ou qu'elle a totalement disparu. *Prolegom.*, t. I, p. XLVI. Nous nous refusons, quant à nous, à regarder comme possible la première alternative du savant auteur. Eusèbe mentionne explicitement la *Septima;* elle a donc dû exister. Si l'on n'en trouve plus aujourd'hui aucune trace, c'est qu'elle a disparu. C'est la seconde alternative qui est la plus plausible.

XII. Bibliographie. — Pour les éditions des fragments des Hexaples, cf. Bernard de Montfaucon, *Origenis*

Hexaplorum quæ supersunt, 2 in-f°, Paris, 1713, reproduits par J.-B. Drach dans la *Patrologie grecque* de Migne, t. XV-XVI; Ch.-Fr. Bahrdt, 2 in-8°, Leipzig, 1769-1770; presque une simple répétition de Montfaucon; il omet les remarques de Montfaucon et la transcription de l'hébreu en caractères grecs; Tischendorf, *Monumenta sacra inedita, nova collectio,* t. III, *Fragmenta Origenianæ Octateuchi editionis cum fragmentis Evangeliorum,* in-4°, Leipzig, 1860; Field, *Origenis Hexaplorum quæ supersunt sive Veterum Interpretum Græcorum in totum Vetus Testamentum Fragmenta,* 2 in-4°, Oxford, 1867-1875 (importants *Prolégomènes* et *Auctarium*); les fragments des Hexaples traduits en syriaque, qui sont à la Bibliothèque ambrosienne de Milan, à Londres et ailleurs, ont été publiés par M. l'abbé Ceriani sous ce titre : *Codex Syro-hexaplaris Ambrosianus photolithographice editus,* in-4°, 1877. Cette publication forme le t.. VII des *Monumenta sacra et profana ex codicibus præsertim Bibliothecæ Ambrosianæ.* M. l'abbé Giovanni Mercati a découvert en 1896, dans un manuscrit palimpseste de la bibliothèque ambrosienne de Milan, les fragments suivants transcrits au Xe siècle : Ps. XVII (hébreu, XVIII), 26-48; XXVII, 6-9; XXVIII, 1-3; XXIX; XXX, 1-10, 20-25; XXXI, 6-11; XXXIV, 1-2, 13-28; XXXVI, 1-5; XLV; XLVIII, 1-6, 11-15; LXXXVIII, 26-53. Le texte hébreu n'est reproduit qu'en transcription grecque; sur les autres colonnes sont les versions d'Aquila, de Symmaque et la cinquième édition. — Voir G. Mercati, *D'un palimpsesto Ambrosiano continente i Salmi esapli,* in-8°, Turin, 1896; P. de Lagarde, *Bibliotheca syriaca Veteris Testamenti ab Origene recensiti fragmenta apud Syros servata quinque,* Gœttingue, 1892; G. Kerber, *Syro-hexaplarische Fragmente zu Leviticus und Deuteronomium aus Bar-Hebræus gesammelt,* dans la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft,* 1896, p. 249-264; E. Klostermann, *Die mailänder Fragmente der Hexapla, ibid.,* p. 334-337; H. Omont, *Vetus Testamentum Græce Codicis Sarraviani-Colbertini quæ supersunt in bibliothecis Leidensi, Parisiensi, Petropolitana, phototypice edita,* in-f°, Leyde, 1897; P. B. Grenfell, *An Alexandrian erotic Fragment and other Greek Papyri,* in-4°, Oxford, 1896 (contient un fragment d'Ézéchiel avec les signes diacritiques d'Origène); J. Mercati, *Psalmorum hexaplorum reliquiæ e Codice rescripto Ambrosiano,* in-f°, Rome, 1901. V. ERMONI.

HEXATEUQUE, nom par lequel on désigne les six premiers livres de l'Ancien Testament, c'est-à-dire les cinq livres du Pentateuque et Josué. Voir PENTATEUQUE et JOSUÉ (LIVRE DE).

HÉZÉCHIEL (hébreu : *Yeḥézqêl;* Septante : Ἐζεκιήλ), chef de la vingtième famille sacerdotale, lorsque les descendants d'Aaron furent partagés en vingt-quatre familles par David pour le service du sanctuaire. I Par., XXIV, 16. En hébreu, son nom ne diffère pas de celui du prophète Ézéchiel.

HÉZÉCI (hébreu : *Ḥizqî;* Septante : Ἀζακί), Benjamite, descendant d'Elphaal, un des chefs de famille qui habitèrent Jérusalem. I Par., VIII, 12, 17, 28.

HÉZÉCIA, ancêtre d'Ater dont la famille retourna de captivité avec Zorobabel et signa l'alliance avec Néhémie. Ce nom est écrit Ézéchia dans I Esd., II, 16. Voir ATER 1, t. I, col. 1206.

HÉZION (hébreu : *Ḥézyôn;* Septante : Ἀζίν; *Codex Alexandrinus* et Lucien : Ἀζαήλ), roi de Syrie, père de Tabremmon et grand-père de Bénadad Ier. III Reg., XV, 18. Il n'est nommé qu'en cette qualité dans l'Écriture et l'on ne rencontre nulle part sur lui aucun autre renseignement. Parmi les critiques, les uns l'identifient avec Razon, contemporain de Salomon, III Reg., XI, 23; d'autres pensent qu'il fut son successeur. Les deux opinions ne sont également que des hypothèses. Voir RAZON.

HÉZIR (hébreu : *Ḥêzîr;* Septante : Χηζίν), chef de la dix-septième famille sacerdotale, chargée du service mensuel du sanctuaire à l'époque de David. I Par., XXIV, 15. — Un chef du peuple du temps de Néhémie, II Esd., X, 20, appelé également *Ḥêzir* dans le texte hébreu, est nommé Hazir dans la Vulgate. Voir HAZIR, col. 461.

HIBOU (hébreu : *taḥmâs;* Septante : γλαύξ; Vulgate : *noctua*), rapace nocturne du genre chouette et de l'espèce duc. C'est le moyen-duc ou *strix otus.* Voir t. II, col. 1508. Le hibou (fig. 144) est long d'environ trente-cinq centimètres, avec un plumage fauve, mêlé de blanc et de brun. Il dépose ses œufs dans des nids abandonnés et vit de petits rongeurs et de petits oiseaux. Il se trouve en Palestine, mais moins abondant que les autres rapaces du même genre. Les Septante et la Vulgate autorisent à reconnaître le hibou dans le *taḥmâs,* mot qui désigne déjà l'effraie, voir t. II, col. 1598, et que les commentateurs juifs entendent d'un rapace en général. Cf. Gesenius, *Thesaurus,* p. 492. La loi défendait de manger le *taḥmâs.* Lev., XI, 16; Deut., XIV, 15. Quelques auteurs contestent cette identification du *taḥmâs,* sous prétexte que le mot vient de *ḥâmâs,* « violence, » et que le hibou ne serait guère à sa place entre l'autruche, la mouette et l'épervier. Lev., XI, 16. Mais la plupart la maintiennent, parce que le hibou est un rapace et par conséquent un « violent », comme la mouette et l'épervier, et un sauvage comme l'autruche. On peut donc s'en tenir à l'interprétation des anciens. H. LESÊTRE.



144. — Le hibou.

HIEL (hébreu : *Ḥî'êl;* Septante : Ἀχιήλ), Israélite qui vivait au temps d'Achab. III Reg., XVI, 34. Il rebâtit Jéricho, mais conformément à la malédiction prononcée par Josué au nom de Dieu contre celui qui entreprendrait de relever cette ville, Jos., VI, 26, il perdit son fils aîné Abiram en jetant les fondements de la cité nouvelle et Ségub, son dernier né, lorsqu'il en posa les portes.

HIÉRAPOLIS (Ἱεράπολις, la « ville sainte »), ville de Phrygie (fig. 145). Elle n'est mentionnée qu'une fois dans le Nouveau Testament, Col., IV, 13, à propos du zèle qu'Épaphras avait déployé pour la diffusion de l'Évangile dans les villes de la vallée du Lycus. Elle n'en joua pas moins un rôle considérable dans les premiers siècles du christianisme. Très probablement son Église fut fondée vers le même temps que celle de Colosses et de Laodicée. Épaphras, ce « cher co-serviteur et fidèle ministre du Christ », comme l'appelle saint Paul, Col., IV, 13, fut un des premiers ouvriers de l'Évangile à Hiérapolis. Voir ÉPAPHRAS, t. II, col. 1819. Le diacre Philippe, et deux de ses quatre filles, les prophétesses, y prêchèrent aussi la bonne nouvelle. Polycrate, évêque d'Éphèse, dans sa lettre au pape Victor, citée par Eusèbe, *H. E.,* III, 31, t. XX, col. 2800, nous l'atteste. Il se trompe, sans

doute, comme plusieurs autres de ses contemporains, en prenant Philippe, le diacre, dont il est parlé, Act., VIII, 5-40; XXI, 8-9, pour Philippe, l'apôtre, mais cette erreur sur la qualité de la personne, rectifiée par la mention qu'il avait ses filles prophétesses, conformément à Act., XXI, 9, ne saurait compromettre l'exactitude du fait important qu'un personnage apostolique prît part à la fondation de l'Église d'Hiérapolis. Dans le *Dialogue* de Caïus contre Proclus, il est affirmé pareillement que Philippe et ses filles ont fini leur vie à Hiérapolis et que le tombeau du saint évangéliste y est vénéré.



145. — Monnaie d'Hiérapolis de Phrygie.
Buste d'Apollon, à droite. — ℞. ΙΕΡΑ[Π] | ΟΛΕΙΤΩΝ.
La Fortune debout à gauche.

Eusèbe, *H. E.*, III, 31, t. XX, col. 281. D'autres disciples des apôtres paraissent avoir visité plus d'une fois cette ville, qui, au témoignage de l'histoire ecclésiastique, fut un centre important des traditions apostoliques les plus autorisées. On sait que Papias, « auditeur de Jean, fami-

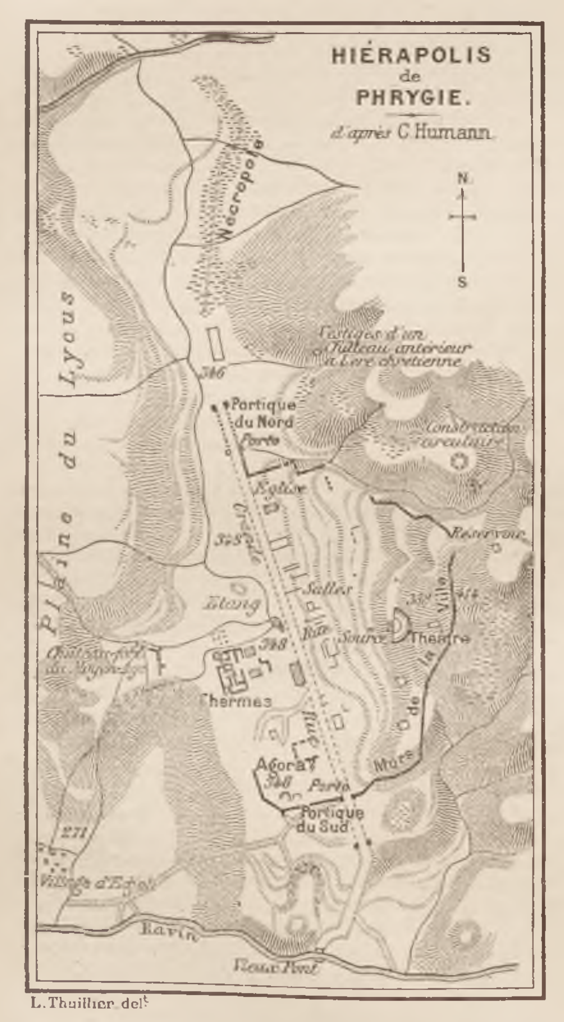
146. — Ruines d'Hiérapolis. Plateau pétrifié envahissant les Thermes. D'après une photographie.

lier de Polycarpe, homme se rattachant à la plus haute antiquité chrétienne, » selon les expressions de saint Irénée, V, 33, 4, t. VII, col. 1214, fut évêque d'Hiérapolis, Eusèbe, *H. E.*, III, 36, t. XX, col. 288, et qu'il y écrivit, en cinq livres, les *Exégèses des discours du Seigneur*, recueil peut-être fait avec peu de discernement, mais qu'il nous serait si utile de retrouver. Là il avait consigné tout ce qu'il avait pu apprendre, « par ses conversations avec les presbytres ou anciens, lui rapportant les dires d'André, de Pierre, de Philippe, de Thomas, de Jacques, de Jean, de Matthieu, de divers disciples du Seigneur, Aristion, le presbytre Jean et les autres. » Après lui, Claude Apollinaire illustra le siège épiscopal d'Hiérapolis par son *Apologie de la foi chrétienne,* adressée à Marc-Aurèle et sa lutte contre les Montanistes.

La ville devait à une source thermale très efficace contre certaines maladies et à un puits mystérieux, duquel les Galles seuls, prêtres de Cybèle, pouvaient respirer impunément les exhalaisons suffocantes, d'être considérée comme un lieu sacré. Cette conviction, et aussi le spectacle perpétuel du plus beau panorama qu'on puisse rêver, sur la plaine ovale où se rejoignent le Lycus et le Méandre, plaine que ferme au midi un amphithéâtre de montagnes se perdant finalement avec la tête neigeuse du Cadmus, dans un ciel d'azur, portaient naturellement les esprits à la contemplation et au goût des idées religieuses. C'était à Hiérapolis qu'Épictète, peut-être au contact des premiers chrétiens, avait commencé par ébaucher et discuter ses pensées philosophiques, sous les portiques ensoleillés des thermes, dont les colonnes

quadrangulaires, incrustées de marbre, de cippolin et de jaspe, sont encore debout (fig. 146).

Nous avons visité les belles ruines d'Hiérapolis, au printemps de 1894. Voir E. Le Camus, *Voyage aux sept Églises de l'Apocalypse,* in-8°, 1896. La ville est bâtie sur une plate-forme, énorme masse blanche et crayeuse formée par les eaux pétrifiantes d'une source qui s'épand insensiblement par de petits ruisselets auxquels elle élève en marchant la double rive solide réglant leur cours. L'acide carbonique, qui tenait en dissolution les sels dont les eaux alumineuses et sulfureuses sont saturées, s'évaporant à l'air libre, des sels calcaires se condensent et forment une épaisse croûte blanchâtre qui finit par agrandir rapidement la plate-forme elle-même. C'est au midi, dans la partie surplombant la vallée que le phénomène de cette pétrification graduelle des ruisseaux tombant en cascades présente un aspect particulièrement pittoresque. La couleur très blanche du sol, formant autour des ruines sombres ou dorées par le soleil, comme une enveloppe de coton, a fait donner par les Turcomans le nom de Pambouk Kalessi, « le château de coton, » aux vieux murs d'Hiérapolis.



147. — Plan d'Hiérapolis.

Une grande rue encore très reconnaissable et en partie ornée d'une colonnade dorique traversait la ville. Sa direction était du levant au couchant où, au delà d'une porte à triple arceau, elle atteignait une immense et superbe nécropole. La demeure des morts a, mieux encore que celle des vivants, résisté à l'injure du temps et rien n'est plus intéressant que de suivre la longue série de tombeaux parfaitement conservés où, sans peine, on déchiffre encore les très curieuses inscriptions dont s'accommodaient les bons bourgeois d'il y a dix-neuf siècles. Deux théâtres, l'un au nord-ouest, plus ancien mais en mauvais état, l'autre au nord-est, encore presque complet, des vestiges de l'antique Nymphéum dominant la belle source aux eaux vert d'émeraude dont nous avons parlé, les salles voûtées d'un gymnase rappelant par leurs proportions ce que Rome édifia de plus gigantesque, sont à peu près ce qui reste des monuments païens d'Hiérapolis. Les ruines d'églises chrétiennes y sont plus nombreuses et non moins considérables. Bâties en pierre poreuse et sur la hauteur difficilement abordable même aux bêtes de somme, ces monuments n'ont pu être dévastés, comme ceux de Laodicée ou de Colosses qui étaient dans la plaine et construits en blocs de marbre fort recherchés pour faire de la chaux.

Les ruines des trois vieilles basiliques chrétiennes que l'on rencontre, en suivant la grande rue d'Hiérapolis, se penchent, il est vrai, peu à peu, sous les secousses incessantes d'un sol mobile et vivement travaillé par des feux volcaniques, mais leur masse grandiose résiste toujours avec succès, comme ces robustes vieillards qui consentent avec peine à se courber sous le poids de l'âge, mais qui doivent fatalement finir par tomber tout à coup d'une irrémédiable et définitive ruine. On peut distinguer encore, sous leurs séculaires arceaux, des restes de peintures, des croix et le monogramme du Christ sculptés au-dessus des piliers. Les dispositions des églises grecques, *embolos, bêma, prothèse, diaconium,* s'y retrouvent pleinement conservées. Notre impression fut que c'était là les ruines, non pas les plus artistiques, mais les plus complètes que nous eussions trouvées en Phrygie. Il nous était particulièrement agréable de penser que, dans la grande rue où se voit encore la trace des chars, les hommes apostoliques étaient passés et que, dès le temps de saint Paul, dans ces maisons, aujourd'hui en ruines, s'était fondée une florissante communauté chrétienne. Hiérapolis, avec ses deux sœurs, Laodicée et Colosses, chacune sur sa hauteur, formant un triangle dans la vallée, à des distances où elles pouvaient correspondre par des signaux, constituèrent longtemps une sainte et glorieuse fédération. Toutes les trois, hélas! sont absolument muettes et désertes. Hiérapolis conserve, il est vrai, ce que n'ont pas les deux autres, d'imposantes ruines, mais, comme elles, Hiérapolis n'a plus un seul habitant. Voir C. Humann, C. Cichorius, W. Judeich et Frz. Winter, *Alterthümer von Hierapolis,* in-4°, Berlin, 1898; W. M. Ramsay, *Cities and Bishoprics of Phrygia,* 2 in-8°, Oxford, 1893-1897, t. I, p. 84-120.

E. Le Camus

HIÉROGLYPHIQUES (BIBLES). — On donne ce nom à des livres destinés surtout aux enfants et contenant un choix de passages et d'histoires bibliques dans lesquels les êtres animés et les objets matériels, au lieu d'être nommés par des caractères écrits ou imprimés, sont représentés au naturel par des dessins en noir ou par des peintures. La figure 148 en donne une idée exacte. C'est le fac-similé d'une page de la première Bible hiéroglyphique, imprimée à Augsbourg en 1687, sous ce titre : *Die geistliche Herzens-Einbildungen in zweyhundert und fünffzig Biblischen Figur-Sprüchen vorgestellet.* Le Psalmiste, VIII, 8-9, dit que « Dieu a tout mis sous les pieds de l'homme, les brebis, les bœufs et les animaux des champs, les oiseaux du ciel et les poissons de la mer ». Dans la Bible hiéroglyphique, les pieds, les brebis, les bœufs, les bêtes sauvages, les oiseaux et les poissons sont figurés au lieu d'être nommés.

— On a publié des Bibles hiéroglyphiques en divers pays et en diverses langues, entre autres, en français : *Bible avec figures contenant 252 Sentences choisies Éclairées avec près de 800 figures pour faire apprendre*



148. — Fac-similé du Ps. VIII dans la Bible hiéroglyphique d'Augsbourg. D'après Clouston, *Hieroglyphic Bibles.*

à la jeunesse toutes choses par son nom et avec plaisir. A Copenhague, 1745. — Pour l'histoire complète des Bibles hiéroglyphiques, voir W. A. Clouston, *Hieroglyphic Bibles, their origin and history, and a New Hieroglyphic Bible told in Stories* by Frd. A. Laing, in-8°, Glasgow, 1894.

HIÉRONYME (Ἱερώνυμος), général syrien d'Antiochus V Eupator, qui fit la guerre à Judas Machabée avec plusieurs autres généraux de ce prince. II Mach., XII, 2.

1. HILAIRE (Saint), évêque de Poitiers, docteur de l'Église.

I. ABRÉGÉ DE SA VIE. — Saint Hilaire naquit à Poitiers ou dans les environs, d'une famille distinguée, probablement entre 310 et 320. Après une brillante éducation littéraire et oratoire, il puisa dans les Livres Saints la connaissance de Dieu et ses perfections. *De Trinit.*, I, t. X, col. 127 (ce récit est plus probablement une histoire, et non une fiction comme le disent les quelques auteurs qui veulent qu'Hilaire ait été chrétien dès l'enfance). Il gagna à Jésus-Christ sa femme avec sa fille Abra, à laquelle il persuada plus tard de consacrer à Dieu sa virginité. Avant 355, il était évêque de Poitiers. En 356, les intrigues de Saturnin d'Arles, archevêque arien, et les agissements du concile de Béziers, le firent exiler en Asie par Constance. Il séjourna principalement en Phrygie. Il rendit en Orient les plus grands services à l'orthodoxie, par sa conduite à la fois conciliante et ferme. En 359, il assistait au concile de Séleucie, et de là il vint à Constantinople avec les députés synodaux. L'empereur le renvoya en Gaule sans lui rendre ses bonnes grâces et même, dit Sulpice Sévère, II, 45, t. XX, col. 155, sans cesser de le tenir pour exilé (360). Son influence fit triompher la cause catholique au concile de Paris (361); il alla également travailler au rétablissement de la foi en Italie au concile de Milan (364) et en Illyrie. C'est dans sa ville épiscopale de Poitiers qu'il mourut, le 13 janvier, « six ans, dit Sulpice Sévère, *ibid.*, après son retour de l'exil : » cette indication, et d'autres dont il faut tenir compte, laissent subsister un doute entre les trois années 366, 367 et 368. *Chronique* de saint Jérôme, 367. Sa fête est fixée au 14 janvier. Pie IX l'a proclamé docteur de l'Église en 1851.

II. ŒUVRES EXÉGÉTIQUES. — 1° *Commentarius in Evangelium Matthæi,* t. IX, col. 909-1078. Il est divisé en trente-trois chapitres que plusieurs anciens éditeurs appelaient *canons.* Nous savons par des citations anciennes, cf. Cassien, *De Incarn.*, VII, 24, t. L, col. 251, qu'il y avait en tête un *prooemium,* aujourd'hui perdu. Cet ouvrage fut composé pendant les premières années de l'épiscopat d'Hilaire, certainement avant son exil de 356. Il a la forme d'un livre et non de discours. L'auteur ne se reporte pas au texte grec, et fait peu d'efforts pour éclaircir les difficultés de la lettre; il cherche surtout l'esprit de l'Évangile, et le sens typique ou moral des faits et des discours. Les pensées qu'il indique, sans les développer beaucoup, sont élevées, pratiques et instructives. — 2° *Tractatus super Psalmos,* t. IX, col. 221-890, qu'il faut probablement rapporter aux dernières années de la vie du saint. A la différence de méthode, au soin qui apparaît plusieurs fois de comparer les textes et les versions, à l'imitation des Pères grecs, on reconnaît sûrement l'influence du séjour d'Hilaire en Asie. L'*Instructio Psalmorum* (Zingerle) ou *Prologus* (Migne), préface de l'auteur, est du plus haut intérêt pour qui veut connaître ses idées sur l'Écriture Sainte et l'exégèse. Le commentaire lui-même paraît s'être étendu à tous les Psaumes (il faut cependant noter que dans Fortunat [voir plus bas à la bibliographie], *Vita Hilarii,* I, 14, *P. L.*, t. LX, col. 193, *per singula* pourrait s'entendre non de *tous les Psaumes,* mais de *tous les versets* des Psaumes commentés); en tous cas, les manuscrits présentèrent de bonne heure d'énormes lacunes; ceux qu'avait entre les mains saint Jérôme, *De vir. ill.*, C, t. XXIII, col. 699, étaient un peu moins complets que ne le sont aujourd'hui nos éditions, et celles-ci contiennent le commentaire authentique de cinquante-huit psaumes seulement : I, II, IX, XIII, XIV, LI-LXIX incl., XCI, CXVIII-CL (pour les commentaires apocryphes de quelques autres psaumes, voir t. IX, col. 890 et suiv.; Zingerle, *Præfatio,* p. XII, et édition, p. 872 et suiv.; Pitra, *Spicilegium Solesmense,* t. I, p. 165 et suiv.). L'ouvrage tient du discours et du livre. Il semble que saint Hilaire, après avoir expliqué les psaumes sous forme d'homélies, cf. par exemple *In Ps. XIII, 1-2,* ait retravaillé en vue des lecteurs ce qu'il avait d'abord composé pour son auditoire. Tout en gardant sa liberté et son originalité d'auteur, un peu plus peut-être que ne le dit saint Jérôme, *De vir. ill.*, C, il prend Origène pour maître et paraît le suivre de très près. Il le lisait en grec, et, toujours d'après saint Jérôme, il s'aidait des conseils du prêtre Héliodore, pour bien comprendre les passages difficiles du docteur alexandrin. S. Jérôme, *Epist. XXXIV, ad Marcellam,* t. XXII, col. 449. On voit par d'autres passages de saint Jérôme, comme *Epist. LVIII, ad Paulinum,* t. XXII, col. 585, que saint Hilaire savait mieux le grec que la lettre à Marcella ne semble le dire. Malgré la part faite au sens littéral plus largement ici que dans le commentaire *In Matthæum,* le principal soin de l'auteur, et aussi son vrai mérite, est de donner, à propos du texte, de beaux développements dogmatiques et

moraux. — 3° *Travaux scripturaires perdus.* 1. Saint Hilaire avait traduit, ce qui peut-être veut dire imité, les homélies d'Origène sur Job. Saint Jérôme parle plusieurs fois de cet ouvrage; il dit, *De vir. ill.*, C : *Tractatus in Job, quos de græco Origenis ad sensum transtulit.* Il n'en reste que deux fragments sans importance, t. X, col. 723-724. — 2. Saint Jérôme dit encore, *ibid.* : « Quelques-uns disent qu'il a écrit aussi sur le Cantique des Cantiques, mais nous ne connaissons pas cet ouvrage. » — 3. Le *Liber mysteriorum*, S. Jérôme, *ibid.*, d'après les longs fragments publiés par Gamurrini en 1887, traitait des figures de l'Ancien Testament; il doit donc être rangé parmi les écrits exégétiques du saint. — 4. Saint Hilaire avait-il écrit un commentaire des Épitres de saint Paul? Il en est question dans des documents d'époque postérieure. Par exemple, le second concile de Séville (619) cite, cap. XII, quelques lignes d'une *Explicatio Epistolæ ad Timotheum*, qu'il attribue à saint Hilaire. *P. L.*, t. X, col. 724 et la note. Voir le 4° qui suit. — 4° *Apocryphes.* On tient généralement pour apocryphes les fragments publiés par Mai en 1852, *Patrum nova bibliotheca*, sur le début de saint Matthieu et de saint Jean, et sur la guérison du paralytique. Matth., IX. — Pour ce qui est des commentaires sur saint Paul, publiés sous le nom de saint Hilaire au t. I du *Spicilegium Solesmense*, p. 49, tout fait croire qu'ils sont de Théodore de Mopsueste : le cardinal Pitra reconnut lui-même son erreur. On trouve, dans le même *Spicilège*, p. 159, un fragment sur l'arbre du bien et du mal, qui proviendrait peut-être de commentaires du saint docteur sur la Genèse. — 5° *Copies des Évangiles attribuées à saint Hilaire.* La pièce apocryphe, *Testament de saint Perpétue, évêque de Tours*, mort en 474, t. LVIII, col. 754, parle d'Évangiles copiés de la main du saint; Perpétue est censé léguer à Euphronius d'Autun : *Evangeliorum librum, quem scripsit Hilarius, Pictaviensis quondam sacerdos.* Christian Druthmar, moine de Corbie, parle aussi, *In Matth.*, I, t. CVI, col. 1266, d'un évangéliaire en grec (peut-être du même?) provenant, disait-on, de saint Hilaire. Avant la révolution, on montrait à Saint-Gatien, de Tours, des Évangiles latins, que l'on disait de même avoir été copiés par lui.

III. Usage de la Bible dans les autres ouvrages de saint Hilaire. — Outre ses travaux proprement exégétiques, tous les écrits de saint Hilaire sont importants : 1° pour l'histoire du texte biblique, et surtout des versions latines antérieures à saint Jérôme. Voir les ouvrages spéciaux sur les anciennes versions, et M. Zingerle, indiqué plus bas à la bibliographie; 2° pour l'exégèse des passages dogmatiques relatifs à la sainte Trinité. Ainsi, dans le plus important de tous ses ouvrages, les douze livres *De Trinitate* (356-359), le saint docteur expose et discute une foule de textes, tant ceux qui établissent clairement la divinité du Fils, que ceux dont abusaient les ariens. On peut remarquer au IVe livre ce que dit saint Hilaire sur le rôle de la seconde personne dans les théophanies de l'Ancien Testament; au XIe, l'explication de I Cor., XV, 25; au XIIe, celle de Prov., VIII. Pour les textes évangéliques, ceux de saint Jean surtout, ils remplissent l'ouvrage entier. Noter encore l. IX, § 2, sur la nécessité du contexte pour l'interprétation; et voir d'intéressantes remarques dans le P. de Régnon, *Études sur la sainte Trinité*, t. II, *Théories latines*; et dans la *Patrologie* de Bardenhewer, *Christologie de saint Hilaire*, trad. franç., t. II, p. 280.

IV. Méthode et idées. — Les commentaires de saint Hilaire, c'est leur premier mérite, sont pour nous, avec ceux de Marius Victorinus sur quelques épitres de saint Paul, et celui de Victorin, évêque de Petau, sur l'Apocalypse, les plus anciens monuments de l'exégèse en Occident. Encore les ouvrages de saint Hilaire dépassent-ils beaucoup, en étendue et en importance, ceux des deux Victorin. L'évêque de Poitiers aborde l'explication de l'Écriture avec une profonde vénération pour les Livres Saints, une haute idée de son ministère d'interprète, et la crainte que ses pensées et ses expressions ne soient au-dessous d'un si grand sujet : « Le prédicateur doit se dire qu'il ne parle pas pour les hommes, et l'auditeur doit savoir qu'on ne lui rapporte pas des discours humains, mais la parole de Dieu, les décrets de Dieu, les lois de Dieu : pour l'un et pour l'autre, le plus grand respect est un devoir. » *In Ps. XIII, 1.*

Dans le traité sur saint Matthieu, celui où il a le moins emprunté, saint Hilaire distingue nettement le sens littéral du sens figuratif. Le sens littéral, *simplex intelligentia* (à comparer au sens *simple, pesat*, des talmudistes), lui semble ne pas demander de longues explications; mais il faut chercher, travailler, prier, pour arriver au sens plus intime et plus utile à l'âme, c'est-à-dire aux vérités symbolisées par les récits évangéliques, aux leçons de morale qui découlent des paroles et des exemples du Sauveur, *typica ratio, causæ interiores, cælestis intelligentia.* « Dans la vérité des actions, dans les effets opérés par le Seigneur, se trouve une image, ressemblant aux faits eux-mêmes et explicable par eux, des vérités futures. » *In Matth.*, XII, 1, col. 984. Ses applications mystiques sont parfois fort originales, voir *In Matth.*, V, 9, col. 947, les démons comparés aux oiseaux du ciel, les bons anges comparés au lis; parfois fort justes et fort belles. Ainsi, il voit et il exprime très heureusement comment les actions du Sauveur sont *typiques*, non comme l'ombre d'une réalité plus haute, mais comme le modèle et l'idéal qui se reproduira et se prolongera pour ainsi dire à travers les siècles. Il dit, par exemple, à propos du Christ enseignant dans la barque, *In Matth.*, XIII, 1, col. 993 : « Que le Seigneur se soit assis dans la barque, et que la foule se soit tenue dehors, les circonstances en rendent raison. Car il allait parler en paraboles; et, par une action de ce genre, il montrait que ceux qui demeurent hors de l'Église ne peuvent rien comprendre à la parole de Dieu. Car cette barque présente l'image de l'Église : c'est en elle que la parole de Dieu est conservée et prêchée; ceux qui sont au dehors, pareils au sable du rivage, stériles et inutiles, n'en peuvent rien saisir. »

L'Ancien Testament est tout entier figuratif du Nouveau. Saint Hilaire fait la théorie de ce symbolisme dans l'*Instructio Psalmorum* (Migne, *Prologus*); il l'applique dans le commentaire lui-même sur les psaumes et dans les fragments conservés du *Liber mysteriorum.* Le commentaire du Ps. LI est un curieux modèle d'exégèse mystique, souvent forcée et subtile à l'excès, et féconde aussi en applications de détail belles ou utiles aux mœurs (voir, dans ce psaume, ce qui concerne l'Eucharistie). Saint Hilaire est un témoin de cette doctrine, si fréquente chez les Pères, que Jésus-Christ est l'objet de toute l'Écriture Sainte. Pour comprendre chaque Psaume il faut en trouver la clef particulière (idée prise d'Origène, t. IX, col. 246, 247 avec la note); mais la foi au Christ est comme une clef générale, qui ouvre tous les mystères de l'Ancien Testament. *Ibid.*, 235-237. Saint Hilaire dit, vers le début du *Liber mysteriorum*, dans Gamurrini, p. 3 : « Tous les faits contenus dans les Livres Sacrés annoncent en paroles, expriment en actions, confirment en exemples l'avènement de Notre-Seigneur Jésus-Christ qui, envoyé par le Père, est né homme du Père, fils de la Vierge par l'Esprit. C'est lui en effet, qui, durant toute la durée de cet âge fixé par Dieu, sous des figures vraies et déterminées, engendre l'Église en la personne des patriarches, ou la baptise, ou la sanctifie, ou la suscite, ou la prédestine, ou la rachète. » — Chez saint Hilaire on trouve encore cette idée que, lorsque les mots pris matériellement ne donnent pas de sens littéral acceptable, il faut chercher un sens spirituel. Cette théorie vient peut-être d'un

malentendu sur le langage figuré et, si on la pressait, elle conduirait à cette erreur que certains passages n'ont pas de sens littéral. En tous cas, il faut noter qu'on la rencontre chez saint Hilaire (spécialement *In Ps.* CXXIV, t. IX, col. 679) tout comme chez saint Augustin. — Moïse avait confié la doctrine de la Loi à soixante-dix vieillards, dont les Septante du temps de Ptolémée étaient les successeurs. Ils furent inspirés, ou du moins surnaturellement aidés, *spiritali et cælesti scientia virtutes Psalmorum intelligentes,* pour mettre en bon ordre les psaumes qui auparavant n'étaient pas classés. Ils les ont disposés non suivant la chronologie, mais d'après le symbolisme des nombres. Le Psaume L se place chronologiquement avant le Psaume III; mais leur ordre dans le psautier répond fort bien aux mystères des nombres 3 et 50, *ibid.*, col. 238, et *passim;* de même pour 7, 8, etc. — Sur plusieurs autres points concernant la philologie hébraïque ses remarques sont intéressantes; tantôt il cherche les solutions là où elles se trouvent en effet, dans l'histoire et l'archéologie, sur le *diapsalma, ibid.*, 246; tantôt il développe des explications mystiques, sur les *titres,* qu'il suppose indiquer le sujet des psaumes auxquels ils sont joints, *ibid.*, 243 et suiv. — Voir art. CANON, t. II, col. 153, les remarques faites sur le canon de l'Ancien Testament rapporté dans ce même *Prologue* sur les Psaumes, § 15, et le tableau des deutérocanoniques cités par saint Hilaire.

V. BIBLIOGRAPHIE. — 1° *Sources anciennes sur la vie :* Sulpice Sévère, au second livre de ses *Chronica* (ou *Historia sacra*) et dans la *Vita beati Martini,* t. XX; Fortunat, *Vita sancti Hilarii,* en deux livres (deux fois dans *Patr. lat.*, au t. IX, col. 183, et au t. LXXXVIII, col. 439; on reconnaît le second livre comme l'œuvre authentique de saint Fortunat de Poitiers; il y a discussion sur l'auteur du premier); saint Jérôme, *De vir. ill.*, t. XXIII, col. 699; voir surtout le t. IX de la *Patr. lat.*, où sont réunis les témoignages de l'antiquité et ceux de saint Hilaire lui-même. — 2° *Éditions :* L'indication des éditions anciennes est donnée, d'après Schœnemann, dans Migne, t. IX, col. 207; Migne lui-même reproduit l'édition de Scipion Maffei (Vérone, 1730), qui est l'édition de dom Coustant (Paris, 1693) revue et améliorée. Depuis, le travail d'établissement critique du texte a été fait à nouveau pour le seul commentaire sur les Psaumes, par M. Antoine Zingerle, au t. XXII du *Corpus* de Vienne, *S. Hilarii episcopi Pictaviensis tractatus super Psalmos, recensuit et commentario critico instruxit* Antonius Zingerle, Vienne, 1891, in-8°. Un ms. important, le *Lugdunensis 381* (VIe siècle), avait échappé à M. Zingerle; lui-même a complété son travail par une étude sur ce manuscrit, *Der Hilarius-Codex von Lyon,* au t. CXXVIII des *Sitzungsberichte* de l'Académie de Vienne, 1893. Les fragments du livre *sur les Mystères,* ont été publiés par M. Gamurrini : *S. Hilarii tractatus de mysteriis et hymni et S. Silviæ peregrinatio... quæ inedita ex codice Arretino deprompsit Joh. Franciscus Gamurrini,* Rome, 1887, in-4° (4e volume de la *Biblioteca dell'Accademia storico-giuridica*). — 3° *Travaux relatifs à saint Hilaire.* — 1. *Vues d'ensemble sur l'homme et l'œuvre :* Albert de Broglie, *L'Église et l'empire romain au IVe siècle,* passim; Reinkens, *Hilarius von Poitiers, eine Monographie,* Schaffhouse, 1864; V. Hansen, *Vie de saint Hilaire, évêque de Poitiers et docteur de l'Église,* Luxembourg, 1875; J. Gibson Cazenove, *Saint Hilary of Poitiers and saint Martin of Tours* (de la collection *The Fathers for English readers*), Londres, 1883; P. Barbier, *Vie de saint Hilaire,* Tours, 1887. — 2. *Études spéciales sur saint Hilaire exégète.* On doit à M. Zingerle les études suivantes : *Studien zu Hilarius' von Poitiers Psalmencommentar,* au t. CVIII des *Sitzungsberichte* de l'Académie de Vienne, 1885; *Der Hilarius-Codex von Lyon,* même collection, t. CXXVIII, 1893; *Beiträge zur Kritik and Erklärung des Hilarius von Poitiers,* et *Zu Hilarius von Poitiers,* dans *Zeitschrift für classische Philologie,* 1886, p. 331-341, et 1889, p. 314-323; *Zum hilarianischen Psalmencommentar* et *Die lateinischen Bibelcitate bei S. Hilarius von Poitiers,* dans *Kleine philologische Abhandlungen,* 4^e fascicule, Inspruck, 1887, p. 55-75 et 75-89; *Kleine Beiträge zu griechisch-lateinischen Wörterklärungen aus dem hilarianischen Psalmencommentar,* dans *Commentationes Woelfflinianæ,* Leipzig, 1891, p. 213-218. A noter en outre : Schellauf, *Rationem afferendi locos litterarum divinarum quam in tractatibus super Psalmos sequi videtur S. Hilarius.* — 3. Voir Tillemont, *Mémoires,* Paris, 1700, t. VII, p. 432-469, 745 758; *Histoire littéraire de France,* dans la seconde partie du t. I, part. II, 1733, p. 139-194; Bardenhewer, *Patrologie,* trad. Godet et Verschaffel, t. II, p. 282-284. R. DE LA BROISE.

2. HILAIRE, diacre de l'Église romaine, mort avant 379, tomba dans l'erreur en voulant rebaptiser les ariens. On a voulu voir dans ce personnage l'*Ambrosiaster* ou faux Ambroise, auteur d'un remarquable commentaire sur les Épîtres de saint Paul. Voir AMBROSIASTER, t. I, col. 453, et G. Morin, *L'Ambrosiaster et le Juif converti Isaac,* dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses,* 1899, p. 97. C'est également à tort que quelques auteurs ont cru devoir lui attribuer les *Quæstiones in Vetus et Novum Testamentum* qui se trouvent parmi les *Spuria* des œuvres de saint Augustin. Migne, *Patr. lat.*, t. XXXV, col. 2213. B. HEURTEBIZE.

HILARION, moine bénédictin de la congrégation du Mont-Cassin, né à Gênes, mort à Saint-Martin de Peglio vers 1585. Il avait embrassé la règle de saint Benoît le 21 mars 1533 au monastère de Saint-Nicolas de Boschetto, près de Gênes. Il est auteur de *Commentaria, seu animadversiones in Sacrosancta quatuor Evangelia, ad verum christianismum continendum non inutilia,* 2 in-4°, Brescia, 1567. — Voir Armellini, *Biblioth. Benedictino-Casinensis,* 1731, t. I, p. 266; D. François, *Biblioth. générale des écrivains de l'ordre de S. Benoit,* t. I, p. 497; Ziegelbauer, *Hist. rei litterariæ ord. S. Benedicti,* t. IV, p. 46. B. HEURTEBIZE.

HILLÉLI (CODEX), ספר הללי, appelé aussi *Codex Helali* ou *Hilali,* manuscrit hébreu de l'Ancien Testament. Il est ainsi nommé, non pas, comme on l'a supposé, parce qu'il aurait été écrit à Hillah, nom d'une ville bâtie près des ruines de Babylone, mais parce que le scribe qui l'écrivit s'appelait Hillel. Un manuscrit écrit au Caire en 1564 donne son nom complet : « Hillel, fils de Moïse, fils d'Hillel. » Ad. Neubauer, *The Introduction of the square characters in biblical MSS.*, dans les *Studia biblica,* t. III, Oxford, 1891, p. 23. Il ne faut pas d'ailleurs confondre cet Hillel avec le célèbre rabbin Hillel Ier l'ancien, qui vivait au Ier siècle de notre ère, ni avec Hillel II, autre rabbin qui vivait au IVe siècle. H. L. Strack, *Prolegomena critica in Vetus Testamentum hebraicum,* in-8°, Leipzig, 1873, p. 16, croit qu'il a été écrit en Espagne. Quoi qu'il en soit, le *Codex Hilleli* est un des plus anciens et des plus célèbres manuscrits hébreux de l'Ancien Testament, et les massorètes s'en sont servis pour fixer leur texte et rédiger leur Massore. Jacob ben Éléazar, qui florissait à Tolède en 1130, s'en servit aussi pour la critique des textes scripturaires qu'il cite dans sa grammaire hébraïque intitulée *has-Salem.* Il est aujourd'hui perdu, mais on sait que le texte en était excellent, qu'il était ponctué, et qu'il contenait tout l'Ancien Testament hébreu. Son histoire est racontée de la manière suivante par Abraham ben Zakkuth ou Sakkuto dans la *Chronique* qu'il composa vers 1500, *Juchassin,* « Livre des Généalogies, »

édit. Filipowski, Londres, 1857, p. 220 : « En l'an 4957 de la création, le 28 du mois d'*ab* (14 août 1197 de notre ère), dit-il, il y eut une grande persécution des Juifs dans le royaume de Léon, de la part des deux royaumes qui vinrent lui faire la guerre. En ce temps-là, ils emportèrent les vingt-quatre Livres Sacrés qui avaient été écrits environ 600 ans auparavant (par conséquent vers l'an 600 de notre ère). Ils avaient été écrits par Rabbi Hillel ben Moses ben Hillel et c'est pourquoi ils sont appelés de son nom *Hilleli Codex*. Ce manuscrit était très correct et il avait servi à reviser tous les autres. J'ai vu les deux parties qui restaient et qui contiennent les premiers et les derniers Prophètes (Josué, les Juges, Samuel, les Rois, Isaïe, Jérémie, Ézéchiel et les douze petits Prophètes), écrits en grands et beaux caractères. Ils furent portés par les exilés en Portugal et vendus à Bougie en Afrique. » M. Chr. D. Ginsburg a réuni les leçons du *Codex Hilleli* dans son édition de la Massore, *The Massorah, compiled from manuscripts*, 3 in-f°, Londres, 1880-1887, t. III, p. 106-129, ainsi que H. L. Strack, *Prolegomena*, p. 17-22. Strack, p. 16, croit qu'il ne remonte pas à l'an 600. — Voir H. Grätz, *Geschichte der Juden*, t. VI, 2e édit., Leipzig, 1871, p. 212; cf. p. 120-121; Chr. D. Ginsburg, *Introduction to the massoretic-critical edition of the hebrew Bible*, in-8°, Londres, 1897, p. 431, 595.

HILLER Matthieu, orientaliste protestant, né à Stuttgart, le 15 février 1646, mort à Kœnigsbronn, le 11 février 1725. Professeur à l'université de Tubingue, il devint, en 1716, prieur de Kœnigsbronn. Outre d'importants travaux sur la langue hébraïque, nous devons à cet auteur les ouvrages suivants : *De Arcano Kethib et Keri libri duo pro vindicanda sacri codicis hebræi integritate et firmanda locorum plus octingentorum explicatione contra Ludovicum Capelleum, Is. Vossium et B. Waltonum*, in-8°, Tubingue, 1692; *De genuina versione tituli crucis Christi*, in-8°, Tubingue, 1696; *Tractatus de gemmis duodecim in pectorali pontificis Ebræorum. Accessit Epiphanii de iisdem liber cum animadversionibus Claudii Salmasii et aliorum*, in-4°, Tubingue, 1698; *De sensu Num.* XXIV, *5*, in-4°, Tubingue, 1701; *De Hebræorum vestibus fimbriatis, Num.* XV, *37-41*, in-4°, Tubingue, 1701; *De antiquissima Gigantum gente*, Gen., XIV, 6, in-4°, Tubingue, 1701; *Commentarius super vaticinium Hoseæ, x, 14*, in-4°, Tubingue, 1702; *Onomasticum sacrum, in quo nominum propriorum quæ in sacris litteris leguntur origo, analogia, et sensus declaratur*, in-4°, Tubingue, 1701; *Syntagmata Hermeneutica, quibus loca Scripturæ sacræ plurima ex ebraico textu nove explicantur*, in-4°, Tubingue, 1711; *Hierophyticon, seu commentarius in loca sacra Scripturæ quæ plantarum faciunt mentionem*, in-4°, Utrecht, 1724. — Voir Walch, *Biblioth. theologica*, t. III, p. 435; t. IV, p. 271, 298, 304, 349, 351, 597.

B. HEURTEBIZE.

HIMBERT, docteur de Sorbonne et archidiacre de Sens, vécut dans le XVIIe siècle. Il a publié des *Éclaircissements pour l'intelligence du sens littéral des Épitres de saint Paul et autres livres du Nouveau Testament*, in-12, Paris, 1690.

B. HEURTEBIZE.

HIN (hébreu : הִין, *hîn*; Septante : εἶν, ἴν, ὖν; Vulgate : *hin*), la principale mesure de capacité pour les liquides.

1° *Origine.* — C'était une mesure égyptienne qui fut probablement adoptée par les Hébreux pendant leur séjour en Égypte. Aussi n'est-elle nommée que dans le Pentateuque (et dans Ézéchiel, XLV, 24; XLVI, 5, 7, 11). Le hin égyptien avait la forme d'un vase qui figure dans l'hiéroglyphe de ce nom de mesure. On voit que c'est une sorte d'amphore ventrue, sans pied ni anse, avec le fond plat et arrondi et un goulot rétréci, qui permet de verser plus facilement les liquides. Les égyptologues prononcent le nom différemment. Fr. Chabas, *Recherches sur les poids, mesures et monnaies des anciens Égyptiens*, in-4°, Paris, 1876, p. 5, le lit *hanou, hin*, avec les variantes *hon, hun*; A. Eisenlohr, *Ein mathematisches Handbuch der alten Aegypten*, in-4°, Leipzig, 1877, p. 268, , *hinnu*; H. Brugsch, *Hieroglyphisch-demotisches Wörterbuch*, t. III, 1868, p. 901, *hen*. Mais, quoi qu'il en soit de la prononciation, l'origine égyptienne du *hin* ne peut aujourd'hui souffrir aucun doute. « Le *hen*, dit H. Brugsch, p. 901, mesure de contenance déterminée pour les liquides, correspond exactement à l'hébreu הִין. » Il faut remarquer seulement que le *hin*



149. — Vase d'albâtre, contenant 40 hin. Collection de M. Gustave Posno. D'après une photographie.

hébreu était plus grand que l'égyptien, du moins d'après ce que nous connaissons de la mesure hébraïque à une époque tardive. D'après Chabas, « la contenance du *hin* était de 0 lit. 455, » *Recherches*, p. 5 (la *Zeitschrift fur Aegyptologie*, 1879, p. 107; 1882, p. 99, donne le même chiffre), et d'après Eisenlohr (p. 207), 0 lit. 4523. Chez les Hébreux elle était de 6 lit. 49. D'où provenait cette différence? Il est difficile de le savoir, mais comme le *hin* pharaonique était de petite contenance, les Égyptiens eux-mêmes avaient des vases-mesures qui renfermaient plusieurs *hin*. Ainsi, Chabas, *Recherches*, p. 45, en signale un d'albâtre, du temps de Ramsès VI, qui porte l'indication « 40 hin » (fig. 149) et contient de 18 à 19 litres. Le musée de Leyde en possède trois, également d'albâtre, d'une capacité, indiquée en hiéroglyphes, de 25 hin, de 12 et de 7 1/4, donnant en chiffres ronds 12, 6 et 3 litres. Le plus petit de ces vases est du temps de Thothmès III. Chabas, *Détermination métrique de deux mesures égyptiennes de capacité*, in-8°, Chalon-sur-Saône, 1867, p. 11-12. Pour d'autres vases du Musée de

Berlin et du Musée de Ghizéh, voir Fr. Hultsch, *Griechische und römische Metrologie*, 2e édit., in-8°, Berlin, 1882, p. 368. Il résulte de là que le *hin* égyptien ordinaire correspondait à peu près pour la capacité au *log* hébreu. D'après M. E. Revillout, *Comparaison des mesures égyptiennes et hébraïques*, dans la *Revue égyptologique*, t. II, 1882, p. 192, « l'ancien *hin* hébraïque était identique au grand hin des Égyptiens ou *hinnu*. »

2° *Contenance.* — Josèphe, qui l'appelle εἶν, *Ant. jud.*, III, VIII, 3; IX, 4, et saint Jérôme, *In Ezech.*, IV, 9, t. XXV, col. 48, d'accord avec le Talmud, *Menachoth*, IX, 3; *Horaioth*, 11 *a*; *Kerithoth*, 55, disent que le *hin* hébreu valait deux choens attiques, douze setiers. De l'étude comparée des mesures hébraïques, il résulte que le *hin* était la sixième partie du *bath* (voir BATH, t. I, col. 1505) ou éphi (voir ÉPHI, t. II, col. 1863) et la moitié du *se'âh*; il contenait trois *cab* et douze *lôg*. Sa capacité était approximativement de 6 litres 49 centilitres.

3° *Le hin dans l'Écriture.* — Les Livres Saints distinguent, outre le hin plein, Exod., XXX, 24; Lev., XIX, 36; Ezech., XLV, 24; XLVI, 5, 7, 11, le demi-hin, Num., XV, 9, 10; XXVIII, 14; le tiers, Num., XV, 6; XXVIII, 14; Ezech., XLVI, 14; le quart, Exod., XXIX, 40, Lev., XXIII, 13; Num., XV, 4; XXVIII, 5, 7, 14, et le sixième du hin, Ezech., IV, 11. — Le hin est mentionné comme mesure de l'huile, Exod., XXIX, 40; XXX, 24; Num., XV, 4, 6, 9; XXVIII, 5; Ezech., XLV, 24; XLVI, 5, 7, 11, 14; comme mesure du vin, Lev., XXIII, 13; Num., XV, 10; XXVIII, 7, 14, et comme mesure de l'eau, Ezech., IV, 11. — La Loi défend d'employer des hin qui ne contiendraient pas juste mesure. Lev., XIX, 46. — La Vulgate a toujours conservé le nom hébreu *hin* dans sa traduction, excepté dans le passage du Lévitique, XIX, 36, où elle l'a rendu par *sextarius*, « sixième, » parce que le hin est en effet la sixième partie de l'éphi ou bath. F. VIGOUROUX.

HINDOUIES (VERSIONS) DE LA BIBLE. — L'hindoui, appelé aussi hindi, comprend divers dialectes parlés dans les hautes provinces de l'Inde et qui ont la plus grande affinité avec le sanscrit. Tandis que le persan et l'arabe prédominent dans l'hindoustani, ils sont purs de tout mélange étranger. — Le Nouveau Testament traduit en hindoui par Carey fut publié en 1811, à Sérampore, et a eu plusieurs éditions. W. Bowley reprit la traduction du Nouveau Testament et s'occupa de celle de l'Ancien en prenant pour base la version hindoustanie. Après diverses publications partielles, une édition complète parut en 1866-1869. — Voir Bagster, *Bible of every Land*, 1860, p. 100; Garcin de Tassy, *Chrestomathie hindie et hindouie*, in-8°, Paris, 1849; Mathuraprasoda Misra, *A Trilingual Dictionary, being a comprehensive Lexicon in English, Urdu and Hindi*, Bénarès, 1865.

HINDOUSTANIES (VERSIONS) DE LA BIBLE. — L'hindoustani, appelé aussi *urdu*, est la langue parlée dans l'Hindoustan. Il s'est formé à partir du Xe siècle, par le mélange de l'hindoui, qu'on parlait dans l'Inde septentrionale, avec des mots arabes et perses apportés dans le pays par les musulmans, d'où son nom d'*urdu*, « camp, » ou *urdu zaban*, « langue du camp, » c'est-à-dire du camp et de la cour musulmans. — On croit que la plus ancienne version en hindoustani d'une partie des Saintes Écritures est celle des Psaumes et du Nouveau Testament faite par le missionnaire danois B. Schulze, et publiée par Callenberg à Halle en 1746 et en 1758. Henry Martyn a fait une nouvelle traduction du Nouveau Testament publié à Sérampore en 1814, puis en 1817 par la Société biblique de Calcutta, et en 1819 par celle de Londres. Cette dernière société publia une version du Pentateuque en 1823, et elle acheva l'édition de l'Ancien Testament en 1844. On a donné depuis plusieurs revisions et éditions. Voir Bagster, *Bible of every Land*, 1860, p. 94; Garcin de Tassy, *Rudiment de la langue hindoustanie*, 12e édit., in-8°, Paris, 1863; Id., *Histoire de la littérature hindoui et hindoustani*, 2 in-8°, Paris, 1839-1847; Vinson, *Eléments de la grammaire générale hindoustanie*, in-8°, Paris, 1884.

HIPPOLYTE (Saint), écrivain ecclésiastique, mort martyr, à Rome, le 13 août 258. Plusieurs auteurs le regardent comme le premier antipape et lui attribuent le livre célèbre des *Philosophumena* ou *Réfutation de toutes les hérésies*, ouvrage composé vers 223 dans les dernières années du pontificat de saint Calliste. Quoi qu'il en soit, Hippolyte fut relégué en Sardaigne en même temps que le pape saint Pontien. Il revint de l'exil et paraît avoir adhéré un des premiers au schisme novatien. Sous la persécution de Valérien, parvenu à une extrême vieillesse, il fut emprisonné et condamné à mort comme chrétien. En marchant au supplice, il reconnut ses erreurs et exhorta ceux qui avaient eu confiance en lui à revenir à l'unité de l'Église. Le juge le fit attacher à des chevaux qui le mirent en pièces. Une statue en marbre découverte en 1551 représente saint Hippolyte assis sur une chaise dont les deux côtés portent gravés le cycle pascal calculé par ce docteur pour les années de 222 à 234 et les titres de beaucoup de ses ouvrages. Parmi d'autres écrits, saint Jérôme, *De vir. ill.*, 61, t. XXII, col. 671, nous apprend qu'il avait composé des *Commentaires ou traités sur l'Hexaméron, l'Exode, le Cantique des Cantiques, la Genèse, Zacharie, les Psaumes, Isaïe, Daniel, l'Apocalyse, les Proverbes, l'Ecclésiastique, Saul et la Pythonisse.* De tous ces ouvrages ainsi que d'un *commentaire sur saint Matthieu*, il ne reste que des fragments peu étendus. Seul le commentaire sur Daniel a été retrouvé : le 4e livre en avait été publié par M. Georgiadès dans l'Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια de Constantinople, mai 1885-août 1886. L'Académie de Berlin a inauguré sa publication *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Iahrhunderte* par le Ier volume des œuvres de saint Hippolyte qui contient le commentaire sur Daniel publié pour la première fois en entier, in-8°, Leipzig, 1897. La première édition des œuvres de cet écrivain fut publiée par Fabricius, *S. Hippolyti episcopi et martyris opera*, 2 in-f°, Hambourg, 1716-1718. Vinrent ensuite les éditions de Galland, *Bibliotheca veterum patrum*, in-f°, t. II (1788), p. 409-590; Migne, *Patr. gr.*, t. X, col. 261-962; de Lagarde, *Hippolyti Romani quæ feruntur omnia, græce*, in-8c, Leipzig, 1852. Des fragments furent publiés par divers érudits : de Lagarde dans les *Analecta Syriaca*, 1858, Leipzig, p. 79-91; *Ad analecta Syriaca appendix*, 1858, Leipzig, p. 24-28 (sur l'Apocalypse); *Anmerkungen zur griechischen Uebersetzung der Proverbien*, 1863, Leipzig, p. 71-72; *Materialien zur Kritik und Geschichte des Pentateuchs*, 1867, Leipzig, *passim*; Pitra, *Analecta sacra*, t. II (1884), p. 218-284; P. Martin dans les *Analecta sacra* du cardinal Pitra, t. IV (1883), p. XIII-XVII, 36-70, 306-337; J. Gwynn, *Hippolytus on St. Mattheus*, dans l'*Hermathena*, t. VII (1890), p. 137-150. — Voir, outre les ouvrages cités plus haut, C. W. Hœnell, *De Hippolyto episcopo, tertii sæculi scriptore*, in-8°, Gœttingue, 1838; Kummel, *De Hippolyti vita et scriptis*, in-8, Iéna, 1839; J. Döllinger, *Hippolytus und Callistus*, in-8°, Ratisbonne, 1853; Bardenhewer, *Des hl. Hippolytus von Rom commentar zum Buche Daniel*, in-8°, Fribourg, 1877; P. Allard, *Les dernières persécutions du IIIe siècle* (1887), p. 93, 324-362; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, t. I, traduction française (1899), p. 213.

B. HEURTEBIZE.

HIPPOPOTAME. Voir BÉHÉMOTH, t. I, col. 1551.

HIR, nom dans la Vulgate de deux Israélites.

1. **HIR** (hébreu : *'Îrû*; Septante : Ἤρ), fils aîné de Caleb, fils de Jéphoné. I Par., IX, 15.

2. **HIR**, benjamite, cinquième fils de Béla, I Par., VII, 7, et père de Sépham et d'Hapham. I Par., VII, 12. Dans le premier passage, l'hébreu l'appelle *'Îrî;* Septante : Οὐρί; Vulgate : *Uraï;* dans le second, les trois textes portent respectivement : *'Ir*, Ὦρ, *Hir*. La version grecque, au lieu de « Sépham et Hapham, fils de Hir, et Husim, fils de Her », qu'on lit dans l'original hébreu et dans la version latine, traduit : « Sapphim et Apphim, et les fils d'Or, Asom, dont le fils fut Aor. » Voir URAÏ.

HIRA (hébreu : *'Îrâ' ;* Septante : Ἴρας), fils d'Accès, de Thécué, un des vaillants soldats de David. II Reg., XXIII, 26; I Par., XI, 28. Dans ce dernier passage, la Vulgate écrit son nom Ira, conformément à l'orthographe qu'elle a donnée à deux autres personnages homonymes. Voir IRA 3.

HIRAM, nom dans la Vulgate de trois personnages.

1. **HIRAM** (hébreu *: 'Îrâm ;* Septante : Ζαφωϊν), le dernier des chefs (*'allûf*) d'Édom, mentionnés dans la liste de la Genèse, XXXVI, 43, et I Par., I, 54. On ne connait de lui que son nom.

2. **HIRAM** (hébreu : *Hirâm*, II Reg., V, 11; III Reg., V, 15, 21, etc.; *Hirôm*, III Reg., V, 24, 32; *Hûrâm*, II Par., II, 2, etc.; Septante : Χιράμ; Χειράμ; Josèphe : Εἵρωμος; Εἴρωμος; Ἱέρωμος; Vulgate : *Hiram*), roi de Tyr, allié de David et de Salomon. Un roi des Sidoniens est nommé חרם sur un fragment de bronze du temple de Baal-Lebanon, acheté en 1878 par le Cabinet des antiques à Paris (voir ÉCRITURE, fig. 519, t. II, col. 1575), ce pourrait bien être le contemporain de David et de Salomon. Clermont-Ganneau, *King Hiram and Baal of Lebanon,* dans *The Athenæum,* 17 avril 1880, p. 502-504. Cf. *Journal asiatique,* t. XVI, 1880, p. 33-34, et *Corpus inscript. semit.*, part. I, t. I, Paris, 1881, pl. IV et p. 25-26. — Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, v, 3; *Cont. Apion.*, I, 17-18, rapporte d'après Ménandre et Dios qu'Hiram était fils et successeur d'Abibal. Dès le début de son règne, il entreprit dans la capitale de son royaume de grands travaux, qui changèrent la face de Tyr. Il agrandit et embellit cette ville. L'îlot sacré qui contenait le temple de Melqarth fut réuni à l'île où s'élevait la cité maritime. Vers le sud, le sol fut étendu au moyen de terres rapportées, et tout un quartier de la nouvelle ville fut bâti sur un terrain ainsi pris sur la mer. Il fortifia le port et reconstruisit avec luxe les temples de Melqarth et d'Astarthé. Il se bâtit un palais dans la ville insulaire qui devint dès lors la véritable capitale du royaume. Les annales tyriennes relatent encore qu'Hiram réprima la révolte de la ville de Kition, dans l'île de Chypre, et obligea ses habitants à lui payer l'impôt et à reconnaître l'autorité de la métropole. Voir t. II, col. 469. — Il venait de monter sur le trône, quand David prit la forteresse des Jébuséens et fit de Jérusalem sa capitale. Il lui envoya une ambassade, non pas tant pour le féliciter de l'inauguration de son règne sur tout Israël, que pour s'allier avec un voisin aussi puissant. David accueillit avec empressement les ambassadeurs et profita des bonnes dispositions du roi de Tyr pour obtenir les matériaux et les ouvriers nécessaires à l'édification de son palais. II Reg., V, 11; I Par., XIV, 11; XXII, 4. Les deux rois firent une alliance qui dura jusqu'à la mort de David. Lorsque Hiram apprit que Salomon succédait à son père, il envoya des Tyriens le féliciter de son avènement au trône. III Reg., V, 1. Les deux princes contractèrent une alliance qui fut féconde pour les deux peuples et servit spécialement aux projets de Salomon. Celui-ci trouva dans le royaume de son ami et allié tout ce qui lui faisait défaut, le bois et les ouvriers habiles, pour bâtir le temple de Jérusalem et son palais. Il lui écrivit et lui fit connaître ses desseins; il lui demandait de faire couper dans les forêts du Liban par ses sujets, habiles à préparer le bois, les cèdres et les cyprès, que ne produisait pas la Palestine; il lui demandait aussi un artiste dans l'art de travailler les métaux et les étoffes. Il s'engageait à payer aux ouvriers un salaire convenable. Heureux d'entretenir de bons rapports avec les Israélites Hiram bénit le Dieu de son allié et répondit à Salomon qu'il accédait à tous ses désirs. Il détermina avec précision les conditions de son concours. Les bois coupés dans le Liban par ses serviteurs seraient transportés au bord de la mer, où des radeaux les conduiraient à Joppé. Le payement consisterait en vivres pour la table royale et la subsistance des ouvriers : Salomon fournirait annuellement vingt mille *kors* de froment et vingt *kors* d'huile de qualité supérieure. III Reg., V, 2-12; II Par., II, 3-15. Hiram envoya à Jérusalem un architecte, nommé Hiram (voir HIRAM 3) et des maçons pour tailler les pierres. II Par., II, 18. Quand Salomon eut besoin d'or pour orner le temple du Seigneur, c'est encore à Hiram qu'il en demanda. Au terme des travaux qui durèrent vingt ans, Salomon donna au roi de Tyr vingt villes de la Galilée en payement des cent vingt talents d'or qu'il lui avait empruntés. Hiram vint visiter les villes galiléennes, mais elles ne lui plurent pas, probablement en raison de leur mauvais état, et il les appela « terre de Chabul ». III Reg., IX, 11-14. Voir t. II, col. 6. Quelques exégètes, entendant ce mot comme un terme de mépris, en ont conclu qu'Hiram ne les avait pas acceptées, d'autant plus qu'il est dit, II Par., VIII, 2, que Salomon les reconstruisit et y fit habiter des fils d'Israël. — Salomon profita encore de son alliance avec Hiram pour organiser une flotte. N'ayant ni navires ni matelots, il demanda à Hiram des marins exercés qui dirigeraient les vaisseaux qu'il avait fait construire à Asiongaber. Voir t. I, col. 1097. Les deux rois avaient un égal intérêt à s'unir pour le commerce de la mer Rouge. La flotte salomonienne alla jusqu'à Ophir, III Reg., IX, 27, et en rapporta de l'or, des bois odoriférants et des pierres précieuses. III Reg., X, 11; II Par., IX, 10. — Les relations de Salomon avec Hiram exercèrent donc une action heureuse sur la richesse et l'opulence des Juifs. D'après une tradition tyrienne, rapportée par Tatien, *Orat. cont. Græc.*, 37, t. VI, col. 880, Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, 21, t. VIII, col. 840, cf. Eusèbe, *Præp. ev.*, IX, 34, t. XXI, col. 753, Salomon aurait épousé une fille d'Hiram. Selon Ménandre, cité par Josèphe, *Cont. Apion.*, I, 18, Hiram aurait régné trente-quatre ans et aurait vécu cinquante-trois années; mais ces dates ne coïncident pas avec des données certaines de la Bible, et on peut conclure qu'elles sont inexactes. Clair, *Les livres des Rois,* t. II, Paris, 1884, p. 30. On montre au sud-ouest de la ville de Tyr un tombeau d'Hiram, qui n'a aucun caractère d'authenticité. Movers, *Die Phönizier,* t. II, Berlin, 1849, p. 326; Lenormant-Babelon, *Histoire ancienne de l'Orient*, 9e édit., t. VI, Paris, 1888, p. 249, 512-516; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient,* t. I, 1893, p. 333, 371-372.

E. MANGENOT.

3. **HIRAM** (hébreu : *Hirâm,* dans III Reg.; *Hurâm* dans les Paralipomènes; Septante: Χιράμ), orfèvre phénicien, fils d'un Tyrien qui travaillait le bronze et d'une femme veuve de la tribu de Nephthali. III Reg., VIII, 13-14, 40, 45; II Par., IV, 11, 16. Il avait appris l'art de son père et y était devenu très habile. Hiram, roi de Tyr, l'envoya à Salomon pour fabriquer les vases et ornements en métal qui devaient servir aux usages du Temple ou contribuer à l'embellir. C'est lui qui fondit les deux célèbres colonnes Jachin et Booz (voir COLONNES, t. II, col. 856; BOOZ, t. I, col. 1849, et JACHIN), la mer d'airain, les divers ustensiles nécessaires pour les sacrifices, etc. III Reg., VII, 14-46; II Par., IV, 11-17. D'après le texte actuel de II Par., IV, 16, ce serait, non pas Hiram lui-même, mais son père, qui aurait fondu les chaudières

et les instruments pour les sacrifices. Il serait sans doute possible que le père d'Hiram portât le même nom que lui et que, s'il vivait encore, il eût accompagné son fils pour lui venir en aide, à Jérusalem. Le texte de III Reg., VII, 14, n'est pas assez précis pour permettre d'affirmer que le père d'Hiram était mort ou vivant, lors du départ du fils. L'écrivain sacré dit que ce dernier était fils d'une femme veuve de la tribu de Nephthali, mais il ne nous explique pas si elle était veuve d'un Israélite ou veuve du Phénicien qu'elle avait épousé à Tyr. Cependant, quoi qu'il en soit, il n'est guère vraisemblable que le père et le fils portassent le même nom, et l'on ne voit pas pourquoi on ferait dans le récit des Paralipomènes une distinction entre les ouvrages exécutés par le père et ceux qu'avait exécutés le fils, celui-ci ayant eu certainement la direction générale de tous les travaux. Il est donc plus probable que le mot *'âbiv, pater ejus,* est une interprétation maladroite d'un copiste et que les Septante, qui n'ont pas cette intercalation, reproduisent le vrai texte primitif. Certains commentateurs ont expliqué le texte des Paralipomènes en supposant, les uns, que le nom complet de l'artiste tyrien était Hiram-Abi; les autres, que *'abî* est un titre honorifique signifiant « le maître » ou quelque chose de semblable; mais ces explications ne concordent pas avec le texte même et manquent de vraisemblance.

HIRAS (hébreu : *Hirâh;* Septante : Εἰράς), Chananéen, ami de Juda fils de Jacob. Gen., XXXVIII, 1, 12, 20. Les Septante et la Vulgate font de lui le « berger » de Juda, au lieu de son ami. Les deux versions ont ponctué autrement que les Massorètes le mot du texte original; elles ont lu XI, 12 et 20, *rô'êhû,* « son pasteur, » au lieu de *rê'êhû,* « son ami. » Ce qui est dit ℣. 1 que Juda se sépara de ses frères pour aller chez Hiras à Odollam, qu'il vit là Sué, fille d'un Chananéen, et qu'il l'épousa, semble indiquer que la lecture des Massorètes est la meilleure et qu'Hiras était, en effet, non le serviteur, mais un ami du patriarche. Un détail donné au ℣. 12 a pu d'ailleurs faire supposer qu'il était berger; c'est qu'il accompagna le fils de Jacob lorsque celui-ci alla faire tondre ses brebis à Thamna et qu'il rencontra Thamar, sa belle-fille, sur son chemin à la porte d'Énaïm. Voir JUDA, THAMAR et ÉNAÏM, t. II, col. 1766; mais un ami pouvait être avec lui dans cette circonstance aussi bien qu'un berger. Hiras est sans doute mentionné dans cette circonstance parce que Juda, ℣. 20, le chargea de porter à Thamar le chevreau qu'il lui avait promis, et de lui redemander les gages qu'il lui avait laissés, lorsqu'il l'avait traitée comme une courtisane. Hiras ne trouva point Thamar et les gens du pays lui dirent qu'il n'y avait jamais eu là de courtisane, réponse qu'il rapporta à Juda. Gen., XXXVIII, 20-23.

HIRCAN (Ὑρκανός), fils de Tobie, homme opulent, qui avait déposé dans le temple de Jérusalem des sommes importantes qui constituaient une partie du trésor dont voulut s'emparer Héliodore, au nom du roi de Syrie, vers 187 avant J.-C. II Mach., III, 11. Hircan désigne peut-être le lieu d'origine du fils de Tobie (l'Hyrcanie, où des Juifs avaient été déportés par Artaxerxès Ochus, E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes,* t. I, 1889, p. 204), et n'est pas son nom propre. — Josèphe, *Ant. jud.,* XII, V, 1, parle des παῖδες Τωβίου, « les enfants de Tobie, » et nomme en particulier un fils de l'un d'eux appelé Hircan, *Ant. jud.,* XII, IV, 2, mais rien ne prouve que ce « petit-fils » de Tobie fût « le fils de Tobie » nommé II Mach., III, 11.

HIRONDELLE (hébreu : *derôr, sûs;* Septante : χελιδών; Vulgate : *hirundo*), oiseau de l'ordre des passereaux fissirostres, qui a le bec court, le corps ovale, les ailes allongées et la queue ordinairement fourchue (fig. 150). L'hirondelle se nourrit d'insectes. C'est un oiseau migrateur, qui revient chaque année dans son ancienne demeure et ne craint pas le voisinage de l'homme. Les Égyptiens rendaient un culte à l'hirondelle et la représentaient sur leurs monuments comme une divinité. Cf. Lanzone, *Dizionario de Mitologia Egizia,* pl. CXVIII; Niedemann, *Le Culte des animaux en Égypte,* dans le *Muséon,* t. VIII, p. 90-104; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, t. II, 1897, p. 536-537. — On confond souvent avec l'hirondelle le martinet, qui appartient aussi à la famille des hirundinées, et a un bec plus court et des ailes plus longues que l'hirondelle.

I. LES HIRONDELLES ET LES MARTINETS DE PALESTINE. — Les Hébreux ont certainement compris les deux espèces d'oiseaux sous les deux noms de *derôr* et de *sûs.* Ce dernier nom, *sûs,* désigne spécialement le martinet en arabe. Le mot *'âgûr* qui, selon quelques auteurs, serait un troisième nom de l'hirondelle, convient beaucoup plus probablement à la grue. Voir GRUE, col. 354.



150. — L'hirondelle.

1° *Espèces d'hirondelles.* — L'hirondelle commune ou de cheminée, *hirundo rustica,* abonde en Palestine de mars à novembre. Elle émigre pendant l'hiver dans les régions plus méridionales. L'hirondelle orientale, *hirundo cahirica,* est couleur châtaigne en dessous au lieu d'être blanche comme la précédente. L'émigration de cette espèce n'est pas générale en hiver; les hirondelles orientales demeurent alors en grand nombre dans les régions les plus chaudes du pays, la côte et la vallée du Jourdain. La température reste si douce dans ces régions que les insectes peuvent sortir tout l'hiver et les hirondelles, par conséquent, trouver une nourriture assurée. L'hirondelle rousse, *hirundo rufula,* arrive en mars et se répand dans tout le pays. Elle ressemble à peu près aux autres, mais porte des rayures noires et a la partie inférieure du dos d'un roux très vif. Elle niche dans les rochers et les ruines et construit en avant de son nid un long couloir d'accès, soigneusement agencé. C'est un oiseau très rare, qu'on ne retrouve guère qu'en Grèce. L'hirondelle des rochers, *cotyle rupestris,* et l'hirondelle des marais, *cotyle palustris,* l'une du sud de l'Europe, l'autre d'Abyssinie, toutes les deux grises, habitent d'un bout de l'année à l'autre la vallée du Jourdain, le pourtour de la mer Morte et les gorges des torrents. L'hirondelle des maisons, *chelidon urbica,* et l'hirondelle des sables, *cotyle riparia,* séjournent en Palestine le printemps et l'été.

2° *Martinets.* — Les martinets redoutent la grande chaleur et le grand froid. Aussi en été ils habitent les lieux élevés, et ils quittent si complètement la Palestine en hiver qu'alors on n'y voit plus trace des deux princi-

pales espèces de ces oiseaux. Le martinet noir ou commun, *cypselus apus,* a le corps complètement noir, à la différence de l'hirondelle qui a le ventre blanc. Il arrive en Palestine au commencement d'avril et s'y rencontre en très grand nombre. Le martinet de montagne, *cotyle melba,* plus grand que le martinet noir, a la gorge et le ventre blancs, et le dessus du corps d'un gris plus ou moins foncé. On le trouve dans les pays de montagnes, des Pyrénées au Japon, et dans le nord de l'Afrique, mais surtout dans les Alpes. Il arrive du sud en Palestine dès le milieu de février et habite dans les endroits les plus inaccessibles des ravins et des rochers. Son vol, plus rapide encore que celui des autres oiseaux de son espèce, lui permet de traverser tout le pays en une heure ou deux. Le martinet galiléen, *cotyle affinis,* qui vit dans l'Inde et en Abyssinie, ne se trouve en Palestine que dans la vallée du Jourdain, où il habite toute l'année. On le rencontre en bandes nombreuses, s'abritant dans des nids formés de plumes et de paille agglutinées avec de la salive et fixés à la paroi inférieure des rochers qui surplombent. Ce martinet pousse un cri plaintif mais agréable, qui n'a rien de la dureté de celui des autres oiseaux de la même espèce. — 3° Il se peut que, par les noms de *derôr* et de *sûs,* les Hébreux aient encore désigné d'autres passereaux analogues aux précédents. Le guêpier, *merops apiaster,* serait probablement de ceux-là. C'est un oiseau qui ne vit que dans les pays chauds de l'ancien monde; il se nourrit d'abeilles et de guêpes, ressemble assez à l'hirondelle et s'en distingue surtout par son plumage plus clair. On en compte trois espèces en Palestine. Tristram, *The natural history of the Bible,* Londres, 1889, p. 204; Wood, *Bible animals,* Londres, 1884, p. 383.

II. Les hirondelles dans la Bible. — On lit dans les Proverbes, XXVI, 2 :

> Comme l'oiseau s'échappe, comme l'hirondelle s'envole,
> La malédiction sans motif reste sans effet.

L'allusion porte ici sur le vol rapide de l'hirondelle et surtout du martinet, qui passent rapidement et disparaissent bientôt au regard sans laisser trace de leur passage. Ps. LXXXIII (LXXXIV), 4 :

> Le passereau même trouve une demeure,
> L'hirondelle un nid pour placer ses petits;
> Tes autels, Dieu des armées... !

Les différentes espèces d'hirondelles, qui aiment tant à nicher dans les hautes constructions élevées par les hommes, voltigent constamment à Jérusalem, au-dessus de l'enceinte du temple et autour de la mosquée d'Omar. Elles y établissent leurs nids en toute sécurité et personne ne songe à les déloger. Les martinets, au contraire, ne se construisent pas de nids et se réfugient dans les creux des murailles et des rochers. C'est donc à l'hirondelle proprement dite que se compare le psalmiste; comme elle, il établira sa demeure au Temple même et les autels du Seigneur seront son refuge. Ézéchias dit dans son cantique, Is., XXXVIII, 14 :

> Je poussais des cris comme l'hirondelle qui vole,
> Je gémissais comme la colombe.

Il s'agit ici des cris plaintifs d'un malade, auxquels les cris tristes et répétés du martinet ressemblent beaucoup mieux que le cri plus joyeux de l'hirondelle. En parlant des migrations, Jérémie, VIII, 7, dit que « la tourterelle, l'hirondelle et la grue connaissent le temps de leur retour ». La remarque peut s'appliquer aux hirondelles proprement dites, dont la plupart émigrent de Palestine, et surtout au martinet noir et au martinet de montagne, qui, sans exception, abandonnent le pays durant la saison froide. Baruch, VI, 21, compte les hirondelles au nombre des oiseaux qui viennent impunément voltiger autour des idoles et se poser sur elles dans le temple des Babyloniens. Enfin, Tobie, II, 11, devint aveugle par la fiente chaude qui tomba sur ses yeux du haut d'un nid de moineaux, στρουθία, d'après le texte grec, et d'hirondelles, d'après la Vulgate.

H. Lesêtre.

HIRSÉMÉS (hébreu : *'Îr Šâmeš,* c'est-à-dire « la ville du soleil », comme l'explique la Vulgate; Septante : πόλεις Σαμμαύς), ville de la tribu de Dan. Il y a lieu de croire qu'elle est la même que Bethsamès, « la maison du soleil, » et la même aussi que le lieu appelé *Har-Ḥérés,* « mont Harès. » Jud. I, 35. Voir Bethsamès 1, t. I, col. 1732, et Harés, col. 428. A. Legendre.

HIRT ou **HIRTH** Jean Frédéric, théologien protestant, né à Apolda, le 14 août 1719, mort à Wittenberg, le 29 juillet 1784. Professeur de philosophie, puis de théologie à l'université d'Iéna, il devint, en 1775, superintendant de Wittenberg. Parmi ses ouvrages, dont plusieurs se rapportent à la langue hébraïque, nous mentionnerons : *De parenthesi sacra Veteris Testamenti,* in-8°, Iéna, 1745; *De chaldaismo biblico, in qua inprimis Chaldaismus Jeremiæ in specie explicatur,* in-4°, Iéna, 1751; *Philolog. exegetische Abhandlung über Psalm XLV, 15,* in-4°, Iéna, 1753; *Biblia Ebræa analytica,* in-8°, Iéna, 1753; *Biblia analytica, pars chaldaica, præmissa introductione historico-critica ad chaldaicum biblicum,* in-8°, Iéna, 1754; *Einleitung in die hebräische Abtheilungskunst der heil. Schrift,* in-8°, Iéna, 1767; *Commentaria ad Proverb., XVI, 31,* in-4°, Iéna, 1768; *Vollständig Erklärung der Spruche Salomonis,* in-8°, Iéna, 1768; *Syntagma observationum philologico-criticarum ad linguam Veteris Testamenti pertinentium,* in-8°, Iéna, 1771. B. Heurtebize.

HIRZEL Ludwig, théologien protestant suisse, né à Zurich, le 27 août 1801, mort le 13 avril 1841. Il fit ses études en Allemagne. Lors de la fondation de l'université de Zurich en 1832, il y fut nommé professeur extraordinaire de théologie. On a de lui : *De Pentateuchi versionis syriacæ quam Peschito vocant indole,* in-8°, Leipzig, 1825; *De chaldaismi biblici origine et auctoritate critica commentatio,* in-4°, Leipzig, 1830; *Das Buch Hiob erklärt,* in-8°, Leipzig, 1839 (dans le *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum alten Testament*). J. Olshausen a publié la 2e édition de cet ouvrage en 1852 et A. Dillmann la troisième en 1869.

HISTOIRE NATURELLE DE LA BIBLE. — Voir Animaux, Arbres, t. I, col. 603-612, 888-894; Fleur, t. II, col. 2287; Herbacées (Plantes), col. 596, et les articles spéciaux consacrés à chaque animal et à chaque plante.

HISTORIOGRAPHE (hébreu : *mazqîr,* « celui qui fait souvenir; » Septante : ἐπὶ τῶν ὑπομνημάτων, ἀναμιμνήσκων, ὑπομνηματογράφος; Vulgate : *a commentariis*), titre de l'officier de la cour chargé de rédiger les annales royales.

1° Les Israélites avaient eu de tout temps leurs chroniqueurs. Le chapitre XIV de la Genèse ne peut avoir pour source qu'un document écrit vers l'époque d'Abraham. Moïse se servit d'anciens mémoires pour la rédaction du premier livre du Pentateuque. Le *Livre des Guerres du Seigneur,* Num., XXI, 14, celui du *Yâšâr* ou *des Justes,* Jos., X, 13; II Sam. (Reg.), I, 18, qui remontent à une époque très ancienne, étaient des recueils au moins en partie historiques. Dieu lui-même ordonna à Moïse de conserver par écrit le souvenir des grands événements de l'exode et du Sinaï. Exod., XVII, 14; XXIV, 7; Deut., XVII, 18; XXVIII, 58, 61; XXIX, 20, 27; XXXI, 24; cf. Jos., XVIII, 9; XXIV, 26. Israël eut donc dès l'origine des historiens, selon la coutume qui existait depuis longtemps chez les Chaldéens, ses ancêtres. Le livre de Josué et celui des Juges montrent qu'il eut soin de garder la mémoire des principaux faits qui accompa-

gnèrent et suivirent la conquête de la Terre Promise. Cf. I Sam. (Reg.), x, 25. Cependant il n'existait pas jusqu'alors d'historien en titre de la nation. Après l'établissement de la royauté, quand David organisa sa cour sur le modèle des grandes monarchies orientales, il institua, comme chez les Assyriens et plus tard chez les Perses, Esth., vi, 1; x, 2; I Esd., iv, 5; vi, 2, un *mazkîr* ou historiographe, chargé de mettre par écrit les événements de son règne. Ses successeurs imitèrent son exemple. Le premier qui remplit cette fonction fut Josaphat, fils d'Ahilud. II Reg., viii, 16; xx, 24; I Par., xviii, 15. Après la mort de David, il la conserva sous Salomon. III Reg., iv, 3. Ceux qui lui succédèrent ne sont pas connus pour la plupart. Deux autres noms seulement sont parvenus jusqu'à nous, celui de Joahé, fils d'Asaph, qui fut l'historiographe d'Ezéchias, IV Reg., xviii, 18, 37; Is., xxxvi, 3, 22, et celui de Joha, fils de Joachaz, qui fut l'historiographe de Josias. II Par., xxxiv, 8. (Voir ces noms.)

2° Les annales royales étaient appelées en hébreu *sêfér debârîm*, III Reg., xi, 41; cf. II Par., ix, 29, et plus communément, *dibrê hay-yâmîm;* Vulgate : *Verba dierum,* comme qui dirait : « actes ou faits du jour, journal. » III Reg., xiv, 19, 29; xv, 5, 23, 31; xvi, 5, 14, 20, 27; xxii, 39, 46; IV Reg., i, 18; viii, 23; x, 34; xii, 19; xiii, 8, 12; xiv, 15, 18, 28; xv, 6, 11, 15, 21, 26, 31, 36; xvi, 19; xx, 20; xxi, 17, 25; xxiii, 28; xxiv, 5; II Par., xx, 34; xxxiii, 18; xxxvi, 8; II Esd., xii, 23. Le mot *dâbâr*, pluriel *debârîm*, que la Vulgate a traduit par *verba* (et par *sermones,* III Reg., xiv, 29; xxii, 39; IV Reg., i, 18; xiii, 8, 12; xiv, 15, 18, 28; xv, 11, 15, 21, 26, 31; xvi, 19; xx, 20; xxi, 17, 25; xxiv, 5; II Par., xxxiii, 18), signifie « parole », et souvent, comme dans ces passages, « acte, fait, événement. » — L'auteur des Paralipomènes appelle le plus souvent les annales royales *sêfér ham-melâkîm;* Vulgate : *liber Regum,* « livre des Rois. » I Par., ix, 1; II Par., xvi, 11; xx, 34; xxiv, 27; xxv, 26; xxvii, 7; xxviii, 26; xxxii, 32; xxxv, 27; xxxvi, 8.

3° Ces Annales sont aujourd'hui perdues, mais elles servirent comme sources aux auteurs des Rois et des Paralipomènes qui les mentionnent dans les passages cités plus haut. Une partie d'entre elles était l'œuvre des historiographes officiels; d'autres avaient été composées par des historiens ou des chroniqueurs volontaires, généralement des prophètes. Les noms de quelques-uns nous ont été conservés : Samuel, le prophète Nathan et Gad le Voyant avaient écrit (au moins en partie) l'histoire de David, I Par., xxix, 29; le prophète Nathan, Ahias le Silonite et Addo le Voyant, celle de Salomon, II Par., ix, 29; le prophète Séméia et Addo, celle de Roboam, II Par., xii, 15; Addo, celle d'Abia, roi de Juda, II Par., xiii, 22; Isaïe, celle d'Ozias et d'Ézéchias, rois de Juda, II Par., xxvi, 22; xxxii, 32; Jéhu, fils d'Hanani, celle de Josaphat, roi de Juda, dans les annales des rois d'Israël, II Par., xx, 34; Hozaï, celle de Manassé, roi de Juda, II Par., xxxiii, 19. — Après la captivité, Mardochée écrivit peut-être l'histoire d'Esther, ix, 26 (voir t. ii, col. 1978); Jason de Cyrène, celle des Machabées, II Mach., ii, 24. Voir ces noms. — Pour les livres historiques de l'Ancien et du Nouveau Testament, voir l'article qui est consacré à chacun d'eux. — En dehors de ces fonctions d'annaliste, le *mazkîr* en remplissait d'autres qui montrent quelle était son importance. Il figure parmi les grands officiers de la cour de David, II Reg., viii, 16; xx, 24; I Par., xviii, 15. Sous le règne de Salomon, il est nommé après les trois secrétaires royaux, probablement comme étant leur président. III Reg., iv, 3. Ézéchias le charge de le représenter avec le chef du palais et le secrétaire royal, auprès des ambassadeurs de Sennachérib, et il est le chancelier et le président du conseil privé de ce roi. IV Reg., xviii, 18, 37; Is., xxxvi, 3, 22. Chez les Assyriens, les *akli* et les *sapiri* (scribes) qui étaient vraisemblablement les historiographes des rois de Ninive, jouissaient également d'une grande considération. « Lors de l'inauguration du palais de Sargon dans la nouvelle ville de Dour-Sargon (Khorsabad), ils figurent au second rang dans la suite du roi. La description de la cérémonie les nomme après les gouverneurs de province, avant les *sudsaki,* grands officiers militaires, et les anciens, c'est-à-dire les notables du pays d'Assur, mentionnés en dernier lieu. » A. J. Delattre, *Coup d'œil sur la civilisation assyrio-babylonienne,* dans la *Revue des questions scientifiques,* juillet, 1900, p. 100.

F. Vigouroux.

HITZIG Ferdinand, exégète protestant rationaliste allemand, né à Hauingen en Bade, le 23 juin 1807, mort à Heidelberg le 22 janvier 1875. Il étudia depuis 1824 jusqu'en 1829 à Heidelberg, à Halle et à Gœttingue les langues orientales. Il fut appelé à Zurich en 1833 comme professeur ordinaire de théologie. En 1861, il retourna à Heidelberg et y resta jusqu'à sa mort. Ses principales publications sont : *Versuche zur Kritik des Alten Testaments,* in-8°, Heidelberg, 1831; *Des Propheten Jonas Orakel über Moab, kritisch vindicirt und durch Uebersetzung nebst Anmerkungen erläutert,* in-4°, Heidelberg, 1831; *Der Prophet Jesaja, übersetzt und ausgelegt,* in-8°, Heidelberg, 1833; *Die Psalmen, historisches und kritisches Commentar nebst Uebersetzung,* 2 in-8°, Heidelberg, 1835-1836; édit. refondue, 2 in-8°, Leipzig, 1863-1865; *Die Erfindung des Alphabetes,* in-4°, Zurich, 1840; *Die zwölf kleinen Propheten,* in-8°, Leipzig, 1838; 4e édit. par Steiner, 1881 (dans l'*Exegetisches Handbuch zum Alten Testamente*); *Der Prophet Jeremia* (même collection), in-8°, Leipzig, 1847; 2e édit., 1866; *Der Prediger Salomos* (même collection), in-8°, Leipzig, 1847; 2e édit., par Nowack, 1883; *Der Prophet Ezechiel* (même collection), in-8°, Leipzig, 1847; *Das Buch Daniel* (même collection), in-8°, Leipzig, 1850; *Das Hohe Lied,* in-8°, Leipzig, 1855; *Die Sprüche Salomonis,* in-8°, Zurich, 1858; 2e édit., 1883; *Das Buch Hiob, übersetzt und ausgelegt,* in-8°, Leipzig, 1874; *Vorlesungen über biblische Theologie und messianische Weissagungen des Alten Testaments, mit einer Lebens- und Charakter-Skizze,* publié par Kneucker, in-8°, Karlsruhe, 1880; *Urgeschichte und Mythologie der Philistäer,* in-8°, Leipzig, 1844; *Ueber Johannes Marcus und seine Schriften, oder : welcher Johannes hat die Offenbarung verfasst?* in-8°, Zurich, 1843 (il prétend que Jean Marc est l'auteur du quatrième Évangile et de l'Apocalypse); *Geschichte des Volkes Israel,* 2 in-8°, Leipzig, 1869; *Zur Kritik Paulinischer Briefe,* in-8°, Leipzig, 1870; *Die Inschrift des Mesha, Königes von Moab, übersetzt und erklärt,* in-8°, Heidelberg, 1870; *Sprache und Sprachen Assyriens,* in-8°, Leipzig, 1871. Hitzig était un esprit aventureux qui a soutenu bien des opinions bizarres, en abusant d'un esprit d'ailleurs pénétrant et d'une véritable science philologique. — Voir *H. Ferdinand Hitzig, Rede,* in-8°, Zurich, 1882; A. Kamphausen, dans Herzog, *Real-Encyklopädie,* 2e édit., t. vi, 1880, p. 168-173.

HIVER (hébreu : *setâv;* Septante : χειμών; Vulgate : *hiems*), la saison la plus froide de l'année, occupant dans notre hémisphère boréal les mois de décembre, janvier et février. — 1° L'hiver n'est jamais rigoureux en Palestine; la température de cette saison y varie du reste suivant l'altitude. Sur les plateaux élevés et à Jérusalem, la température descend souvent au-dessous de 0° pendant la nuit; en 1864, elle a atteint dans la ville un minimum de 3°9. Mais elle se relève beaucoup pendant le jour, si bien qu'à Jérusalem la moyenne de la température est de 16° en novembre, 9°9 en décembre, 8°3 en janvier, 9°3 en février, 14°1 en mars. Janvier est ainsi le mois le plus froid. La gelée et la neige y sont assez rares et d'ailleurs peu persistantes. Voir

Gelée, col. 158, Neige. A Naplouse, la moyenne de la température est plus élevée qu'à Jérusalem. Dans les plaines et sur la côte, le thermomètre tombe rarement au-dessous de 0° pendant la nuit; le jour il se relève jusqu'à 20°. La neige et la gelée y sont inconnues. Dans la vallée encaissée du Jourdain, l'hiver est encore plus chaud; la moyenne de la nuit en janvier n'y tombe pas au-dessous de 8°. Les vents soufflent en hiver du sud-ouest et du nord-ouest sur la Palestine. Voir Vent. Pendant cette saison, la pluie tombe abondamment sur la côte et persiste parfois plusieurs jours de suite. Elle est moins abondante dans les districts montagneux et à Jérusalem. Voir Pluie. Elle est parfois accompagnée de tonnerre. Voir Socin, *Palästina und Syrien,* Leipzig, 1891, p. LII-LIV; Tristram, *The natural history of the Bible,* Londres, 1889, p. 27-34. — 2° A la suite du déluge, Dieu promit que les saisons, l'été et l'hiver, se succéderaient régulièrement. Gen., VIII, 22. Ce qui caractérise surtout l'hiver pour les auteurs sacrés, ce sont les pluies, Job, XXXVII, 6; Cant., II, 11, qui rendent les voyages impraticables. Marc., XIII, 18; II Tim., IV, 21. — Quand on veut bâtir, on n'amasse pas ses pierres « en hiver », d'après la Vulgate, « pour l'hiver, » d'après les Septante. Eccli., XXI, 9. Ramassées en hiver, les pierres sont trop humides, ramassées pour l'hiver, elles ne peuvent être utilisées en cette saison. Quand Notre-Seigneur vint à Jérusalem pour la fête de la Dédicace, qui se célébrait le 25 casleu (du 15 au 20 décembre), c'était l'hiver, et il se promenait sous le portique de Salomon, sans doute à cause de la pluie. Joa., X, 22. — Isaïe, XVIII, 6, dit dans sa prophétie contre les Égyptiens que « les oiseaux passeront tout l'été et les bêtes tout l'hiver » sur eux, pour signifier que les ennemis viendront sur eux en toute saison, ou bien que les cadavres seront assez nombreux pour qu'en toute saison les oiseaux et les bêtes de proie puissent s'en repaître. H. Lesêtre.

HOBA (hébreu : *Ḥôbâh;* Septante : Χοβά), localité située « à la gauche de Damas », c'est-à-dire au nord de cette ville. Gen., XIV, 15. Abraham poursuivit jusque-là les cinq rois confédérés qui avaient pillé Sodome et emmené ses habitants prisonniers. L'identification d'Hoba est incertaine. D'après les Juifs de Damas, c'est le village actuel de *Djobar,* près de Burzéh. D'après K. Furrer, *Antike Städte im Libanongebiete,* dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* t. VIII, 1885, p. 40, c'est *Kabûn,* à une demi-heure au nord de Damas. D'après Wetzstein, dans Frz. Delitzsch, *Die Genesis,* 4e édit., in-8°, Leipzig, 1887, p. 561, c'est *Hoba* à vingt heures de distance au nord de Damas. Voir F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., 1896, t. I, p. 500.

HOBAB (hébreu : *Ḥôbâb;* Septante : Ὀβάβ), Madianite qui servit de guide à Moïse et aux Israélites dans le désert du Sinaï. Son nom n'apparaît que deux fois dans l'Écriture, Num., X, 29; Jud., IV, 11, et l'identité de ce personnage est sujette à de graves difficultés. Le texte des Nombres porte : « Moïse dit à Hobab, fils de Raguel, le Madianite, son beau-père (*ḥôtên;* Vulgate : *cognatus*). » Ces paroles veulent-elles dire qu'Hobab était le beau-père de Moïse ou seulement son beau-frère, le fils de son beau-père? Les opinions sont partagées. Le texte des Juges, IV, 11, qualifie Hobab du titre de *ḥôtên,* « beau-père » de Moïse; mais la question n'est pas définitivement résolue pour cela, parce que les termes de parenté n'avaient pas en hébreu une signification aussi précise que parmi nous et que *ḥôtên* pourrait ne pas être employé ici dans le sens rigoureux de « beau-père ». Hobab, d'après les uns, est donc le fils de Raguël, Num., X, 29, lequel est le même que Jéthro. Cf. Exod., II, 18; III, 1. D'après les autres, c'est avec Hobab qu'il faut identifier Jéthro et non avec Raguël, qui aurait été son père. Les traditions musulmanes ne font d'Hobab et de Jéthro qu'un seul et même personnage. Voir Jéthro. Quoi qu'il en soit, d'après le récit de Num., X, 29, 32, Hobab était un scheick bédouin expérimenté qui connaissait parfaitement le désert et les bons campements. Moïse l'invita à se joindre à son peuple, afin de participer à la bénédiction d'Israël, mais il refusa de quitter les lieux où il était né. Il consentit néanmoins à faire profiter les Hébreux de son expérience et leur servit de guide dans leurs migrations. Haber le Cinéen, le mari de Jahel qui tua Sisara, était un descendant d'Hobab. Jud., IV, 11.

HOBIA (hébreu : *Ḥăbayyâh;* Septante : Λαβεία). I Esd., II, 61. Il est appelé Habia, II Esd., VII, 63. Voir Habia, col. 382.

HOD (hébreu : *Hôd;* Septante : Ὠά; *Codex Alexandrinus :* Ὤδ), septième fils de Supha, de la tribu d'Aser. I Par., VII, 37.

HODÈS (hébreu : *Ḥôdéš;* Septante : Ἀδά), femme moabite qu'épousa Saharaïm le Benjamite auquel elle donna sept enfants. I Par., VIII, 9.

HODSI (hébreu : *Hodšî;* Septante : Ἀδασαί), nom propre altéré. II Reg., XXIV, 6. Il faut lire selon toute probabilité Cédès. Voir Cédès des Héthéens, t. II, col. 369.

HODY Humphry, théologien anglais, anglican, né à Oldcomb le 1er janvier 1659, mort à Oxford le 20 janvier 1706. En 1693, il fut nommé recteur de Saint-Michel, de Londres, et, cinq années plus tard, professeur de langue grecque à l'université d'Oxford. En 1704, il devint archidiacre de cette ville. Parmi ses nombreux écrits, nous mentionnerons : *Contra historiam Aristeæ de LXX interpretibus dissertatio, in qua probatur illam, a Judæo aliquo confictam fuisse ad conciliandam authoritatem versionis græcæ et Isaaci Vossii aliorumque defensiones ejusdem examini subjiciuntur,* in-8°, Londres, 1685; *De Bibliorum textibus originalibus versionibus græcis et latina Vulgata; præmittitur Aristeæ historia,* in-f°, Oxford, 1705. Cet ouvrage, fort érudit, est divisé en quatre livres : le premier est la dissertation *Contra historiam Aristeæ...* nommée plus haut; le second traite *De græcæ quam vocant LXX interpretum versionis auctoribus veris, eamque conficiendi tempore, modo et ratione;* le troisième est *Historia scholastica hebraici textus, versionumque græcæ et latinæ Vulgatæ, qua ostenditur qualis fuerit singulorum auctoritas per omnia retro secula;* le quatrième traite *: De cæteris græcis versionibus Origenis Hexaplis aliisque editionibus antiquis, cum collectione indiculorum Biblicorum per omnes ætates quæ historiam canonis sacræ Scripturæ continet, ordinesque librorum varietatem indicat.* — Voir S. Jebb, *Dissertatio de vita et scriptis H. Hodii,* en tête de l'ouvrage de H. Hody : *De græcis illustribus linguæ græcæ instauratoribus,* in-8°, Londres, 1742; W. Orme, *Biblioth. biblica,* p. 243; Darling, *Cyclopædia bibliographica,* col. 1505.

B. Heurtebize

HOEN Matthäus, théologien catholique allemand, naquit à Neuss sur le Rhin. Il fut chanoine de Cologne, où, en 1617, il fut reçu docteur en théologie et nommé curé et doyen de l'église collégiale de Saint-André. Il mourut le 2 avril 1653. Il a laissé, outre plusieurs ouvrages sur Aristote : *Litteralis Psalmorum Davidis explicatio,* in-8°, Cologne, 1630; *Neues Handbüchlein der Episteln und Evangelien,* in-16, Cologne, 1631.

A. Regnier.

HOFMANN (Johann Christian Konrad von), historien et exégète protestant allemand, né le 21 décembre 1810

à Nuremberg, mort le 20 décembre 1877. Après avoir étudié à Erlangen et à Berlin, il enseigna au gymnase d'Erlangen et devint ensuite *Repetent* à l'université de cette ville; en 1841, il y fut nommé professeur; en 1842, il quitta Erlangen pour Rostock, mais y revint en 1845 et y demeura jusqu'à la fin de sa vie. Il fut pendant plusieurs années membre du parlement bavarois. Parmi ses écrits nous devons mentionner : *De bellis ab Antiocho Epiphane adversus Ptolemæos gestis*, in-8°, Erlangen, 1835; *Die siebenzig Jahre des Jeremias und die siebenzig Jahrwochen des Daniel*, in-8°, Nuremberg, 1836; *Weissagung und Erfüllung im alten und neuen Testamente*, 2 in-8°, Erlangen, 1841-1844; *Der Schriftbeweis*, 4 in-8°, Nordlingue, 1852-1856; 2e édit., 1857-1860; *Schutzschriften für eine neue Weise, alte Wahrheit zu lehren*, 4 in-8°, Nordlingue, 1856-1859 : *Die heilige Schrift neuen Testaments zusammenhängend untersucht*, 2 in-8°, Nordlingue, 1862-1864. — Voir R. Frd. Grau, *J. Chr. K. von Hoffmann. Erinnerungen*, in-8°, Gütersloh, 1879; A. Hauck, dans Herzog, *Real-Encyklopädie für Theologie*, 2e édit., t. VI, 1880, p. 221-235.

HOFMEISTER Jean, théologien allemand, de l'ordre des ermites de Saint-Augustin, né en Souabe, florissait au milieu du XVIe siècle. Il fut vicaire général de son ordre en Allemagne et dans les Pays-Bas. Dans le recueil de ses œuvres publié à Louvain, 2 in-f°, 1562, on remarque : *Canones sive clavis S. Scripturæ; In Tobiam breves et excultæ expositiones; Commentaria in Matthæum, Marcum et Lucam; Commentaria in Actus Apostolorum; Homiliæ in utrasque S. Pauli ad Corinthios Epistolas; Enarrationes in Epistolas ad Philippenses.* — Voir Dupin, *Table des auteurs ecclésiastiques du XVIe siècle*, col. 1163. B. HEURTEBIZE.

HOLCOT ou **HOLKOT** Robert, théologien anglais, dominicain, né à Northampton, mort de la peste dans cette même ville en 1349. Il était docteur en théologie de l'université d'Oxford ou de celle de Cambridge. On a de cet auteur : *In Cantica canticorum et in Ecclesiastici capita septem priora*, in-f°, Venise, 1509; *In librum Sapientiæ prælectiones CCXIII*, in-4°, s. l., 1481; *Explanationes Proverbiorum Salomonis*, in-4°, Paris, 1510. Ce dernier ouvrage est également attribué à Thomas Walois, religieux du même ordre. Holcot avait en outre composé des commentaires sur l'Ecclésiaste, les Petits Prophètes, les quatre Évangiles, mais ces travaux sont demeurés manuscrits. — Voir Échard, *Scriptores ord. Prædicatorum*, t. I, p. 629; Fabricius, *Biblioth. latina mediæ ætatis* (1858), t. III, p. 254.
B. HEURTEBIZE.

HOLDA (hébreu : *Huldâh;* Septante : Ὄλδα), prophétesse, femme de Sellum, gardien du vestiaire du Temple, qui habitait à Jérusalem dans le second quartier, du temps du roi Josias. IV Reg., XXII, 14; II Par., XXXIV, 22. Lorsque le grand-prêtre Helcias eut trouvé dans le Temple le livre de la loi, c'est-à-dire le Deutéronome, et que lecture en eut été donnée au roi, celui-ci ayant demandé qu'on consultât Dieu sur ce qu'il devait faire, Helcias, Ahicam, Saphan et Asaïa allèrent trouver Holda. La prophétesse leur annonça de la part du Seigneur que les malheurs prédits dans la loi contre ses violateurs s'accompliraient contre les Juifs à cause de leur infidélité, mais que Josias, qui venait de s'humilier devant Dieu, serait enseveli dans le tombeau de ses pères et ne serait pas témoin des calamités qui devaient fondre sur Jérusalem. IV Reg., XXII, 14-20; II Par., XXXIV, 22-28. La Vulgate, dans II Par., XXXIV, 22, écrit le nom de la prophétesse Olda. Voir HELCIAS 2, col. 565; DEUTÉRONOME dans l'article PENTATEUQUE.

HOLDAÏ (hébreu : *Ḥeldaï*), nom de deux Israélites.

1. HOLDAÏ (Septante : Χολδιά), chef de la douzième troupe de soldats, comprenant 24 000 hommes, qui était chargée du service du Temple le douzième mois de l'année. Holdaï était de Nétupha et de la famille de Gothoniel. I Par., XXVII, 15.

2. HOLDAÏ (omis dans les Septante qui, à la place des trois noms propres qu'on lit dans ce passage, ont mis παρὰ τῶν ἀρχόντων), Israélite mentionné par Zacharie, VI, 10 (et 14), parmi ceux qui étaient revenus de la captivité de Babylone. Zacharie reçoit de Dieu l'ordre de prendre quelques membres de sa famille comme témoins, lorsqu'il l'envoie dans la maison de Josias, fils de Sophonie, apporter les couronnes qu'il doit placer sur la tête du grand-prêtre Jésus. Au ℣. 14, Holdaï est appelé Hélem. Voir HÉLEM 2, col. 566.

HOLDEN Henry, théologien anglais né en 1596, à Chaigley dans le Lancashire, mort à Paris en mars 1662. Appartenant à une famille catholique, il alla étudier à Douai, puis à Paris. Ordonné prêtre, il fut pendant quelques années attaché à la paroisse de Saint-Nicolas du Chardonnet. En 1648, il fut reçu docteur de l'Université de Paris. Nous avons de cet auteur : *In novum Testamentum annotationes brevissimæ quibus sensus ad litteram redditur facilis intellectu una cum textu*, 2 in-12, Paris, 1660. Il avait en outre composé plusieurs ouvrages de controverse, entre autres, *Divinæ fidei analysis*, in-12, Paris, 1652, 1685, 1767; Holden s'y efforce d'établir la distinction entre les vérités dogmatiques et les opinions libres, faisant la part la plus large possible à ces dernières afin de favoriser le retour des protestants. Venant à parler de l'Écriture Sainte, il prouve que les livres saints sont l'expression de la parole de Dieu révélée et que l'Église a reçu mission d'en définir le vrai sens. Si aucune des propositions énoncées dans la Bible ne saurait être accusée de fausseté, toutes cependant ne sont pas matière de dogme et les passages auxquels les docteurs catholiques donnent des sens différents ne peuvent servir de fondement à un article de foi. — Voir Dupin, *Biblioth. des auteurs ecclés. du XVIIe siècle*, 2e partie (1719), p. 151; Hurter, *Nomenclator literarius* (2e édit.), t. I, col. 419; Scheeben, *La dogmatique, trad. de l'abbé Belet*, t. I, 234, 301; Gillow, *Literary and biographical history of the english catholics*, Londres, 1885, t. III, p. 332.
B. HEURTEBIZE.

HOLLANDAISE (VERSION) DE LA BIBLE. Voir NÉERLANDAISES (VERSIONS) DE LA BIBLE.

HOLMES Robert, théologien anglican, né à Londres le 30 novembre 1748, mort à Oxford le 12 novembre 1805. Il avait été élevé dans cette dernière ville, et avait rempli successivement les fonctions de recteur de Staunton, de chanoine de Salisbury et de doyen de Winchester (1804). Depuis 1790, il était professeur de poésie à Oxford. Il a publié quelques ouvrages théologiques, mais il est surtout connu par une édition des Septante : *Vetus Testamentum græcum cum variis lectionibus*, 15 in-8°, Oxford, 1798-1804. Il reproduisit le texte de l'édition sixtine des Septante (Rome, 1587), mais avec les variantes de l'édition de Complute, de l'édition Aldine et de celle de Grabe, et celles de nombreux manuscrits qui n'avaient pas été collationnés avant lui et qu'il étudia par lui-même ou par divers savants. Il y ajouta aussi les leçons relevées dans les écrits des Pères grecs et dans les anciennes versions faites sur les Septante. Dans sa Préface au Pentateuque, il constate qu'il a collationné ou fait collationner onze manuscrits grecs onciaux et plus de cent manuscrits cursifs, contenant en tout ou en partie les cinq livres de Moïse. Il fit de la sorte pour l'Ancien Testament grec ce que Mill, Wetstein et Griesbach avaient fait pour la critique du Nouveau Testament grec. Malheureusement la mort ne lui laissa pas le temps

d'achever son œuvre. Elle fut terminée par J. Parsons. Tischendorf, *Vetus Testamentum secundum Septuaginta*, 2 in-8°, Leipzig, 1856, t. I, p. LII-LVI (7e édit., 1887, *Proleg.*, t. I, p. 41-42), a jugé sévèrement l'édition de Holmes et lui a reproché des inexactitudes, mais son travail mérite néanmoins des éloges. Cf. J. Armersfordt, *De variis lectionibus Holmesianis*, in-4°, Leyde, 1815.

HOLOCAUSTE (hébreu : *'ôlâh*, de *'âlâh*, « monter, » d'après Gesenius, *Thesaurus*, p. 1029, parce que, dit Rosenmüller, *Scholia in Lev.*, Leipzig, 1798, p. 9, dans l'holocauste, la victime monte sur l'autel pour y être consumée tout entière; *kâlîl*, « chose parfaite, complète, » parce que l'holocauste est le sacrifice par excellence, Deut., XXXIII, 10; Ps. LI (LII), 21, mot qui n'est employé que dans deux textes poétiques; chaldéen : *'âlât* et *gemîrâ'*, « ce qui est complet, » mot qui désigne l'holocauste dans le Targum; Septante : ὁλοκαύτωσις, Exod., XXIX, 25; Lev., IV, 34; ὁλοκάρπωσις, Gen., VIII, 20; Lev., IV, 24; ὁλοκάρπωμα, Lev., XVI, 24; κάρπωσις, Lev., IV, 10; Job, XLII, 8; κάρπωμα, Exod., XXIX, 25; Lev., 1, 4; ὁλοκαύτωμα, Hebr., X, 6; Philon : ὁλόκαυστον; Vulgate : *holocaustum, holocautoma*), sacrifice dans lequel la victime est « tout entière offerte à Dieu et consumée complètement par le feu sacré sur l'autel ». S. Jérôme, *In Isai.*, XV, 56, t. XXIV, col. 542; *In Ezech.*, XIV, 45, t. XXV, col. 453.

I. LES HOLOCAUSTES A L'ÉPOQUE PATRIARCALE. — Le texte sacré ne permet pas d'assurer que des holocaustes aient été offerts avant le déluge. Il est bien dit que le Seigneur jeta les yeux sur Abel et sur ses dons, Gen., IV, 4, ce que Théodotion traduit par le mot ἐνεπύρωσεν, le Seigneur « consuma » ses dons par le feu du ciel. Mais le texte ne parle pas de ce feu, et, fût-il tombé du ciel, qu'il n'y aurait pas eu là d'holocauste proprement dit, puisque les offrandes d'Abel n'étaient pas des animaux et que lui-même n'allumait pas le feu. Au sortir de l'arche, à la fin du déluge, Noé offrit en holocauste un représentant de tous les quadrupèdes et de tous les oiseaux purs qu'il avait avec lui. Gen., VIII, 20. Abraham devait offrir son fils Isaac en holocauste, et, sur l'ordre de l'ange, il lui substitua un bélier. Gen., XXII, 2, 3, 6, 13. Jéthro, Exod., XVIII, 12, et Job, 1, 5; XLII, 8, offraient à Dieu des holocaustes, et, au temps des juges, Jephté fit vœu d'offrir de cette manière ce qui viendrait tout d'abord à sa rencontre après sa victoire. Jud., XI, 31.

II. LES HOLOCAUSTES SOUS LA LOI MOSAÏQUE. — La loi qui régit cette matière est formulée Lev., I, 1-17; Num., XV, 8-16, et commentée dans les traités *Sebachim* et *Chullin* de la Mischna.

I. LA MATIÈRE DES HOLOCAUSTES. — Trois sortes de quadrupèdes pouvaient figurer dans les holocaustes et il fallait qu'ils fussent mâles et sans défaut : le veau ou le taureau, l'agneau ou le bélier, et le chevreau ou le bouc. Lev., I, 3, 10. Ces animaux ne devaient être ni malades ni trop vieux; le taureau ne devait pas dépasser trois ans, ni les deux autres quadrupèdes deux ans. Josèphe, *Ant. jud.*, III, IX, 1, dit que l'agneau et le bouc devaient avoir un an, mais que le veau pouvait être plus âgé. Parmi les oiseaux, la tourterelle et la colombe, probablement mâles l'un et l'autre, pouvaient seuls être offerts en holocauste. Lev., I, 14. L'expression dont se sert le texte sacré, *benê hay-yônâh*, « fils de colombe, » paraît viser plutôt le sexe que l'âge des oiseaux.

II. LE CÉRÉMONIAL. — 1° *Pour le veau ou le taureau.* — Celui qui offrait l'holocauste, présentait la victime devant le tabernacle, lui imposait les mains sur la tête et ensuite l'égorgeait. Lev., I, 3-5. Ces préliminaires étaient accomplis par celui qui offrait le sacrifice. Josèphe, *Ant. jud.*, III, IX, 1, suppose également qu'ils l'étaient par un particulier, ἀνὴρ ἰδιώτης. Celui-ci agissait sans doute soit par lui-même, s'il en était capable, soit par un homme habitué à cette opération. Par la suite, on vit les prêtres égorger eux-mêmes les victimes des holocaustes. II Par., XXIX, 22, 24, 34, 35. Dans ces exemples, il est vrai, il s'agit de sacrifices publics. Mais il est à croire qu'avec le temps les prêtres se réservèrent, même dans les holocaustes particuliers, un office auquel ils étaient plus habitués que tous les autres et qu'ils purent faire accomplir par les lévites. Ezech., XLIV, 11. La victime égorgée, les prêtres recueillaient son sang et le répandaient tout autour de l'autel. On enlevait alors la peau de la victime et on la coupait en morceaux. C'était encore, d'après la lettre du texte, celui qui offrait l'holocauste qui exécutait ces opérations. Ce furent plus tard les prêtres qui s'en chargèrent, d'autant plus volontiers, sans doute, que la peau de la victime leur revenait et qu'ils tiraient de là d'assez notables profits. De simples lévites furent parfois employés à écorcher et à découper les victimes. II Par., XXIX, 34; XXX, 17; XXXV, 11. Cependant les prêtres avaient préparé le bois sur l'autel des holocaustes. Sur cet autel, voir t. I, col. 1268-1271. Ils plaçaient sur le bûcher tous les morceaux de la victime et les faisaient consumer par le feu. Au nombre des parties de la victime, le texte sacré spécifie la tête, la graisse, les jambes et les entrailles. Ces deux dernières parties avaient dû être lavées par les prêtres au préalable. Lev., I, 5-9. La tête est désignée nommément parce que les Hébreux avaient été habitués à voir les Égyptiens exclure de leurs sacrifices la tête des victimes, la charger d'imprécations et ensuite la vendre à des étrangers ou la jeter à la rivière. Hérodote, II, 39. Quelques-uns croient que les pieds de l'animal étaient mis de côté, comme partie trop vulgaire. Mais Josèphe, *Ant. jud.*, III, IX, 1, dit expressément qu'on brûlait les pieds et les entrailles de la victime après les avoir nettoyés avec soin. Si les pieds n'avaient pas dû être brûlés, on ne voit pas pourquoi il aurait été prescrit aux prêtres de laver les jambes de l'animal, alors que pareille précaution n'était point prise pour les autres parties, sauf les entrailles. D'après les traditions juives, *Chullin*, VII, 1, on enlevait aussi à l'animal offert en holocauste le *gid nâšéh*, le muscle ischiatique, qui s'attache à la hanche et commande le mouvement de la jambe, parce que Jacob avait eu ce muscle touché par l'ange et qu'en souvenir de ce fait les Hébreux s'abstenaient de manger cette partie des animaux, Deut., XXXII, 32, et en conséquence de l'offrir dans les sacrifices. On la jetait avec les cendres de l'autel. Josèphe, *Ant. jud.*, III, IX, 1, note aussi qu'on répandait du sel sur les parties de l'holocauste avant de les déposer sur l'autel. Cf. *Gemara Menachoth*, 21, 2. L'holocauste devait rester sur l'autel toute la nuit jusqu'au matin. C'est seulement alors qu'on débarrassait l'autel de ces cendres; mais le feu ne devait jamais s'éteindre. Lev., VI, 1-6.

2° *Pour le bélier ou l'agneau et le bouc ou le chevreau.* — Les cérémonies étaient les mêmes que pour le veau. Le texte sacré ne parle ici ni d'imposer les mains sur l'animal, ni de l'écorcher; mais ces choses allaient de soi. Ces victimes devaient être égorgées au côté septentrional de l'autel. La raison de cette prescription se comprend. L'autel des holocaustes n'était pas placé tout à fait dans l'axe central du sanctuaire, mais un peu à gauche, vers le sud, de manière à ne pas trop masquer la vue du Saint et du Saint des saints. Le bord septentrional de l'autel se trouvait donc plus directement « devant Jéhovah », et c'est en cet endroit qu'on immolait tous les quadrupèdes de moindre taille. Lev., I, 10-13.

3° *Pour les oiseaux.* — Le prêtre sacrifiait l'oiseau, tourterelle ou colombe, sur l'autel. Pour cela, il lui retournait le cou et l'ouvrait avec l'ongle. Ensuite, il détachait la tête et la brûlait sur l'autel. Avec le sang, trop peu abondant pour une large aspersion, il arrosait seule-

ment un des côtés de l'autel. Il ôtait le jabot et les intestins, les plumes aussi, d'après quelques-uns, et les jetait à l'orient de l'autel, à l'endroit où se mettaient les cendres. Il brisait les ailes de l'oiseau, sans cependant les détacher, et enfin posait la victime sur le feu de l'autel. Lev., I, 14-17.

4° *Offrandes accessoires.* — Toutes les fois qu'on offrait en holocauste un taureau ou un veau, un bélier ou un agneau, un bouc ou un chevreau, il fallait que chaque victime fût accompagnée de trois dixièmes d'éphi de farine délayée avec un demi-hin d'huile; on y ajoutait un demi-hin de vin pour la libation. Num., XV, 8-12.

III. LA CÉLÉBRATION. — 1° *Les holocaustes publics.* — Chaque jour on offrait un holocauste de deux agneaux d'un an, un le matin et un le soir. C'était le sacrifice quotidien ou perpétuel, indépendant de tous les autres qui pouvaient être offerts pour d'autres causes. Exod., XXIX, 38, 39; Num., XXVIII, 3, 4, 23; XXIX, 11, 25. Le jour du sabbat, l'holocauste était de deux agneaux d'un an. Num., XXVIII, 9, 10. Pour la néoménie, l'holocauste comprenait deux veaux, un bélier et sept agneaux d'un an, toujours avec les offrandes accoutumées de farine, d'huile et de vin. Num., XXVIII, 11-15; XXIX, 6. Cet holocauste était également indépendant de tous les autres. Aux jours de fête, on offrait en holocauste, pour la Pâque, deux veaux, un bélier, sept agneaux, durant sept jours, Lev., XXIII, 8; Num., XXVIII, 19; pour la Pentecôte, un veau, deux béliers, sept agneaux d'un an, Lev., XXIII, 18; Num., XXVIII, 27; pour la fête de l'Expiation, un bélier au nom du grand-prêtre, un veau, un bélier et sept agneaux au nom du peuple, Lev., XVI, 3, 5, 24; XXIII, 27; Num., XXIX, 8; pour la fête des Tabernacles, pendant sept jours, deux béliers, quatorze agneaux, le premier jour treize veaux, le second douze, et ainsi de suite en diminuant d'un chaque jour, et enfin le huitième jour, un veau, un bélier et sept agneaux, Lev., XXIII, 36; Num., XXIX, 13-38; pour la fête des Trompettes, un veau, un bélier et sept agneaux. Num., XXIX, 2.

2° *Les holocaustes prescrits aux particuliers.* — On immolait un bélier en holocauste pour la consécration du grand-prêtre, Lev., VIII, 18, et de tous les prêtres en général, Exod., XXIX, 18, 25, et un veau pour la consécration des lévites, Num., VIII, 12; pour la purification de la femme récemment accouchée, un agneau d'un an ou, en cas de pauvreté, une tourterelle ou une colombe, Lev., XII, 6, 8; pour la purification du lépreux, un agneau ou, en cas de pauvreté, une tourterelle ou une colombe, Lev., XIV, 13-19, 22; pour la purification des impuretés et du flux du sang, une tourterelle ou une colombe, Lev., XV, 15-30; pour la purification du nazaréen souillé par le contact d'un mort, une tourterelle ou une colombe, Num., VI, 11, et pour la fin de son vœu, un agneau d'un an. Num., VI, 14, 16.

3° *Les holocaustes volontaires.* — En dehors des cas où ils y étaient tenus par la loi, les particuliers pouvaient offrir des holocaustes par suite d'un vœu ou par sentiment religieux. Num., XV, 8. C'est ce qui fait qu'il est souvent question d'holocaustes unis à des sacrifices d'actions de grâces, ces deux sortes de sacrifices pouvant être volontaires, tandis que les autres n'étaient offerts qu'en vertu des prescriptions légales. Exod., XX, 24; XXIV, 5; XXXII, 6; Jos., VIII, 31; Jud., XX, 26; I Reg., X, 8; XIII, 9; II Reg., VI, 17; XXIV, 25; III Reg., III, 15; II Par., XXXI, 2; I Mach., IV, 56. Cette faculté d'offrir des holocaustes était même accordée aux étrangers. Num., XVI, 14, 15. Ces derniers ne pouvaient d'ailleurs présenter au Temple que des holocaustes et des offrandes de gâteaux ou de libations, *Schekalim,* VII, 6; *Sebachim,* IV, 5; *Menachoth,* V, 3, 5, 6; VI, 1; IX, 8; s'ils apportaient des victimes destinées à d'autres espèces de sacrifices, on en faisait invariablement des holocaustes. Voir GENTILS, col. 191.

4° *Les holocaustes historiques.* — La Sainte Écriture mentionne un certain nombre d'holocaustes remarquables, à raison des circonstances dans lesquelles ils ont été offerts. Tels furent les holocaustes qui accompagnèrent la consécration d'Aaron et de ses fils, Lev., IX, 2, 3, 12-14; la dédicace du Tabernacle, Num., VII, 15, 21, 27, etc., où l'on immola douze taureaux, douze béliers et douze agneaux. Num., VII, 87. — Les Israélites offrirent des holocaustes pour obtenir du Seigneur la victoire contre les Benjamites, Jud., XX, 26, et plus tard la délivrance du joug des Philistins. I Reg., VII, 9. — Mille taureaux, mille béliers et mille agneaux furent immolés pour des holocaustes dans l'assemblée du peuple qui précéda la mort de David et dans laquelle Salomon fut proclamé roi à nouveau. I Par., XXIX, 21, 27. — Peu après son mariage, Salomon offrit mille holocaustes à Gabaon et obtint du Seigneur le don de sagesse. III Reg., III, 4. Il en offrit d'autres à l'occasion de la dédicace du Temple. III Reg., VIII, 64. — Le sacrifice qu'Élie offrit en face des prêtres de Baal fut un holocauste, avec cette particularité que ce fut le feu du ciel qui consuma la victime. III Reg., XVIII, 38. — Ézéchias offrit en holocauste soixante-dix taureaux, cent béliers et deux cents agneaux, quand il restaura le culte. II Par., XXIX, 32. Il prit soin qu'ensuite ces sortes de sacrifices fussent régulièrement continués par les prêtres. II Par., XXXI, 2, 3. — A la dédicace du second Temple, sous Esdras, il y eut un holocauste de cent taureaux, deux cents béliers et quatre cents agneaux. I Esd., VI, 17. — Au retour d'exilés qui suivit, on offrit douze taureaux, quatre-vingt-seize béliers et soixante-dix-sept agneaux. I Esd., VIII, 35. — Sous Judas Machabée, les holocaustes furent continués durant huit jours pour la restauration de l'autel. I Mach., IV, 56.

III. L'EFFICACITÉ DES HOLOCAUSTES. — 1° *Prééminence de ce sacrifice.* — L'holocauste était l'expression la plus complète du culte extérieur rendu à Dieu. Dans ce sacrifice, « la victime était consumée tout entière pour signifier que, comme l'animal réduit tout entier en vapeur par le feu s'élève en haut, ainsi l'homme tout entier et tout ce qui lui appartient sont soumis au souverain domaine de Dieu et doivent lui être offerts. » S. Thomas, *Sum. theol.,* 1ª 2æ, q. 102, a. 3, ad 8. L'holocauste était considéré comme un sacrifice complet par lui-même, comprenant à la fois des êtres animés et des êtres inanimés, des offrandes sanglantes et des offrandes non sanglantes. On n'y offrait que des animaux mâles, les animaux femelles étant regardés comme plus imparfaits. Les autres sacrifices étaient toujours accompagnés d'un holocauste, tandis que l'holocauste était souvent offert seul, comme dans le sacrifice quotidien du matin et du soir. Les fêtes ne pouvaient se célébrer sans holocauste. De là la première place assignée à l'holocauste parmi les autres sacrifices dans le Lévitique, I, 1-17, et les noms de *kâlîl,* « parfait, entier, » *gemîrâ',* « complet, » que lui donnaient les Hébreux. Aucun rite ne marquait mieux que l'holocauste l'anéantissement total de la créature en face du Créateur.

2° *Ses effets.* — Le texte sacré dit que l'holocauste était offert à Jéhovah « pour obtenir sa faveur ». Lev., I, 3. Il ajoute que, quand celui qui offrait la victime lui avait imposé les mains, « elle était agréée de Jéhovah pour lui servir d'expiation. » Lev., I, 5. Il note enfin, et cette remarque est souvent répétée, que l'holocauste constituait pour Jéhovah un « sacrifice d'agréable odeur ». Lev., I, 9; VIII, 21; Gen., VIII, 21; Exod., XXIX, 18; Num., XXVII, 6, 27; XXIX, 8; I Esd., VI, 10. L'holocauste avait ainsi pour effets, dans une certaine mesure, d'attirer la faveur, par conséquent les grâces de Dieu sur celui qui l'offrait, de servir d'expiation pour les fautes et enfin d'être agréable au Seigneur et, par là même de lui rendre quelque chose en retour de ce qu'on avait reçu de lui. En constituant l'acte latreutique par excel-

lence, l'holocauste était donc en même temps impétratoire, expiatoire et eucharistique. C'était vraiment le sacrifice parfait et complet, autant qu'un rite pouvait l'être sous l'ancienne loi. Saint Paul admet que les sacrifices sanglants produisaient la « purification de la chair », Hebr., IX, 13, c'est-à-dire qu'ils purifiaient des souillures légales. L'holocauste procurait au moins cet effet, et voilà pourquoi il était prescrit dans certains cas d'impureté extérieure. Mais l'obligation d'offrir l'holocauste deux fois chaque jour, et ensuite pour le sabbat, les néoménies et les fêtes, donne à penser que Dieu avait attaché à ce sacrifice une efficacité capable d'atteindre l'âme elle-même, dans certaines conditions. Lui-même avait manifesté que les holocaustes de Moïse et de Salomon lui étaient vraiment agréables, en les faisant consumer par le feu du ciel. Lev., IX, 24; II Par., VII, 1; II Mach., II, 10. Il se plaint qu'Israël ait négligé de lui en offrir. Is., XLIII, 23. Ses fidèles serviteurs croient répondre à ses désirs et lui manifester leur piété en lui promettant des holocaustes. Ps. LXIV (LXV), 13-15. Certains docteurs juifs allèrent jusqu'à dire que « l'holocauste expie les péchés d'Israël ». *Tanchuma*, 52, 4.

3° *Conditions de cette efficacité.* — Moïse ne donne nulle part à penser que le rite extérieur de l'holocauste puisse se passer, de la part de celui qui l'offre, de sentiments intérieurs en harmonie avec l'acte qu'il accomplit. Cette présentation d'une victime de choix éveille naturellement dans l'âme l'idée des droits absolus de Dieu et, par conséquent, des sentiments d'humilité, d'obéissance et de reconnaissance envers le Créateur. L'imposition des mains sur la victime vouée à l'immolation et substituée à l'homme pécheur rappelle à celui-ci les dettes qu'il a contractées envers la justice de Dieu et le dispose au regret de ses fautes. Enfin l'immolation de la victime et son anéantissement total par le feu indiquent assez éloquemment ce que l'homme est par lui-même, ce qu'il doit à Dieu, ce qu'il mérite et dans quelle dépendance absolue il doit se tenir à l'égard du Seigneur qui lui commande. Moïse n'exprime point formellement la nécessité de ces dispositions intérieures en celui qui offrait l'holocauste. Il semble que, dans les premiers temps, la majesté des rites devait parler d'elle-même et inspirer aux Israélites les sentiments requis, autant du moins qu'il était possible à un peuple encore grossier de les éprouver. Mais, par la suite, on put s'imaginer que Dieu se contente du rite extérieur, qu'il ne regarde pas au fond des cœurs et que « les rites ont, par eux-mêmes et indépendamment de toute disposition du cœur, une vertu propre pour effacer les fautes et procurer le bonheur ». De Broglie, *Conférences sur l'idée de Dieu dans l'Ancien Testament*, Paris, 1892, p. 213-216. C'est alors qu'intervinrent les prophètes pour rappeler aux Juifs formalistes la vraie et complète notion de l'holocauste. A ceux qui se bornent à l'offrande de l'holocauste matériel, Dieu signifie qu'il n'y prend point plaisir, Ps. L (LI), 18; Jer., VI, 20; XIV, 12; Am., V, 22, qu'il en est rassasié. Is., I, 11. Ce qu'il demande avec l'holocauste, ce qu'il préfère à l'holocauste, c'est qu'on le connaisse lui-même, Ose., VI, 6; c'est qu'on pratique la justice. Mich., VI, 6. Il va même jusqu'à dire, dans Jérémie, VII, 22, 23 : « Je n'ai point parlé à vos pères, je ne leur ai point donné d'ordre, le jour où je les tirai de la terre d'Égypte, au sujet des holocaustes et des sacrifices. Mais voici le commandement que je leur ai intimé : Écoutez ma voix, et je serai votre Dieu et vous serez mon peuple; marchez dans toutes les voies que je vous prescris et vous serez heureux. » Notre-Seigneur lui-même approuve formellement le scribe qui résume tout cet enseignement des prophètes, en disant : « Aimer Dieu de tout son cœur et aimer son prochain comme soi-même, c'est plus que tous les holocaustes et tous les sacrifices. » Marc., XII, 33. Il est donc incontestable que, dans l'esprit de la loi mosaïque, les sentiments intérieurs et leur manifestation extérieure par l'exercice des vertus étaient requis pour que les holocaustes ne fussent pas des rites inutiles et méprisés de Dieu.

4° *Le caractère figuratif des holocaustes.* — Comme tous les sacrifices de l'ancienne loi, les holocaustes « figuraient l'unique et principal sacrifice du Christ, comme l'imparfait figure le parfait ». S. Thomas, *Sum. theol.*, 1ª 2æ, q. 102, a. 3. De ce rapport avec le sacrifice rédempteur venait toute leur valeur latreutique, impétratoire, expiatoire et eucharistique. Notre-Seigneur rattacha lui-même la figure à la réalité en s'appliquant, par l'organe de saint Paul, les paroles du psalmiste : « Vous n'avez agréé ni holocaustes, ni sacrifices pour le péché : alors j'ai dit : Me voici, ô Dieu, pour faire votre volonté. » Hebr., X, 6-8; Ps. XXXIX (XL), 7. Saint Paul montre comment le sacrifice unique de Jésus-Christ expie le péché et remplace pour toujours les holocaustes quotidiens des prêtres mosaïques qui, par eux-mêmes, ne pouvaient enlever le péché. Hebr., X, 10-14. C'est en vue de ce sacrifice de la loi de grâce que le Seigneur dit de son peuple nouveau : « Je les amènerai sur ma montagne sainte, leurs holocaustes seront agréés sur mon autel. » Is., LVI, 7. Et quand sera venu le « germe de justice », le Messie, « les prêtres et les lévites ne manqueront jamais de successeurs pour offrir des holocaustes, » Jer., XXXIII, 18, c'est-à-dire des sacrifices qui contiennent et représentent celui de Jésus-Christ. Le Sauveur mourant pour le salut du monde a excellemment réalisé le type de l'ancien holocauste. Son sacrifice a été, comme l'holocauste, « parfait » et « complet ». Lui-même est monté tout entier, corps et âme, humanité et divinité, sur l'autel de la croix, en ne laissant aux mains des hommes que sa dépouille extérieure. Tout entier, il a été consumé par le feu de l'amour, pour l'adoration du Père, la supplication, l'expiation et l'action de grâces. Enfin, tout entier, il s'est élevé au ciel, comme la vapeur de l'holocauste. — Reland, *Antiquitates sacræ* Utrecht, 1741, p. 169-173; Rosenmüller *Scholia in Leviticum*, Leipzig, 1798, *Excursus*, I, p. 150-152; Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus*, Heidelberg, 1837, t. II, p. 361-368.

H. LESÊTRE.

HOLON (hébreu : *Ḥôlôn*), ville sacerdotale de Juda. Jos., XXI, 15. Elle est appelée ailleurs Hélon. Voir HÉLON 2, col. 586.

HOLOPHERNE (Ὀλοφέρνης), général de Nabuchodonosor, roi d'Assyrie. Judith, II, 4, etc. Les éléments dont se compose son nom paraissent indiquer qu'il était d'origine perse. J. Oppert, *Le livre de Judith*, in-8°, Paris, 1865, p. 10. Cf. Tissa*pherne*, Data*pherne*, Arta*pherne*. La signification est incertaine. Un roi de Cappadoce portait le nom de Ὀροφέρνης. Polybe, III, 5, 2. Cette même forme se retrouve aussi sur des monnaies découvertes à Pirène et sur des anses d'amphore. A. Dumont, *Inscriptions céramiques de Grèce*, in-8°, Paris, 1872, p. 329, n° 9, et p. 386, n° 7. Cf. aussi Polybe, XXXII, 20, 4; XXXIII, 12, 2, 3, 9; Élien, *Var. hist.*, II, 41; *Bell. syr.*, p. 118, édit. Etienne, 1592; Diodore de Sicile, XXXI, XIX, 2, 7; XXXII et XXXIV; *Corpus inscript. græc.*, t. II, p. 416, col. 2; W. Pape, *Wörterbuch der griechischen Eigennamen*, 3ᵉ édit., t. II, p. 1050. Nous ne savons rien, d'ailleurs, de son origine. Les guerres que les rois d'Assyrie avaient faites à l'est de leurs États peuvent expliquer sa présence dans les armées assyriennes. Les rois de Ninive avaient coutume de faire élever dans leur palais des jeunes gens appartenant aux pays conquis et ils confiaient quelquefois à ces étrangers, formés de la même manière que les indigènes, des fonctions importantes. Voir F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6ᵉ édit., t. IV, p. 276. L'histoire d'Holopherne ne nous est connue que par le livre de Judith et elle

se mêle étroitement à celle de cette héroïne qui lui ôta la vie. Voir JUDITH (LIVRE DE).

HOLZHAUSER Barthélemy, théologien catholique allemand, né à Langenau, dans le diocèse d'Augsbourg, au mois d'août 1613, mort à Bingen le 20 mai 1658, était fils d'un cordonnier. Il dut à la charité de pouvoir commencer ses études qu'il poursuivit à Neubourg dans un établissement fondé pour les étudiants pauvres. Les jésuites d'Ingolstadt lui enseignèrent la théologie. Il fut ordonné prêtre en 1639, et un an plus tard recevait le titre de docteur. Il forma alors le projet de rétablir parmi les clercs la vie commune des premiers âges de l'Église. Secondé par d'autres prêtres, il établit son œuvre à Tittmoningen, près de Salzbourg. Diverses cures lui furent confiées et ses disciples prirent le nom de Barthélemites. Leurs règles furent approuvées en 1680 par Innocent XI. Holzhauser composa un commentaire sur l'Apocalypse; il voit dans ce livre toute l'histoire de l'Église. Haneberg met cet ouvrage au-dessus de tous les autres commentaires. Il a été publié sous ce titre : *Interpretatio Apocalypsis* (*usque ad* XV, 5), in-8°, Bamberg, 1784. — Voir APOCALYPSE, t. I, col. 751; Haneberg, *Histoire de la révélation biblique,* trad. Goschler, t. II (1851), p. 358; *Biographia venerabilis viri Dei D. Holzhauseri,* in-8°, Mayence, 1737; Hélyot, *Hist. des ordres religieux,* t. VIII (1719), p. 119. B. HEURTEBIZE.

HOMAM (hébreu : *Hêmâm;* Septante : Αἰμάν), Iduméen, I Par., I, 39, dont le nom est écrit Héman dans la Genèse, XXXVI, 22. Voir HÉMAN 1, col. 586.

HOMBERG Herz, exégète juif, mort à Prague le 24 août 1841. Il collabora au commentaire du *Deutéronome,* באור לספר דברים, imprimé dans *Mose, die fünf Bücher,* de Moïse Mendelssohn, in-8°, Berlin, 1780-1783; 4e édit., Vienne, 1832. Voir MENDELSSOHN.

HOMÉLIE (ὁμιλία, « conversation, discours familier »), explication simple et pratique du texte biblique, particulièrement des Épîtres et Évangiles des dimanches et fêtes, donnée du haut de la chaire par le prêtre aux fidèles assemblés à l'église pour assister à la messe et à l'office divin. Après avoir désigné primitivement dans le langage ecclésiastique la prédication chrétienne en général et toute espèce d'instruction religieuse, S. Justin, *Apol. I,* 67, t. VI, col. 429; S. Ignace, *Ad Polycarp.,* 5, dans *Opera Patrum apostol.,* édit. Funk, Tubingue, 1887, t. I, p. 248, l'homélie, ὁμιλία, *homilia, tractatus,* a été distinguée, à partir d'Origène, du λόγος, *sermo.* Celui-ci était le discours ecclésiastique, composé d'après les règles de la rhétorique et de l'art oratoire; celle-là, l'interprétation familière de l'Écriture, faite dans un but pratique et moral. Origène, *Hom. X in Gen.,* 5, t. XII, col. 219; *Hom. VII in Lev.,* 1, t. XII, col. 475, distinguait l'homélie ou l'explication scripturaire faite en vue de l'édification du commentaire scientifique des Livres Saints. En réalité, cette distinction n'est pas toujours nettement marquée, et certains sermons exégétiques sont de véritables homélies, tandis que les homélies roulent souvent sur des sujets différents de l'Écriture sainte. Nous considérons ici l'homélie au sens strict, comme explication familière de la Bible. Ce mode d'enseignement religieux se rattache à la lecture publique de passages bibliques dans les synaxes liturgiques. Le président de l'assemblée choisissait les lectures et arrêtait le lecteur, quand il le jugeait à propos. Plus tard, il y eut un texte assigné pour chaque dimanche et pour chaque fête; mais les sectionnements varièrent suivant les églises. L'évêque, prenant ensuite la parole, commentait une des leçons entendues et en tirait des conséquences pratiques pour la conduite des fidèles. Ce genre d'instruction religieuse a toujours eu une grande vogue dans l'Église et il a puissamment servi à apprendre aux chrétiens les faits et les enseignements de la Bible. Nous indiquerons les principales homélies qui ont été publiées au cours des siècles : 1° à l'époque des Pères; 2° au moyen âge; 3° dans les temps modernes.

I. HOMÉLIES DES PÈRES. — 1° *Pères grecs.* — Les homélies d'Origène forment le plus ancien recueil de discours de cette nature que la littérature ecclésiastique nous ait conservé. Presque chaque jour, le chef de l'école exégétique d'Alexandrie expliquait à l'église devant les chrétiens les livres bibliques, et des tachygraphes recueillaient son explication et la mettaient par écrit pour l'instruction de la postérité. Dans son catalogue des œuvres d'Origène, saint Jérôme énumère vingt-quatre séries d'homélies. A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius,* t. I, Leipzig, 1893, p. 344. Elles ne nous ont pas été toutes conservées. Nous avons en grec l'homélie sur la pythonisse d'Endor, t. XII, col. 1012-1028, dix-neuf homélies sur Jérémie, t. XIII, col. 256-544, et divers fragments. Rufin a traduit en latin, mais en les remaniant, dix-sept homélies sur la Genèse, t. XII, col. 145-262, treize sur l'Exode, col. 297-396, seize sur le Lévitique, col. 405-574, vingt-huit sur les Nombres, col. 585-806, vingt-six sur Josué, col. 825-948, neuf sur les Juges, col. 951-990, une sur le premier livre des Rois, col. 995-1012, et neuf sur divers Psaumes, col. 1319-1410. Saint Jérôme a traduit plus fidèlement deux homélies sur le Cantique, t. XIII, col. 37-58, neuf sur Isaïe, col. 219-254, quatorze sur Jérémie, col. 255-427, quatorze sur Ézéchiel, col. 665-768, trente-neuf sur saint Luc, col. 1801-1902. Cf. Bardenhewer, *Les Pères de l'Église,* trad. franç., t. I, Paris, 1898, p. 260-261; P. Batiffol, *Anciennes littératures chrétiennes, la littérature grecque,* Paris, 1897, p. 170-173. Ce dernier écrivain attribue à Origène dix-huit homélies, qu'il a éditées avec la collaboration d'A. Wilmart, *Tractatus Origenis de libris Sanctarum Scripturarum,* in-8, Paris, 1900. Cf. *Revue biblique,* t. V, 1896, p. 434-439; et t. VI, 1897, p. 5-27. D'après Photius, *Bibliotheca, cod. 119,* t. CIII, col. 400, Piérius, ami d'Origène, aurait publié un volume de douze homélies sur des sujets différents. Eusèbe, *H. E.,* VII, 32, t. XX, col. 721, se rappelait avec bonheur avoir entendu Dorothée, prêtre d'Antioche, interpréter les Écritures à l'église. Les quatre homélies attribuées à saint Grégoire le Thaumaturge, t. X, col. 1145-1189, sont apocryphes, mais l'*Homélie sur la Nativité du Christ,* que l'abbé P. Martin a publiée en arménien avec sept autres, dans Pitra, *Analecta sacra,* t. IV, Paris, 1883, p. 134-169, avec traduction latine, p. 386-412, semble d'une authenticité incontestable. Saint Basile a prêché neuf homélies *sur l'Hexaméron* et quinze *sur les Psaumes,* t. XXIX, col. 3-493. D'autres homélies, attribuées à saint Basile par les manuscrits, ne sont pas authentiques, sinon peut-être vingt-quatre, divisées en trois groupes, t. XXXI, col. 163-618. Saint Grégoire de Nysse a laissé une homélie sur le Psaume VI, t. XLIV, col. 608-616, huit homélies sur l'Ecclésiaste, col. 616-754, et quinze sur le Cantique, col. 756-1120. Pour le Nouveau Testament, on a de lui cinq homélies sur l'oraison dominicale, dont il existe une version syriaque, col. 1120-1193, et huit sur les béatitudes, col. 1193-1301. Saint Chrysostome est le prince des homélistes; aussi lui a-t-on attribué des œuvres de basse époque, qui sont indignes de lui. Voir l'Index alphabétique dressé par Fabricius, *P. G.,* t. LXIV, col. 1327. Les homélies authentiques sont nombreuses. Sur la Genèse, il y en a deux séries, une de soixante-huit, t. LIII et LIV, et une de neuf, dont les huit premières expliquent les trois premiers chapitres de ce livre, t. LIV, col. 581-630. Pour les livres des Rois, il ne reste que cinq homélies sur Anne, mère de Samuel, t. LIV, col. 631-676 et trois sur Saül et David, col. 675-708. Les élévations sur une soixantaine de Psaumes, t. LV, semblent avoir été faites

d'après des homélies prêchées à Antioche. Deux homélies *sur l'obscurité des prophètes* datent de 386, t. LVI, col. 163-192. Le commentaire sur les huit premiers chapitres d'Isaïe est une exhortation écrite d'après des homélies, t. LVI, col. 11-94. Nous avons en outre, sur le chapitre VI du même prophète, six homélies de l'an 386, col. 97-142. Pour les Évangiles, il nous reste quatre-vingt-dix homélies sur saint Matthieu, sept sur Lazare et le mauvais riche et quatre-vingt-huit sur saint Jean, t. LVII-LIX. Les cinquante-cinq homélies sur les Actes datent de Constantinople, 400 ou 401, tandis que les quatre sur le commencement de ce livre sont d'Antioche, 388, aussi bien que les quatre sur la vocation de saint Paul, t. LX. Pour les Épîtres de saint Paul, on a trente-deux homélies sur Rom., quarante-quatre sur I Cor. et trente sur II Cor., un commentaire tiré d'homélies sur Gal., vingt-quatre homélies sur Eph., quinze sur Phil., douze sur Colos., onze sur I Thess., cinq sur II Thess., dix-huit sur I Tim., neuf sur II Tim., six sur Tit., trois sur Philem. et trente-quatre sur Heb., t. LXI-LXIII. Fessler-Jungmann, *Institutiones patrologiæ*, t. II, 1, Inspruck, 1892, p. 80-93. Sévérien, évêque de Gabale, que Gennade, *De vir. illust.*, 21, t. LVIII, col. 1073, déclare savant exégète et éloquent homéliste, a laissé six homélies sur la création, t. LVI, col. 429-500. J.-B. Aucher a publié la traduction arménienne de quinze homélies de Sévérien, Venise, 1827. Voir Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, t. II, Paris, 1899, p. 210-211. Gennade, *De vir. illust.*, 20, t. LVIII, col. 1073, connaissait une homélie d'Antiochus sur la guérison de l'aveugle-né. De Théodote, évêque d'Ancyre, nous avons six homélies, t. LXXVII, col. 1349-1432. De Paul, évêque d'Émèse, il reste des fragments d'homélies prononcées à Alexandrie devant saint Cyrille, t. LXXVII, col. 1433. Photius, *Biblioth., cod. 271*, t. CIV, col. 201, lisait un recueil de dix homélies d'Astérius, évêque d'Amasée, dont il a donné d'intéressants extraits. Quatre d'entre elles se retrouvent dans un autre recueil de vingt et une homélies, portant le nom du même auteur, t. XL, col. 164-477. Les homélies grecques, attribuées à Eusèbe d'Émèse, t. LXXXVI, col. 509-562, sont plutôt l'œuvre d'Eusèbe d'Alexandrie et d'Eusèbe de Césarée. Les nombreuses homélies latines, qui portent son nom, appartiennent à la littérature gallicane, ou sont empruntées au commentaire sur les Évangiles de saint Bruno de Segni. Fessler-Jungmann, *Instit. patr.*, t. II, 1, p. 3-4; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, t. II, p. 13-14. Saint Cyrille de Jérusalem nous a laissé une homélie, prononcée vers l'an 345, sur la guérison du paralytique à la piscine de Béthesda, t. XXXIII, col. 1132-1153, et trois courts fragments d'homélies sur l'Évangile de saint Jean, col. 1181-1182. L'homélie sur la présentation de Jésus au temple, col. 1187-1204, est apocryphe. Saint Astérius, métropolitain d'Amasée, est l'auteur de vingt et une autres, t. XL, col. 164-477. Sept homélies, publiées sous le nom de saint Épiphane, t. XLIII, col. 428-508, sont manifestement apocryphes. Mgr Batiffol a restitué à Nestorius un certain nombre d'homélies. *Revue biblique*, t. IX, 1900, p. 329-353. Cf. *La littérature grecque*, p. 316-317. Gennade de Marseille, *De vir. illust.*, 90, t. LVIII, col. 1114, attribue à Gennade de Constantinople de nombreuses homélies, dont il n'est rien resté. Quelques fragments latins des homélies de Théodoret, évêque de Cyr, nous sont parvenus, t. LXXXIV, col. 53-64. Quelques homélies ou fragments d'homélies d'Hésychius de Jérusalem sont publiés, t. XCIII, col. 1449-1480. D'Antipater de Bostra, nous avons deux homélies complètes et d'insignifiants fragments de deux autres, t. LXXXV, col. 1763-1796. Treize homélies nous sont parvenues sous le nom de saint Jean Damascène, t. XCVI, col. 545-762. On a élevé des doutes sur celles qui concernent la nativité de la Sainte Vierge. Quant aux deux autres sur l'Annonciation de Marie, il ne faut pas hésiter à leur assigner une date plus récente. Enfin, il reste de Théophylacte une homélie *in undecimum evangelium matutinum*, t. CXXVI, col. 146-150.

2° *Pères latins.* — Si nous en croyons Sozomène, *H. E.*, VII, 19, t. LXVII, col. 1473, l'homélie ne fut pas usitée à Rome avant le Ve siècle, quoiqu'il y ait eu auparavant des réunions spéciales à l'église pour la parole de Dieu. Nous n'avons guère d'homélies latines avant cette époque. Le traité *De Hexaemero* de saint Ambroise, t. XIV, col. 123-274, dérive de neuf sermons, prêchés en six jours consécutifs. Son *Expositio Evangelii secundum Lucam*, t. XV, col. 1527-1850, renferme des homélies des années 385-387. Saint Jérôme, qui avait traduit toute une série d'homélies d'Origène, t. XXV, col. 583-786; t. XXIII, col. 1117-1144; t. XXVI, col. 219-306; t. XXIV, col. 901-936, avait prononcé lui-même sur les Psaumes, l'évangile de saint Marc et d'autres sujets des homélies que dom Morin a retrouvées et publiées, *Sancti Hieronymi presbyteri tractatus sive homiliæ in Psalmos, in Marci Evangelium aliaque varia argumenta*, dans les *Anecdota Maredsolana*, t. III, 2a pars, in-4°, Maredsous, 1897. Sous le titre d'*Enarrationes in Psalmos*, t. XXXVI et XXXVII, saint Augustin a laissé des homélies sur tout le psautier. Ses cent vingt-quatre traités *In Joannis Evangelium*, t. XXXV, col. 1379-1976, et ses dix traités *In Epist. Joannis ad Parthos*, col. 1977-2062, sont des homélies prononcées vers 416 et rédigées par l'orateur lui-même. L'éditeur des œuvres de saint Maxime de Turin a publié cent dix-huit homélies authentiques, t. LVII, col. 221-530 et trois apocryphes, col. 915-920. Fessler-Jungmann, *Instit. patrologiæ*, t. II, 2, p. 262-270. Les critiques modernes attribuent à Fauste de Riez la totalité ou une partie des homélies publiées sous le nom d'Eusèbe d'Émèse. Fessler-Jungmann, p. 365-367; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, t. III, p. 98-101. L'héritage littéraire de saint Césaire d'Arles comprend un petit groupe d'homélies adressées aux moines, t. LXVII, col. 1088-1090, et une partie des recueils d'homélies d'Eusèbe d'Émèse. Fessler-Jungmann, *Inst.*, p. 438-447. Saint Grégoire le Grand a prononcé vingt-deux homélies sur Ézéchiel, t. LXXVI, col. 781-1052, et quarante sur les Évangiles, col. 1075-1312.

II. AU MOYEN AGE. — Dans le haut moyen âge, on fit des homiliaires ou recueils d'homélies. Le clergé n'était plus suffisamment instruit pour expliquer aux fidèles l'Évangile des dimanches et des fêtes. Voulant remédier à cette ignorance, Charlemagne fit composer par Paul diacre l'*Homiliarius, hoc est præstantissimorum Ecclesiæ Patrum sermones sive conciones ad populum*, t. XCV, col. 1059-1566, réédité encore à Cologne, in-f°, 1576, avec les sermons de Surius. Divisé en deux parties et comprenant une homélie pour chaque dimanche et chaque jour de fête, il servit de thème aux instructions des curés à leur troupeau. Cf. *Kirchenlexicon*, 2e édit., t. VI, Fribourg-en-Brisgau, 1889, p. 221-224. Les conciles de Reims, can. 14 et 15, et de Tours, can. 17 (Labbe et Cossart, *Sac. conc. ampliss. collect.*, t. XIV, Venise, 1769, p. 78 et 85), tenus en 813, prescrivaient aux évêques de prêcher en langue vulgaire les homélies des Pères. Il y eut cependant des prédicateurs qui écrivirent des homélies nouvelles, mais le plus souvent sans originalité; ils empruntaient aux Pères leurs pensées et souvent même leurs expressions. Nous avons de Paul diacre quatre homélies, t. XCV, col. 1565-1580. Raban Maur a publié les homélies qu'il a prêchées sur les fêtes et sur les Épîtres et Évangiles de chaque dimanche, t. CX, col. 9-468, ainsi que Bède le Vénérable, t. XCIV, col. 9-268. Celles d'Haymon d'Halberstadt sont au t. CXVIII, col. 9-814. Remi d'Auxerre en a laissé douze, t. CXXXI, col. 865-932; Arnaud, une sur les huit béatitudes, t. CXLI, col. 1089. Celles de Raoul Ardent sont reproduites, t. CLV, col. 1299-1624, et celles de saint Anselme, t. CLVIII, col. 585-674. Odon de Cambrai en a prêché

deux sur l'économe infidèle, t. CLX, col. 1121. Saint Bruno de Segni, t. CLXV, col. 747-862, et Godefroy, abbé d'Admont, t. CLXXIV, col. 7-1132, en ont composé deux recueils. Aux XIIe et XIIIe siècles, on multiplie les sermons et les postilles sur les épîtres et les évangiles de l'année liturgique, et on se sert des anciens recueils d'homélies. Nous ne connaissons de cette époque qu'un seul homiliaire, celui de Césaire, cistercien d'Heisterbach, *Homiliæ sive fasciculus moralitatum*, Cologne, 1615. Les *Collationes in Ev. Joannis* de saint Bonaventure, *Opera*, t. VI, Quaracchi, 1893, p. 535-634, fournissent des matériaux pour de véritables homélies.

III. DANS LES TEMPS MODERNES. — L'homélie, qui semble avoir subi un instant d'éclipse et cédé la place au sermon plus solennel, reprit faveur après la réforme et le concile de Trente. Nous retrouvons, à tout le moins, de nouveaux recueils d'homélies : J. Eck, *Homiliarius contra sectas*, 3 in-f°, 1536 ; J. Hoffmeister, *In utrasque sancti Pauli ad Corinthios epist. homiliæ*, Cologne, 1545; Id., *Homiliæ in Evangel. quæ in dominicis et aliis festis diebus leguntur per totum annum*, 2 vol., Ingolstadt, 1547, etc., traduites en allemand, *ibid.*, 1548, etc.; Ant. de Nebrissa, *Homiliæ diversorum auctorum in Evang. quæ diebus dominicis decantantur, revisæ cum expositione*, Grenade, 1549 ; H. Helm, O. M., *Homiliæ in Evangelia et omnes epistolas canonicas*, 5 vol., Cologne, 1550, 1556; Camus, évêque de Belley, *Premières homélies quadragésimales*, in-12, 2e édit., Paris, 1618; Jean de Carthagène, O. M., *Homiliæ catholicæ de sacris arcanis Deiparæ Mariæ et Josephi*, in-f°, Paris, 1617; de Lanuza, O. P., *Homiliæ quadragesimales*, traduites de l'espagnol en latin, 4 tomes en 2 in-f°, Lyon, 1659; F. Bourgoing, *Homélies chrétiennes sur les Évangiles des dimanches et des fêtes*, in-12, Lyon, 1664; C. Jansénius, *Homiliæ in Evangelia*, arrangées par G. Braun, in-12, Cologne, 1677; Hoviot, *Homélies morales sur les Évangiles de tous les dimanches de l'année*, 3e édit., 2 in-4°, Paris, 1688; Ant. Godeau, évêque de Vence, *Homélies sur les dimanches et fêtes de l'année*, 2e édit., in-12, Lyon, 1697; J.-B. Le Vray, *Homélies ou explication littérale et morale des Évangiles de tous les dimanches de l'année*, 5 in-12, Paris, 1700-1701 ; E.-B. Bourée, *Homélies sur les Évangiles de tous les dimanches de l'année*, 3 in-12, Lyon, 1703; de la Chétardie, curé de Saint-Sulpice, *Homélies*, 4e édit., 4 in-8°, Paris, 1707-1710, souvent rééditées; Hermant, *Homélies sur les Évangiles de tous les dimanches de l'année*, 2e édit., 2 in-12, Rouen, 1710; Boileau, *Homélies et sermons*, 2 in-12, Paris, 1720; Jérôme de Paris, *Sermons et homélies*, 3 in-12, Paris, 1738; Id., *Sermons et homélies sur le Carême*, 3 in-12, Paris, 1749; de Monmorel, *Homélies sur les Évangiles de tous les dimanches de l'année*, 2e édit., 10 in-12, Paris, 1751; Jean-François Brunet, *Homélies pour tous les dimanches de l'année, en forme de prônes*, 2 in-12, Paris, 1776; Carrelet, *Œuvres spirituelles et pastorales*, 3e édit., 7 in-12, Paris, 1805; de la Luzerne, *Homélies ou explication des Évangiles des dimanches et principales fêtes de l'année*, 6 vol., Langres, 1804, souvent rééditées; P. Rey, *Prônes nouveaux en forme d'homélies*, 2 vol., Paris, 1809; Schouppe, *Evangelia dominicarum ac festorum totius anni*, 2 in-8°, Bruxelles, 1869; traduction française, 2e édit., 2 in-12, Paris, 1879; Id., *Evangelia de communi Sanctorum*, 2e édit., in-8°, Bruxelles, 1877; Ventura, *Homélies sur les paraboles de N.-S. Jésus-Christ*, trad. franç., 3e édit., 2 in-8°, Paris, 1876; J. Lambert, *Instructions courtes et familières pour tous les dimanches et principales fêtes de l'année*, 2e édit., 2 in-12, Paris, 1836; Fortin, *Homélies sur les Évangiles de tous les dimanches de l'année*, 2 in-12, Paris, 1852; Gaussens, *Cinquante-deux homélies pour les cinquante-deux dimanches de l'année*, in-12, Paris, 1879, 1889; Mgr Pichenot, *Les paraboles évangéliques, instructions et homélies*, in-12, Paris, 1877; Lescœur, *Les béatitudes, huit homélies sur l'Évangile*, in-12, Paris, 1885; Pluot, *Prônes, sermons et homélies, d'après les prédicateurs contemporains*, 3 in-8°, Paris, 1888; Allemand, *La voix de l'Évangile ou sujets d'homélies pour dimanches et fêtes*, in-12, Paris; de Botti, *Homélies sur les Évangiles du dimanche*, 2 in-12; Debeney, *Petites homélies sur l'Évangile des dimanches et principales fêtes de l'année*, in-12; A. Guillois, *Explication des Épîtres et Évangiles*, 2 in-12; *Explication des Évangiles des dimanches et des principales fêtes de l'année, en forme d'homélies*, 4 in-12, Hong-Kong ; Ricaud, *Homélies sur les Évangiles des dimanches et des fêtes de l'année*, 4 in-12; Reyre, *Petites Dominicales ou courtes homélies sur les Évangiles du dimanche*, revues par Courval, 2 in-12, Paris, 1876; Grenet, dit d'Hauterive, *La somme du prédicateur*, 17 in-8°, dont 7 contiennent des homélies sur les Évangiles; *La chaire au XIXe siècle*, comprend 2 in-8° d'homélies; *Dominicales, sermons, prônes et homélies, pour les dimanches et les fêtes de l'année*, empruntés aux principaux orateurs contemporains, 10 in-8°. Pour les ouvrages italiens, voir Ubaldi, *Introductio in Sac. Script.*, t. III, Rome, 1881, p. 378, et pour les ouvrages allemands, Mgr Keppler, *Die Adventsperikopen exegetisch-homiletisch erklärt*, dans les *Biblische Studien*, t. IV, 1899, p. 6-8. Cf. *Kirchenlexicon*, 2e édit., t. X, 1897, p. 313-348, *passim*.

E. MANGENOT.

HOMER (hébreu : *ḥômér*), nom d'une mesure hébraïque de capacité. Lev., XXVII, 16; Num., XI, 32; Is., V, 10; Ezech., XLV, 11, 13, 14; Ose., III, 2. Elle a la même capacité que le *kôr* et la Vulgate l'a rendue ordinairement par *corus*. Voir COR, t. II, col. 954.

HOMICIDE (hébreu : *râṣoaḥ*, infinitif absolu tenant lieu de substantif, de *râṣaḥ*, « tuer; » Septante : φόνος; Vulgate : *homicidium*), crime qui consiste à tuer un homme. Le meurtrier prend le nom de *roṣêaḥ* ou *meraṣṣêaḥ*, φονεύς, φονευτής, ἀνθρωποκτόνος, *homicida*.

I. LA LOI DIVINE. — 1° Elle est formulée dans le cinquième précepte du Décalogue : « Tu ne tueras point » d'homme. Exod., XX, 13; Deut., V, 17; Matth., V, 21; XIX, 18; Marc., X, 19; Luc., XVIII, 20. Le fondement de cette loi est le domaine absolu que Dieu possède et qu'il se réserve sur la vie humaine : « C'est moi qui suis Dieu ; il n'y a pas d'autre dieu que moi; je fais vivre et je fais mourir. » Deut., XXXIII, 39. Le droit exclusif de Dieu d'ôter la vie à l'homme est donc corrélatif de son droit exclusif et incontesté de la donner. — 2° La loi qui proscrit l'homicide fait partie de la loi naturelle et est inscrite au cœur même de l'homme. Aussi le premier meurtrier, Caïn, a-t-il conscience de son crime et redoute-t-il qu'on le mette à mort à son tour. Gen., IV, 13-14; IX, 6. — 3° Cette loi ne vise toutefois que l'homicide injuste. Bien que maître absolu de la vie humaine, Dieu délègue à l'homme en certains cas le droit de l'ôter à son semblable. Aussi la Sainte Écriture n'incrimine-t-elle, en aucune manière, celui qui, revêtu de l'autorité, met à mort un coupable, Num., XV, 35-36; Jos., VI, 25 ; II Reg., I, 10-15; Rom., XIII, 4, etc.; celui qui tue les ennemis en lutte avec son pays, même quand le meurtre s'exécute par ruse, comme dans les cas d'Aod tuant Églon, Jud., III, 21; de Jaël perçant la tête de Sisara, Jud., IV, 21 ; de Judith décapitant Holopherne, Judith, XIII, 10; etc., ni enfin celui qui est dans le cas de légitime défense. Exod., XXII, 2, etc. — 4° Il est à observer que la Loi ne fait aucune allusion au suicide, probablement parce qu'elle n'avait aucune vengeance temporelle à exercer contre lui. Les auteurs sacrés ont eu cependant plusieurs fois l'occasion de signaler ce crime. I Reg., XXXI, 4; II Reg., XVII, 23; II Mach., XIV, 41; Matth., XXVII, 5. Josèphe, *Bell. jud.*, III, VIII, 5, stigmatise le suicide

comme un crime contre nature et une grave impiété envers Dieu.

II. Les sanctions de la loi. — 1° *L'homicide volontaire.* Celui qui met à mort son semblable, sans distinction de condition ou de nationalité, est puni de mort. Exod., xxi, 12; Lev., xxiv, 17. Les parents de la victime ont alors, en qualité de « vengeurs du sang », le droit et le devoir de poursuivre le meurtrier et même de le mettre à mort. Voir Goel, col. 261-264. — La même peine frappe celui qui, sans attaquer directement son prochain, le fait périr par ruse. Exod., xxi, 14. Tel fut, par exemple, le meurtre d'Urie par David. II Reg., xi, 15, 21. Dans ce second texte, il n'est plus question du meurtre d'un « homme » en général, comme dans le précédent, mais du meurtre du « prochain », par conséquent d'un Israélite. — Celui qui frappe du bâton l'un ou l'une de ses esclaves, de telle sorte que l'esclave périsse entre ses mains, est coupable d'homicide et encourt une peine que la loi ne détermine pas, mais qui n'est pas la mort. Si l'esclave survit seulement un ou deux jours, le maître est censé suffisamment puni par la perte de son esclave, qui était sa propriété. Exod., xxi, 20-21. Le texte ne vise que le cas du maître vis-à-vis de son esclave. Il y a donc là une sorte de restriction apportée à l'extension de la première loi formulée, Exod., xxi, 12, ou une explication de cette loi. Le meurtre d'un esclave sur lequel on n'a aucun droit reste assimilé à l'homicide en général. Exod., xxi, 12. — Celui qui, dans une dispute, frappe une femme enceinte, est tenu pour homicide et encourt la peine de mort « s'il y a accident », c'est-à-dire non seulement si la femme meurt, mais même si le fruit qu'elle porte dans son sein vient à périr. Exod., xxi, 22, 23. La Sainte Écriture ne mentionne pas les autres formes de l'infanticide. Mais de ce seul texte on peut conclure avec certitude que la vie du petit enfant et même du fœtus était sous la sauvegarde de la loi divine, aussi bien que la vie de l'homme fait. — Celui qui tue le voleur, au moment où celui-ci opère avec effraction dans sa maison, n'est pas coupable d'homicide. Il est au contraire considéré comme meurtrier et encourt la peine de mort s'il a tué le voleur « le soleil levé ». Exod., xxii, 2-3. Ce texte de loi suppose que les effractions se faisaient surtout la nuit; le maître de la maison était alors autorisé à frapper parce que, dans l'obscurité, il ne pouvait distinguer s'il avait affaire à un simple voleur ou à un assassin pourvu d'armes. En plein jour il était plus facile de se reconnaître, et l'on pouvait constater en quel état se présentait l'ennemi : on n'avait aucun droit de frapper à mort celui qui ne menaçait pas la vie. — Enfin la Loi traite encore comme homicide volontaire et punit de mort le propriétaire d'un bœuf vicieux, et bien connu de lui comme tel, qui a tué quelqu'un à coups de cornes. Exod., xxi, 28-32. Pour que le propriétaire fût vraiment coupable, il fallait que le vice de l'animal durât déjà depuis un certain temps et que les voisins eussent averti le maître, de façon que celui-ci ne pût en aucun cas prétexter ignorance. Mais comme l'homicide avait ici pour cause plutôt la négligence que la malice, il était permis au coupable de racheter sa vie, et même, quand la victime du bœuf était un ou une esclave, le maître n'était passible que d'une amende de trente sicles d'argent. — Josèphe, *Ant. jud.*, IV, viii, 34, ajoute que la peine de mort était aussi portée contre celui qu'on trouvait détenteur d'un poison destiné à donner la mort aux autres. Cette sévérité préventive avait sans doute pour but d'inspirer l'horreur des empoisonnements, dont il est souvent impossible de découvrir l'auteur.

2° *L'homicide involontaire.* — Celui qui a donné la mort à son prochain soit par accident, soit par imprudence, soit même sous l'empire d'un premier mouvement de colère qui a exclu toute préméditation et toute liberté, n'est point regardé comme homicide. En pareil cas, c'est « Dieu qui a fait tomber sous sa main » le malheureux qui a été frappé. Exod., xxi, 13. Néanmoins il y a eu meurtre; le meurtrier peut être responsable dans une certaine mesure, et le vengeur du sang a le droit de le poursuivre. Pour empêcher tout acte de justice sommaire ou de vengeance excessive, la loi mosaïque établissait des villes de refuge dans lesquelles le meurtrier pouvait se retirer. Exod., xxi, 13; Num., xxxv, 11-25; Deut., iv, 42; xix, 3-6; Jos., xx, 3. Voir Goel, col. 263-264, et Refuge (Villes de). Là, personne ne pouvait l'atteindre; on n'avait droit d'arracher de l'autel ou de la ville de refuge que l'homicide volontaire. Exod., xxi, 14. Mais, pour expier sa part de responsabilité, le meurtrier involontaire demeurait dans la ville de refuge jusqu'à la mort du grand-prêtre. Num., xxxv, 25-28. La séquestration pouvait parfois durer de longues années, puisque le grand-prêtre était nommé à vie. Dans le cas de meurtre purement accidentel, la peine était rigoureuse. Elle avait du moins l'avantage de mettre le meurtrier à l'abri de toute vengeance, d'inspirer à tous le respect de la vie humaine et d'exciter chacun à prendre toutes les précautions pour éviter les accidents mortels.

III. La procédure. — 1° Quand le meurtrier était connu et saisi, les juges le condamnaient à mort. La condamnation était prononcée sur la déposition de témoins; mais, en aucun cas, la déposition d'un seul témoin ne pouvait suffire pour entraîner une condamnation à mort. Num., xxxv, 30. — 2° Si l'auteur du meurtre était inconnu, de solennelles formalités s'imposaient. Les anciens de la ville la plus rapprochée du lieu où l'on avait trouvé le cadavre de la victime prenaient une jeune génisse, la menaient dans le lit non cultivé d'un torrent intarissable, lui brisaient la nuque, puis, en présence des prêtres, se lavaient les mains sur la génisse en protestant publiquement qu'ils n'étaient point coupables du meurtre commis. Deut., xxi, 1-9. A défaut d'autre indice, la Loi suppose que le meurtrier doit appartenir à l'agglomération la plus voisine du lieu du crime. Il incombe donc aux représentants officiels de cette agglomération, aux anciens, de décliner authentiquement, en leur nom et au nom de leurs concitoyens, toute solidarité avec le meurtrier. Mais, pour le faire en conscience, il faut qu'ils soient moralement certains que l'assassin n'est pas l'un des leurs. Aussi Josèphe, *Ant. jud.*, IV, viii, 16, dit-il que les anciens ont dû commencer par une enquête très soigneuse, avec promesse de récompense pour les dénonciateurs. La génisse est immolée dans une vallée où coule toujours de l'eau, afin que tous les assistants puissent se laver les mains, mais dans un endroit inculte, afin que le contact de la victime expiatoire ne souille pas les semences. La génisse n'est pas égorgée, comme dans les sacrifices; on se contente de lui briser la nuque. Il n'y a pas là en effet de sacrifice, mais un acte symbolique dans lequel l'animal représente le meurtrier inconnu, à la place duquel lui-même est mis à mort. Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus*, Heidelberg, 1839, t. ii, p. 447-453. La génisse était ensuite enterrée sur place et l'on ne pouvait plus cultiver cet endroit. Reland, *Antiquitates sacræ*, Utrecht, 1741, p. 113. Toutes ces cérémonies avaient pour but d'inspirer aux Israélites une profonde horreur de l'homicide.

IV. Les homicides. — 1° *Dans l'Ancien Testament.* — Caïn ouvre la série par un fratricide. Gen., iv, 8; Sap., x, 3. Dieu ne porta pas contre lui la sentence de mort, à cause de la nécessité de peupler la terre. Mais il le laissa subsister comme un exemple de la malédiction divine parmi les premiers hommes et promit de venger Caïn sept fois sur celui qui le tuerait. Un de ses descendants, Lamech, armé du fer qu'avait réussi à forger son fils, Tubalcaïn, imita le crime de son ancêtre et composa à ce sujet un chant qui est le morceau poé-

tique le plus ancien de toute la Bible. Il s'adresse à ses deux femmes :

Ada et Stella, écoutez ma voix,
Femmes de Lamech, entendez ma parole.
J'ai tué un homme pour ma blessure,
Un jeune homme pour ma meurtrissure,
Caïn sera vengé sept fois,
Et Lamech soixante-dix-sept fois.

Gen., IV, 23-24. Cf. S. Jérôme, *Ep. XXXVI ad Damas.*, 2-9, t. XXII, col. 453-456. Le meurtrier se vante d'avoir tué un homme qui l'avait blessé et d'avoir ainsi exercé une vengeance onze fois plus redoutable que celle de Dieu. Quelques commentateurs pensent cependant que Lamech se contente d'adresser une menace à quiconque le blesserait. Voir LAMECH; de Hummelauer, *Comm. in Genesim*, Paris, 1895, p. 191-193. — D'autres homicides sont fréquemment mentionnés dans l'Ancien Testament. Job, XXIV, 14, parle de l'assassin qui se lève dès le point du jour pour tuer. Nathan, par un apologue saisissant, fait sentir à David le meurtre qu'il a commis. II Reg., XII, 7. Élie appelle Achab assassin, III Reg., XXI, 19, et Élisée traite Joram de fils d'assassin, IV Reg., VI, 32, qualificatifs justifiés par le meurtre de Naboth. III Reg., XXI, 13. Antiochus IV Épiphane, le sanguinaire ennemi des Juifs, est également appelé de ce nom. II Mach., IX, 28. — Les homicides se multiplièrent chez les Israélites à mesure que l'idolâtrie se développa parmi eux. Les prophètes ont de nombreuses allusions aux assassinats qui se commettaient à Jérusalem et dans tout le pays. Is., I, 21; Jer., VII, 9; Ose., IV, 2; VI, 9; Ps. XCIII (XCIV), 6. Cf. Sap., XIV, 25; Rom., I, 29. — Dans les Proverbes, XXVIII, 24, celui qui ôte à son père ou à sa mère ce à quoi ils ont droit est assimilé à l'homicide. — 2° *Dans le Nouveau Testament.* — Satan est appelé par Notre-Seigneur « homicide dès le commencement », c'est-à-dire l'introducteur de la mort spirituelle et l'instigateur du meurtre dès l'origine de l'humanité. Joa., VIII, 44. — Ce qui constitue la culpabilité de l'homicide, c'est qu'il vient du cœur, c'est-à-dire de la volonté. Matth., XV, 19; Marc., VII, 21. — Pendant la Passion, Barrabas l'homicide est préféré à Notre-Seigneur. Marc., XV, 7; Luc., XXIII, 19, 25; Act., III, 14. — Dans la parabole du divin Maître, les vignerons homicides qui mettent à mort le fils de famille, Matth., XXII, 7, représentent les Juifs homicides du Christ. Act., VII, 52. — Non seulement les homicides sont frappés par la Loi, I Tim., I, 9, mais ils sont exclus du salut éternel. Gal., V, 21; Apoc., IX, 21; XXI, 8; XXII, 15. Aussi saint Pierre recommande-t-il aux chrétiens de ne prêter à aucune accusation sous ce rapport. I Pet., IV, 15. — Saint Jean assimile l'homicide à la haine qui exclut de la vie spirituelle. I Joa., III, 15. — Les païens eux-mêmes étaient persuadés que la divinité poursuit ici-bas le meurtrier. Aussi quand les Maltais voient saint Paul piqué par une vipère, à la suite de son naufrage, imaginent-ils que c'est un meurtrier en butte à la vengeance divine. Act., XXVIII, 4.

H. LESÊTRE.

HOMME, être vivant, composé d'un corps et d'une âme, créé par Dieu à son image et doué par lui de raison.

I. NOMS DANS L'ÉCRITURE. — L'homme est désigné en hébreu par cinq termes différents. — 1° אָדָם, *Adam.* *a*) Ce nom est d'abord le nom propre du premier homme, le père du genre humain : ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδάμ, « le premier homme Adam, » dit saint Paul, I Cor., XV, 45. Cf. Gen., III, 17; Deut., XXXII, 8; Tob., VIII, 8 (6); Eccli., XXXIII, 11; XXXV, 24 (?); XL, 1; XLIX, 19; Ose., VI, 7; Luc., III, 38; Rom., V, 14; I Tim., II, 13, 14; Judæ, 14. Dans Job, XXXI, 33, la Vulgate, qui aurait dû conserver le nom d'Adam, a mis *homo;* de même, probablement, Job., XXVIII, 28; elle garde, au contraire, à tort le mot *Adam,* quand il fallait *homo*, Jos., XIV, 15; Ose., XI, 4. — *b*) *Adam* est devenu un appellatif, désignant tous les descendants du premier homme, le nom générique de la race humaine, appliqué soit à l'homme mâle soit à la femme, comme ἄνθρωπος en grec et *homo* en latin. Gen., I, 26, 27; V, 2; VIII, 21; Deut., VIII, 3, etc. Il s'emploie comme nom collectif, sans forme plurielle et sans forme féminine, quoiqu'il puisse être employé pour désigner exclusivement des femmes, comme Num., XXXI, 35 : *néfés 'âdâm min-hannâšim;* Septante : ψυχαὶ ἀνθρώπων ἀπὸ τῶν γυναικῶν; Vulgate : *animæ hominum sexus feminei.*

2° אֱנוֹשׁ, *'ĕnôš,* s'emploie collectivement comme *'âdâm* pour désigner l'homme en général, l'espèce humaine, mais il n'est guère usité que dans les livres ou morceaux poétiques et mis en contraste avec Dieu. Deut., XXXII, 26; II Par., XIV, 10 (11); Job, VII, 17; IX, 2; X, 4, 5; XV, 14; XXV, 4; Ps. VIII, 5; Is., LVI, 2, etc. Ce n'est que par exception qu'il sert à désigner un individu. Job, V, 17; Ps. LV, 14. Dans un sens particulier, il signifie « le vulgaire, le peuple ». Quand Isaïe dit, VIII, 1, que Dieu lui ordonne d'écrire « avec un style d'homme », *behérét 'ĕnôš,* il veut dire, « en langage populaire, qui puisse être compris par tout le peuple. » Cf. Hab., III, 2. C'est dans le même sens que saint Paul écrit : κατὰ ἄνθρώπον λέγειν, Gal., III, 15; ἀνθρώπινον λέγειν. Rom., VI, 19. Cf. Apoc., XIII, 18; XXI, 17. — Le pluriel *'ănâšim* s'emploie de la même manière que le mot *'îš,* qui, d'après certains lexicographes, n'en est qu'une contraction. *'Anâšim* se dit des femmes comme des hommes, Jos., VIII, 25, mais pour désigner spécialement la femme, *'ĕnôš* devient אִשָּׁה, *'iššâh,* Gen., II, 23, par contraction de *'insâh;* à l'état construit : *'éšét;* pluriel, par aphérèse, *nâšîm;* une fois, *'iššôt.* Ezech., XXIII, 44.

3° אִישׁ, *'îš;* Septante : ἀνήρ; Vulgate : *vir*, désigne soit l'homme par opposition à la femme, soit un homme au caractère véritablement viril. « Parcourez les rues de Jérusalem, dit Jérémie, V, 1, regardez, informez-vous et cherchez si dans ses places vous trouverez *'îš,* un homme; » paroles qui rappellent celles du philosophe cherchant « un homme (ἄνδρα) » dans les rues d'Athènes avec une lampe allumée. Hérodote, II, 120; *Iliad.*, V, 129. Dans Isaïe, XLVI, 8, le verbe dérivé, à la forme *hithpahel, hit'ôšâšû,* signifie : « soyez des hommes, conduisez-vous en hommes, » comme ἀνδρίζεσθε (Vulgate : *viriliter agite*) dans I Cor., XIV, 16. Cf. Septante, Jos., I, 6, 9; Eccli., XXXV, 25; I Mach., II, 64. Par extension *'îš* signifie « mari », et aussi un homme appartenant à la haute classe. Ps. CXLI, 4; Prov., VIII, 4; Jer., XXXVIII, 9. Il s'applique enfin quelquefois par exception aux hommes en général, dans le sens « chacun ». Exod., XVI, 29; cf. Marc., VI, 44. — Le pluriel *'îšîm* ne se rencontre que trois fois, Ps. CXLI, 4; Prov., VIII, 4; Is., LIII, 3. On emploie ailleurs à sa place le pluriel *'ănâšim.*

4° גֶּבֶר, *gébér,* a le même sens que *'îš;* il désigne comme lui l'homme viril, ἀνήρ, *vir,* Deut., XXII, 5, et ne s'en distingue guère que parce qu'il est surtout usité en poésie. Job, IV, 17; XIV, 10, 14; Ps. XXXIV, 8; XL, 4; LII, 9; XCIV, 12.

5° מְתִים, *metîm,* pluriel du singulier inusité *mat* (cf. assyrien, *mutu;* ancien égyptien, *met*), qui désigne les hommes adultes par opposition aux femmes et aux enfants. Deut., II, 34; III, 6; Job, XI, 3; Is., III, 25, etc. Il se dit aussi des hommes en général. Ps. XVII, 14. Il n'est jamais employé pour désigner un individu comme homme et le singulier n'a survécu que dans quelques vieux noms propres : Mathusaël, « homme de Dieu, » Gen., IV, 18; Mathusala, « homme de trait. » Gen., V, 21.

II. L'HOMME D'APRÈS L'ÉCRITURE. — Dieu « créa l'homme mâle et femelle », dit la Genèse, I, 27; ce qui ne veut pas dire, comme l'ont soutenu quelques commentateurs bizarres, qu'il créa d'abord un androgyne,

mais qu'il créa et l'homme et la femme, quoiqu'il ne formât d'abord que l'homme et puis la femme, qu'il tira de l'homme. — Il le créa « à son image et à sa ressemblance ». Gen., I, 26-27, ce qui signifie qu'il le doua d'intelligence et d'innocence, de liberté et d'immortalité. Il perdit l'immortalité par le péché originel. Gen., III, 19. — Le Créateur, qui avait façonné lui-même le corps de l'homme de la terre, lui insuffla directement une âme spirituelle. Gen., II, 7. Il le fit ainsi le roi de la terre et lui donna, avec la supériorité intellectuelle, la domination sur les créatures inférieures. Gen., I, 26, 28-30; Ps. VIII, 6-9; I Cor., XV, 26; Eph., I, 22; Heb., II, 7-8.

III. LOCUTIONS PARTICULIÈRES. — 1° *Homme de Dieu*, *'iš 'Ělôhîm*, signifie ordinairement « un prophète ». Deut., XXXIII, 1; Jos., XIV, 6; I Sam. (Reg.), II, 27; IX, 6; I (III) Reg., XII, 22; XIII, 1-31; XX, 28; II (IV) Reg., I, 9-10; IV, 9-40; V, 8, 14, 15; VI, 6-7; I Par., XXIII, 14; II Par., VIII, 14; XXV, 9-10; XXX, 16; I Esd., III, 2; II Esd., XII, 24. Il est dit des anges, Jud., XIII, 6, 8. — 2° *Fils de l'homme*. Voir t. II, col. 2258-2260. — 3° *Le vieil homme et l'homme nouveau*. Ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος, *vetus homo*, « le vieil homme, » opposé au καινὸς ou νέος ἄνθρωπος, *novus homo*, est dans saint Paul l'homme charnel qui n'a pas été transformé par la foi en Jésus-Christ, Rom., VI, 6; Eph., IV, 22; Col., III, 9; cf. I Cor., V, 7, tandis que « l'homme nouveau » est le chrétien régénéré. Eph., II, 15; IV, 24; Col., III, 10. — 4° Le même Apôtre distingue l'homme intérieur et l'homme extérieur, ὁ ἔσω et ὁ ἔξω ἄνθρωπος, *interior homo*, Rom., VII, 22; Eph., III, 16; *is qui foris est noster homo*, II Cor., IV, 16, la première expression désignant l'homme spirituel; la seconde, l'homme charnel. — 5° *L'homme de péché*, ὁ ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας. II Thess., II, 3. Voir ANTÉCHRIST, t. I, col. 658-659.

F. VIGOUROUX.

HON (hébreu : *'Ôn;* Septante : Αὺν), fils de Phéleth, de la tribu de Ruben. Num., XVI, 1. Il prit part à la révolte de Coré, de Dathan et d'Abiron contre Moïse. D'après les usages patriarcaux, le sacerdoce aurait dû être dévolu à la tribu de Ruben, fils aîné de Jacob. Ce fut sans doute parce qu'il se vit frustré de ce qu'il regardait comme un droit, que Hon, descendant de Ruben, se joignit aux membres de la tribu de Lévi qui ne voulaient pas reconnaître Aaron comme grand-prêtre. Son nom, du reste, ne reparaît plus dans la suite du récit de la sédition et, dans la catastrophe finale, il n'est question que de Coré, de Dathan et d'Abiron et de leurs familles. Une tradition rabbinique prétend que les instances de sa femme l'auraient décidé à se séparer à temps de ses complices.

HONCALA Antonio, exégète espagnol, né à Janguas (Soria) vers les premières années du XVIe siècle. On ignore la date précise de sa naissance et de sa mort. On sait seulement qu'il fut élève en grammaire d'Antoine Nebrija (Nebrissensis) auquel il donne quelque part le titre de *Varro Hispanus*, et en théologie de Gundisalve Égide. Il fut chanoine d'Avila où sa piété et sa science lui gagnèrent tellement l'affection de ses collègues qu'ils voulurent unanimement que son corps fût enseveli dans la cathédrale. Sainte Thérèse, en faisant l'éloge du chanoine Honcala, dit de lui qu'elle vit son âme dans le ciel. Son premier ouvrage fut *Grammatica Propædia : seu lusus pueriles in grammatica re, atque in aliquot scriptorum sive sacrorum, sive profanorum loca observationes*. Cette œuvre était précédée de quelques vers de Jean Ciliceo, qui fut plus tard cardinal-archevêque de Tolède et voulut encourager ses travaux en faisant les frais de la publication des ouvrages suivants de Honcala : *Commentaria in Genesim*, in-f°, Complute (Alcala), 1555; *Opuscula XVII de rebus variis theologicis*. L'opuscule X traite : *De quibusdam Sacræ Scripturæ locis*, Alcala, 1551; 2e édit., Salamanque, 1553. En général son style est élégant et pur; sa science, profonde et sûre.

RUPERTO DE MANRESA.

HONGROISES (VERSIONS) DE LA BIBLE. La langue hongroise, appelée aussi magyare, et parlée en Hongrie, est une des langues ouralo-finnoises. Lorsque la Hongrie se convertit au christianisme sous le règne de saint Étienne qui fut l'apôtre de ses sujets, sept religieux de saint Benoît, au commencement du XIe siècle, traduisirent dans l'idiome du pays les Psaumes, les Évangiles et les Épîtres liturgiques. Un monument de Vienne (Codex *Vindobonensis* XLVII), écrit entre 1396 et 1444, contient des parties de l'Ancien Testament traduites sur la Vulgate par les frères mineurs Thomas et Valentin. Les quatre Évangiles sont conservés dans un manuscrit de Munich de 1466. Les manuscrits de Vienne et de Munich ont été édités par Dobrentei, dans *Régi magyar nyelvemlékek*, Bude, 1838-1842. Les Psaumes, le Cantique des cantiques et les Évangiles se trouvent dans un manuscrit de la bibliothèque de l'évêché de Stuhlweissenbourg et des spécimens en ont été publiés par Fr. Toldy, dans *Magyar N. Irodalom Története*, Pesth, 1862, t. I, p. 247. — Au XVe siècle, une traduction complète de la Bible fut faite, croit-on, par Ladislas Bathory de la famille des princes de Transsylvanie, ermite de l'ordre de Saint-Paul, mort en 1456; on suppose qu'elle est conservée en partie à Gran dans le *Codex* Jordanszky, qui remonte à 1519, et contient, en tout cas, une version hongroise des Saintes Écritures.

La première édition imprimée des Épîtres de saint Paul fut publiée en 1533 à Cracovie par B. Komjáthy; celle des Évangiles, à Vienne, en 1536, par Gabriel Pannonius Pesthinus; le Nouveau Testament complet par Jean Sylvestre ou Serestely, Novæ Insulæ, en 1541, et à Vienne en 1574. Un jésuite, Étienne Szántó, connu sous le nom d'Arator, fit vers la fin du XVIe siècle une traduction complète de l'Ancien et du Nouveau Testament, mais elle ne fut jamais imprimée. Un autre jésuite, Georges Káldi, fit sur la Vulgate une autre version complète qui parut à Vienne en 1626 sous le titre de *Szent Biblia. Az egész keresztyénségben bewött régi deák betüböl.* Elle a été souvent réimprimée.

La première édition protestante hongroise de la Bible, traduite sur les originaux par Gaspard Karoli, fut publiée en 1589 à Visoly près de Güns. Une édition par l'auteur, parut à Hanan en 1608 : *Biblia, az-az : Istennek O és Ujj Testamentomában foglalatott egész Szent irás, Magyar nyelore fordittatot* Károly Gáspar *áltál*. Il en a paru depuis de nombreuses éditions et plusieurs revisions. — Voir J. Dankó, *De Sacra Scriptura ejusque interpretatione commentarius*, in-8°, Vienne, 1867, p. 243-247; S. Bagster, *The Bible of every Land*, in-4°, Londres (1860), p. 325.

HONORÉ D'AUTUN, *Honorius Augustodunensis*, écrivain ecclésiastique français, mort vers 1140. Sa vie est à peu près inconnue. Tout ce qu'on sait de sa personne, c'est qu'il enseigna avec succès la théologie et la métaphysique à Autun. Parmi ses écrits imprimés figurent : *Hexaemeron, Patr. lat.*, t. CLXXII, col. 253-265; *De decem plagis spiritualiter*, col. 264-270; *Expositio Psalmorum selectorum*, col. 269-312 (cf. aussi t. CXCIII, col. 1315-1372); *Quæstiones et responsiones in Proverbia et Ecclesiasten*, col. 311-348; *Expositio in Cantica canticorum*, col. 347-496; *Sigillum Mariæ*, autre exposition du Cantique des cantiques, col. 495-518. — Voir *Histoire littéraire de la France*, t. XII, 1830, p. 165-184.

HOOGHT (Everard van der), orientaliste hollandais, né dans la seconde moitié du XVIIe siècle, mort en 1716. Il était prédicateur à Nieuwemdam. Il a publié *Janua linguæ sanctæ*, in-4°, Amsterdam, 1687; *Lexicon Novi Testamenti græco-latino-belgicum*, in-8°, Amsterdam,

1690, et quelques autres travaux sur la grammaire et la syntaxe hébraïque, mais il est surtout connu par son édition de la *Biblia hebraica*, Amsterdam et Utrecht, 1705, souvent réimprimée et toujours en usage.

HOPPER, HOOPER Joachim, jurisconsulte belge, né à Sneeck le 11 novembre 1523, mort à Madrid le 15 décembre 1576. Après avoir terminé ses études de droit à Paris et à Orléans, il obtint une chaire à l'université de Louvain et en 1553 fut reçu docteur. Il renonça à l'enseignement pour devenir conseiller au grand conseil de Malines et, après avoir travaillé à la fondation de l'université de Douai, il fut mandé en 1566 à Madrid par le roi Philippe II qui voulait l'avoir près de lui pour s'occuper des intérêts des Pays-Bas. Outre de nombreux ouvrages de droit, Hopper a laissé : *Paraphrasis in Psalmos Davidicos, additis brevibus argumentis et explanationibus, cum libello de usu et divisione psalmorum*, in-8°, Anvers, 1590. — Voir Valère André, *Biblioth. belgica*, p. 444. B. Heurtebize.

HOPPHA (hébreu : *Ḥuppâh ;* Septante : Αἰπφᾶ), chef de la famille sacerdotale qui fut désignée par le sort, du temps de David, pour être la treizième dans l'ordre du service sacré. I Par., xxiv, 13.

HOR (**MONT**) (hébreu : *Hôr hâ-hâr ;* Septante : Ὤρ τὸ ὄρος, Num., xx, 22, 23, 25, 27, etc. ; τὸ ὄρος τὸ ὄρος, Num., xxxiv, 7, 8), nom, dans l'hébreu, de deux montagnes situées, l'une au sud, l'autre au nord de la Palestine.

1. HOR (**MONT**), montagne mentionnée parmi les stations des Israélites dans le désert, Num., xx, 22 ; xxi, 4 ; xxxiii, 37, 41, et témoin de la mort d'Aaron. Num., xx, 25, 27 ; xxxiii, 38 ; Deut., xxxii, 50. Gesenius, *Thesaurus*, p. 391, regarde *Hôr* comme la forme archaïque de *har*, qui veut dire « montagne », en sorte que l'expression *Hôr hâ-hâr* signifierait « la montagne de la montagne », comme les Septante ont traduit dans un autre endroit, Num., xxxiv, 7, 8 : τό ὄρος τὸ ὄρος ; Vulgate : *mons altissimus*. Ce qu'il y a de certain, c'est que nulle part ailleurs on ne trouve comme ici le nom commun placé après le nom propre. Il est du reste assez remarquable de rencontrer la même dénomination aux deux frontières montagneuses de la Palestine. Une opinion généralement reçue depuis longtemps reconnaît le mont Hor dans le *Djébel Harûn* actuel, le sommet principal de la chaîne iduméenne qui s'étend de la mer Morte au golfe Élanitique. Cependant, comme elle ne semble pas répondre à toutes les difficultés de la critique, on lui en oppose une autre que nous devons également exposer.

Première opinion. — L'Écriture, en somme, ne nous donne que peu de détails sur la position du mont Hor. Elle nous le montre simplement « à la frontière », hébreu : *'al gebûl*, Num., xx, 22 (hébreu, 23), ou « à l'extrémité, *biqṣêh*, Num., xxxiii, 37, du territoire d'Édom » ; formant la station intermédiaire entre Cadès et Salmona. Num., xxxiii, 37, 41. Mais la tradition est plus explicite. Si Josèphe, *Ant. jud.*, IV, iv, 7, ne cite pas nommément la montagne où mourut Aaron, il nous la représente du moins comme très haute et entourant la métropole des Arabes, c'est-à-dire Pétra, ce qui indique bien le Djébel Harûn. C'est près de la même ville que la placent Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra*, Gœttingue, 1870, p. 144, 303. Les croisés trouvèrent déjà établi au même endroit un sanctuaire dédié « au prophète Aaron ». Cf. Robinson, *Biblical researches in Palestine*, Londres, 1856, t. ii, p. 521. Les Arabes appellent aujourd'hui encore *Djébel nébi Harûn*, « montagne du prophète Aaron, » le sommet qu'ils vénèrent à l'égal des anciens Hébreux et des premiers chrétiens.



151. — Vue du mont Hor. D'après L. de Laborde, *Voyage dans l'Arabie Pétrée*, pl. 30.

C'est à peu près vers le milieu que la chaîne d'Édom est couronnée par la cime du mont Hor, qui, pareil à un cylindre terminé par un cône surbaissé, commande l'*ouadi Arabah* comme le créneau isolé d'une immense muraille (fig. 151). Le sommet domine la mer d'environ 1328 mètres. On y arrive, du côté de Pétra, en suivant un sentier extrêmement raide, fatigant et dangereux. Le voyageur est souvent obligé d'avancer comme il peut en s'aidant de ses mains et de ses genoux. Dans les endroits les plus escarpés, il y a des marches grossières ou des plans inclinés, formés de pierres superposées, avec des entailles

faites dans le roc pour recevoir le pied. Au point culminant se trouve un petit édifice (fig. 152 et 153) appelé tombeau d'Aaron; pour la description, voir AARON 1, t. I, col. 8. « La vue dont on jouit du sommet de l'édifice s'étend au loin dans toutes les directions et, quoique l'œil se repose sur peu d'objets qu'il puisse distinguer, on peut se faire néanmoins une idée excellente de l'aspect général et de la physionomie du pays. La chaîne des montagnes de l'Idumée, qui forme la côte occidentale de la mer Morte, semble courir vers le sud, quoiqu'elle perde considérablement de sa hauteur : elle apparaît de là, stérile et désolée. Au-dessous s'étend une plaine sablonneuse, déchiquetée par le lit des torrents d'orage, légèrement nclinée vers l'est. La base de ces roches repose sur une solide masse de granit et de porphyre, traversée par des failles où apparaît le terrain crétacé. La superposition de ces différentes couches donne vraiment au massif l'apparence « d'une montagne sur une montagne ». Elles le revêtent en même temps d'un coloris extraordinaire. Les rochers sont d'un bleu tantôt foncé, tantôt pâle; parfois rayés de rouge ou variant de la couleur lilas à la couleur pourpre; quelques-uns sont couleur de saumon, avec des veines cramoisies ou même écarlates. Ailleurs, on remarque des bandes livides de jaune ou d'orange clair. Dans certaines parties enfin, les teintes sont plus pâles, quelquefois toutes blanches



152. — Vue extérieure du tombeau dit d'Aaron sur le mont Hor. D'après de Bertou, *Le mont Hor.*

et offrant le même aspect que les parties les plus désertes du Ghor. A l'endroit où cette plaine aride se rapproche du pied du mont Hor, se dressent comme autant d'îles, des pics et des collines de couleur pourpre, formés probablement de la même espèce de grès que le mont Hor lui-même, car ce dernier, quelque variées que soient ses teintes, ne présente à l'œil, si on le voit d'une certaine distance, qu'une masse uniforme de pourpre foncée. Du côté de l'Égypte s'étend un vaste plateau sans caractère dont les extrémités se perdent au loin... Mais aucune partie du paysage n'attire le regard avec autant de curiosité et de plaisir, que les rochers escarpés du mont Hor lui-même, se dressant de tous côtés, avec les formes les plus sauvages et les plus fantastiques, ici entassés d'une manière étrange les uns sur les autres, là s'entre-bâillant et présentant des crevasses d'une profondeur effrayante... Pétra est cachée aux yeux du spectateur par les saillies de la montagne. » Irby et Mangles, *Travels in Egypt and Nubia,* Londres, 1844, p. 134. Le Djébel Harûn est formé de grès rouge et de conglomérats dont les assises s'élèvent comme une muraille escarpée. Cf. de Luynes, *Voyage d'exploration à la mer Morte,* 3 in-4°, Paris, t. III, p. 323, et, dans l'atlas, planche v, E. I, Hull *Memoir on the geology and geography of Arabia Petræa, Palestine and adjoining districts,* Londres, 1889; p. 106; *Mount Seir,* in-8°, Londres, 1889, p. 86, 95, 211; E. H. Palmer, *The desert of the Exodus,* 2 in-8°, Cambridge, 1871, t. II, p. 434, 435; J. Wilson, *The lands of the Bible,* 3 in-8°, Édimbourg, 1847, t. I, p. 291-300; Stanley, *Sinai and Palestine,* in-8°, Londres, 1866, p. 86.

Deuxième opinion. — L'hypothèse traditionnelle est-elle bien conforme aux textes bibliques dûment interprétés? Plusieurs exégètes ne le croient pas. Les difficultés de critique textuelle sont multiples dans les différents passages scripturaires qui racontent l'itinéraire des Hébreux à travers le désert. C'est ainsi que la mort d'Aaron, qui eut lieu d'après Num., XX, 25, 27; XXXIII, 38, sur le mont Hor, est placée à Moséra. Deut., X, 6. Mais à ne considérer que la question présente, il est un point de repère qui paraît aujourd'hui bien fixé et dont il importe de tenir compte dans la solution du problème. C'est le site de Cadès, que l'on reconnaît géné-

ralement maintenant à *'Aïn Qadis,* à 80 kilomètres au sud de Bersabée. Voir CADÈS 1, t. II, col. 13. Or le mont Hor était *près de Cadès,* par conséquent à l'occident et non à l'orient de l'Arabah, la longue dépression qui s'étend de la mer Morte au golfe Élanitique. Il est dit, en effet, Num., XX, 22, que les Israélites vinrent de Cadès au mont Hor en une seule station, comme le suppose le texte sacré. Ils ne durent donc pas s'éloigner beaucoup d'Aïn Qadis; ils ne purent en tout cas franchir toute la distance qui sépare ce point du Djébel Harûn. En second lieu, Hor était *au sud du Négeb,* c'est-à-dire la partie méridionale du pays de Chanaan. C'est ce qui ressort de Num., XXI, 1-4, et XXXIII, 40, où nous voyons place la mort d'Aaron. On signale aussi, à l'ouest, le *Djébel Muélé,* qui renferme certains vestiges d'antiquité. Avant de discuter et de choisir, il faut attendre que la question elle-même soit tranchée par une étude approfondie du problème dont nous avons donné les éléments. Cf. Trumbull, *Kadesh-Barnea,* New-York, 1884, p. 127-139; H. Guthe, *H. Clay Trumbull's Kadesh Barnea,* dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* t. VIII, 1885, p. 213; M. J. Lagrange, *Le Sinaï biblique,* dans la *Revue biblique,* juillet 1899, p. 376-378; *L'itinéraire des Israélites du pays de Gessen aux bords du Jourdain,* dans la même *Revue,* avril 1900, p. 280-282.

A. LEGENDRE.



153. — Vue intérieure du tombeau dit d'Aaron. D'après de Bertou, *Le mont Hor.*

les Hébreux aux prises avec le roi chananéen d'Arad. Les événements se passent entre l'arrivée à Hor et le départ de Hor. Si l'on place le mont dans le massif iduméen, il est difficile de comprendre pourquoi un roi, qui demeurait à environ 25 kilomètres au sud d'Hébron, serait venu poursuivre si loin le peuple de Dieu. Tout s'explique, au contraire, si l'on admet, de la part de ce peuple, une marche en avant, au nord de Cadès, marche que voulurent arrêter les gens du Négeb. C'est du reste à partir de Hor que les Israélites descendent vers le sud. Num., XXI, 4. Enfin, le mont témoin de la mort d'Aaron était *à l'extrémité ouest au nord d'Édom.* En effet, la frontière dont il est question, Num., XX, 22; XXXIII, 37, ne peut être la frontière orientale, à cause du voisinage de Cadès, ni la frontière sud, puisqu'elle touche au Négeb; c'est donc celle du nord ou celle de l'ouest. Il faudrait ainsi chercher Hor parmi les montagnes qui avoisinent Cadès. Malheureusement aucune n'en a conservé le nom. On a pensé au *Djêbel Madurah* ou *Madéra,* montagne ronde, isolée, située au nord-est d'Aïn Qadis, et dont le nom semble rappeler celui de Moséra, où le Deut., X, 6,

2. HOR (MONT) (hébreu : *Hôr hâ-hâr;* Septante : τό ὄρος τό ὄρος; Vulgate : *mons altissimus*), nom, dans l'hébreu, d'une montagne qui sert à déterminer la frontière septentrionale de la Terre Promise. Num., XXXIV, 7, 8. Elle est, comme on le voit, complètement distincte de la précédente, qui se trouvait au sud de la Palestine. Le Targum de Jérusalem et celui du pseudo-Jonathan rendent *Hôr hâ-hâr* par *Amânôs* ou *Amânôn.* Cf. A. Neubauer, *La géographie du Talmud,* Paris, 1868, p. 7. Faut-il suivre l'opinion de certains Juifs et voir là l'Amanus des auteurs classiques, dans l'extrême nord de la Syrie? Dans ce cas, l'identification serait inadmissible. Il est impossible de faire remonter si haut les limites de la Palestine, qui n'ont dû guère dépasser le *Nahr-el-Qasimiyéh,* au pied méridional du Liban, et l'entrée de la *Beqa'a.* Voir CHANAAN 2, t. II, col. 533. L'expression hébraïque peut se rendre de diverses manières. On pourrait y voir une localité, « Hor de la montagne, » qui alors serait ou *Khirbet Hur,* au midi du fleuve, ou *Khirbet Hurâ,* à l'est du coude qu'il fait brusquement vers la Méditerranée. Reland, *Palæstina,* Utrecht, 1714, t. I,

p. 119, y reconnaîtrait volontiers un infinitif ou un nom commun, το *assurgere montis,* « l'élévation de la montagne, » ce qui s'applique parfaitement au Liban méridional, en particulier au *Djébel esch-Schuqîf,* qui s'élève presque verticalement à 570 mètres au-dessus du fleuve. Cette hypothèse se lie naturellement à l'explication traditionnelle, qui prend Hor pour un nom propre, « le mont Hor. » La remarque du savant auteur semble même expliquer l'origine de ce nom, qui indiquerait les premières pentes de la grande chaîne de montagnes. Cf. J. van Kasteren, *La frontière septentrionale de la Terre Promise,* dans le *Compte rendu du troisième congrès scientifique des catholiques,* Bruxelles, 1895, 2e section, p. 128, et dans la *Revue biblique,* Paris, 1895, p. 27. Nous préférons cette opinion à celles qui cherchent le mont Hor plus au nord ou l'identifient avec l'Hermon. Cf. K. Furrer, *Die antiken Städte und Ortschaften im Libanongebiete,* dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* Leipzig, t. VIII, 1885, p. 27; E. Robinson. *Physical geography of the Holy Land,* Londres, 1865, p. 314.

A. LEGENDRE.

HORAM (hébreu : *Hôrâm;* Septante : Ἐλάμ), roi chananéen de Gazer, à l'époque de la conquête de la Palestine méridionale. Il alla au secours de Lachis, attaquée par les Israélites, et il fut taillé en pièces par Josué. Jos., X, 33. Il est énuméré, mais sans être appelé par son nom propre, dans la liste des trente rois vaincus par le conquérant de la Terre Promise. Jos., XII, 12.

HOREB (hébreu : *Horêb,* « sec; » Septante : Χωρήβ). C'est le nom donné dans divers passages du Pentateuque et de quelques autres livres de l'Écriture à la montagne plus connue sous le nom de Sinaï. Exod., III, 1; XVII, 6; XXXIII, 6; Deut., I, 2, 6, 19; IV, 10, 15; V, 2; IX, 8; XVIII, 16; XIX, 1 (dans le Deutéronome, le nom de Sinaï n'apparaît que XXXIII, 2); III Reg., VIII, 9; XIX, 8; II Par., V, 10; Ps. CV (CVI), 19; Mal., IV, 4; Eccli., XLVIII, 7. Primitivement Horeb et Sinaï n'ont pas dû être synonymes. Depuis le moyen âge, on a donné de ces noms deux explications différentes. D'après les uns, Horeb était d'abord le nom de toute la montagne, et Sinaï celui du mont où fut donnée la Loi; d'après les autres, la partie septentrionale de la montagne qui est plus basse s'appelait Horeb, et la partie méridionale et en particulier son plus haut sommet s'appelait Sinaï. Cette dernière explication paraît convenir au texte qui appelle toujours le campement des Israélites, pendant que la loi leur est donnée, « le désert du Sinaï, » et ne l'appelle jamais alors le désert d'Horeb. De plus, il est dit, Exod., XVII, 6, pendant que les Israélites campent à Raphidim, qu'ils sont près de la pierre d'Horeb; ce n'est qu'après être partis de Raphidim qu' « ils entrent dans le désert du Sinaï » Exod., XIX, 2. Voir SINAÏ.

HOREM (hébreu : *Ḥŏrém,* « voué, consacré; » Septante : *Vaticanus :* Μεγαλααρίμ; *Alexandrinus :* Μαγδαλιωράμ); le nom de Horem, dans les deux manuscrits, est amalgamé avec celui du nom de la ville précédente Magdalel), ville forte de Nephthali. Jos., XIX, 38. Elle est nommée entre Jéron et Magdalel d'une part, Bethanath et Bethsamès de Nephthali de l'autre. L'identification n'en est pas certaine. D'après C. R. Conder, dans ses premiers écrits, *Handbook to the Bible,* in-8°, Londres, 1879, et *Palestine,* in-12, Londres, 1889, p. 256, c'est *Khirbet Ḥârah,* dans les montagnes à l'ouest de *Meis,* mais dans J. Hastings, *Dictionary of the Bible,* t. II, 1899, p. 445, il adopte l'opinion du plus grand nombre des géographes qui placent Horem, à la suite de Van de Velde, dans le moderne *Hûrah* ou *Khirbet el-Kûrah,* situé sur une colline au milieu des montagnes de la Galilée, à l'ouest du lac Houlé, à moitié chemin entre ce lac et *Râs en-Nâkurah.* On y voit des pierres antiques et des citernes. *Hurah* est près et au sud-ouest de *Yarûn,* qui représente probablement l'ancien site de Jéron, ce qui est un nouvel indice en faveur de l'identification de *Hûrah* et de Horem. Voir C. V. M. Van de Velde, *Narrative of a journey through Syria and Palestine,* 2 in-8°, Londres, 1854, p. 178; Id., *Memoir to accompany the map of the Holy Land,* in-8°, Gotha, 1858, p. 322.

HORI (hébreu : *Ḥôrî;* Septante : Χοῤῥί), Iduméen, fils de Lotan. Gen., XXXVI, 22; I Par., I, 39. Son nom est le même que celui des habitants du pays, appelés, au singulier, *ha-Ḥôrî,* « l'Horréen. » — Un Israélite, de la tribu de Siméon, qui porte le même nom de *Hori,* dans le texte hébreu, Num., XIII, 6, est appelé Huri dans la Vulgate. Voir HURI.

HORITE. Voir HORRÉEN, col. 757.

HORLOGE SOLAIRE. Voir CADRAN SOLAIRE, t. II, col. 23.

HORMA, nom, dans la Vulgate, de deux villes de Palestine.

1. HORMA (hébreu : חָרְמָה, *Hormâh;* Septante : Ἑρμά, Ἀνάθεμα; le second mot est la traduction grecque du premier; Vulgate : *Horma,* Num., XXI, 3; Jud., I, 17; *Harma,* Jos., XIX, 4; *Herma,* Jos., XII, 4; *Arama,* I Reg., XXX, 30), nom donné par les Israélites à la ville chananéenne de Séphaath, Jud., I, 17, lorsqu'ils s'en furent emparés et l'eurent vouée à l'anathème. Voir ANATHÈME, t. I, col. 545.

1° *Identification.* — Séphaath était dans la partie méridionale de la Palestine appelée Négeb, au sud-est, près du mont Séir, Deut., I, 44; mais le site exact est controversé. Il y a sur ce point deux opinions principales, celle de Robinson, qui, *Biblical researches,* 3 in-8°, Boston, 1841, t. II, p. 616, identifie Hormah avec *es-Sufêh,* et celle de J. Rowlands (dans Williams, *The Holy city,* 2 in-8°, Londres, 1849, t. I, p. 464), et de Palmer, *Desert of the Exodus,* 2 in-8°, Cambridge, 1871, t. II, p. 373-380, qui l'identifient avec *Sebaita* (*Esbaita* ou *Sebâta*). *Es-Sufêh* est dans un passage à travers les montagnes sur une des routes qui conduisent d'Hébron à Pétra; *Sebaita* est dans l'ouadi *el-Abyadh,* à environ 40 kilomètres dans la direction nord-nord-est d'*Aïn Kadis* et à environ 26 kilomètres au sud d'*Élusa.* D'après les données bibliques, Hormah était « parmi les dernières villes qui, au midi, touchaient aux frontières des fils d'Édom », Jos., XV, 21, 30; non loin de Siceleg, Jos., XV, 30, et de Cadès. Num., XIII, 27; cf. XIV, 40-45. Elle est énumérée entre Gader et Héred (hébreu : Arad) parmi les trente et une villes royales qui furent prises par Josué, XII, 14. Le livre des Juges, I, 16-17, nous apprend qu'elle était dans le voisinage d'Arad et des habitations des Cinéens; I Reg., XXX, 30, confirme ce dernier point. Ces renseignements ne sont pas suffisants pour permettre de trancher la controverse, mais l'inspection des lieux est en faveur de l'identification de Sebaita et de Séphaath-Horma. Ed. Wilton, *The Negeb,* in-8°, Londres, 1863, p. 199-200, fait contre l'identification de Hormah et d'*es-Sufêh* une première objection : c'est que le passage d'*es-Sufêh* eût été impraticable pour une armée aussi considérable que celle des Israélites. Une seconde objection, c'est qu'on ne trouve là aucun reste d'une ville un peu importante. A *Sebaita,* au contraire, les ruines sont assez considérables (fig. 154). Elles occupent un espace de 180 à 270 mètres; on y remarque les débris de trois basiliques, d'une tour antique, de deux étangs et les vestiges d'une forte muraille qui entourait la ville. Dans les alentours, on aperçoit encore les traces d'anciennes cultures en terrasses. Voir

Palmer. *The Desert,* t. II, p. 371-380. Cf. M. J. Lagrange, *L'itinéraire des Israélites,* dans la *Revue biblique,* avril 1900, p. 282.

2° *Histoire.* — 1° A l'époque où les Israélites se rendaient dans la terre de Chanaan pour en faire la conquête, Séphaath était la capitale d'un roi chananéen. Après le retour des espions envoyés par Moïse en Palestine et à la suite de la sédition populaire provoquée par le rapport décourageant qu'ils firent de leur mission, Dieu punit les coupables. Les Israélites, passant alors d'un excès de découragement à un excès de présomption, voulurent, malgré Moïse, marcher contre les Chananéens et les Amalécites ou Amorrhéens. Ils furent taillés en pièces et leurs ennemis « les poursuivirent jusqu'à Horma ». Num., XIV, 45; Deut., I, 44. — 2° Plus tard, les Hébreux remportèrent une victoire en cet endroit. Le roi chananéen d'Arad les avait d'abord battus, quand ils étaient dans le voisinage du mont Hor, et leur avait fait des prisonniers. Israël s'engagea par vœu à vouer les villes du roi d'Arad à l'anathème, si Dieu les lui livrait entre les mains. Dieu l'exauça, et l'armée israélite exécuta sa promesse; elle traita la ville de Séphaath comme « anathème » et lui donna le nom de Horma qui, en hébreu, a cette signification. Num., XXI, 1-3. — 3° Pendant que les Israélites continuaient leur route à l'ouest et conquéraient le pays au delà du Jourdain, Séphaath dut retomber naturellement au pouvoir des Chananéens, car les Hébreux n'y avaient pas laissé de garnison. Lorsque Josué prit possession de la Palestine, il dut donc s'emparer de nouveau de Séphaath-Horma. C'est pourquoi le nom de son roi figure dans la liste de ceux qui furent battus par le chef israélite. Jos., XII, 14. — 4° Soit que cette ville eût recouvré son indépendance, comme il arriva pour plusieurs cités chananéennes du sud, soit que la victoire de Josué eût été due, non à son armée entière, mais seulement aux tribus à qui le sud était échu en partage, le livre des Juges, I, 17, nous apprend que Séphaath fut reprise par Juda et Siméon qui lui rendirent son nom hébreu d'Hormah. Il est probable que la première hypothèse est la vraie, et que la conquête de Josué n'avait été que passagère dans cette partie extrême de la Palestine. Séphaath battue s'était relevée; elle avait replacé un roi chananéen à sa tête, et Juda et Siméon furent obligés de l'assiéger à nouveau pour s'en emparer. — 5° C'est en effet à Juda que cette ville avait été donnée dans le partage de la Terre Promise. Jos., XV, 30. — 6° Elle passa ensuite à la tribu de Siméon, Jos., XIX, 4; I Par., IV, 30, dont le territoire « fut au milieu de possessions des fils de Juda ». Jos., XIX, 2. — 7° Lorsque David eut recouvré le butin que les Amalécites lui avaient pris à Siceleg, il en envoya une part aux habitants d'Horma (Vulgate : Arama). C'est la dernière fois que cette ville est nommée dans l'Écriture; elle ne reparaît plus dans l'histoire du peuple de Dieu.



154. — Vue des ruines de Sebaita (Horma). D'après Palmer.

F. VIGOUROUX.

2. **HORMA** (hébreu : *hâ-Râmâh,* « l'élévation; » Septante : Ῥαμᾶ), ville frontière de la tribu d'Aser, dont le vrai nom est Rama. Jos., XIX, 29. A 16 kilomètres environ au sud-est de Tyr se trouve un village qui porte encore aujourd'hui le nom de *Raméh.* « Ce village, de deux cents habitants tout au plus, dit V. Guérin, *La Galilée,* t. II, p. 125, est situé sur le sommet d'une colline dont les flancs rocheux sont parsemés de citernes et de tombeaux... L'entrée de plusieurs grottes funéraires est obstruée par des amas de pierre ou de terre... Ailleurs, un pressoir à vin, excavé dans le roc, attire mon attention... *Raméh* est, selon toute apparence, la ville de Ramah, en latin *Horma.* Jos., XIX, 29. — Van de Velde, *Memoir to accompany the map of the Holy*

Land, p. 342, incline plutôt à reconnaître cette Ramah dans un village qui est marqué sur sa carte à 5 kilomètres environ au sud-est de Tyr; mais en explorant avec soin tous les alentours de cette dernière ville dans un rayon très étendu, je n'ai trouvé aucun village portant ce nom, et, dès lors, je préfère m'en tenir à l'opinion de Robinson (*Biblical researches*, t. III, p. 64), qui identifie la Ramah de la tribu d'Aser avec le village dont il s'agit en ce moment, et auquel la dénomination antique de Raméh est restée attachée jusqu'à nos jours. » Voir la carte de la tribu d'ASER, t. I, vis-à-vis de la col. 1084, et n° 19, col. 1085.

HORNE Thomas Hartwell, théologien anglican, né à Londres le 20 octobre 1780, mort dans cette ville le 27 janvier 1862. Il fut d'abord clerc d'avoué. Il entra ensuite dans le clergé anglican, fut attaché en 1824 à la Bibliothèque du British Museum et devint en 1833 recteur de Saint-Edmond et Saint-Nicolas à Londres. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages théologiques, dirigés en partie contre l'Église romaine, mais il est surtout connu par sa savante Introduction à l'Écriture Sainte, qui a longtemps joui en Angleterre d'une grande réputation : *Introduction to the critical Study and Knowledge of the Holy Scriptures*, 3 in-8°, Londres, 1818. Cette œuvre a eu onze éditions, dans lesquelles elle s'est augmentée de trois à cinq volumes. La 11e, revue par J. Ayres et S. F. Tregelles, a paru en 1860. L'auteur en donna un abrégé : *Compendious Introduction to the Study of the Bible, or Analysis of the Introduction to the Holy Scriptures*, in-12, Londres, 1827. — Voir *Reminiscences, personal and bibliographical, of Th. H. Horne*, avec des notes par sa fille Sarah Anne Cheyne et une introduction par J. B. Mac Caul, in-8°, Londres, 1862.

HORONITE (hébreu : *ha-Ḥorônî*; Septante : ὁ Ἀρωνί), habitant d'Horonaïm ou Oronaïm, comme écrit la Vulgate. Cette ville était une localité de Moab. Sanaballat est appelé l'Horonite dans II Esd., II, 18, 19; XIII, 28. Voir ORONAÏM. Fürst, *Hebräisches Handwörterbuch*, 1863, t. I, p. 437, croit qu'Horonite signifie habitant de Béthoron-le-Haut.

HORRÉEN (hébreu : *Ḥôrî*; Septante : Χορραῖοι; Vulgate : ordinairement *Horræus* ou *Horrhæus*, *Chorræus* une fois dans Genèse, XIV, 6), nom des habitants primitifs de l'Idumée. « Les Horréens habitaient d'abord (le mont) Séir; les enfants d'Ésaü, les ayant chassés et détruits, habitèrent à leur place. » Deut., II, 12. On croit généralement que les Horréens étaient des troglodytes, demeurant dans les nombreuses cavernes creusées dans le roc qu'on voit encore dans l'Arabie Pétrée ou Idumée (voir IDUMÉE) et que c'est de là que vient leur nom de חֹרִי, *Ḥôri*, dérivé de חֹר, *ḥôr*, « trou, caverne. » — Ils sont mentionnés quatre fois expressément dans l'Écriture. — 1° Du temps d'Abraham, où ils furent battus dans leur pays de Séir par Chodorlahomor et ses alliés. Gen., XIV, 6. — 2° La Genèse, XXXVI, 20-30, nous donne leur généalogie et la liste de leurs chefs qui portaient le titre de *'allûf* (Vulgate : *dux*). — 3° Cette généalogie est reproduite en abrégé, I Par., I, 38-42. — 4° Le Deutéronome, II, 12, 22, nous apprend que les descendants d'Ésaü chassèrent les Horréens du mont Séir et s'y établirent à leur place. Ils en détruisirent une grande partie, mais il dut en rester quelques survivants qui se fondirent avec eux. — Il n'est dit nulle part à quelle race appartenaient ces troglodytes. Ils se rattachaient peut-être aux Raphaïm et aux Énacites, races de géants auxquels ils semblent comparés, sinon assimilés, Deut., II, 10-12, 20-22, et ils occupaient peut-être déjà le mont Séir avant l'arrivée des Chananéens en Palestine. — Les Horréens ne sont pas nommés dans le livre de Job, mais des exégètes modernes croient que c'est à eux que font allusion les passages XXIV, 5-13; XXX, 1-8. Il y est question, en tout cas, de gens menant comme les Horréens la vie de troglodytes, mais il est possible que ce soient des troglodytes du Hauran :

> Ils habitent dans le creux des torrents.
> Dans les trous (*ḥôr*) de la terre et des rochers.
> Job, XXX, 6.

Parmi les Horréens qui sont nommés Gen., XXXVI, 20-38, il y en a un qui est appelé simplement Hori (voir col. 754), c'est-à-dire l'Horréen. Gen., XXXVI, 22. Au ỳ. 2 du même chapitre, Sébéon est désigné, par une altération du texte, comme Hévéen; c'est Horréen qu'il faut lire. Cf. ỳ. 20 et 24, et I Par., I, 38, 40.

HORSLEY Samuel, théologien anglican, né à Londres en 1733, mort le 4 octobre 1806. Après avoir étudié à Cambridge, il entra dans les ordres. En 1790, il devint évêque de Saint-David, et plus tard évêque de Rochester et doyen de Westminster. En 1802, il obtint l'évêché de Saint-Asaph. Parmi ses écrits, nous devons signaler : *Hosea, translated from the Hebrew with notes explanatory and critical*, in-4°, Londres, 1801; *Biblical criticism on the first fourteen historical books of the Old Testament, also on the first nine prophetical books*, 2 in-8°, Londres, 1844; *The Book of Psalms, translated from the Hebrew with notes explanatory and critical*, 2 in-8°, Londres, 1815. — Voir W. Orme, *Biblioth. biblica*, p. 248.

B. HEURTEBIZE.

HORTOLA Côme Damien, théologien espagnol, né à Perpignan en 1493, mort à Vilabertran le 3 février 1568. Il commença ses études à Gérone, puis alla à Alcala pour se perfectionner dans le latin et le grec, et apprendre avec les maîtres de cette Université l'hébreu et le syriaque. Ses progrès dans ces langues et dans les études théologiques et philosophiques furent tels que les savants qui préparaient la Polyglotte de Complute l'associèrent à leur travail, quoiqu'il n'eût alors que 21 ans. Peu de temps après il se rendit à Paris, il y étudia la médecine, puis à Bologne pour y prendre le doctorat en théologie et en droit canon. Il avait alors 35 ans. Le cardinal Cantareno l'emmena de là à Rome. En 1543, il fut nommé recteur de l'Université de Barcelone, charge qu'il occupa durant l'espace de treize ans, avec les plus grands fruits, grâce à son travail continuel, aux leçons qu'il donnait lui-même, et à l'*Exhortatio* qu'il publia pour encourager le mouvement des sciences. Ce fut alors qu'il expliqua Aristote, compara les *Codices* grecs et hébreux de la Bible avec les latins, et composa son *Expositio in Cantica canticorum*. Le roi Philippe II qui connaissait ces travaux et ses mérites le nomma abbé de Vilabertran. Hortola prit aussitôt l'habit des chanoines réguliers de Saint-Augustin, sans abandonner pourtant sa charge à l'Université. Philippe II lui donna une autre preuve de la haute idée qu'il avait de son mérite en l'envoyant au concile de Trente, où il arriva en 1561. A la fin du concile, il retourna en Espagne et, le 16 mai 1564, il prit possession de son abbaye de Vilabertran qu'il voulut gouverner par lui-même jusqu'à sa mort. La plupart de ses œuvres restèrent inédites, surtout ses travaux lexicographiques sur les textes originaux de la Bible, dans lesquels, faisant la comparaison des parties et des mots que la Vulgate n'avait pas rendus selon le texte original, il s'efforçait de défendre la sagesse du traducteur. On croit que, à la démolition du célèbre monastère dans le premier tiers de ce siècle, quelques-uns de ses manuscrits périrent et que d'autres passèrent à la Bibliothèque universitaire de Barcelone. Ses élèves, Jean Raurich, Pierre Balle et Fr. Michel Taberner, publièrent après sa mort une bonne édition de son travail : *In Cantica canticorum Salomonis explanatio, in Isagogen, Paraphrasim et quinque posterioris plenioris interpretatio-*

nis libros distributa. L'édition faite à Barcelone porte à la première page la date de 1583, et à la fin de 1580; nous croyons fausse cette dernière date. Nicolas Antonio et Menendez Pelayo citent une autre édition de Venise en 1585. Hortola avait à un haut degré les qualités de l'écrivain. Limpide et élégant, pur et châtié dans son style, il a des vues élevées même dans les questions grammaticales. Son exposition porte toujours l'empreinte de sa solide connaissance des textes originaux et de l'exégèse. C'est à lui que le célèbre poète Thomas Gonzalez Carvajal doit la couleur hébraïque et la solide théologie qu'il mit dans ses traductions en vers de la Sainte Écriture; Vosias, Cerda, Possevino dans son *Apparatus,* font un grand éloge de son latin, et Nicolas Antonio de son Commentaire ainsi qu'André Escot dans sa *Bibliotheca hispanica.* RUPERTO DE MANRESA.

HOSA, nom de deux Israélites et d'une ville d'Aser. Les deux Israélites portent un nom différent dans le texte hébreu.

1. **HOSA** (hébreu : *Ḥûsâh;* Septante : Ὠσάν), de la tribu de Juda. Le texte I Par., IV, 4, porte : « Ézer, père d'Hosa. » Hosa peut être un nom de lieu inconnu aussi bien qu'un nom d'homme.

2. **HOSA** (hébreu : *Ḥôsâh;* Septante Ὀσα), lévite de la famille de Mérari. I Par., XVI, 38; XXVI, 10. Il fut choisi par David, pour être un des gardiens des portes du sanctuaire, la porte *šallékét,* du côté de l'Occident, sur le chemin montant, lorsque l'arche eut été transportée à Jérusalem. Sa famille, en y comprenant ses fils et ses frères, se composait de treize personnes. I Par., XXXI, 11, 16. Il était lui-même fils d'Idithun. I Par., XVI, 38. Voir IDITHUN.

3. **HOSA** (hébreu : *Ḥosâh,* « refuge ; » Septante : Ἰασιφ; *Alexandrinus :* Σουσά), ville frontière d'Aser. Jos., XIX, 29. Elle était limitrophe des possessions de Tyr et dans la direction d'Achzib, mais le site en est incertain. On a proposé de la placer au village actuel d'*el-Ghaziéh,* au sud de Sidon; à *el-Busséh,* au nord d'Achzib, à *el-Kauzah* (C. W. M. van de Velde, *Memoir to accompany the Map of the Holy Land,* in-8°, Gotha, 1858, p. 322), ou *Kauzih* (voir Ed. Robinson, *Later biblical researches,* Londres, 1856, p. 61-62), près de l'ouadi *el-Ayun;* à *'Ozziyéh* (Conder, *Tent Work in Palestine,* 1878, t. II, p. 337) ou *el-Ezziyéh* (*Survey of Western Palestine, Memoirs,* t. I, 1881, p. 51) à 6 ou 7 kilomètres au sud-est de Tyr; mais toutes ces identifications sont purement hypothétiques. La dernière est peut-être plus plausible. Voir ASER, n° 20, tribu et carte, t. I, col. 1085.

HOSANNA (ὡσαννά), acclamation par laquelle la foule accueillit Notre-Seigneur à son entrée dans Jérusalem le dimanche des Rameaux. Matth., XXI, 9, 15; Marc., XI, 9-10; Joa., XII, 13. « La foule qui précédait et suivait (Jésus), dit saint Matthieu, XXI, 9, criait disant : Hosanna au fils de David! Béni celui qui vient au nom du Seigneur! Hosanna dans les hauteurs! » Le mot Hosanna se lit six fois, dans les Évangiles : deux fois isolément, Marc., XI, 9; Joa., XII, 13; deux fois avec le datif : « au fils de David. » Matth., XXI, 9, 15, et deux fois avec le complément « dans les hauteurs ». Matth., XXI, 9; Marc., XI, 10. Il est tiré du Ps. CXVII (CXVIII), 25, de même que les autres paroles d'acclamation rapportées par les trois évangélistes, Matth., XXI, 9; Marc., XI, 10; Luc. (qui n'a pas *Hosanna*), XIX, 38 : « Béni celui qui vient au nom du Seigneur! » Ps. CXVII (CXVIII), 26. — La coutume s'était introduite parmi les Juifs de répéter tous les jours de la fête des Tabernacles l'Hosanna du ỳ. 25 du Ps. CXVII, de sorte que ce mot était familier au peuple et que le septième jour de cette fête avait pris le nom de « grand Hosanna ». M. Schwab, *Le Talmud de Jérusalem,* t. VII, p. 33; Buxtorf, *Lexicon talmudicum,* édit. Fisher, 1859, p. 502. La véritable forme hébraïque d'Hosanna est הוֹשִׁיעָה נָּא, *hôšî'âh nâ',* « sauve, je t'en prie, » σῶσον δή, *salvum* [*me*] *fac,* comme ont traduit les Septante et la Vulgate. Cf. Théophylacte, *In Matth., XXI, 9,* t. CXXIII, col. 369. Dans l'usage, cette locution s'était sans doute légèrement altérée et abrégée, et elle était devenue au temps de Notre-Seigneur : *Hosanna.* Le sens lui-même s'en était un peu oblitéré; ce mot ne semble pas appliqué, en effet, « au fils de David » dans sa signification primitive, puisque le complément est au datif au lieu d'être à l'accusatif, mais seulement comme une sorte de vivat, comme une simple acclamation large et vague. Saint Augustin l'a justement remarqué, *De doctr. Christ.,* II, 11, t. XXXIV, col. 43 (*Dicunt... Hosanna* [*esse vocem*] *lætantis*); et *In Joa. tract.,* LI, 2, t. XXXV, col. 1764 (*Vox obsecrantis est, Hosanna, ...magis affectum indicans quam rem aliquam significans : sicut sunt in lingua latina quas interjectiones vocant*). De là vient que la plupart des anciens auteurs ecclésiastiques en ont ignoré la signification primordiale. Clément d'Alexandrie, *Pædag.,* I, V, t. VIII, col. 264, dit que Hosanna équivaut au grec φῶς καὶ δόξα καὶ αἶνος, « lumière, gloire et louange, avec supplication au Seigneur. » Le Pseudo-Justin (au Ve siècle), *Resp. ad Quæst.,* 50, t. VI, col. 1296, interprète exactement le mot *Alleluia,* « chantez les louanges de celui qui est, » mais il dit faussement que Hosanna signifie μεγαλοσύνη ὑπερκειμένη, « grandeur suprême. » Suidas, dans son Lexique, édit. Bernhardy, 1853, t. II, p. 1287, note, fait mieux encore : il déclare que l'interprétation σῶσον δή est inexacte et il explique le mot par εἰρήνη καὶ δόξα, « paix et gloire. »

L'altération de *hôšî'âh nâ'* en *hosanna* est expliquée de diverses manières. Saint Jérôme, qui avait été interrogé par le pape saint Damase, sur la signification de ce mot, y voit, *Epist.,* XX, 3, t. XXII, col. 377, une corruption par contraction de la locution hébraïque et c'est l'opinion la plus commune. D'autres ont supposé, quoiqu'il n'y ait pas en araméen de racine ישׁע, que c'était une forme araméenne avec l'addition du pronom suffixe : « sauve-nous. » Voir E. Kautzsch, *Grammatik des biblischen Aramäisch,* in-8°, Leipzig, 1884, p. 173. G. Dalman, *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch,* in-8°, Leipzig, 1894, p. 198, y trouve un impératif *hiphil* apocopé avec *nâ'* : הוֹשַׁע־נָא. Cf. Ps. LXXXVI, 2; Jer., XXXI, 7.

C'est avec cette signification imprécise que Hosanna est passé dans la liturgie de l'Église dès le commencement. Voir *Didache,* X, 6, édit. Harnack, in-8°, Leipzig, 1884, p. 35; *Const. apost.,* VIII, 13; cf. VII, 26, t. I, col. 1109, 1020; cf. Hégésippe, dans Eusèbe, *H. E.,* II, 23, 14, t. XX, col. 200. L'Église l'a introduit dans les prières de la messe, au *Sanctus.* Les chrétiens avaient même autrefois l'habitude de saluer les évêques et les saints personnages par les mots : *Hosanna in excelsis.* Voir S. Jérôme, *In Matth.,* XXI, 15, texte et note, t. XXVI, col. 152. F. VIGOUROUX.

HOSIEL (hébreu : *Ḥăzî'êl;* Septante : *Codex Vaticanus :* Ἰειήλ; *Alexandrinus :* Ἀζιήλ), lévite de la famille de Séméi, laquelle formait la dernière branche des Gersonites. Hosiel vivait du temps de David. I Par., XXIII, 9.

HOSPITALIER. 1° Titre de Jupiter considéré comme protecteur des hôtes (ξένιος, *hospitalis*). Antiochus IV Épiphane voulut le faire adorer sur le mont Garizim. II Mach., VI, 2. Voir JUPITER. — 2° Celui qui exerce volontiers l'hospitalité (φιλόξενος, *hospitalis*). I Tim., III, 2; Tit., I, 8; I Pet., IV, 19. Voir HOSPITALITÉ.

HOSPITALITÉ (grec : φιλοξενία; Vulgate : *hospitalitas,* Rom., XII, 13; Hebr., XIII, 2), bon accueil que l'on

fait au voyageur et à l'étranger en lui offrant, pour un temps plus ou moins long, l'abri et la nourriture.

I. A L'ÉPOQUE PATRIARCALE. — 1° Chez les nomades, le voyageur ne pouvait trouver d'abri et de sécurité pour la nuit que sous les tentes de la tribu qu'il rencontrait. L'hospitalité était donc une nécessité à laquelle chacun pouvait être amené à recourir un jour ou l'autre. Aussi les Orientaux l'ont-ils toujours considérée comme un devoir strict et se sont-ils fait un honneur de l'exercer envers tout étranger. Les mœurs du désert n'ont pas varié sur ce point; celles des anciens temps sont encore en vigueur chez les Arabes. Voici la façon dont un voyageur a vu procéder ceux-ci il y a trois siècles : « Un étranger n'est pas plutôt arrivé à leur camp, qu'on le reçoit sous une tente; un Arabe ne peut lui donner qu'une natte pour s'asseoir et pour se coucher, parce qu'ils n'ont point de meubles plus commodes et plus précieux;... mais il ne lui manque rien pour l'accueil et pour la bonne chère. Il est entièrement défrayé; ses valets et son équipage sont traités avec le même soin, sans qu'il lui en coûte autre chose pour tout remerciement qu'un « Dieu vous le rende », lorsqu'il prend congé pour se remettre en chemin. Ils commencent à recevoir l'étranger par une infinité de compliments réitérés, pour lui témoigner la joie qu'ils ont de son arrivée... Ils l'entretiennent le plus agréablement qu'ils peuvent, tandis que les femmes préparent les viandes nécessaires pour les régaler, et que d'autres gens prennent le soin d'accommoder les chevaux, de ranger le bagage et de pourvoir à toutes les choses dont lui, sa compagnie et ses domestiques peuvent avoir besoin. On vient ensuite servir à manger; chacun prend sa place autour des jattes pleines de riz, de potage et des viandes qu'ils ont accommodées à leur manière. Personne ne parle durant le repas, et, après qu'on a mangé, on porte le reste aux domestiques. Ensuite on sert encore du café et du tabac, et la conversation continue jusqu'à ce qu'il leur prenne envie de dormir. Alors chacun se retire chez soi et on laisse l'étranger avec ses gens dans une pleine liberté... Quand il veut poursuivre son voyage, il remercie ses hôtes et il monte à cheval avec ses gens sans autre cérémonie. Alors on lui fait mille souhaits pour sa santé et pour un heureux succès de ses affaires. Ils le prient de venir souvent les voir et d'être assuré qu'il ne saurait leur faire un plus grand plaisir. » De la Roque, *Voyage dans la Palestine,* Amsterdam, 1718, p. 121-123. Les droits de l'hospitalité sont même si imprescriptibles qu'aucune indélicatesse de la part de l'étranger ne saurait autoriser à les enfreindre. Robinson, *Biblical researches,* Londres, 1867, t. I, p. 80, raconte qu'un jour il acheta un chevreau à des Arabes et le donna à ses guides pour leur ménager un bon souper. « Au soir, le chevreau fut tué et dépouillé promptement. Il était encore sur le feu et commençait à répandre d'agréables émanations, surtout pour des narines arabes, quand bientôt la scène changea. Les Arabes, vendeurs du chevreau, avaient appris que nous campions tout près. Ayant tiré cette conclusion assez logique que ce chevreau avait été acheté pour être mangé, ils jugèrent à propos d'honorer nos Bédouins de leur visite, au nombre de cinq ou six. Or la loi stricte de l'hospitalité, en vigueur chez les Bédouins, exige que tout hôte présent à un repas reçoive la première et la meilleure part de ce qui est à manger. Les cinq ou six survenants atteignirent dans le cas présent le but qu'ils s'étaient proposé : après avoir vendu le chevreau, ils le mangèrent. Pour nos pauvres Bédouins qui s'étaient réjouis d'avance, ils n'eurent que les os. » Aujourd'hui encore, les populations les plus pauvres se réduisent au dénûment plutôt que de manquer au devoir de l'hospitalité. Mgr Cadi, archevêque grec du Hauran, signale, parmi les causes qui plongent ses diocésains dans l'indigence la plus extrême, « l'hospitalité fréquente et gratuite, qui est une véritable loi pour le pays. » Dans *La Terre Sainte,* t. XVII, 10, 15 mai 1900, p. 160. — 2° Le ch. XVIII, 2-9, de la Genèse montre en action la manière dont s'exerçait l'hospitalité orientale au temps d'Abraham. Le patriarche voit devant lui trois étrangers qui lui semblent considérables. Non content de se lever, comme pour des voyageurs ordinaires qui se seraient adressés à la première tente venue dans le campement au lieu d'aller à celle du chef, il marche à leur rencontre et se prosterne devant eux pour leur témoigner son respect. Obéissant ensuite à l'étiquette de l'hospitalité orientale, qui veut qu'au regard des hôtes on fasse peu de cas de sa personne et de ses biens, il demande comme une grâce aux étrangers de s'arrêter près de lui et de permettre qu'on leur lave les pieds et qu'on les fasse asseoir à l'abri. L'eau pour les pieds est le premier soulagement que l'on offre au voyageur qui a longuement marché et que ses sandales n'ont pas préservé de la poussière du désert. Gen., XIX, 2; XXIV, 32; XLIII, 24; Jud., XIX, 21; II Reg., XI, 8. Abraham dit ensuite aux visiteurs qu'il va leur faire préparer « un morceau de pain », autre manière de parler qu'impose la courtoisie pour désigner le festin qui va être improvisé : le pain et les gâteaux faits de fleur de farine, le veau tendre et bon que le patriarche va lui-même choisir dans son troupeau, la crême et le lait, qui termineront le repas. C'est encore là aujourd'hui le menu des festins servis à l'étranger dans le désert. Ordinairement c'est un chevreau qui fait les frais du repas. Voir t. II, col. 696. Aux personnages plus marquants, on offre tout un veau. Pendant que les serviteurs servaient les trois hôtes assis à l'ombre de l'arbre, Abraham se tenait debout, comme prêt à exécuter leurs moindres désirs. Ce fut seulement après le repas que la conversation s'engagea sur le sujet de la visite. Aucun des traits de cette réception n'a cessé de se perpétuer au désert. Rosenmüller, *Scholia in Genes.,* Leipzig, 1795, p. 195-199 : Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* Paris, 1896, t. I, p. 510-512. — 3° Une hospitalité analogue est offerte par Lot aux deux anges, Gen., XIX, 2, 3; par Rébecca et Laban à Éliézer et à Isaac, Gen., XXIV, 17-20, 31-33, 54; par Gédéon à l'ange. Jud., VI, 18, 19, etc. — 4° On eût regardé comme un crime de refuser l'hospitalité à qui en avait besoin. Job, XXXI, 31, 32, se rend le témoignage de n'avoir jamais commis pareil manquement :

> Les gens de ma tente n'ont pu dire :
> Que ne pouvons-nous manger de ses mets !
> L'étranger ne passait pas la nuit dehors,
> J'ouvrais ma porte au voyageur.

Quand Moïse eut défendu contre les pasteurs les filles de Raguël, celui-ci reprocha à ces dernières d'avoir manqué au devoir de l'hospitalité : « Pourquoi avez-vous laissé partir cet homme? Appelez-le pour manger le pain. » Exod., II, 19, 20.

II. CHEZ LES HÉBREUX. — 1° L'hospitalité a été en honneur chez tous les peuples de l'antiquité. Cf. Winer, *Biblisches Realwörterbuch,* Leipzig, 1833, p. 456-458. Elle ne fut point méconnue par les Hébreux, que de graves raisons portaient d'ailleurs à l'exercer : les exemples de leurs ancêtres les patriarches, les prescriptions de leur loi et les nécessités même de leur culte. — 2° Il était écrit dans la loi : « Jéhovah, votre Dieu,... aime l'étranger et lui donne de la nourriture et des vêtements. Vous aimerez l'étranger, car vous avez été étrangers dans le pays d'Égypte. » Deut., X, 18, 19. Or l'étranger, c'était aussi bien l'hôte qui ne faisait que passer un jour, Sap., V, 15, que celui dont la résidence se prolongeait dans le pays. Voir ÉTRANGER, t. II, col. 2040. — 3° Dès le temps des juges, l'hospitalité s'exerce en Israël. Jud., VI, 18, 19; XIII, 15. Le lévite d'Éphraïm reçoit du vieillard de Gabaa l'hospitalité la plus courtoise. Jud., XXI,

17-22. Mais les gens de la petite ville ne savent pas respecter les droits de leurs hôtes; tout Israël se lève pour châtier leur crime et un effroyable massacre en résulte. Jud., xx, 1-48. Plus tard, Élisée reçut de la femme de Sunam une hospitalité empressée et persévérante, qui fut magnifiquement récompensée. IV Reg., IV, 8-37. — 4° La nécessité de visiter le sanctuaire et ensuite le Temple aux trois grandes fêtes, et particulièrement à la Pâque, obligea les Israélites à parcourir souvent leur pays, et les habitants des villages, des villes et de Jérusalem à exercer l'hospitalité envers les pèlerins. On n'y manquait pas. Les docteurs encouragèrent vivement cet acte de charité fraternelle. Ils disaient : « Quiconque exerce l'hospitalité de bon cœur, à lui est le paradis. » *Jalkut rubeni*, 42, 2. « Mieux vaut recevoir un voyageur que d'avoir une apparition de la *šekinâh* (présence de Dieu). » *Schebuoth*, 35, 2. Cf. Schöttgen, *Horæ hebraïcæ et talmudicæ in N. T.*, Dresde, 1733, p. 220, 565. — 5° Il arrivait pourtant quelquefois que le devoir de l'hospitalité semblait devenir à charge. L'Ecclésiastique, XXIX, 29-35, exprime cette situation en ces termes :

Mieux vaut pauvre chère sous un toit de bois
Qu'un festin splendide chez autrui.
Contente-toi de peu plutôt que de beaucoup,
Et l'on ne te reprochera pas d'être étranger.
Quelle triste vie d'être hébergé de maison en maison,
Et là où l'on est reçu, de ne pouvoir ouvrir la bouche !
On fournit le boire et le manger à des ingrats,
Et en retour on entend ces paroles amères :
Allons, hôte, prépare la table,
Et, de ce que tu as, donne à manger aux autres.
Va-t-en, que je fasse les honneurs de mon logis,
Il me faut ma maison pour recevoir mon frère.
Dure condition pour un homme de sens :
On lui reproche l'hospitalité, le créancier l'insulte.

On voit par les détails de ce tableau que l'hospitalité des villages et des villes n'était pas nécessairement désintéressée. Elle ne pouvait d'ailleurs l'être, car la charge fût devenue beaucoup trop lourde pour ceux qui étaient dans le cas de recevoir. Celui qui demandait l'hospitalité apportait d'ordinaire avec lui sa provende qu'il partageait parfois avec les gens de la maison; on lui fournissait le couvert, et ainsi tous les intérêts trouvaient leur compte. — 6° A certains endroits des routes et auprès de quelques villes se trouvait un abri ou caravansérail, où le voyageur de passage recevait l'hospitalité pour la nuit. Voir CARAVANSÉRAIL, t. II, col. 250-256. Mais la présence de cet abri n'empêchait pas les habitants des villes d'exercer l'hospitalité envers les étrangers qui ne pouvaient s'accommoder des ressources précaires du caravansérail ou devaient prolonger quelque temps leur séjour. Dans les cas de grande affluence, toutes les maisons d'une ville s'ouvraient aux nouveaux venus. A Jérusalem, aux jours de la Pâque et des autres grandes fêtes, on accueillait fraternellement les pèlerins venus de partout. Notre-Seigneur n'habitait Jérusalem que par exception; il y avait pourtant une maison, qui ne lui servait pas habituellement de demeure et que Judas ne connaissait pas, mais où le Maître pouvait être reçu pour célébrer la Pâque avec ses disciples. Matth., XXVI, 18, 19. — 7° La seule infraction grave et habituelle aux lois de l'hospitalité se produisait entre juifs ou amis des juifs et samaritains, à raison de l'antique antipathie qui divisait les deux peuples. Notre-Seigneur se heurta un jour au mauvais accueil de ces derniers. Luc., IX, 53. Il n'en montra pas moins, quelques jours après, dans une de ses paraboles, que les juifs pratiquaient encore moins bien que les Samaritains les devoirs de la charité et de l'hospitalité. Luc., x, 30-37. — 8° Chez les Grecs, l'hospitalité était mise sous la sauvegarde de Ζεὺς ξένιος, « Jupiter hospitalier. » Voir JUPITER. Antiochus IV Épiphane eut l'idée de consacrer à cette divinité le temple du mont Garizim. II Mach., VI, 2.

III. DANS LE NOUVEAU TESTAMENT. — 1° L'hospitalité est un des fruits de la charité. Notre-Seigneur ne pouvait donc manquer de l'encourager. Il lui donne même une place d'honneur parmi les œuvres qui seront récompensées au dernier jour. Il va jusqu'à déclarer que l'hospitalité exercée envers l'étranger l'a été envers lui-même personnellement. Matth., x, 42; xxv, 35-44. — 2° Notre-Seigneur veut que ses envoyés, porteurs de l'Évangile, reçoivent l'hospitalité de ceux auquels ils apportent la bonne nouvelle. Il trace à ce sujet les règles suivantes aux douze Apôtres : s'enquérir d'une maison honorable et y demeurer sans changer; saluer en entrant par ces mots : « Paix à cette maison; » en cas de mauvais accueil, secouer la poussière de ses sandales sur la maison ou sur la ville, pour montrer qu'on ne veut rien avoir de commun avec elle. Matth., x, 9-14; Marc., VI, 10, 11; Luc., IX, 4, 5. Il fait les mêmes recommandations aux soixante-douze disciples et y ajoute les suivantes : manger et boire ce qui se trouve là et ce qu'on leur présente; guérir les malades et annoncer le royaume de Dieu, sans passer d'une maison à l'autre. Luc., x, 5-11. Il dit encore que les recevoir, c'est le recevoir lui-même, Luc., x, 16; Matth., x, 40, et que donner l'hospitalité au prophète ou au juste, c'est participer à la récompense du prophète et du juste. Matth., x, 41. — 3° Les Apôtres recommandent aux chrétiens la pratique de l'hospitalité, pratique devenue d'autant plus urgente dans le monde nouveau que le chrétien étranger se trouvait partout au contact de païens qui pouvaient mettre en danger sa foi ou ses mœurs. Saint Paul rappelle l'antique exemple d'Abraham exerçant l'hospitalité envers des anges. Hebr., XIII, 2. — Tous les chrétiens doivent être hospitaliers. Rom., XII, 13; I Pet., IV, 9. — Nul surtout ne peut être admis à l'épiscopat s'il n'est φιλόξενος, *hospitalis*. I Tim., III, 2; Tit., I, 8. — La même condition est requise pour l'admission d'une veuve. I Tim., v, 10. — Saint Jean, III, 5, félicite Gaïus de son zèle pour l'exercice de l'hospitalité. — Voir J. Z. Burckhardt, *Notes on the Bedouins*, 2 in-8°, Londres, 1831, t. I, p. 176-181, 338-350; Ed. W. Lane, *Manners and Customs of the modern Egyptians*, 2 in-12, Londres, 1836, t. I, p. 394-396; W. G. Palgrave, *Une année de voyage dans l'Arabie centrale*, traduct. E. Jouveaux, 2 in-8°, Paris, 1866, t. I, p. 52-57, 69-71, 164, 235; H. Cl. Trumbull, *Studies in oriental social Life*, in-8°, Philadelphie, 1894, p. 73-142, 285, 361; Ch. M. Doughty, *Travels in Arabia deserta*, 2 in-8°, Cambridge, 1888, t. I, p. 228, 504; t. II, p. 599.

H. LESÊTRE.

HOSTIE (Vulgate : *hostia*). Ce mot, souvent employé dans la Vulgate, Exod., x, 15, etc., signifie « victime offerte en sacrifice ». Voir VICTIME et SACRIFICE.

HÔTE (hébreu : *gêr*, « étranger et hôte; » Septante, καταλύτης, ξένος, παρεπίδημος; Vulgate : *hospes*), quelquefois celui qui donne l'hospitalité, Rom., XVI, 23, mais plus habituellement celui qui la reçoit. — 1° L'hôte d'un jour est la figure de ce qui passe. Sap., v, 15. Les hommes ne sont que des hôtes sur la terre, Hebr., XI, 13, ils n'y ont pas de demeure permanente. Hebr., XIII, 14. — 2° Par la grâce et l'adoption divine, les chrétiens ne sont plus « des hôtes et des étrangers », mais ils font partie de la famille de Dieu. Eph., II, 19. La vie divine est représentée par Notre-Seigneur, Joa., XIV, 23, et par saint Jean, Apoc., III, 20, comme un état qui constitue Dieu l'hôte de l'âme sanctifiée. En ce même sens, l'Église appelle le Saint-Esprit *dulcis hospes animæ*, dans la prose de la Pentecôte. — Avant la prédication qui leur fut faite de l'Évangile, les Éphésiens étaient ξένοι τῶν διαθηκῶν, *hospites testamentorum*, des hôtes, des étrangers vis-à-vis de l'une et l'autre alliance. Eph., II, 12. Il en était de même de tous les gentils. — Voir HOSPITALITÉ et, pour l'union étroite qui s'établissait entre celui

qui donnait et celui qui recevait l'hospitalité, d'où naissait le *pactum salis*, voir Sel. H. Lesêtre.

HOTELLERIE, maison dans laquelle on loge les voyageurs moyennant un salaire. Il n'existait pas dans l'ancien Orient d'hôtellerie proprement dite, mais seulement des khans ou caravansérails. Voir Caravansérail, t. II, col. 250.

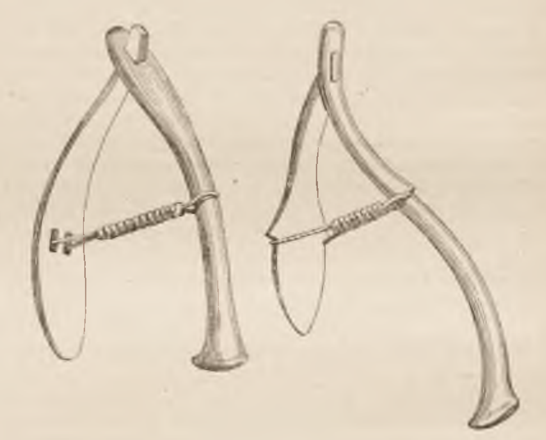
HOTHAM (hébreu : *Hôtâm*), nom de deux Israélites.

1. **HOTHAM** (Septante : Χωθάν), descendant d'Aser, troisième fils d'Héber, de la famille de Baria. I Par., VII, 32.

2. **HOTHAM** (Septante : Χωθάμ), d'Aroër, père de Samma et de Jéhiel, deux des vaillants guerriers de David. I Par., XI, 44.

HOUBIGANT Charles François, orientaliste français de la congrégation de l'Oratoire, né à Paris en 1686, mort dans la même ville le 31 octobre 1784. Il entra à l'Oratoire en 1704 et fut successivement professeur à Juilly, à Marseille et à Soissons. En 1722, ses supérieurs l'appelèrent à Saint-Magloire à Paris. Son excès d'application lui causa une maladie qui le rendit complètement sourd. Il se voua alors exclusivement à l'étude des langues orientales. En 1722, il fonda à Avilly une école pour les jeunes filles, et il y établit une imprimerie, composant lui-même ses ouvrages. Ses publications hébraïques n'ont pas rendu les services qu'on aurait pu en attendre, parce qu'il en supprima les points-voyelles. Il avait adopté le système de Masclef qui substitue à la prononciation massorétique de l'hébreu une prononciation arbitraire et barbare, et il le défendit dans la préface de ses *Racines hébraïques sans points voyelles*, in-8°, Paris, 1732, composées en vers sur le modèle des célèbres *Racines grecques* de Port-Royal. Ses autres ouvrages sont : *Prolegomena in Scripturam Sacram*, 2 in-4°, Paris, 1746; 2 in-4°, 1753; *Conférences de Metz*, in-8°, Leyde, 1750, publiées pour exposer d'une manière populaire les principes de critique développés dans les *Prolegomena*, où il soutient, à la suite de Cappel, que le texte original de l'Ancien Testament a été altéré en beaucoup d'endroits, quoique non substantiellement, et où il essaye de donner des règles pour corriger ces altérations. Il appliqua ces règles dans ses *Psalmi hebraici mendis quam plurimis expurgati*, in-16, Leyde, 1748, et dans sa *Biblia hebraica cum notis criticis et versione latina ad notas criticas facta; accedunt libri Græci qui deutero-canonici vocantur in tres classes distributi*, 4 in-f°, Paris, 1743-1754. Cet ouvrage, qui coûta à l'auteur vingt ans de travail, est un chef-d'œuvre de typographie. Il reproduit, sans points-voyelles, le texte hébreu de Van der Hooght (édition de 1705). Les corrections préparées par Houbigant sont placées en marge ou dans des tables à la fin de chaque volume. Un grand nombre d'entre elles sont conjecturales et arbitraires et n'ont eu aucun succès. L'auteur les édita séparément sous le titre de *Notæ criticæ in universos Veteris Testamenti libros, tum hebraice tum græce scriptos, cum integris Prolegomenis ad exemplar Parisiense denuo recusæ*, 2 in 4°, Francfort-sur-le-Mein, 1777. La version latine qui accompagnait la Bible hébraïque parut aussi séparément : *Veteris Testamenti versio nova ad hebraicam veritatem facta*, 8 in-8°, Paris 1745. On a encore de lui, outre la traduction de quelques ouvrages anglais, *Psalmorum versio vulgata et versio nova ad hebraicam veritatem facta*, in-16, Paris, 1746 et 1755; traduction française par Gracien, in-12, Paris, 1767; *L'examen du Psautier français des RR. PP. Capucins où l'on prouve 1° qu'ils ne devraient pas prendre pour sujet ordinaire des Psaumes, les Juifs captifs et maltraités par les Chaldéens; 2° qu'ils donnent une fausse idée de la langue sainte et qu'ils en violent souvent les règles*, in-8°, La Haye (Paris), 1764. — Voir Cadry, *Notice sur la vie et les ouvrages du P. Houbigant*, dans le *Magasin encyclopédique*, mai 1806; A. Ingold, *Essai de Bibliographie oratorienne*, in-8°, Paris, 1880, p. 62.

HOUE (hébreu : *ma'edêr; 'êt;* Vulgate : *sarculum, ligo*), instrument agricole composé d'un long manche de bois, à l'extrémité duquel est fixée une pièce légèrement recourbée qui fait avec le manche un angle assez aigu. Les anciens Égyptiens composaient leurs houes de deux pièces de bois, la plus courte arquée et terminée en pointe, et dont une corde réglait l'écartement (fig. 155). Voir aussi t. I, fig. 46, col. 284; t. II, fig. 214, col. 603, et Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, Paris, 1895, t. I, p. 67. Encore cet instrument avait-il eu des devanciers plus primitifs dans les bois de cerfs réduits à un seul andouiller et les branches d'arbre formant entre elles un angle plus ou moins ouvert dont les premiers hommes se firent des hoyaux. N. Joly, *L'homme avant les métaux*, Paris, 1888, p. 234. Sitôt qu'on le put, et il dut en être ainsi chez les Hébreux dès la fin des Juges, I Reg., XIII, 20-21, on se servit du fer pour constituer ou au moins terminer la pièce pointue



155. — Houes égyptiennes. Musée du Louvre.

de la houe. On emploie la houe ou hoyau pour remuer superficiellement le sol en tirant à soi comme sur une pioche. Cet instrument à main suffisait pour préparer à l'ensemencement les terrains légers, comme les alluvions du Nil ou de l'Euphrate. On s'en servait aussi sur les pentes des montagnes, dont la terre arable a peu de profondeur et où l'emploi de la charrue serait impossible. Pline, *H. N.*, XVIII, 49, 2. La houe n'a pas cessé d'être en usage pour sarcler, biner, etc. Sur son emploi en Orient, voir Niebuhr, *Description de l'Arabie*, p. 137. — La houe est désignée une fois dans la Sainte Écriture sous le nom de *ma'edêr*, par Isaïe, VII, 25. Le prophète suppose les montagnes de Juda bien cultivées de son temps, et il annonce qu'en punition des crimes de la nation, ces montagnes, dont on préparait le sol avec la houe, ne seront plus fréquentées par les cultivateurs et qu'en conséquence elles ne produiront plus que des épines et des ronces. Les Septante ne traduisent pas le mot hébreu et se contentent de dire que la montagne sera labourée, ἠροτριωμένον ὀροτριωθήσεται. — Il est assez probable que *ma'edêr* n'a pas été le seul mot hébreu servant à désigner un instrument aussi usuel que la houe. Il est raconté qu'au temps de Saül, I Reg., XIII, 20, 21, « chacun en Israël descendait chez les Philistins pour aiguiser son *maḥărêšâh* (θέριστρον, *vomer*), son *'êt* (σκεῦος, *ligo*), son *qardom* (ἀξίνη, *securis*), son *maḥă-*

ését (δρέπανον, *sarculum*), quand était émoussé le tranchant des *maḥărêšôt* (ἑτοιμοστόν, *vomeres*), des *'êtîm* (σκεύη, *ligones*), des *šelôš qillešôn* (τρεῖς σίκλοι εἰς τόν ὀδόντα, *tridentes*), des *qardummîm* (ἀξίνη, *secures*), et pour redresser le *darban* (δρέπανον, *stimulus*). » Les deux mots *maḥărêšâh* et *maḥărêšét*, traduits si différemment par les versions, peuvent représenter deux pièces distinctes de la charrue. Voir CHARRUE, t. II, col. 604. Quelques auteurs sont cependant portés à croire que *maḥărêšét* est une répétition fautive, à remplacer probablement par *darban*. Cf. Buhl, *Gesenius' Handwörterbuch*, Leipzig, 1899, p. 438. Toujours est-il que le mot *'êt*, que la Vulgate traduit par *ligo* et Symmaque par σκαφεῖον, doit être pris très vraisemblablement dans le sens de « houe », bien que dans d'autres passages les Septante et la Vulgate elle-même le traduisent par « soc de charrue », et que, IV Reg., VI, 5, il doive prendre plutôt le sens de « hache ». Isaïe, II, 4, dit qu'au temps de la rénovation spirituelle de Jérusalem, des glaives on fera des *'ittîm*, ἄροτρα, *vomeres*. Malgré la traduction des anciennes versions, rien n'empêche de garder ici à *'êt* le sens de « hoyau », le glaive se prêtant mieux à devenir un instrument de cette espèce qu'un soc de charrue. Michée, IV, 3, reproduit la même pensée avec les mêmes termes. Dans Joel, IV (III), 10, au contraire, c'est la guerre qui se prépare, les *'ittîm*, ἄροτρα, *aratra*, qui se changent en glaives, et les *mazmerôt*, δρέπανα, *ligones*, en lances. Les *mazmerôt* ne sont pas des hoyaux, mais des serpes. Is., II, 4; XVIII, 5; Mich., IV, 3. Les *'ittîm* doivent être pris comme précédemment dans le sens de « houes ». Les Septante n'ont nulle part reconnu ce sens et ne traduisent *ma'edêr* et *'êt* que vaguement. La Vulgate présente quelque indécision, quand elle traduit *'ittîm* par *vomeres*, Is., II, 4, et prête à *maḥărêšét* le sens de *sarculum* qu'il ne saurait avoir. I Reg., XIII, 20.

H. LESÈTRE.

HOULÉ, nom actuel du lac de Palestine appelé dans l'Écriture Mérom. Voir MÉROM.

HOULETTE, bâton de berger. Voir BATON, 4°, t. I, col. 1513.

HOZAÏ (hébreu : *Ḥôzây* ; Septante : τῶν ὁρώντων), historien de Manassé roi de Juda; il avait mis par écrit la prière de ce prince pénitent et raconté comment Dieu l'avait exaucé, lorsqu'il se repentit de tous ses péchés et des transgressions qu'il avait commises en élevant des hauts-lieux, en consacrant des *ăšêrîm* ou symboles d'Astarthé et en honorant des idoles. II Par., XXXIII, 19. Les Septante ont pris à tort ce nom propre pour un nom commun, et l'ont traduit par « voyants », mais le texte sacré renvoie à un ouvrage particulier et non aux annales des prophètes ou voyants en général. Hozaï est d'ailleurs inconnu. Au témoignage de saint Jérôme, des docteurs juifs pensaient qu'Hozaï n'était pas autre qu'Isaïe, mais ce prophète devait être mort avant la conversion du roi Manassé. C'est sans doute à ce qui est dit de Hozaï, II Par., XXXIII, 19, cf. ỳ. 12-13, que la *Prière* apocryphe de Manassé, placée à la fin de nos éditions latines de la Bible, doit son existence.

HUCAC (hébreu : *Ḥûqôq;* Septante : 'Ακάκ), ville lévitique de la tribu d'Aser. I Par., VI, 75. Elle est appelée Halcath, Jos., XIX, 25; et Helcath, Jos., XXI, 31. Voir HALCATH, col. 401.

HUCUCA (hébreu : *Ḥuqqôq;* Septante : 'Ιακάνα; *Alexandrinus :* 'Ικώκ), ville frontière de Nephthali. Jos., XIX, 34. Elle est mentionnée après Azanotthabor dans la détermination des limites de la tribu de Nephthali. Hap-Parchi en avait reconnu le site en 1320 à *Yâkuk* et, au XIXe siècle, Wolcott, Robinson et Victor Guérin ont constaté l'exactitude de cette identification. *Yâkuk* est un village des montagnes de Nephthali, à l'ouest de la plaine de Génésareth et à environ 9 kilomètres au sud-sud-ouest de Safed, à la naissance de l'ouadi *el-Amûd*. Une tradition place en cet endroit le tombeau du prophète Habacuc. Voir *Survey of Western Palestine, Memoirs*, t. I, 1881, p. 364, 365, 372, 420. Yakûk est bâti sur une colline. « Au bas de cette colline, dit V. Guérin, *Galilée*, t. I, p. 354, une source, appelée Aïn Yakouk, est recueillie sous une voûte près de laquelle on remarque les arasements d'une construction détruite. Quant au village, il est actuellement (1875) réduit à une vingtaine de masures, dont quelques-unes renferment des pierres de taille et des tronçons de colonnes provenant de l'ancienne bourgade qui s'élevait en cet endroit. » Voir la carte de la Galilée, vis-à-vis de la col. 88.

HUERGA (Cyprien de la), commentateur espagnol, dont la biographie est presque inconnue. Nous savons seulement qu'il fut longtemps professeur d'Écriture Sainte à Alcala, où, parmi ses élèves on trouve le philosophe Henriquez, et les deux fameux polygraphes Mir et Alvarez Gomez, et qu'il finit tranquillement ses jours dans le couvent de son ordre dans la même ville d'Alcala, en 1560, à un âge très avancé. Il fut un des collaborateurs de la Polyglotte du cardinal Ximénès (1514-1520) et se distingua par sa connaissance de l'hébreu et du chaldéen, comme le prouve, parmi ses autres travaux, son ouvrage *De Symbolis Mosaicis*, de même que son *De ratione musicæ et instrumentorum apud auctores Hebræos*. Il publia de son vivant *Commentaria in prophetam Nahum*, Lyon, 1561; *Commentaria in Psalmos XXXVIII et CXXIX*, Alcala, 1555; autre édition à Louvain. Après sa mort, ses frères en religion éditèrent de plus ses *Commentaria in Librum Job; Commentaria in Cantica canticorum*, Alcala, 1582. Nicolas Antonio indique comme étant demeurées inédites les œuvres suivantes, dont quelques-unes furent plus tard publiées à Louvain, si nous devons nous en tenir au témoignage de Aubert Le Mir, dans sa *Bibliotheca*. Il assure avoir entre les mains : *In Isaiam commentarium libri IV; In Evangelium Matthæi commentaria et annotationes; In Apocalypsim commentaria*. N'ont jamais été publiés : *Isagoge in totam Scripturam; De opificio mundi commentarium super Genesim libri III; In librum Psalmorum Isagoge; In priores VIII Psalmos*, et *In Psalmos XXII et XLIV cum triplici textus translatione juxta veritatem Hebraicam; In Psalmum VII commentarium; In Psalmum LIV meditationes; In Psalmum CIX commentaria; In Joannis Evangelium fragmenta quædam; In Divi Pauli Epistolam ad Ephesios; In Epistolam ad Hebræos*.

RUPERTO DE MANRESA.

HUG Johann Léonard, exégète catholique allemand, né à Constance, le 1er janvier 1765, mort à Fribourg-en-Brisgau le 11 mars 1846. Il fit ses études à l'Université de Fribourg-en-Brisgau et, après avoir été ordonné prêtre en 1789, il y devint, en 1791, professeur d'exégèse de l'Ancien Testament, et de plus, en 1792, professeur d'exégèse du Nouveau Testament. On a de lui : *De antiquitate Codicis Vaticani commentatio*, in-8°, Fribourg, 1810; *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments*, 2 in-8°, Stuttgart, 1808; 4e édit., 1847; ouvrage de valeur traduit en français par le P. Hyacinthe de Valroger, sous le titre d'*Introduction aux livres du Nouveau Testament*, 2 in-8°, Paris, 1861; *Das hohe Lied in einer noch unversuchten Deutung (ein Traumgedicht)*, Fribourg, 1813; *De Pentateuchi versione Alexandrina commentarius*, in-8°, Fribourg, 1818; *Gutachten über das Leben Jesu von D. F. Strauss*, 2 in-8°, Fribourg, 1840-1844. Mentionnons aussi de lui : *Erfindung der Buchstabenschrift*, in 8°, Ulm, 1801. — Voir Maier, *Gedächtnisrede auf Hug*, Fribourg, 1847.

HUFNAGEL Wilhelm Friedrich, théologien protestant rationaliste allemand, né à Hall en Souabe le 15 juin 1754, mort le 7 février 1830. Après avoir fait ses études à Altorf et à Erlangen, il fut, en 1779, professeur extraordinaire de philosophie et, en 1782, professeur ordinaire de théologie à l'université de cette dernière ville. En 1791, il devint prédicateur d'une des églises de Francfort-sur-le-Main. Ses principaux écrits scripturaires sont : *Salomos hohes Lied geprüft, übersetzt und erläutert*, in-8°, Erlangen, 1784; *Die Schriften des alten Testaments nach ihren Inhalt und Zweck*, in-8°, Erlangen, 1784; *Hiob neu übersetzt mit Anmerkungen*, in-8°, Erlangen, 1781; *Dissertatio de Psalmis prophetias messianicas continentibus*, 2 in-4°, Erlangen, 1784.

1. HUGUES DE SAINT-CHER, en latin de Sancto Caro, de Sancto Theuderio, cardinal de l'ordre de Saint-Dominique, né à Saint-Cher, près de Vienne en Dauphiné, mort à Orviète le 19 mars 1263. Envoyé fort jeune à Paris, il y étudia la philosophie et la théologie et y enseigna le droit. En 1225, il entrait chez les Frères prêcheurs et ne tardait pas à être élu provincial, puis, en 1230, prieur de la maison de la rue Saint-Jacques à Paris. Innocent IV, en 1244, le créa cardinal-prêtre du titre de Sainte-Sabine et le choisit pour son légat en Allemagne. Dans le cours des années 1230 à 1240, il travailla avec un grand nombre de religieux de son ordre à une correction des Livres Saints, et cet ouvrage, resté manuscrit, avait pour titre : *Correctorium Parisiense*, ou *Sacra Biblia recognita et emendata, id est, a Scriptorum vitiis expurgata. Additis ad marginam variis lectionibus codicum manuscriptorum hebræorum, græcorum et veterum latinorum codicum ætate Caroli Magni scriptorum*. Voir Correctoire, t. ii, col. 1023. C'est à Hugues de Saint-Cher que nous sommes redevables des premières *Concordances verbales*. Voir Concordances, t. ii, col. 895. Il avait en outre commenté tous les livres de l'Écriture. Des Bibles avec ses commentaires furent publiées in-f°, à Bâle en 1482, à Paris en 1538, à Venise en 1600 : *Postillæ in universa Biblia, juxta quadruplium censum litteralem, allegoricum, moralem, anagogicum*. — Voir *Hist. littéraire de la France*, t. xix, p. 38; Fabricius, *Biblioth. latina mediæ ætatis* (1858), t. iii, p. 269; Dupin, *Hist. des controverses et des matières ecclésiastiques du* xiiie *siècle* (1701), p. 261; Échard, *Scriptores Ord. Prædicatorum*, t. i, p. 164; A. Touron, *Hist. des hommes illustres de l'ordre de Saint-Dominique*, t. i, p. 200.

B. Heurtebize.

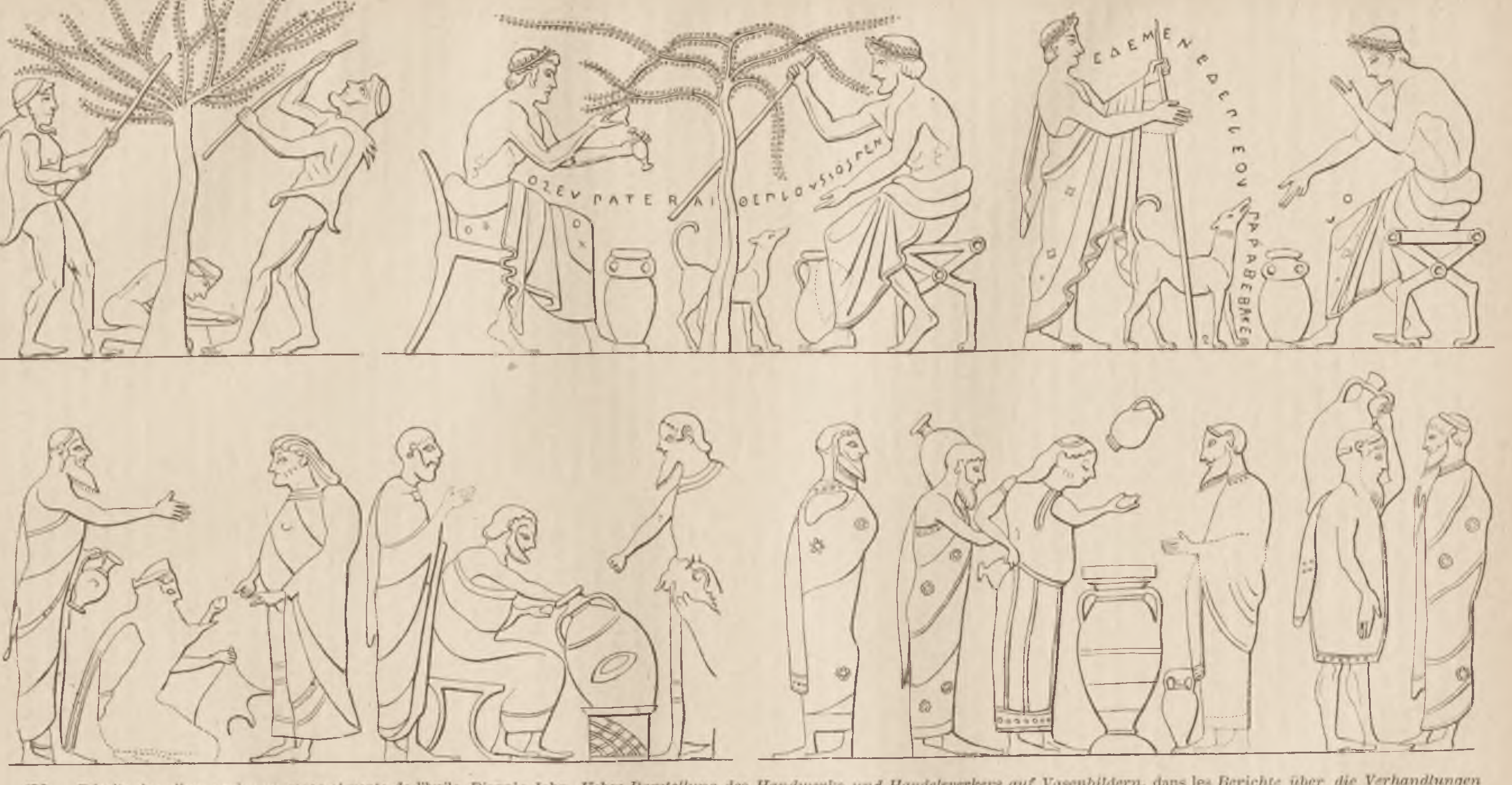
2. HUGUES DE SAINT-VICTOR, religieux augustin, né, selon l'opinion la plus probable, dans les environs d'Ypres à la fin du xie siècle, mort à Paris le 11 février 1141. Il passa ses premières années en Saxe et fut instruit par les chanoines réguliers d'Hamersleben. Venu à Paris, il y embrassa la vie religieuse à l'abbaye de Saint-Victor et fut chargé du soin des écoles de ce célèbre monastère. Il s'acquit dans cet emploi une telle réputation qu'on le nommait un second Augustin. Ses œuvres furent publiées in-f°, Paris, 1526; Venise, 1588; Cologne, 1617; 2 in-f°, Rouen, 1648. C'est cette dernière édition, avec des modifications assez importantes, qui a été reproduite aux tomes clxxv et clxxvi de la *Patrologie latine* de Migne. On remarque parmi les œuvres imprimées d'Hugues de Saint-Victor : *De Scripturis et Scriptoribus sacris prænotatiunculæ; Adnotationes elucidatoriæ in Pentateuchon; in librum Judicum; in libros Regum; In Salomonis Ecclesiasten homiliæ* xix; *Adnotatiunculæ elucidatoriæ in Threnos Jeremiæ secundum multiplicem sensum, et primo secundum litteralem; in Joelem prophetam; Expositio moralis in Abdiam; De quinque septenis seu septenariis; Explanatio in Canticum B. Mariæ; Quæstiones et divisiones in Epistolas B. Pauli*. Parmi les *dubia : Allegoriæ in utrumque Testamentum*. — Voir *Histoire littéraire de la France*, t. xii, p. 1; Fabricius, *Biblioth. latina mediæ ætatis* (1858), t. iii, p. 279; Ceillier, *Histoire des auteurs ecclésiastiques* (1863), t. xiv, p. 347; Ch. G. Derling, *Dissertatio de Hugone a S. Victore*, in-4°, Helmstadt, 1745; A. Leibner, *Hugo von Sanct-Victor und die theologische Richtung seiner Zeit*, in-8°, Leipzig, 1832; Hauréau, *Nouvel examen de l'édition d'Hugues de Saint-Victor, ses œuvres, avec deux opuscules inédits*, in-8°, Paris, 1859; Mignon, *Les origines de la scolastique et Hugues de Saint-Victor*, 2 in-8°, Paris, 1895.

B. Heurtebize.

HUILE (hébreu : *šémén*, *iṣhâr*, et peut-être *zait;* Septante : ἔλαιον; Vulgate : *oleum*), liqueur grasse tirée de l'olive (fig. 156).

I. Noms. — Le nom ordinaire de l'huile en hébreu est *šémén* de la racine *šâman*, « être gras; » il est employé près de 200 fois. On rencontre 22 fois une dénomination tirée de la racine *ṣâhar*, « briller, » *iṣhâr*, qui paraît désigner non pas l'huile en général comme *šémén*, mais l'huile fraîchement exprimée de l'olive : aussi dans les textes parallèles ce terme *iṣhâr* est-il mis en opposition avec *šémén*, comme le mot *tîrôš*, le vin qui vient d'être exprimé du raisin, « le moût, » est opposé à *yaïn*, « le vin » en général. Pour certains auteurs ce serait ce qu'on nomme l'huile vierge, obtenue en soumettant à une première pression modérée les olives, huile très douce, un peu verdâtre, d'un goût de fruit. Pour d'autres, ce serait l'omphacine, huile tirée des olives avant leur maturité, l'*unfâk* des Arabes. Plusieurs lexicographes, comme Buhl, *Gesenius' hebraïsches Handwörterbuch*, in-8°, Leipzig, 1895, p. 208, donnent au mot *zait*, qui désigne l'olivier et l'olive, le sens d'huile en deux circonstances. Mich., vi, 15; Agg., ii, 19. La raison est pour le premier cas le parallélisme plus parfait qui se trouve ainsi établi avec le mot *tîrôš*, « moût, » du membre parallèle, et pour le second cas la synonymie plus étroite ainsi établie entre la formule *'êṣ zait*, et *'êṣ šémén*, « arbre à huile, » pour désigner l'olivier. Cependant le parallélisme, quoique moins parfait sans doute, est à la rigueur suffisant en donnant dans ces deux exemples le sens d'olive au mot *zait*. *Sémén* ou *iṣhâr* ou *zait*, c'est l'huile d'olive ; en Palestine on ne donnait ce nom d'huile qu'à ce produit : on n'employait pas d'autre huile. Les oliviers y étaient en telle abondance qu'on n'était pas obligé de recourir à des huiles inférieures.

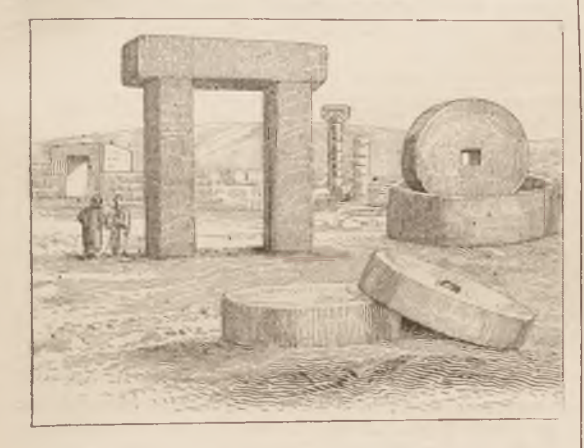
II. L'huile en Palestine. — L'huile, produit de l'olivier, Jud., ix, 9, est rangée parmi les choses nécessaires à la vie de l'homme, comme l'eau, le vin, le sel, le lait, le miel. Eccli., xxxix, 31. On trouve le nom de l'huile fréquemment associé à celui du blé et du vin. Deut., vii, 13; xi, 14; xxviii, 51; II Par., ii, 15; Jer., xxxi, 12; Ose., ii, 22; Joel., ii, 19, 24. La terre d'Israël était « une terre d'huile et de miel ». Deut., viii, 8. Si le peuple est fidèle, Dieu bénira la terre et elle produira en abondance l'huile comme le blé et le vin. Deut., vii, 13; xi, 14; xxxiii, 24; Jer., xxxi, 12; Ose., ii, 22; Joel., ii, 19, 24. Si au contraire il est infidèle, les oliviers ne donneront pas d'huile, Deut., xxviii, 40, 51; Mich., vi, 15; Agg., i, 11; ou ce seront les ennemis qui en feront la récolte. Joel., i, 10. Les bénédictions de Dieu peuvent faire sortir les plus riches productions des endroits les plus stériles, comme l'huile du plus dur rocher. Deut., xxxii, 13. — Ephraïm portait son huile en Égypte pour en obtenir l'appui contre l'Assyrie. Ose., xii, 1. L'olivier en effet était peu abondant en Égypte. Les habitants de la vallée du Nil employaient plus souvent l'huile de raifort, l'huile de sésame, l'huile de ben (*Moringa aptera*, arbre d'une famille voisine des Légumineuses), même l'huile de ricin. Ils recevaient l'huile d'olive surtout par importation de la Palestine ou de la Grèce. Une partie des vases dont on a retrouvé les innombrables débris dans



156. — Récolte des olives ; mise en vases et vente de l'huile. D'après Jahn, *Ueber Darstellung des Handwerks und Handelsverkers auf Vasenbildern*, dans les *Berichte über die Verhandlungen der k. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig*, t. I, 1867, pl. III.

La première scène en haut, à gauche, tirée d'une amphore d'Orbetello, conservée actuellement au Musée de Berlin, nous montre deux hommes debout qui abattent les olives sur l'arbre avec une gaule. Entre ces deux personnages, un homme agenouillé ramasse les fruits tombés. — Les deux autres scènes sont représentées sur une amphore du *Museo Gregoriano*, trouvée à Caere. Celle du milieu figure un olivier chargé d'olives. Deux hommes sont assis de chaque côté de l'arbre. Celui de gauche tient un petit vase d'huile et dit : Ὦ Ζεῦ πάτερ αἴθε πλούσιος γεν[οιμαν], « ô père Zeus! si je pouvais devenir riche ! » — Dans la scène suivante, un jeune homme assis, devant un autre debout, admire un vase rempli d'huile et semble compter. Celui qui est debout exprime en dialecte dorien sa satisfaction de ce que la récolte est bonne et les récipients pleins : Ἤδη μεν, ἤδη πλέον· [ἄ]ρα βέβακεν. — Sur le registre inférieur, la première scène à gauche, d'un vase de provenance inconnue, se compose de deux groupes de trois personnes chacun. Un homme à gauche tient un vase de la main gauche et gesticule de la droite. Une femme assise tient une outre. Dans le groupe suivant, un homme assis entre deux autres debout, prend ou puise dans un grand vase à deux anses. — Dans l'autre scène, on voit une femme debout qui regarde un grand vase ; elle tient un petit vase à la main. L'homme qui la suit porte une amphore sur l'épaule. Devant elle, un autre homme a une amphore à ses pieds, et derrière celui-ci, un autre personnage emporte une amphore pleine, en parlant avec quelqu'un qui arrive.

les ruines des deux colonies grecques de Daphnæ et de Naucratis, ont pu servir au transport de l'huile comme du reste au transport du vin. D. Mallet, *Les premiers établissements des Grecs en Égypte,* dans les *Mémoires de la mission archéologique française au Caire,* t. XII, 1893, p. 340-341. Parmi les produits que les pays de Juda et d'Israël vendaient sur les marchés de Tyr, figure l'huile. Ezech., XXVII, 17. Quand les ouvriers d'Hiram vinrent travailler pour la construction du temple, Salomon fournissait vingt *cors*, plus de 60 hectolitres d'huile de choix. III Reg., v, 11. Dans II Par., II, 10, c'est vingt mille *sata* (hébreu : *bat*) qu'il aurait fournis. Au temps de Zorobabel, on donna aussi des vivres et en particulier de l'huile aux ouvriers de Sidon et de Tyr chargés d'apporter du bois de cèdre du Liban. I Esd., III, 7. Artaxerxès fit donner à Esdras avec le blé et le vin cent *bat* d'huile. I Esd., VI, 23. — Quand David commença à régner à Hébron on lui apporta des différentes tribus des vivres, farine, vin, huile, etc. I Par., XII, 40. Parmi les douze administrateurs des domaines royaux sous David, il y en avait un, Joas, chargé des



157. — Ancien pressoir à huile de Palestine. D'après Thomson, *The Land and the Book*, t. II, p. 597.

magasins d'huile. I Par., XXVII, 28. Quand Roboam eut bâti des villes fortes en Juda, il y fit des magasins de vivres spécialement pour le vin et l'huile. II Par., XI, 11. Les particuliers en conservaient dans des cachettes souterraines dans les champs. Jer., XLI, 8. Dans la parabole de l'économe infidèle, Luc., XVI, 6, les créanciers devaient au maître cent mesures d'huile : l'économe leur fait remise de la moitié. Néhémie prohibe les usures et fait rendre aux débiteurs les propriétés engagées, par exemple les oliviers, et même oblige à renoncer à l'intérêt d'un pour cent par mois que les créanciers exigeaient sur l'huile. II Esd., v, 11. Dans la description des richesses de la Babylone symbolique, Apoc., XVIII, 13, on mentionne l'huile. Dans la vision du ch. VI, 7, à l'ouverture du quatrième sceau, une voix demande de ne pas gâter le vin et l'huile. — Michée, VI, 15, fait allusion aux pressoirs d'huile (fig. 157 et 158). L'un d'eux a donné son nom au jardin où se retira Jésus le soir qui précéda sa mort, Gethsémani (*Gat šémén*), « pressoir d'huile. » Pour la description de ces pressoirs et les procédés de l'extraction de l'huile, voir PRESSOIR, OLIVE, OLIVIER.

III. USAGES PROFANES. — L'huile servait dans l'alimentation, pour l'éclairage, les soins de la toilette, et comme médicament. — 1. *Alimentation.* — Les Orientaux boivent volontiers de l'huile; ils s'en servent habituellement pour la préparation des aliments : elle remplace le beurre et la graisse. Lev., II, 4; Deut., XII, 17; III Reg., XVII, 12, 15; I Par., XII, 40; Ezech., XVI, 13, 19. Plusieurs espèces de pains ou gâteaux étaient pétris ou oints avec de l'huile d'olive : les *hallot*, II Reg., VI, 19; les *reqîqîm*, Exod., XXIX, 2; les *tufînê pittîm*, Lev., VI, 14; le *maḥăbat*, Lev., II, 5, et le *marḥešét*, Lev., II, 7, étaient pétris avec du miel et de l'huile et cuits dans la poêle. II Reg., XIII, 8. Voir GATEAUX, col. 114. En général la cuisine se faisait à l'huile et au sel : aussi le manque d'huile marque-t-il une grande misère. Pendant la grande sécheresse, au temps d'Achab, la veuve de Sarepta n'avait plus qu'un peu de farine et un peu d'huile dans un petit vase, III Reg., XVII, 12; mais par un miracle l'huile ne diminua pas jusqu'à la cessation de la sécheresse. Le même miracle se reproduisit pour la femme d'un prophète par l'intervention d'Élisée. IV Reg., IV, 2, 6, 7. Avec le pain et le vin et l'huile rien ne manque à l'homme pour rendre son visage florissant. Ps. CIV (Vulgate, CIII), 15. — 2. *Éclairage.* — On se servait pour s'éclairer d'huile d'olive : on en versait dans de petits vases ou lampes qu'on plaçait sur le chandelier. Après avoir garni d'huile leurs lampes, les vierges imprévoyantes de la parabole, Matth., XXV, 3, 4, 8, n'avaient pas eu la précaution d'emporter avec elles le vase d'huile destiné à les alimenter. Rosenmüller, *Das alte und neue Morgenland*, Leipzig, 1818, t. V, p. 98. — 3. *Soins du corps.* — En Orient, l'huile d'olive plus ou moins aromatisée est fréquemment employée pour oindre le corps. Deut., XXVIII, 40; II Reg., XII, 20, IV Reg., IV, 2, Ps. CXL, 5; Ezech., XVI, 18; Dan., XIII, 17. A la cour du roi de Perse, les jeunes filles qui étaient introduites auprès du roi devaient commencer par s'oindre le corps d'huile de myrrhe pendant six mois. Esth., II, 12. Cf. Pline, *H. N.*, XXIV, 102. Souvent on ne répandait cette huile que sur une partie du corps comme la tête. Ps. XXIII (Vulgate, XXII), 5; Eccle., IX, 8; Luc., VII, 46. On le faisait dans les fêtes, les banquets, c'était un symbole de joie, Is., LXI, 3; on s'en abstenait en signe de deuil. II Reg., XIV, 2; Is., LXI, 3. — 4. *Médicaments.* — On avait reconnu les propriétés adoucissantes, calmantes de l'huile; aussi l'employait-on pour soigner les blessures. Is., I, 6. On la mêlait souvent avec le vin et ce remède était reconnu comme très efficace, Luc., X, 34 : le bon Samaritain s'en sert pour panser les blessures de la victime des voleurs qu'il rencontra sur la route de Jéricho à Jérusalem. Ces médicaments faisaient partie du bagage du voyageur. Luc., X, 34. Quand Jésus eut donné aux douze leur première mission, il s'en allait évangélisant et guérissant les malades. Luc., IX, 6. Saint Marc, VI, 13, mentionne l'emploi de l'huile dans ces guérisons. Il est vrai que l'huile et les onctions jouaient un grand rôle dans la médecine orientale. Lightfoot, *Horæ Hebraicæ,* dans ses *Opera omnia,* 1699, t. II, p. 444; mais évidemment il y a là autre chose qu'un simple remède naturel; une vertu miraculeuse lui est attachée. Faut-il voir avec Maldonat, *Evang.*, in-8°, Mayence, 1883, t. I, p. 576, le sacrement de l'extrême-onction? La plupart des commentateurs catholiques ne sont pas de cet avis, et se bornent à y reconnaître une préparation et une figure du sacrement, *apud Marcum quidem insinuatum, per Jacobum autem promulgatum*, comme s'exprime le Concile de Trente, sess. XIV. Voir t. II, col. 2140.

IV. USAGES SACRÉS. — 1. *Dîme.* — L'huile la meilleure devait être offerte en prémices au Seigneur. Num., XVIII, 12; Deut., XVIII, 4. La dîme en est prescrite. Deut., XII, 7. Dans les offrandes des chefs des douze tribus ou sanctuaires pendant le séjour au Sinaï, on voit figurer la farine et l'huile. Num., VII, 13, 19, 25, 31, 37, 43, 49, 55, 61, 67, 73, 79. A la restauration du culte sous Ézéchias, la dîme de l'huile est apportée par le peuple. II Par., XXXI, 5. Après le retour de la captivité, Néhémie la fait donner. II Esd., X, 37; XIII, 12. Il y avait dans le temple des magasins pour conserver l'huile ainsi offerte, et des lévites étaient chargés de veiller sur ces réserves d'où l'on tirait ce qui était nécessaire pour le service du culte. I Par., IX, 29; II Par., XXXII, 28; II Esd., X, 39. — 2. *Luminaire sacré.* — Le chandelier à

sept branches portait sept lampes mobiles en or où devait brûler l'huile d'olive la plus pure pilée au mortier. Exod., XXVII, 20; Lev., XXIV, 2. Cf. Exod., XXV, 6, XXXIX, 36; Num., IV 9. Des prêtres étaient chargés de munir d'huile ces lampes. Num., IV, 16. Voir CHANDELIER A SEPT BRANCHES, t. II, col. 543. — 3. *Autels. Sacrifices. Purification.* — C'était une ancienne coutume, après avoir dressé des pierres en souvenir d'un événement remarquable, d'y verser de l'huile pour consacrer ce monument. C'est ce que fait Jacob de la pierre sur laquelle il s'était reposé pendant le songe de l'échelle mystérieuse. Gen., XXVIII, 18. Il agit de même au retour de la Mésopotamie. Gen., XXXV, 14. — L'huile entrait fréquemment dans le rite des sacrifices : aux sacrifices sanglants se joignait souvent l'offrande (*minḥâh*). L'offrande se composait ordinairement de fleur de farine de froment et d'huile d'olive. Ou bien on offrait la farine pure et on y versait de l'huile avec quelques grains d'encens, ou bien on faisait une sorte de gâteau pétri avec de l'huile, mais sans faire lever la farine. Exod., XXIX, 2, 23; Lev., II, 1, 2, 4, 5, 6; IX, 4; XXIII, 13; Num., XV, 4, 6, 9; XXVIII, 5, 9, 12, 13, 20, 28; XXIX, 3, 9, 14. On en usait les usages profanes, ℣. 31-32, et on ne devait pas en imiter la composition. Quiconque en composerait de semblable et en donnerait à des étrangers, serait exterminé du milieu du peuple, ℣. 33. Elle devait uniquement servir à la consécration d'Aaron et de ses fils, du grand-prêtre et des autres prêtres, ℣. 30, et à la consécration du tabernacle et de son mobilier, ℣. 26-29. Dans la consécration d'Aaron ou du grand-prêtre on répand l'huile d'onction sur sa tête, Exod., XXIX, 7; Lev., VIII, 12 : ce qu'on ne dit pas pour ses enfants ou les simples prêtres. Mais aux uns et aux autres on consacre les mains. Exod., XXVIII, 41; XXIX, 9, 29; Eccle., XLV, 18. On asperge de cette huile leurs vêtements sacerdotaux. Exod., XXIX, 21; Lev., VIII, 30. La consécration du grand-prêtre, avec l'onction sur la tête, les mains, les vêtements, est rappelée, Lev., XXI, 10; Num., XXXV, 25. Pour le tabernacle, l'autel et les ustensiles servant à l'autel, la mer d'airain, tous ces objets étaient également consacrés au service de Dieu avec l'huile d'onction. Exod., XL, 9-11; Lev., VIII, 2, 10-12. Le souvenir de l'onction de l'huile sainte sur la tête d'Aaron est rappelé dans le Ps. CXXXIII (Vulgate, CXXXII), 2, où elle sert de comparaison. — Chez les



158. — Fabrication de l'huile et pressoir à huile. Bas-relief sur un sarcophage. D'après l'*Archäologische Zeitung*, t. XXXV, pl. 7, 1. Au milieu, cueillette des olives. A gauche, elles sont foulées sous une poutre de bois. A droite, elles sont écrasées par une meule.

ainsi dans la plupart des sacrifices; dans l'oblation du prêtre inaugurant ses fonctions, Lev., VI, 13; Num., XIX, 31; de même pour le grand-prêtre. Lev., VI, 20. Mais on n'offrait pas d'huile dans le sacrifice pour le péché, Lev., V, 11, ni dans l'offrande de jalousie. Num., V, 15. Les prêtres avaient droit à une partie de ces offrandes d'huile entrant dans les sacrifices. Lev., VII, 10, 12; VIII, 26. Après un sacrifice solennel David distribua de cette huile au peuple. I Par., XVI, 3. Ézéchiel, XLV, 24; XLVI, 6, 7, 11, parlant des sacrifices du nouveau Temple, mentionne le *hin* d'huile qui doit accompagner l'*éphi* de vin, prescription différente de celle des Nombres, XV, 6, 9. — Dans la purification du lépreux, après le sacrifice sanglant d'un agneau et l'aspersion de son sang, le prêtre devait offrir un *log* d'huile; il versait ensuite de cette huile dans sa main gauche et, y trempant le doigt de la main droite, il aspergeait sept fois devant l'autel des holocaustes, et avec le reste de l'huile il faisait des onctions à l'oreille, sur les pouces de la main et du pied droit, et sur la tête. Lev., XIV, 12, 18. Les conditions varient pour le pauvre en ce qui concerne la victime et la fleur de farine, mais non pour l'huile. Lev., XIV, 21, 29.

V. HUILE D'ONCTION. — L'huile d'onction, *šémén hammishḥâh*, était une huile sainte dont la base était de l'huile d'olive très pure, mélangée de quatre espèces d'aromates : la myrrhe franche, le cinnamome, le roseau aromatique et la casse. Exod., XXV, 6; XXX, 23-24. Voici la proportion indiquée au même endroit : pour un *hin* d'huile, on devait prendre 500 sicles de myrrhe, 250 de cinnamome, 250 également de roseau aromatique, et 500 sicles de casse. Cette huile sainte composée selon l'art du parfumeur, Exod., XXX, 25, était absolument interdite pour Hébreux les rois recevaient la consécration au moyen d'huile versée sur la tête : cela est expressément mentionné pour Saül, I Reg., X, 1; II Reg., I, 21; pour David I Reg., XVI, 1, 13; II Reg., II, 4; V, 3; Ps. LXXXIX (Vulgate, LXXXVIII), 21; pour Salomon, III Reg., I, 39; pour Jéhu, IV Reg., IX, 1, 3, 6; pour Joas, IV Reg., XI, 12; pour Joachaz, IV Reg., XXIII, 30. Il n'est pas dit que cette huile fût l'huile d'onction qui servait pour la consécration des prêtres : plusieurs exégètes l'ont pensé; mais rien n'est déclaré sur ce point. On peut présumer que ce ne fut pas de l'huile ordinaire, mais de l'huile ayant reçu une bénédiction particulière.

VI. COMPARAISONS. — A cause de ses diverses propriétés, l'huile sert à des comparaisons multiples. L'huile réjouit le cœur, Prov., XXVII, 9; c'est un symbole de douceur, Ps. LV (Vulgate, LIV), 22; de séduction, Prov., V, 3; de joie, Ps. XXIII, 5; Is., LXI, 3; de richesse, Prov., XXI, 20, et de fertilité; ainsi *filius olei* signifie « fertile ». Is., V, 1, Le nom de l'époux du Cantique est comme une huile parfumée répandue, qui exhale une exquise senteur. Cant., I, 2. Le Ps. CIX (Vulgate, CVIII), 18, compare la malédiction, dans son troisième degré, à une huile qui pénètre jusqu'au plus intime des os. Arrêter la mauvaise humeur de la femme querelleuse, c'est vouloir prendre l'huile avec la main. Prov., XXVIII, 16. Dans la Parabole des dix vierges, l'huile symboliserait, selon plusieurs exégètes, les bonnes œuvres. Matth., XXV, 3, 4, 8. Dans le Ps. XLIV, 8, l'huile d'allégresse, dont le roi est oint en récompense de son amour de la justice, c'est, dans l'application au Messie, la joie et l'honneur dont Dieu le Père comble le Verbe incarné dans sa résurrection et son ascension. — Dans le Ps. IV, 8, les Septante et

la Vulgate ont introduit le mot « huile » qui ne se trouve point dans l'hébreu et semble emprunté à Ose., II, 10, ou à Deut., XXVIII, 51. La mesure du vers le rejette, « tu as mis plus de joie dans mon cœur, qu'on en goûte au temps de la moisson et de la vendange, » dit le texte original. D'après les Septante, la Vulgate, et la traduction de saint Jérôme, Ps. CVIII (hébreu, CIX), 24, la chair (du Psalmiste) se flétrit parce que dans son deuil il ne fait plus les onctions fortifiantes d'huile; plusieurs exégètes traduisent encore ainsi; mais il paraît à d'autres interprètes que le parallélisme dans le texte hébreu demande un autre sens : ma chair s'amaigrit, *defecit à pinguedine,* en donnant à *séměn* le sens de graisse. Cependant il est assez naturel, après avoir parlé du jeûne dans le membre parallèle, de parler de la privation des onctions d'huile dont on se privait dans le deuil et la peine. Le texte actuel massorétique d'Is., X, 27, traduit exactement par la Vulgate, offre une expression d'une explication difficile. Après avoir dit que le joug de l'Assyrie sera enlevé de dessus les épaules d'Israël, le prophète ajoute : « et le joug éclatera à cause de la *graisse, séměn.* » Rob. Smith, dans le *Journal of Philology,* t. XIII, 1885, p. 62-65, propose de lire *'âlâh miš-sâfôn sôdêd,* « est monté du nord dévastateur, » à la place de *miffnê šâměn,* « de la face de l'huile (graisse). » Mais cette supposition n'est pas très heureuse. E. LEVESQUE.

HUL (hébreu : *Ḥûl;* Septante : Οὐλ), second fils d'Aram, petit-fils de Sem. Gen., X, 23; I Par., I, 17. Le peuple que ce nom représente dut habiter une partie d'Aram ou de la Syrie, comme le groupe auquel il appartient, probablement au pied du Liban, mais il est impossible de déterminer avec précision sa position géographique. La région au nord du lac Mérom portant actuellement le nom d'*Ard el-Huléh* (voir HOULÉ), quelques commentateurs croient y voir un reste du nom de Hul, de même que dans Οὐλάθα, localité des environs de Panéas mentionnée par Josèphe, *Ant. jud.*, XV, X, 3, entre la Galilée et la Trachonitide. D'autres signalent aussi l'affinité qui existe entre les noms de Hul et de Golan. L'opinion de Josèphe, *Ant. jud.*, I, VI, 4, et de saint Jérôme, *Quæst. hebr. in Gen.*, t. XXIII, col. 955, qui placent Hul en Arménie, paraît peu vraisemblable, de même que celle des commentateurs qui lui assignent la Mésopotamie.

HUMILITÉ, hébreu : *'ănâvâh ;* Septante : ταπεινοφροσύνη. Ces expressions, que la Vulgate traduit par *humilitas,* désignent tantôt un état abaissé, tantôt une disposition d'esprit par laquelle l'homme, pénétré de son infirmité native ou du désordre moral résultant de ses péchés, s'abaisse en lui-même. Rom., XII, 16.

1° L'état d'abaissement, désigné souvent, dans l'Écriture, par le mot *humilité,* provient de la bassesse de la condition, de la pauvreté, de la servitude, de l'infirmité, de la maladie ou de toute autre infortune. Gen., XXIX, 32; Deut., XXVI. 7, Judith, VI, 15; Esth., XV, 2; Ps. IX, 14; XVII, 28; XXI, 22; XXIV, 18; XXX, 8; CXVIII, 50, 92, 153; CXXXV, 23; Eccli., II, 4; Luc., I, 48; II Cor., X, 1. Si cet état d'infériorité provient d'une disposition providentielle, et qu'il ne s'y mêle aucun désordre moral, loin d'être un déshonneur, il devient plutôt un sujet de gloire, Judith, VIII, 17, bien qu'il soit souvent l'objet du mépris des hommes. Eccli., XIII, 25, 27. D'ailleurs Dieu lui-même console, II Cor., VII, 6, et glorifie ceux qu'il éprouve par ces abaissements. Judith, VIII, 17; Ps. XXXIII, 19; Job, V, 11; Eccli., XI, 13; XX, 11; Is., LVII, 15; Luc., I, 52; Jac., IV, 10; I Pet., V, 6. Prise dans ce sens, l'humilité s'applique non seulement aux hommes, mais à toutes choses, Ps. CXII, 6; CXXXVIII, 6, et particulièrement au corps humain sujet à toute sorte d'infirmités. Phil., III, 21. L'humiliation qui résulte de cet abaissement est quelquefois une punition de l'orgueil. Prov., XXIX, 23.

2° Considérée comme disposition de l'âme, l'humilité est une vertu chrétienne, dont Jésus-Christ est l'exemplaire parfait. Lui-même s'est qualifié d'« humble de cœur ». Matth., XI, 29. Dans l'Écriture, l'humilité est présentée comme la condition absolue de la grâce, Eccli., III, 20; Jac., IV, 6, I Pet., V, 5, et du salut, Matth., XVIII, 4; XXIII, 12. Elle est une disposition spirituelle très agréable à Dieu, Eccli., III, 21, très recommandée aux chrétiens, I Pet., III, 8, comme un excellent moyen de servir Dieu. Act., XX, 19; Eph., IV, 2. Elle est donnée comme le principe de la sagesse, parce qu'elle tient l'homme dans la vérité, la modestie, la discrétion. Prov., XI, 2. Elle est le prélude et la semence de la gloire. Prov., XV, 33; XXIX, 33. L'homme humble s'abaisse comme un néant devant la majesté de Dieu, Ps. XXXVIII, 6; il accepte, aime et recherche l'humiliation, à la suite de Jésus-Christ qui s'est humilié jusqu'à prendre notre nature et mourir sur la croix. Phil., II, 8. L'humilité porte l'homme à s'abaisser devant son prochain, I Pet., V, 5, en le regardant comme meilleur que soi, Phil., II, 3; cf. I Cor., XV, 8, 9; Eph., III, 8, et en étant disposé à le servir. Matth., XX, 25; Luc., XXII, 25. L'humilité convient surtout au pécheur; aussi le cœur humble est souvent donné comme l'équivalent du cœur contrit. Ps. L, 19; Is., LVII, 15. Elle est la condition de l'efficacité de la prière. Judith, IX, 16; Ps. CI, 18; Eccli., XXV, 21. P. RENARD.

HUNNIUS Gilles, théologien luthérien allemand, né le 21 décembre 1550 à Winnenden dans le Wurtemberg, mort à Wittenberg le 4 avril 1603. Il fit ses études à l'université de Tubingue et, en 1592, devint professeur de théologie à Wittenberg; trois ans plus tard, il était supérintendant général. Il avait été envoyé en Silésie pour hâter en ce pays les progrès de la réforme. Il fut continuellement en lutte, non seulement contre les catholiques, mais contre tous ceux qui s'écartaient de la confession d'Augsbourg, et publia contre Calvin un écrit violent, *Calvinus judaizans,* in-4°, Wittenberg, 1592, dans lequel il reproche au réformateur génevois d'employer les interprétations rabbiniques pour fausser le sens des Écritures. Parmi les nombreux ouvrages de ce docteur luthérien, nous mentionnerons : *Commentarius in Evangelium Jesu Christi secundum Joannem,* in-8°, Francfort, 1585; *Epistola canonica Joannis, evangelistæ et apostoli, perspicua enarratione illustrata,* in-8°, Francfort, 1586; *Expositio plana et perspicua epistolæ Paulli ad Titum,* in-8°, Marbourg, 1587; *Epistolæ Paulli ad Romanos,* in-8°, Marbourg, 1587; *Oratio de certitudine historiæ biblicæ,* in-4°, Francfort, 1587; *Quæstiones et prælectiones in XXVII priora capita Geneseos,* in-8°, Marbourg, 1589; *Exegesis epistolæ ad Ebræos,* in-8°, Francfort, 1589; *Tractatus de majestate, fide, authoritate et certitudine S. Scripturæ,* in-8°, Francfort, 1590; *Epitome biblica, vel summarium comprehendens summas breves et argumenta capitum totius S. Scripturæ Veteris Testamenti canonicæ,* in-8°, Wittenberg, 1593; *Disputatio de Sacra Scriptura canonica ubi tractatur de libris canonicis et apocryphis,* in-4°, Wittenberg, 1601; *Expositio plana et perspicua Epistolarum ad Thessalonicenses,* in-8°, Francfort, 1603. Les écrits de G. Hunnius sur le Nouveau Testament ont été réunis et complétés par J. H. Feustking dans les deux ouvrages : *Ægidii Hunnii thesaurus evangelicus complectens commentarios in quatuor Evangelistas et Actus apostolorum, nunc primum hac forma editus,* in-f°, Wittenberg, 1706; *Ægidii Hunnii thesaurus evangelicus complectens commentarios in omnes Novi Testamenti Epistolas et Apocalypsim Joannis, nunc primum hac forma editus et novis, quæ antea deficiebant, commentationibus auctus et locupletatus,* in-f°, Wittenberg, 1707. Toutes les œuvres de G. Hunnius furent publiées en 5 in-f°, Francfort, 1606-1610. — Voir Walch, *Bibl. theo-*

logica, t. IV, p. 600, 646, 680, 716, 722, 727, 745; *Programma academicum in A. Hunnium*, in-4°, Wittenberg, 1603; J. G. Neumann, *Programma de vita A. Hunnii*, in-4°, Wittenberg, 1704.

B. HEURTEBIZE.

HUPFELD Hermann, exégète rationaliste allemand, né à Marbourg, le 31 mars 1796, mort à Halle, le 24 avril 1866. Il fit ses études dans sa ville natale, où il devint, en 1825, professeur extraordinaire de théologie à l'Université et, de plus, en 1827, professeur ordinaire de langues orientales. En 1843, il reçut à l'Université de Halle la chaire de Gesenius. D'après lui, certaines parties seulement des Écritures sont inspirées et c'est l'Esprit qui révèle au lecteur sincère le caractère divin de ces passages. Il a joui en Allemagne d'une grande réputation comme orientaliste. On a de lui : *Exercitationes æthiopicæ*, Leipzig, 1825; *Die Quellen der Genesis*, Berlin, 1835; *Kritisches Lehrbuch der hebräischen Sprache und Schrift*, Cassel, 1841 (inachevé); *Ueber die Begriff und die Methode des biblischen Einleitung*, Marbourg, 1844; *De antiquioribus apud Judæos accentuum scriptoribus*, 2 in-8°, Halle, 1846-1847; *Commentatio de primitiva et vera Festorum apud Hebræos ratione*, in-4°, Halle, 1851, 1852, 1858, 1865; *Quæstiones in Jobeidos locos*, Halle, 1853; *Die Psalmen übersetzt und erklärt*, 4 in-8°, Halle, 1855-1862; 2e édit. par Ed. Riehm, 4 in-8°, 1867-1871; *Die heutige theosophische und mythologische Theologie und Schrifterklärung*, in-8°, Berlin, 1861. — Voir Ed. Riehm, *Dr. Hermann Hupfeld*, in-8°, Halle, 1867.

HUPHAM (hébreu : *Ḥûfâm;* omis dans les Septante), fils de Benjamin, chef de la famille des Huphamites. Num., XXVI, 39. Son nom est écrit d'une manière différente, Gen., XLVI, 11 (Ophim), et I Par., VII, 12 (Hapham). Voir HAPHAM, col. 420.

HUPHAMITE (hébreu : *ha- Ḥûfâmî;* omis dans les Septante), famille benjamite descendant d'Hupham. Num., XXVI, 39.

HUPPE (hébreu : *dûkîfat;* Septante : ἔποψ; Vulgate : *upupa*), oiseau de l'ordre des passereaux ténuirostres,



159. — La huppe.

de la grosseur d'un merle, armé d'un bec très long et arqué, et caractérisé par deux rangées de plumes plantées sur la tête et pouvant se redresser en touffe verticale (fig. 159). Le nom de la huppe, en latin et en français, lui vient du petit cri qu'elle pousse habituellement. Son plumage est d'un roux vineux. Elle niche dans les trous des murs et dans les creux des rochers; les ruines de Rabboth Ammon et de Baalbek en abritent un grand nombre. Son nid a une odeur infecte provenant des matériaux dont il est composé et des déjections des petits. La huppe se nourrit de vers et d'insectes qu'elle va chercher jusque dans les fumiers. On la rencontre en Palestine, mais plus abondamment encore en Égypte. Elle habite ce dernier pays toute l'année, tandis qu'elle quitte la Palestine en hiver pour n'y retourner qu'en mars. La huppe en effet passe les hivers en Afrique et ne vient en Europe qu'au printemps. Les anciens Égyptiens avaient pour la huppe une vénération superstitieuse et en faisaient l'un des attributs d'Horus. C'est peut-être pour cette raison, probablement aussi à cause de son genre de nourriture et de la malpropreté de son nid, que Moïse l'a mise au nombre des oiseaux impurs. Lev., XI, 19; Deut., XIV, 18. Les Arabes ont aussi un culte pour la huppe, à laquelle ils attribuent de merveilleuses qualités médicinales et qu'ils croient capable de révéler l'existence des sources cachées. Des croyances analogues avaient cours chez les Grecs et les Romains. Rien ne les justifie. — Le sens du mot hébreu *dûkîfat* est attesté par les versions; on le retrouve chez les Syriens et les Coptes pour désigner la huppe. Le syriaque et le chaldéen traduisent *dûkîfaṭ* par « coq sauvage », mais il est à croire que par ce nom ils entendaient la huppe. — Cf. Tristram, *The natural history of the Bible*, Londres, 1889, p. 208. H. LESÊTRE.

HUR (hébreu : *Ḥûr;* Septante : Ὤρ), nom de trois ou de quatre personnages bibliques. — L'un des préfets de Salomon s'appelait Benhur, c'est-à-dire fils de Hur. Voir BENHUR, t. I, col. 1587.

1. HUR, Israélite qui vivait à l'époque de la sortie d'Égypte. Pendant que Josué combattait contre les Amalécites dans la vallée de Raphidim, au désert du Sinaï, Moïse, Aaron et Hur étant montés sur le sommet d'une colline, tant que le libérateur des Hébreux tenait les mains levées vers le ciel pour prier, les ennemis étaient battus; mais quand la fatigue le forçait à les baisser, les ennemis étaient vainqueurs. Aaron et Hur lui soutinrent alors chacun un bras, jusqu'à ce que la défaite des Amalécites fût complète au coucher du soleil. Exod., XVII, 10-13. Plus tard, lorsque Moïse monta sur le Sinaï pour recevoir de la main de Dieu les tables de la Loi, il laissa le soin du peuple à Aaron et à Hur. Exod., XXIV, 14. D'après les traditions juives, Hur aurait été l'époux de Marie, sœur de Moïse, Josèphe, *Ant. jud.*, III, II, 4, et le grand-père de Béséléel, c'est-à-dire qu'il serait le même que HUR 2. Josèphe, *Ant. jud.*, III, VI, 4.

2. HUR, de la tribu de Juda, père d'Uri et ancêtre de Béséléel. Exod., XXXI, 2; XXXV, 30; XXXVIII, 22; I Par., II, 19-20; II Par., I, 5. Il descendait de Pharès et était fils de Caleb, fils d'Hesron, par sa seconde femme Éphratha, I Par., II, 4, 19-20; IV, 1, de laquelle il fut le premier né. I Par., II, 50. Lui-même eut, en plus d'Uri, trois autres fils qui furent les fondateurs ou les restaurateurs des villes de Cariathiarim, de Bethléhem et de Bethgader. Voir ces mots. I Par., II, 20, 50-51. — I Par., IV, 4, appelle Hur *'abi-Betlêḥem*, « père de Bethléhem, » ce qui indique qu'il eut une part spéciale à la fondation ou à la prospérité de cette ville. — Le Targum sur I Par., II, 19, et IV, 4, identifie, mais sans aucune vraisemblance, Éphratha, sa femme, avec Marie, sœur de Moïse.

3. HUR (Septante : Οὔρ), roi de Madian. C'était le

quatrième des cinq rois de Madian que Moïse fit mettre à mort avec Balaam pour les punir d'avoir fait tomber le peuple dans l'idolâtrie. Num., XXXI, 8; Jos., XIII, 21.

4. HUR, père de Raphaïa; ce dernier fut l'un de ceux qui aidèrent Néhémie à reconstruire les murs de Jérusalem. II Esd., III, 9. Voir RAPHAÏA.

HURAI (hébreu : *Ḥûray;* Septante : Οὐρί), un des vaillants soldats de David, né dans la vallée de Gaas. I Par., XI, 32. Il est appelé Heddaï dans la liste parallèle, II Reg., XXIII, 30, par suite du changement de la lettre *r* en *d*. Voir HEDDAÏ, col. 563.

HURAM (hébreu : *Ḥûrâm;* Septante : Οὐράμ), nom d'un Benjamite et forme du nom du roi Hiram et de l'orfèvre du même nom dans le texte hébreu des Paralipomènes.

1. HURAM, Benjamite, fils d'Ahod, descendant de Béla. I Par., VIII, 5; cf. X, 3, 6. Voir AHOD 2 et BÉLA 2, t. I, col. 296 et 1560.

2. HURAM, orthographe du nom d'Hiram, roi de Tyr, dans I Chron., XIV, 1; II Chron., II, 3, 11, 12; VIII, 2, 18; IX, 10, 21. La Vulgate a Hiram dans tous ces passages. Voir HIRAM 2.

3. HURAM, orthographe du nom de l'orfèvre tyrien Hiram dans le texte original. I Chron., II, 13; IV, 11, 16. La Vulgate a conservé la forme de III Reg., VII, 13, 40. Voir HIRAM 3.

HURÉ Charles, théologien catholique français, né à Champigny-sur-Yonne, le 7 novembre 1639, mort à Paris, le 12 novembre 1717. Il professa les humanités dans l'université de Paris et devint principal du collège de Boncourt. Parmi ses ouvrages on remarque : *Novum Testamentum, regulis illustratum, seu canones Scripturæ Sanctæ, certa methodo digesti, ad Novi Testamenti intelligentiam accomodati,* in-12, Paris, 1696; *Novum Testamentum latine, vulgatæ editionis, cum notis brevissimis,* 2 in-12, Reims, 1695; *Nouveau Testament, traduit en français, selon la Vulgate, avec des notes où l'on explique le sens littéral, en y ajoutant quelques réflexions morales qui suivent naturellement de la lettre,* 4 in-12, Paris, 1702; *Grammaire sacrée ou Règles, pour entendre le sens littéral de l'Écriture Sainte,* in-12, Paris, 1707; *Dictionnaire universel de l'Écriture Sainte dans lequel on marque toutes les différentes significations de chaque mot de l'Écriture Sainte, son étymologie, et toutes les difficultés que peut faire un même mot dans tous les divers endroits de la Bible où il se rencontre,* 2 in-f°, Paris, 1715; réédité par Migne sous le titre : *Dictionnaire universel de philologie sacrée,* dans l'*Encyclopédie théologique,* 4 in-4°, Paris, 1846. C'est une œuvre très imparfaite qu'il serait utile de refaire en comparant les mots de la Vulgate avec les mots correspondants du texte hébreu. Huré collabora à *La Sainte Bible, en latin et en français, de la traduction de Louis Isaac de Sacy, avec l'explication du sens littéral et du sens spirituel... tirée des saints Pères et des auteurs ecclésiastiques,* 32 in-8°, Paris, 1672, et avec Thomas du Fossé il fit paraître : *La Sainte Bible en français, le latin de la Vulgate à côté avec de courtes notes tirées des saints Pères et des meilleurs interprètes,* 3 in-f°, Liège, 1702. — Voir Quérard, *La France littéraire,* t. IV, p. 168; Hurter, *Nomenclator literarius,* 2e édit., t. II, col. 455, 457, 779. B. HEURTEBIZE.

HURI, nom de deux Israélites dans la Vulgate.

1. HURI (hébreu : *Ḥôrî;* Septante : Σουρί), de la tribu de Siméon, père de Saphat, l'un des douze espions que Moïse envoya dans la Terre Promise. Num., XIII, 6.

2. HURI (hébreu : *Ḥûrî;* Septante : Οὐρί), Gadite, fils de Jara et père d'Abihaïl. I Par., V, 14.

HURWITZ Chayim, Jeh. Mos. Ah. Hallevi, rabbin à Grodno au XVIIe siècle, a composé *Sêfér mayim ḥayyim,* « Livre des eaux de vie, » interprétation de tout le Pentateuque, avec des réflexions, in-4°, Dyrhenfurth, 1690. Il donna un supplément à cet ouvrage, in-4°, en 1703.

HUS (hébreu : *'Uṣ*), nom de trois personnages (Septante : Οὔζ) et d'un pays (Septante : Αὐσῖτις).

1. HUS (Septante : Οὔζ), petit-fils de Sem, le premier des quatre fils d'Aram. Gen., X, 23; I Par., I, 17. Nous ne savons rien de son histoire, et il n'est même pas possible de déterminer avec certitude si c'est de lui que la terre de Hus tira son nom. Voir HUS 4.

2. HUS, fils aîné de Nachor et de Melcha, neveu d'Abraham. Gen., XXII, 20.

3. HUS, Iduméen, fils de Disan, descendant d'Ésaü. Gen., XXXVI, 28; I Par., I, 42.

4. HUS (TERRE DE) (Septante : Αὐσῖτις; Vulgate : *Hus;* Job, I, 1; Lam., IV, 21; *Ausitis,* Jer., XXV, 20), patrie de Job. La terre de Hus est nommée trois fois dans l'Ancien Testament, Job, I, 1; Jer., XXV, 20, et Lam., IV, 21, mais on n'est pas d'accord pour reconnaître si c'est identiquement la même région qui est indiquée dans ces trois passages. On se demande également lequel des trois personnages bibliques appelés Hus a donné son nom au pays.

I. La terre de Hus est mentionnée la première fois dans le livre de Job, I, 1, comme la patrie de ce juste éprouvé. Voici les éléments fournis par l'écrivain sacré qui peuvent servir à en déterminer la situation. — 1. Job est « grand entre tous les *Benê-Qédem* », Vulgate : *Orientales.* Job, I, 3. C'est le nom qui désigne les Arabes dans les Écritures. Job était donc de race arabe et devait habiter vraisemblablement une région de l'Arabie. — 2. Job est dépouillé de ses richesses par des pillards sabéens, Job, I, 15, et par des pillards chaldéens. Job, I, 17. Il devait donc habiter au nord du pays des Sabéens, à l'ouest de la Chaldée. — 3. Sa résidence devait se trouve aussi au nord de l'Idumée, car un de ses amis, Éliphaz, est de Théman, c'est-à-dire Iduméen. Job, II, 11. Les allusions aux mœurs des Horites ou troglodytes (voir HORRÉEN, col. 757), Job, XXIV. 5-13; XXX, 1-8, nous reportent également au voisinage des habitants des cavernes de l'Idumée. — 1° En s'appuyant sur ces données, Gesenius, *Thesaurus,* p. 1003, et d'autres savants croient que Hus est le pays des Αἰσῖται, lequel, d'après Ptolémée, *Geogr.,* V, 19, 2, se trouvait dans la partie septentrionale du désert d'Arabie, près de l'Euphrate et de Babylone. — 2° Une seconde opinion qui s'appuie sur d'anciennes autorités et sur les traditions locales place la terre de Hus dans le Hauran. Saint Éphrem, *Prol. in Job, Opera syriaca,* t. I, p. 2, dit qu'elle était dans le royaume d'Og ou pays de Basan, et dans la tribu de Manassé, qui pouvait s'étendre jusqu'au Hauran. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastic.,* édit. Larsow et Parthey, 1862, p. 254, 255, disent que, d'après la tradition, Job habitait à Astaroth Carnaïm, et par conséquent dans le Hauran en le prenant dans un sens large. Selon Josèphe, *Ant. jud.,* Οὔσης ou Hus l'Araméen représente la Trachonitide et Damas. J. G. Wetzstein, *Das Iobs-Kloster in Hauran,* dans Frz. Delitzsch, *Das Buch Iob,* 1864, p. 507-539, détermine avec précision la patrie de Job, dans la par-

tie du Hauran appelée Nouqra, près et au sud de Naoua, non loin de la route de Damas, là où se trouvent les restes de Deir Edjub, « le monastère de Job, » élevé en mémoire du saint patriarche. Voir Auran, t. i, col. 1257. — 3° L'opinion autrefois la plus répandue faisait vivre Job en Idumée ou sur les confins de ce pays. Elle remonte très loin. On lit en effet dans l'épilogue placé à la fin de la traduction de Job par les Septante : « Ce qui suit est tiré de la traduction syriaque du livre. [Job] demeurait dans la terre de Hus, sur les confins de l'Idumée et de l'Arabie. Il portait d'abord le nom de Jobab. Ayant épousé une femme arabe, il en eut un fils appelé Ennon. Il descendait lui-même d'Ésaü par son père Zaré et avait pour mère Bosorra et il était arrière-petit-fils d'Abraham à la cinquième génération. Voici les rois qui ont régné sur Édom, sur le pays où il régna lui-même. Le premier fut Balac, fils de Béor, et le nom de sa ville (capitale) fut Dennaba. Après Balac, Jobab qui est appelé Job... Ses amis, qui vinrent auprès de lui, furent Éliphaz, des fils d'Esaü, roi des Thémanites; Baldad, chef des Sauchéens; Sophar, roi des Minéens. » Cet épilogue ajouté à la version des Septante est sans valeur historique. Il diffère dans les divers manuscrits qui se contredisent même entre eux; l'un place l'Αὐσίτις, non en Idumée ou près de l'Idumée, mais près de l'Euphrate : ἐπι των ὁριῶν τοῦ Εὐφράτου. Toute cette addition mise à la fin de la version grecque semble être une glose destinée à apprendre au lecteur ce qu'était Job et le pays qu'il habitait. Son auteur quel qu'il soit (on trouve son opinion dans saint Éphrem, *Opera syriaca*, t. ii, p. 1) ayant confondu Job avec Jobab, roi d'Idumée, xxxvi, 33 (voir Jobab), il en a induit faussement que Job était Iduméen. Comme il a été remarqué plus haut, Job était un *Ben-Qédem* et non un Iduméen.

II. La terre de Hus est mentionnée dans deux autres passages de l'Écriture. — 1° Jérémie, xxv, 20-21, fait boire la coupe remplie du vin de la colère de Dieu, « à l'Arabie (Vulgate : *universis generaliter*), à tous les rois du pays de Hus, à tous les rois du pays des Philistins, à Ascalon, à Gaza, à Accaron et aux restes d'Azot, à Édom, à Moab et aux enfants d'Ammon, etc. » — Dans les Lamentations, iv, 21, le prophète dit ironiquement : « Réjouis-toi, tressaille d'allégresse, fille d'Édom, qui habites dans la terre de Hus, la coupe passera aussi vers toi. » Le premier passage distingue nettement la terre de Hus de l'Idumée, le second semble confondre les deux pays ; mais il est facile de les concilier l'un et l'autre en admettant que la fille d'Édom, qui habite la terre de Hus, y a été amenée en captivité et que la coupe de la colère de Dieu qu'elle est condamnée à boire est précisément ce châtiment de la captivité. Tous les exégètes reconnaissent que Lam., iv, 21, est susceptible d'avoir ce sens, et ce que dit Jérémie, xxv, 20, est si clair et si net, que son langage en cet endroit doit servir à l'expliquer dans l'autre. On peut donc conclure de là que la terre de Hus dont parle le prophète est la même que celle qu'habita Job et qu'elle était distincte de l'Idumée, comme il a été dit plus haut. — Il n'y a pas lieu par conséquent d'admettre plusieurs terres de Hus, comme l'ont fait quelques savants, en particulier Bochart, *Phaleg*, v, 8, 3e édit., Leyde, 1692, p. 82. Parce qu'il a existé trois personnages du nom de Hus (voir Hus, 1, 2, 3), il suppose que chacun d'eux a donné son nom à un pays différent. D'après lui, Hus, fils d'Aram, ayant fondé Damas, les environs de Damas sont la terre de Hus. « Hus, fils d'Aram, continue-t-il, eut deux homonymes : l'un fils de Nachor, frère d'Abraham, Gen., xxii, 21, dont le pays, est appelé *Ausitis*, Job, i, 1, dans la version grecque, et dont les descendants furent les *Ausites*, peuple de l'Arabie déserte, dans Ptolémée, car c'est ainsi qu'il faut lire leur nom, et non pas Αἰσῖται, *Æsitæ*. Un autre Hus fut un des descendants d'Édom, Gen., xxvi, 28; c'est de lui que l'Idumée fut appelée terre de Hus. Lam., iv, 21. Par ces trois personnages, il y eut donc trois terres de Hus, la première autour de Damas, la seconde dans l'Arabie déserte près de la Chaldée, la troisième dans l'Arabie Pétrée près des frontières du pays de Chanaan. » Aucune raison sérieuse n'autorise à distinguer ainsi plusieurs pays de Hus; il n'en a probablement existé qu'un seul, celui où a vécu Job, et selon l'opinion la plus vraisemblable, c'était une partie du Hauran actuel. — Voir Fries, *Das Land Uz*, dans les *Theologische Studien und Kritiken*, 1854, p. 299-305.

F. Vigouroux.

HUSAM (*Ḥusâm;* Septante : Ἀσώμ), le troisième des rois d'Édom nommés dans la liste royale conservée dans Gen., xxxvi, 34-35, et dans I Par., i, 45-46. Il était du pays de Théman.

HUSATHITE (hébreu : *ha-Ḥusâti* et *ha-Ḥussâti;* Vulgate : *Husatithes*), originaire de Husat ou Husati. I Par., xi, 29; xx, 4; xxvii, 11. Husati était la patrie de deux soldats de David, Sobochaï et Mobonnaï (voir ces deux noms). La Vulgate a traduit *ha-Ḥusâti* dans II Sam. (Reg.), xxi, 18; xxiii, 27, par *de Husati*. Voir Husati. Les Septante ont rendu Husathite de façons très différentes : *Codex Vaticanus* : ὁ Ἀστατωθεί; *Alexandrinus :* Ἀουσασθονεεί dans II Reg., xxi, 18; *Vat.* : ὁ Ἀθεί; *Sinaiticus:* ὁ Ἰαθεί; *Alex.* : ὁ Ἀσωθί, dans I Par., xi, 29; *Vat.* : Θωσαθεί; *Alex.* : ὁ Οὐσαθί, dans I Par., xx, 4; *Vat.* : ὁ Ἰσαθεί.

HUSATI, nom, d'après la Vulgate (*de Husati*), du lieu d'où étaient originaires Sobochaï et Mobonnaï, deux des plus braves guerriers de David. II Reg., xxi, 18; xxiii, 27. Cette localité est complètement inconnue. On peut croire seulement qu'elle était dans la tribu de Juda et identique à l'Hosa mentionné dans la généalogie de la tribu de Juda. I Par., iv, 4. Il est dit dans ce passage que « Ézer fut père d'Hosa ». Hosa peut très bien désigner une ville dont Ézer fut le fondateur ou le restaurateur et où naquirent les deux soldats de David, mais, si elle a existé, nous ne savons absolument rien sur elle. Voir Hosa 1, col. 759, et Husathite.

HUSI (*Hûšây;* Septante : Χουσί), père de Baana qui fut un des préfets de Salomon. III Reg., iv, 16. Son nom, en hébreu, est le même que celui que la Vulgate, II Reg., xv, 32, etc., écrit Chusaï, et c'est probablement le même personnage. Voir Chusaï, t. ii, col. 746.

HUSIM (hébreu : *Ḥušim, Ḥûšim*), nom des fils de Dan et nom d'une femme. — Dans le texte hébreu, I Par., vii, 12, un Benjamite ou des Benjamites sont aussi appelés *Husim*, mais dans ce passage la Vulgate écrit Hasim. Voir Hasim, col. 447.

1. HUSIM (Septante : Ἀσόμ), fils de Dan. La Genèse, xlvi, 23, dit que « les fils de Dan furent Husim ». Husim est au pluriel, comme s'il indiquait une tribu et non un individu. On n'a trouvé de cette particularité aucune explication pleinement satisfaisante. Dans les Nombres, xxvi, 42, Husim devient Suham par une transposition de lettres (et un changement de voyelles dans la ponctuation) : חשים et שחם. Voir Dan 1, t. ii, col. 1232.

2. HUSIM (Septante : Ὡσίν), une des femmes de Saharaïm, de la tribu de Benjamin. I Par., viii, 8. Elle eut pour fils, ỳ. 11, Abitob et Elphaal. La Vulgate, au lieu de traduire : « (Saharaïm) engendra de (hébreu : *mê*) Husim, Abitob et Elphaal, » a joint la préposition *mê* au nom propre et a traduit : « Méhusim engendra Abitob et Elphaal. » I Par., viii, 11.

HUTCHINSON John, théologien anglican, né en

1674, à Spennitthorne, dans le Yorkshire, mort le 28 août 1737. Après s'être formé lui-même, il devint majordome de Bathurst et puis du duc de Somerset, qui lui fit obtenir une sinécure du gouvernement et le mit ainsi en état de se livrer selon ses goûts à des études religieuses. Hutchinson se rendit célèbre par un système particulier d'interprétation des Écritures. Il en publia la première partie en 1724 sous le titre de *Moses's Principia;* la seconde parut en 1727. Il y attaque les *Principia* de Newton et s'efforce de réfuter la théorie de la gravitation. A partir de cette époque jusqu'à sa mort, il publia tous les ans un ou deux volumes pour défendre ses idées. D'après lui, l'Ancien Testament contient un système complet d'histoire naturelle et de théologie. L'hébreu est une langue parfaite. A la suite d'Origène, il enseignait que l'Écriture ne doit pas être interprétée dans le sens littéral, mais dans le sens allégorique et typique, et en s'attachant au sens étymologique des mots hébreux. Son système, connu sous le nom de hutchinsonisme, eut de nombreux partisans appelés hutchinsoniens. Tous ses écrits ont été recueillis dans *The philosophical and theological Works of the late truly learned John Hutchinson*, 3e édit., 12 in-8°, Londres, 1749. — Voir Bate, *Defence of Hutchinson,* in-8°, Londres, 1751; Spearman, *Abstract of Hutchinson's Works,* in-12, Edimbourg, 1755.

HUTHER Johann Edward, exégète luthérien allemand, né à Hambourg le 10 septembre 1807, mort le 17 mars 1880. Il fit ses études à Bonn, à Gœttingue et à Berlin. On a de lui : *Commentar über den Brief Pauli an die Colosser,* in-8°, Hambourg, 1841; dans le *Kritisch exegetischer Kommentar über das neue Testament* de H. A. W. Meyer, *11e Abth.; Die Briefe an Timotheus und Titus enthaltend,* in-8°, Gœttingue, 1840; *12e Abth. den 1. Brief des Petrus, den Brief des Judas und den 2. Brief des Petrus umfassend,* in-8°, Gœttingue, 1852; *14e Abth. die drei Briefe des Johannes umfassend,* in-8°, Gœttingue, 1855; plusieurs éditions.

HUTTER Élias, hébraïsant allemand, né à Görlitz en 1544, mort à Augsbourg, selon les uns, à Francfort-sur-le-Main, selon les autres, en 1605. Il étudia les langues orientales à Iéna et à Leipzig, et devint en 1759 professeur d'hébreu de l'électeur Auguste de Saxe. Il établit ensuite à Nuremberg une imprimerie qui le ruina. Il se rendit célèbre par ses éditions polyglottes de la Bible. La première comprend : 1° une édition de la Bible hébraïque imprimée en 1587, in-f°, à Hambourg, en grands et beaux caractères, dans laquelle les lettres serviles sont imprimées en types creux et où les radicales défectives sont reproduites en petit entre les lignes; 2° l'*Opus quadripartitum Scripturæ Sacræ,* 6 in-f°, Hambourg, 1587-1596, qui renferme en quatre colonnes le texte grec de l'Ancien et du Nouveau Testament, la Vulgate, la traduction latine de l'Ancien Testament de Santo Pagnini, celle du Nouveau de Bèze et la version allemande de Luther. Cette publication est connue sous le nom de Polyglotte de Hambourg. — En 1599, Hutter entreprit la publication d'une nouvelle polyglotte de l'Ancien Testament en six langues. Elle reproduit en six colonnes le texte hébreu entre le chaldéen et le grec à droite, et à gauche la version allemande de Luther entre le latin et une autre langue moderne, qui est dans certains exemplaires le français, dans d'autres l'italien ou le bas allemand ou un dialecte slave. Cette œuvre demeura inachevée; elle s'arrête au livre de Ruth. La même année 1599, Hutter publia à Nuremberg, en 2 in-f°, le Nouveau Testament en douze langues différentes : syriaque, hébreu, grec, latin, allemand, bohémien, italien, espagnol, français, anglais, danois et polonais; et en 1602, son *Novum Testamentum harmonicum,* en hébreu, en grec, en latin et en allemand, in-4°, tiré de l'ouvrage précédent. La même année 1602 parut aussi un Psautier in-8°, hébreu, grec, latin et allemand. Ces publications sont aujourd'hui plus curieuses qu'utiles.



160. — Jardin et maison de Sanaa, l'antique Huzal. D'après Renzo Manzoni, *El Yemen.*

HUZAL (hébreu : *'Uzâl;* Septante : Αἰβήλ; Αἰζήλ;

Vulgate : *Uzal,* Gen., x, 27; *Huzal,* I Par., I, 21), fils de Jectan et petit-fils d'Héber, descendant de Sem. Huzal est le nom patronymique d'une tribu arabe qui se fixa, comme les autres tribus jectanides dont elle faisait partie, dans la partie méridionale de l'Arabie. Son nom, en dehors des listes généalogiques, Gen., x, 27, et I Par., I, 21, ne paraît qu'une autre fois dans l'Écriture, Ezech., XXVII, 19, sous la forme מְאוּזָּל ou מְאוּזָל (Vulgate : *Mosel;* Septante : ἐξ 'Ασήλ). Le prophète dans ce passage dit que *Dân* (voir DAN 6, t. II, col. 1646) et *Yâvân* (de ou depuis) Uzal fournissent aux marchés de Tyr du fer travaillé et des parfums. Le passage d'Ézéchiel est obscur, mais on s'accorde communément à admettre que *Mé-'Uzâl* est le même nom que Huzal, précédé de la préposition hébraïque מ, *m,* et que *Yâvân* est une ville de l'Yémen mentionnée dans le *Kamous.* Huzal, d'après les traditions arabes, est une ville capitale de l'Yémen. Un savant Juif de Salamanque, Abraham Zakkuth, rapporte que צנעא, Sanaa, capitale du Yémen, est appelée par les Juifs אוּזָל, *Uzal.* Voir Bochart, *Phaleg,* II, 21, 3e édit., 1692, p. 116. Le grand dictionnaire arabe appelé le *Kamous* confirme cette identification en disant que *Azal* ou Uzal est l'ancien nom de Sanaa. Voir J. Golius, *Lexicon arabico-latinum,* in-f°, Leyde, 1653, col. 1384. Il reste des traces de ce nom ancien dans l'appellation de Ptolémée, *Geogr.,* VI, 7, Αὔσαρα ou Αὔζαρα, et celle de Pline, *H. N.,* XII, 36, qui dit que *Ausaritis* est une ville de l'Arabie Heureuse célèbre par sa myrrhe. Voir Gesenius, *Thesaurus,* p. 59. Sanaa (fig. 160) est située dans une région montagneuse au centre de l'Yémen, à 245 kilomètres nord-nord-est de Moka, près de la source de la Chab. Avant Mahomet, elle avait un temple rival de celui de la Kaaba de la Mecque. Abondamment arrosé par les ruisseaux qui coulent de la montagne, son territoire est très fertile et rivalise avec celui de Damas. Les Juifs sont très nombreux dans cette ville. Voir C. Niebuhr, *Description de l'Arabie,* t. III, p. 252; R. Manzoni, *El Yèmen,* in-8°, Rome, 1884, p. 91-129; *Corpus inscriptionum semiticarum,* part. IV, t. I, 1889, p. 1-4.

1. HYACINTHE (COULEUR D'), *hyacinthus, hyacinthinus* dans la Vulgate, Exod., XXVI, 1, 31, 36, et dans un grand nombre d'autres passages. Le mot *tekêlét,* que la Vulgate a ainsi traduit, désigne proprement le coquillage connu sous le nom de *murex trunculus,* d'où les Phéniciens tiraient la couleur avec laquelle ils fabriquaient la pourpre bleu foncé, tirant sur le violet et ressemblant à la couleur de la fleur appelée en latin *hyacinthus,* « la jacinthe. » Le coquillage a donné son nom en hébreu à la pourpre qu'il servait à teindre. Voir COULEURS, 5°, t. II, col. 1066, et POURPRE.

2. HYACINTHE (hébreu : *lésém;* Septante : λιγύριον; Vulgate : *ligurius;* Apoc., ὑάκινθος), pierre précieuse.

I. DESCRIPTION. — L'hyacinthe est un *zircon* dont la couleur dominante est le rouge ponceau ou le rouge orangé. Elle est formée des mêmes principes que le *jargon,* mais cependant dans une proportion différente : 0,64 de zircone, 0,32 de silice, 0,02 de fer. Plus dure que le quartz, lisse, sans stries extérieures, sa cassure est éclatante, ondulée, quelquefois lamelleuse. Elle cristallise en prisme oblong tétraèdre, terminé par deux pyramides courtes également tétraèdres. Sa pesanteur spécifique est 4, 4. Elle est infusible, mais au feu elle perd sa couleur. Elle paraît appartenir aux terrains primitifs, mais on la rencontre rarement dans l'intérieur des roches : le plus ordinairement on la trouve dans le sable des ruisseaux et dans les terrains de transport, aussi bien en France, dans le ruisseau d'Expailly près du Puy-en-Velay, qu'en Italie, en Bohême, à Ceylan, au Brésil, en Arabie, et à Assouan sur le Nil. Sous le nom d'hyacinthe cependant on comprend non seulement cette pierre particulière, mais beaucoup d'autres espèces différentes. Ainsi l'hyacinthe orientale est une télésie; l'hyacinthe occidentale, une topaze; l'hyacinthe la belle, un grenat; l'hyacinthe brune des volcans, l'idocrase; l'hyacinthe cruciforme, l'harmotome; l'hyacinthe de Compostelle, le quartz hématoïde. Sa couleur varie donc du rouge grenat au jaune topaze et dans cette dernière sorte elle peut tellement ressembler à l'ambre, qu'elle s'appelle le chrysélectre : mais sa dureté est beaucoup plus grande et elle n'a pas sa vertu attractive. Si, comme on le voit, l'hyacinthe n'est pas une pierre actuellement bien déterminée, l'antiquité et le moyen âge étaient encore moins fixés sur sa nature. On ne la rencontre pas dans la littérature minéralogique avant Pline, *H. N.,* XXXVII, 9, qui la rapproche de l'améthyste dont elle avait, dit-il, la couleur violette, mais plus claire et plus languissante. Comme son nom vient très probablement de la plante hyacinthe, les différentes couleurs de la fleur lui ont été attribuées, et au IIIe siècle Solin, *Collectanea,* édit. Mommsen, 1864, p. 152, parle de la couleur bleue, *nitore cærulo,* de cette pierre. Saint Ambroise, *In Apoc.,* XXI, 20, t. XVII, col. 957-958, signale également sa nuance bleue, « de la teinte du ciel serein, comme le saphir. » Ainsi, pour les anciens, l'hyacinthe n'avait pas une couleur déterminée. Et cette incertitude est bien apparente dans le mot arabe, *yacut,* dérivé précisé-




161. — L'hyacinthe.

ment de ὑάκινθος, qui désigne toutes les pierres précieuses, aussi bien les rouges que les bleues, les violettes que les jaunes. La minéralogie arabe désigne particulièrement l'hyacinthe par le terme *bénefés,* « violet; » elle en connaît quatre espèces : 1° le *madzanabi,* rouge clair; 2° le *bénefés* limpide, à nuance très foncée; 3° l'*asiâdsisat,* d'une couleur jaune franche; 4° le violacé noir avec une légère teinte superficielle rouge, chatoyant en « bleu faible ». Ce « bleu faible » est certainement le *pelagi color,* « couleur de mer, » dont parle saint Jérôme, *Ep.* CXXX, 7, *ad Demetr.,* t. XXII, col. 1113; le κυανίζων d'André de Césarée, *In Apoc.,* t. CVI, col. 776; l'*aquatica* d'Albert le Grand; le θαλασσιτης de saint Épiphane, t. XLIII, col. 300. Cf. F. de Mély, *Lapidaires grecs,* in-4°, Paris, 1897, t. I, p. 196. Dans sa *Lettre sur les XII pierres,* saint Épiphane, identifiant la pierre hyacinthe avec le λιγύριον, dit qu'elle « est semblable au ciel pur, un peu pourpre, et que les espèces différentes sont : la θαλασσίτης, le ῥοδινός, le νάτιβος, le χαννιαῖος, le περιλευκιος, » entre lesquels nous ne saurions identifier que la bleue de mer, la rose, la cerclée de blanc, les autres termes étant ou déformés ou peut-être des noms de pays. En rapprochant du texte de saint Épiphane le passage du Περί λιθων de Théophraste sur le λιγύριον, on ne saurait méconnaître qu'il est difficile de trouver une description plus exacte de l'hyacinthe, les pierres de lynx mâle et femelle, marquant la gradation des nuances du rouge de feu à la pâleur de l'ambre. Dans les *Lapidaires* de l'École d'Alexandrie (*Epitome du lapidaire orphique, Socrate et Denis,* dans de Mély, *Lapidaires grecs,* t. I, p. 167-175), l'hyacinthe est assimilée pour ses propriétés à l'émeraude; plus tard elle est considérée comme un talisman contre les tempêtes, et l'épithète de θαλασσίτης n'est certainement pas étrangère à cette attribution. En même temps, on la considéra comme un remède

très efficace qui entra aussi bien dans la pharmacopée orientale que dans les électuaires occidentaux.

F. DE MÉLY.

II. EXÉGÈSE. — Dans les fondements de la Jérusalem céleste, la onzième pierre précieuse était l'hyacinthe, ὑάκινθος. Apoc., XXI, 20. Les exégètes entendent par là généralement la pierre précieuse qui vient d'être décrite. Les auteurs qui ont cherché un rapport entre les douze pierres de la cité sainte et les douze Apôtres reconnaissent que l'hyacinthe désigne l'apôtre Simon; pour Bruno d'Asti ce serait saint Paul : ces applications, en l'absence de données positives, restent toujours plus ou moins arbitraires. Ce terme d'hyacinthe ne se retrouve ni dans les Septante ni dans la Vulgate, parmi les noms des pierres du rational, Exod., XXVIII, 19; XXXIX, 12; et cependant on admet communément que les douze pierres de la Jérusalem céleste de l'Apocalypse, XXI, 19-20, répondent aux douze pierres du rational. En établissant la comparaison entre ces deux listes, on trouve que l'hyacinthe correspond à la pierre nommée *léšém* en hébreu, dans les Septante : λιγύριον, et dans la Vulgate : *ligurius*. Déjà saint Épiphane, *Lettre sur les XII pierres*, t. XLIII, col. 300, avait assimilé le λιγύριον avec l'hyacinthe. C'est maintenant le sentiment le plus suivi. J. Braun, *De vestitu sacerdotum hebræorum*, p. 701. Voir LIGURE. Quant à la pierre que la Vulgate traduit par *hyacinthus* dans Cant., V, 14, elle porte dans le texte hébreu un nom différent : *ṭaršiš*, et doit plutôt se rendre par chrysolithe ou topaze. « Les mains (de l'époux du Cantique) sont d'or et pleines d'hyacinthes, » dit la Vulgate. « Ses mains, dit le texte hébreu, sont des anneaux d'or, garnis de *taršiš*, chrysolithes. »

E. LEVESQUE.

HYADES (Vulgate : *Hyades*), groupe de cinq étoiles principales, disposées en forme d'Y et situées au front de la constellation du Taureau, dans l'hémisphère boréal (fig. 162). Leur nom Ὑάδες, « les pluvieuses, » faisait dire aux anciens que leur lever ou leur coucher annonce la pluie. Saint Jérôme a traduit par *Hyades* le



162. — Les Hyades, dans la constellation du Taureau.

mot hébreu *kîmâh*, Job, IX, 9, qui désigne les Pléiades, ainsi que l'ont compris les Septante : πλειάδες. Les Pléiades sont un groupe d'étoiles beaucoup plus important que les Hyades, mais faisant partie de la tête du Taureau, par conséquent voisines de ces dernières. Voir PLÉIADES. Dans une énumération d'étoiles analogue à celle de Job, Virgile ne nomme pas les Pléiades, mais seulement les Hyades. *Æneid.*, I, 742; III, 515. Ce souvenir aura peut-être entraîné saint Jérôme.

H. LESÈTRE.

HYDASPE (Ὑδάσπης), fleuve mentionné dans le texte grec de Judith, I, 6, avec l'Euphrate et le Tigre. Ce nom est altéré. La Vulgate porte Jadason au lieu d'Hydaspe. Voir JADASON.

HYDROPIQUE (grec : ὑδρωπικός; Vulgate : *hydropicus*), celui qui est atteint d'hydropisie. Un hydropique se présenta un jour devant Notre-Seigneur, au moment où il allait entrer pour prendre son repas dans la maison d'un pharisien de marque. C'était un jour de sabbat. L'hydropique savait sans doute que les pharisiens faisaient un crime à Notre-Seigneur de guérir le jour du sabbat. Aussi se contenta-t-il de se présenter sans rien demander. Le Sauveur le toucha néanmoins et le guérit, non sans profiter de l'occasion pour adresser aux pharisiens des reproches mérités. Luc., XIV, 1-6. La guérison de l'hydropisie demande un temps assez long et il est impossible de prétendre qu'une vive émotion puisse avoir une influence quelconque sur la disparition subite d'un pareil mal. Le miracle accompli par Notre-Seigneur présentait donc le caractère le plus surnaturel. Voir HYDROPISIE.

H. LESÈTRE.

HYDROPISIE, maladie résultant de l'accumulation anormale du liquide séreux dans un organe quelconque du corps ou dans le tissu cellulaire. Cette maladie est engendrée soit par une irritation des surfaces séreuses, soit par un obstacle qui empêche la circulation du sang et de la lymphe, soit enfin par un état général de débilité. On traite la maladie en procurant la résorption du liquide, ou en lui ménageant une issue externe au moyen de la ponction. Ce dernier remède n'est qu'un palliatif, car les accumulations lymphatiques se reconstituent rapidement et nécessitent des ponctions de plus en plus rapprochées, jusqu'à ce que le malade y succombe. — Il n'est point fait d'allusion à cette maladie dans l'Ancien Testament; le Nouveau seul parle d'un hydropique, Luc., XIV, 2, sans donner aucun détail sur les caractères particuliers de son mal. Voir HYDROPIQUE.

H. LESÈTRE.

HYÈNE (hébreu : *ṣabûaʿ*; Septante : ὕαινα; Vulgate : *avis discolor*), mammifère carnassier, de la famille des hyanidés, ressemblant assez au loup par la tête et la taille, mais n'ayant aux pieds que quatre doigts au lieu de cinq. Le poil du cou est hérissé en crinière, et, dans l'espèce la plus commune, l'hyène rayée, *vulgaris* ou *striata*, le pelage gris jaunâtre est rayé de bandes noires (fig. 163). L'hyène se nourrit surtout de viande en putréfaction et d'os; on en trouve de toutes sortes dans ses repaires, os de bœuf, de chameau, de mouton, etc. En Palestine, c'est le carnassier qui se rencontre en plus grand nombre après le chacal. Il remplit d'ailleurs le même office de salubrité en débarrassant les bourgs et les chemins de tous les cadavres d'animaux abandonnés sur le sol. Il va même jusqu'à déterrer les cadavres humains pour s'en repaître. Aussi est-il, de toutes les bêtes impures, celle qu'on a le plus en abomination dans les pays orientaux. On est obligé de mettre de lourdes pierres sur les tombes pour empêcher les hyènes de les violer. Ces animaux ne sont pas redoutés en Orient, parce qu'ils sont poltrons et n'attaquent des animaux vivants, des ânes, par exemple, que quand ils sont pressés par une faim extrême. On les rencontre encore aujourd'hui dans toutes les régions de la Palestine. Ils n'y chassent pas en troupes, mais le plus souvent deux ensemble. Les anciennes cavernes sépulcrales, si nombreuses dans le pays, constituent leurs demeures favorites. Tristram, *The natural history of the Bible*, Londres, 1889, p. 107. — L'hyène est nommée dans la Sainte Écriture par Jérémie, XII, 9 : « Mon peuple est devenu une bête rapace, *ʿayiṭ*, une hyène, *ṣabûaʿ*; les bêtes rapaces fondront sur lui de tous côtés. » Le peuple de Dieu, devenu impur et cruel comme l'hyène, sera châtié par d'autres rapaces, les Chaldéens. Le sens du

mot *ṣabûaʿ* est rendu fort probable par la similitude du mot arabe *ḍdubba*, de l'hébreu rabbinique *seboaʿ* et surtout par la traduction des Septante, ὕαινα. La Vulgate traduit *ʿayiṭ ṣabûa* par *avis discolor*, « oiseau bigarré. » Mais *ʿayiṭ*, qui vient de *ʿiṭ*, « se ruer, » peut désigner aussi bien une bête de proie, comme dans ce passage, qu'un oiseau de proie, comme dans Job, XXVIII, 7; Is., XLVI, 11. Au lieu de *ṣabûaʿ*, la Vulgate paraît avoir lu *ṣébaʿ*, « objet coloré. » Jud., V, 30. Frd. Delitzsch, *Prolegomena eines neuen hebr. aram. Wörterbuchs zum A. T.*, Leipzig, 1886, p. 172, rapproche *ṣâbûaʿ* de l'assyrien *ṣibû*, « saisir, » et traduit *ʿayiṭ ṣâbûaʿ* par « oiseau



163. — L'hyène.

captif ». Le sens que nous avons attribué à l'hébreu s'harmonise mieux avec celui du verset précédent. Cf. Rosenmüller, *Jeremias*, Leipzig, 1826, t. I, p. 365. — La répulsion que l'hyène inspirait fait sans doute qu'elle n'est pas nommée souvent par les écrivains sacrés. Mais l'animal était autrefois aussi abondant qu'aujourd'hui en Palestine, comme le prouve le nom donné à une vallée, *gê-hasseboʿîm*, « vallée des hyènes. » I Reg., XIII, 18. Voir SEBOÏM. — On lit encore dans l'Ecclésiastique, XIII, 22, d'après la Vulgate : « Quelle union entre le saint homme et le chien? » Les Septante lisent différemment : « Quelle paix entre l'hyène, ὑαίνῃ, et le chien? » Cette leçon représente plus sûrement le texte primitif que celle de la Vulgate; le contexte la rend même nécessaire. Au lieu de ὑαίνῃ, la Vulgate a dû lire un autre mot, peut-être ὑγιεῖ. D'après W. Carpenter, *Script. historia naturalis*, dans Migne, *Curs. Script. Sacr.*, t. II, col. 681, il serait impossible de forcer de chien, même le plus féroce, à poursuivre une hyène.

H. LESÈTRE.

HYMÉNÉE (Ὑμέναιος; Vulgate : *Hymenæus*), chrétien d'Éphèse, devenu l'un des premiers hérétiques. Il est nommé deux fois par saint Paul. I Tim., I, 20; II Tim., II, 17-18. La première fois, il est mentionné avec Alexandre (voir ALEXANDRE 6, t. I, col. 351), comme ayant « fait naufrage dans la foi ». Dans le second passage, nous lisons que « Hyménée et Philète se sont éloignés de la vérité, en disant que la résurrection est déjà accomplie et en détruisant la foi de quelques-uns ». L'Apôtre, I Tim., I, 20, « a livré (Hyménée et Alexandre) à Satan, afin qu'ils apprennent à ne pas blasphémer. » Ces dernières paroles montrent que saint Paul, en les excommuniant, se proposait de les corriger, mais nous ignorons quel fut le résultat de sa sentence.

Quelques commentateurs ont imaginé à tort deux Hyménée, l'un associé dans son erreur à Alexandre et l'autre à Philète. Rien n'autorise cette distinction. On s'accorde généralement à voir dans Hyménée un des premiers gnostiques. La tendance de ces sectaires consistait à mépriser le corps outre mesure; ils niaient qu'il dût ressusciter un jour; ils entendaient la résurrection dans un sens spirituel et allégorique. Cf. S. Irénée, *Hær.*, II, 31, 2, t. VII, col. 825; Tertullien, *De resurr.*, 19, t. II, col. 820-821. Ce fut là l'erreur d'Hyménée. — Quant à la nature du châtiment qui lui fut infligé par saint Paul, l'opinion commune des anciens exégètes c'est qu'il s'agit simplement de l'excommunication. Cf. Cornelius a Lapide, *Comm. in Cor.*, I Cor., V, 5, édit. Vivès, t. XVIII, 1858, p. 286. Plusieurs exégètes modernes pensent que, en le livrant à Satan, l'Apôtre l'affligea en même temps d'une infirmité ou d'une maladie corporelle. Cf. Job, I, 6-12; II, 1-17; Act., V, 5, 20. Il est difficile de se prononcer sur ce point.

HYMNE (Septante : ὑμνός; Vulgate : *hymnus*). Ce mot, dans la langue ecclésiastique, désigne un petit poème qu'on chante en l'honneur de Dieu ou des saints. Saint Augustin, *Enarr. in Ps.* LXXII, *1*, t. XXXVI, col. 914, le définit avec beaucoup de précision : *Hymni laudes sunt Dei cum cantico. Hymni cantus sunt continentes laudes Dei. Si sit laus et non sit Dei, non est hymnus. Si sit laus et laus Dei et non cantetur, non est hymnus. Oportet ergo ut, si sit hymnus, habeat hæc tria : et laudem, et Dei, et canticum.* « Hymne » n'a pas toujours cette signification dans les Septante et dans la Vulgate, où il est employé d'une manière assez vague.

I. Il traduit divers mots hébreux de sens différent dans les livres protocanoniques de l'Ancien Testament : — 1° *Rinnâh*, « cri, supplication, » I (III) Reg., VIII, 28 (les Septante n'ont pas traduit le mot hébreu). — 2° *Hallêl*, « louer » (Septante : ᾔνεσαν), I Par., XVI, 36; II Par., VII, 6 (ὕμνοις); I Esd., III, 11 (αἰνῶ). Voir HALLEL, col. 404. — 3° *Neginâh* « instrument à cordes, » Ps. LXI (LX), 1, *negînôt* (pluriel), Ps. LXVII (LXVI), 1. La Vulgate a traduit les Septante qui ont : ἐν ὕμνοις. — 4° *Tehillâh*, « louange » (Septante : ὑμνός), Ps. LXV (LXIV), 2; (dans ce même Psaume, ℣. 14, *yaširû*, «[les vallées] chanteront » est traduit par *hymnum dicent* [Septante : ὑμνήσουσιν]); Ps. C (XCIX), 4; CXIX (CXVIII), 171; CXLVIII; 14. — 5° L'impératif *šîrû*, « chantez, » Ps. CXXXVII (CXXXVI), 2, est traduit dans les Septante par ὕμνον ᾄσατε, et dans la Vulgate par *hymnum dicite*, et le mot *šîr*, « chant, » employé une fois comme complément du verbe *šîrû*, et répété deux autres fois, ℣. 3-4, est rendu en grec par ᾠδαί (2 fois), ᾠδή (1 fois), et en latin par *cantiones* (1 fois) et *canticum* (2 fois).

II. Dans les livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament, « hymne » est employé pour chant, cantique sacré en général. Judith, XVI, 15 (deux fois); I Mach., IV, 24, 33; XIII, 47, 51; II Mach., I, 30; X, 38; XII, 37. Dans la version grecque de l'Ecclésiastique, le ch. XLIV, qui est le commencement de l'éloge des saints de l'Ancien Testament, est intitulé πατέρων ὕμνος. Le texte hébreu porte שבח אבות עולם, « éloge des pères d'autrefois. »

III. Dans le Nouveau Testament. — 1° Le mot « hymne » doit s'entendre du *hallêl*, Matth., XXVI, 30; Marc., XIV, 26 (ὑμνήσαντες). Voir HALLEL, col. 404. — 2° Saint Paul appelle « hymne », comme les livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament, un chant sacré en l'honneur de Dieu. Eph., V, 19; Col., III, 16. — 3° Dans les Actes, XVI, 25, Paul et Silas, dans la prison de Philippes, chantent des hymnes (ὕμνουν τὸν Θεόν; Vulgate : *laudabant Deum*) à assez haute voix pour être entendus par leurs compagnons de captivité. Ces hymnes étaient sans doute des Psaumes. Cf. I Cor., XIV, 15, 26; Jac., V, 13. Josèphe, *Ant. jud.*, VII, XII, 3, désigne les Psaumes de David par les termes ὕμνοι et ᾠδαί. — Les *Acta Johannis* (dans les *Texts and Studies*, t. V, n° 1), Cambridge, 1897, p. 10-14, contiennent un ὕμνος apocryphe que Notre-Seigneur aurait chanté à la Cène. Saint Augustin, *Ep. CCXXXVII*, 2, *ad Ceret.*, t. XXXIII, col. 1034, le mentionne comme étant en usage parmi plusieurs sectes hérétiques.

IV. Le mot « hymne » prit un sens plus précis pendant

les premiers siècles de l'ère chrétienne. L'introduction des hymnes dans l'Église latine est attribuée à saint Ambroise; mais l'usage en existait depuis longtemps dans l'Église grecque. Cf. Pline, *Epist.*, 97; S. Ignace, *Eph.*, 4; *Rom.*, 2, t. v, col. 648, 688; Tertullien, *Apol.*, 39, t. I, col. 477; S. Justin, *Apol.* Iª, 13, t. VI, col. 345. Dans l'antique religion des Hellènes, ὑμνός avait déjà une signification sacrée et liturgique et désignait des chants sacrés composés sous une forme particulière. Ὕμνοι μὲν, dit Arrien, *Anab.*, IV, 11, 2, édit. Didot, p. 100, ἐς τοὺς θεοὺς ποιοῦνται, ἔπαινοι δὲ ἐς ἀνθρώπους. Les plus anciens hymnes, connus sous le nom d'hymnes orphiques et homériques, n'étaient pas chantés, mais les hymnes de Pindare et d'autres l'étaient; leur mètre s'adaptait à la musique et l'on a retrouvé à Delphes la notation de quelques-uns de ces vieux chants. Voir Th. Reinach, *La musique grecque et l'hymne à Apollon*, in-8°, Paris, 1894, L'hymne chrétien le plus ancien se trouve dans Clément d'Alexandrie, *Pædag.*, III, 12, t. VIII, col. 681. — On a vu une allusion à une sorte d'hymnes improvisés dans I Cor., XIV, 26 : *Unusquisque vestrum psalmum habet;* on a même tenté de découvrir des fragments d'hymnes d'un mètre déterminé dans Eph., v, 14; Jac., I, 17; Apoc., I, 4-8; v, 9; XI, 15-19; XV, 3, 4; XXI, 3-8; spécialement I Tim., III, 16, où il est dit de Notre-Seigneur au sujet du mystère de l'Incarnation :

ἐφανερώθη ἐν σαρκί,	manifesté dans la chair,
ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι,	justifié par l'Esprit,
ὤφθη ἀγγέλοις,	montré aux anges,
ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν,	prêché aux Gentils,
ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ,	cru dans le monde,
ἀνελήφθη ἐν δόξῃ.	élevé dans la gloire.

J. Kayser, *Beiträge*, 1881, p. 19; C. Fouard, *S. Paul, ses missions*, in-8°, 1892, p. 251-252; *S. Paul, ses dernières années*, in-8°, 1897, p. 286; mais on n'a pas réussi à en établir l'existence d'une façon incontestable. La prière des Apôtres, Act., IV, 24-30, à laquelle on a quelquefois donné le nom d'hymne, n'a pas droit à ce titre, car elle n'a pas de mètre. — Voir Daniel, *Thesaurus hymnologicus*, in-8°, Halle et Leipzig, 1841-1856; F. J. Mone, *Lateinische Hymnen*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1853-1855; F. W. E. Roth, *Latinische Hymnen*, in-8°, Augsbourg, 1888; J. Kayser, *Beiträge, zur Geschichte und Erklärung der ältesten Kirchenhymnen*, 2e édit., Paderborn, 1881; C. Fortlage, *Gesänge christlichen Vorzeit*, in-8°, Berlin, 1844; J.-B. Pitra, *Hymnographie de l'Église grecque*, in-4°, Rome, 1867; J. Julian, *Dictionary of Hymnology*, in-8°, Londres, 1892, p. 456-466; W. Christ et M. Paranikas, *Anthologiæ græca carminum christianorum*, in-8°, Leipzig, 1871; R. of Selbourne, *Hymns, their history and development in the Greek and Latin Churches*, in-16°, Londres, 1892, p. 9-13; L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, IV, 3, 2e édit., in-8°, Paris 1898, p. 107-112; A. Galli, *Estetica della musica*, in-12, Turin, 1900, p. 228. F. VIGOUROUX.

HYPERBOLE, figure de langage qui consiste à exagérer dans les termes le fond de sa pensée. Cette figure est en usage dans toutes les langues et dans tous les pays. Elle n'était inconnue ni aux Grecs ni aux Romains. Homère, *Iliad.*, XX, 246-247, met ces paroles dans la bouche d'Énée : « Cessons de nous outrager l'un l'autre, car nous pourrions nous jeter l'un à l'autre tant d'injures qu'un vaisseau à cent rames ne pourrait pas en porter la charge. » Cicéron lui-même dit, *Phil.*, II, 44 : *Præsertim quum illi eam gloriam consecuti sint, quæ vix cœlo capi posse videatur.* Voir d'autres exemples dans J. J. Wetstein, *Novum Testamentum græcum*, t. I, 1751, p. 966. Mais les Orientaux surtout aiment l'exagération et l'hyperbole, l'habitude leur apprenant d'ailleurs avec quelles restrictions il faut les entendre.

1° Nous trouvons donc des hyperboles dans la Sainte Écriture, non seulement dans les livres poétiques, mais aussi en prose. « Tes pères, dit Moïse à son peuple, sont descendus en Égypte au nombre de soixante et dix, et maintenant Jéhovah ton Dieu t'a multiplié comme les étoiles du ciel. » Deut., X, 22. Voir aussi I, 10; Gen., XIII, 16. « Juda et Israël étaient aussi nombreux que le sable sur le bord de la mer. » III Reg., IV, 20. Les espions envoyés par Moïse en Palestine pour explorer le pays rapportent que les fils d'Énac, qu'ils ont vus dans les environs d'Hébron, sont d'une si haute stature qu'à côté d'eux ils paraissent n'être que des sauterelles, Num., XIII, 31, et qu'ils habitent des villes fortifiées dont les murailles « s'élèvent jusqu'au ciel ». Deut., I, 28. Cette hyperbole revient souvent dans l'Écriture. Deut., IX, 1. Cf. Gen., XI, 4; Matth., XI, 23; Luc., XI, 15. Dans Daniel, IV, 7-9, Nabuchodonosor aperçoit, en songe il est vrai, un arbre dont le sommet atteint le ciel et qui se voit de toutes les extrémités de la terre. Dans sa prophétie, Gen., XLIX, 9, Jacob, pour peindre la bravoure de Juda, le compare à un lion :

> Juda est un lionceau...
> Il ploie les genoux, il se couche comme un lion,
> Comme une lionne. Qui osera le réveiller?

Isaïe, XL, 31, compare à l'aigle ceux qui se confient en Dieu :

> Ils prennent le vol comme les aigles,
> Ils courent et ne se lassent point.

Cf. Jer., XLVIII, 40. Ce sont là des images classiques dans toutes les langues. Mais David, dans son élégie sur la mort de Saül et de Jonathas, les rend hyperboliques, II Reg., I, 23; il ne se contente pas de comparer simplement ces deux guerriers au roi de l'air et au roi des quadrupèdes, il dit :

> Ils étaient plus légers que des aigles;
> Ils étaient plus forts que des lions.

Voir aussi Lam., IV, 19, et d'autres images, Cant., IV, 4; VII, 4; VIII, 10.

2° Le Nouveau Testament renferme des hyperboles comme l'Ancien. Matth., XIX, 24; XXIII, 24, etc. La plus forte est celle que nous lisons à la fin du dernier chapitre de saint Jean, XXI, 25 : « Il y a beaucoup d'autres choses que Jésus a faites. Si elles étaient écrites en détail, je ne pense pas que le monde entier pût contenir les livres qu'on écrirait. » — Quelque forte que soit l'hyperbole finale de saint Jean, il convient de remarquer que l'Écriture Sainte, en général, est moins hyperbolique que les autres livres orientaux, et que la phrase de l'Évangéliste elle-même est une atténuation d'exagérations courantes en Palestine, à en juger par le langage de certains rabbins : « Si tous les cieux étaient du parchemin, dit Rabbi Jochanan Ben Zaccaï, si tous les enfants des hommes étaient des scribes, et tous les arbres de la forêt des plumes, ils ne suffiraient pas à écrire toute la sagesse que j'ai apprise de mon maître. » *Jalkut*, f. I, 1. — « Si toutes les mers étaient de l'encre, disent d'autres rabbins, si tous les roseaux étaient des plumes, si tout le ciel et toute la terre étaient du parchemin et si tous les enfants des hommes étaient des scribes, ils ne pourraient pas suffire pour décrire toute la profondeur du cœur des princes. » *Sabbath*, f. 11, 1; *Aboth Nathan*, 25; J. J. Wetstein, *Nov. Test. gr.*, t. I, p. 966. Voir des exemples d'autres exagérations des rabbins dans J. Basnage, *Histoire des Juifs*, l. IX, c. III, 14; c. IV, 15, t. VI, Paris, 1710, p. 269, 286, etc. — Josèphe lui-même, *Ant. jud.*, I, XIX, 1, racontant comment Dieu avait promis à Jacob qu'il lui donnerait la terre de Chanaan, à lui et à ses descendants, met ces paroles dans sa bouche : « Ils rempliront toute la mer et la terre que le soleil éclaire. » Et, I, XX, 2, après la ruine de Jérusalem par Titus, il

fait prédire à Jacob par l'ange contre lequel il vient de lutter, qu'« aucun mortel ne pourra prévaloir en force contre sa race. »

La littérature des autres peuples orientaux nous offre beaucoup d'exemples analogues. — Dans le poème d'Amrou, dans le *Moallakat,* la puissance de la tribu arabe de Tagleb est décrite dans les termes suivants : « Nous remplissons la terre, et elle est trop étroite pour nous; nos vaisseaux couvrent la surface des mers. Le monde est à nous, tout ce qui l'habite nous appartient, et lorsque nous attaquons, c'est avec une puissance à laquelle rien ne peut résister. A peine nos enfants sont-ils retirés de la mamelle, et déjà les héros les plus puissants se prosternent respectueusement en leur présence. » Dans S. de Sacy, *Mémoire sur l'origine et les anciens monuments de la littérature des Arabes,* dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, t. L, 1808, p. 260. — Un Chinois, après avoir fait un voyage en Europe, racontant en vers à ses compatriotes ce qu'il y avait vu, leur dit que, à Londres, les maisons sont si hautes qu'on peut, « du toit, cueillir les étoiles. » Abel Rémusat, *Iu Kiao Li* ou *Les deux cousins*, Préface, 4 in-12, Paris, 1826, t. I, p. 41. — Pour l'explication des hyperboles dans l'Écriture, on doit suivre les règles générales de l'herméneutique relatives au sens figuré et métaphorique. On a plus d'une fois fait contre l'Écriture des objections mal fondées, qui proviennent de ce qu'on a voulu prendre dans un sens rigoureux des expressions hyperboliques. Ainsi, Notre-Seigneur, se servant d'une locution proverbiale, dit que le grain de sénevé ou de moutarde est la plus petite des semences et qu'elle produit un grand arbre où habitent les oiseaux. Matth., XIII, 31-32. Cela signifie, en réduisant l'hyperbole de ce proverbe oriental, à sa juste valeur, que le grain de sénevé est un des plus petits, quoiqu'il y ait des graines plus petites encore, et que la plante devient assez grande pour qu'un oiseau puisse s'y percher, comme il le fait en effet. Voir SÉNEVÉ. F. VIGOUROUX.

HYPERIUS André Gerhard, théologien protestant hollandais. André Gheeraerdt, surnommé Hyperius à cause du lieu de sa naissance, naquit à Ypres le 16 mai 1511, et mourut à Marbourg le 1er février 1564. Élevé dans la religion catholique, il étudia à Paris et après avoir parcouru la France, les Pays-Bas et l'Allemagne, embrassa le protestantisme. Il habita pendant quatre années en Angleterre, puis vint se fixer à Marbourg où il enseigna la théologie. Voici ses principaux ouvrages : *In Esaiæ prophetæ oracula annotationes breves et eruditæ,* in-12, Bâle, 1574; *Commentarius in Epistolas ad Timotheum, Titum et Philemonem,* in-f°, Zurich, 1582; *Commentarius in Pauli Epistolas,* in-f°, Zurich, 1583; *Commentarius in Epistolam ad Hebræos,* in-f°, Zurich, 1585. Tous ces écrits furent publiés après sa mort par les soins de son fils. — Voir W. Orthius, *Oratio de vita ac obitu clarissimi viri gravissimique theologi A. Hyperii,* in-4°, Marbourg, 1564; Walch, *Bibl. theologica,* t. IV, p. 205, 672, 720, 725, 731; Valère André, *Bibl. belgica,* p. 49; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas,* t. XVII, p. 185.

B. HEURTEBIZE.

HYPOCRISIE. Le mot ὑπόκρισις, *hypocrisis*, désigne dans l'Écriture la disposition d'un homme qui feint d'être ce qu'il n'est pas, et particulièrement qui affiche les dehors d'une piété ou d'une vertu qu'il n'a pas. — Dans l'Ancien Testament, l'hypocrisie est dépeinte, mais sans qu'elle reçoive un nom spécial; le mot חָנֵף, *hanéf,* que la Vulgate a souvent traduit par *hypocrita,* Job, VIII, 13; XIII, 16; XV, 34; XXVII, 8-9, etc., signifie proprement un impie et plus exactement encore un « impur », *immundus.* Les exégètes regardent comme erronée dans ces passages la traduction *hypocrita* de la Vulgate. L'hypocrite s'applique à paraître pieux, humble, Eccli., XIX, 23, sans s'appliquer à posséder ces vertus. Il loue Dieu avec ses lèvres, non avec son cœur, Is., XXIX, 13; Matth., XV, 7; XXII, 18; Marc., VII, 6; il pose comme mortifié et son cœur est impur. Is., LVIII, 3-6; Matth., VI, 16. Il veut paraître charitable et il ne l'est pas. Ps. XXVII, 3; Jer., IX, 8; Matth., VI, 2. Jésus-Christ dans l'Évangile a souvent dénoncé ce défaut, à l'occasion des Pharisiens remplis d'hypocrisie. Luc., XII, 1. C'était en effet le caractère des Pharisiens de contrefaire aux yeux des hommes leurs dispositions intérieures, pour obtenir la considération et la faveur, Matth., XXIII, 5. C'est contre ce défaut que Jésus-Christ s'est montré le plus sévère et a accumulé le plus de menaces. Matth., XXIII, 27-28. Saint Paul indique l'hypocrisie comme un défaut que le chrétien doit éviter. I Tim., IV, 2; II Tim., III, 5. Cf. I Pet., II, 1. Dans II Mach., VI, 25, ὑπόκρισις signifie « dissimulation », comme Gal., II, 13. P. RENARD.

HYPOCRITE (ὑποκριτής; Vulgate : *hypocrita*). Matth., VI, 2, 5, 16; VII, 5; XV, 7; XVI, 3; XXII, 18; XXIII, 13-15, 25, 27, 29; XXIV, 51; Marc., VII, 6; Luc., VI, 42; XI, 44; XII, 56; XIII, 15. La Vulgate emploie plusieurs fois le mot *hypocrita* dans l'Ancien Testament, Job, VIII, 13, etc.; Eccli., I, 37; Is., IX, 17; XXXIII, 14, mais le mot hébreu *ḥânêf* qu'elle rend ainsi n'a pas ce sens. Voir HYPOCRISIE. Dans le Nouveau Testament, Notre-Seigneur condamne surtout les hypocrites ou les Pharisiens qui font le bien par ostentation, non pour plaire à Dieu, Matth., XXIII, 5; ceux qui font consister la religion dans les observations légales, non dans la pureté du cœur. Matth., XV, 2-9.

HYRAX. Voir CHŒROGRYLLE, t. II, col. 712.

HYSOPE (hébreu : *'êzôb*, cf. assyrien, *zupu;* araméen, *zufo;* arabe, *zufa;* Septante : ὕσσωπος; Vulgate : *hyssopus*).

I. DESCRIPTION. — L'espèce unique, *Hyssopus officinalis* Linné (fig. 164), est une herbe aromatique, comme la plupart des autres labiées, à tiges droites, un peu ligneuses à la base et formant un buisson nain. Les feuilles opposées, sessiles, à limbe entier lancéolé, vont en décroissant de grandeur jusqu'au sommet où elles donnent naissance à des fleurs axillaires, bleues ou rougeâtres, groupées en faux verticilles et formant dans leur ensemble une sorte d'épi interrompu vers la base. — On la rencontre dans toute l'Europe australe et elle s'avance en Orient jusqu'en Perse, où elle se présente sous une forme à feuilles un peu plus étroites qui avait été jadis distinguée spécifiquement (*Hyssopus angustifolius* Bieberstein; *Hyssopus orientalis* Willdenow). — Comme le véritable *hyssopus* ne se trouve pas aujourd'hui dans la Syrie méridionale, plusieurs auteurs sont d'avis que le nom d'hysope a été attribué jadis à quelque autre plante aromatique de la même famille, notamment à l'*Origanum Maru* Linné (fig. 165), qui n'en diffère que par des caractères botaniques peu appréciables pour le vulgaire et lui ressemble au contraire par ses propriétés essentielles. F. HY.

II. EXÉGÈSE. — Comme on peut le voir dans Celsius, *Hierobotanicon*, in-12, Amsterdam, 1748, t. I, p. 407-448, les essais d'identification de cette plante ont été très nombreux. Depuis, de nouvelles hypothèses sont venues s'ajouter à celles qu'il mentionne; mais aucune n'a rallié tous les suffrages. Pour rendre plus claire la discussion, nous partagerons les textes en trois catégories.

1° L'*'êzôb* est spécialement mentionné dans les aspersions et purifications. Ainsi, d'après un des rites de la Pâque, les Hébreux devaient prendre une poignée ou un faisceau d'*'êzôb*, le tremper dans le sang de l'agneau pascal, et en asperger le linteau et les deux poteaux de la

porte de leurs maisons. Exod., XII, 22. Dans la cérémonie de l'inauguration solennelle de l'alliance théocratique, Exod., XXIV, 8, il est dit qu'après avoir lu le livre de l'alliance, Moïse aspergea le peuple avec le sang des vic-



164. — L'hysope officinal.

times : ce passage de l'Exode ne mentionne pas l' *'êzôb* en cette circonstance, mais l'Epitre aux Hébreux, IX, 19, dit expressément que l'aspersion se fit avec l'hysope, de la même façon que dans Lev., XIV, 4, 6, et Num., XIX, 6. Quand on expose les rites de la purification des lépreux, et ceux qu'on observait dans la purification de la lèpre des maisons, Lev., XIV, 4, 6, 49, 51, 52, on demande d'apporter de l' *'êzôb* avec deux petits oiseaux, une branche de cèdre et une bandelette de laine écarlate : l' *'êzôb* était trempé dans le sang d'un des oiseaux sacrifié et on en aspergeait sept fois le lépreux. De même, dans la purification de l'impureté légale contractée par le contact d'un cadavre humain, Num., XIX, 6, après avoir immolé la vache rousse, on la brûlait en entier avec une branche de cèdre, un morceau d'écarlate et de l' *'êzôb;* avec les cendres, on préparait l'eau lustrale où l'on trempait l' *'êzôb* pour l'aspersion des personnes, de la maison, et des meubles qu'elle renfermait. C'est par allusion à cet emploi de l' *'êzôb* dans les purifications et dans un sens figuré que David, dans le Ps. L, 9, demande à Dieu de le purifier par l'aspersion de l' *'êzôb*. Pour ces aspersions avec le sang ou l'eau lustrale, un petit faisceau de tiges parfumées d'une labiée, comme l'*Hyssopus officinalis*, ou l'*Origanum Maru* ou quelque autre espèce voisine, convenait parfaitement. D'après Spencer, *De legibus Hebræorum ritualibus,* in-4°, 1686, l. II, c. XV, 4, et Bochart, *Hierozoicon,* in-f°, Leyde, 1692, t. I, p. 589, des branches de ces plantes passaient pour avoir toutes les qualités d'un bon aspersoir. Or c'est bien une espèce d'*Origanum* ou d'un genre voisin que les anciens ont vu dans l' *'êzôb.* Dioscoride, III, 30, nous apprend que la marjolaine, *Origanum Majorana,* avait en Égypte le nom de σοφό, nom à rapprocher de l'araméen *zufo* et de l'hébreu *'êzôb*. Les Septante traduisent invariablement le mot hébreu par ὕσσωπος, qui paraît du reste en dériver. L'Épître aux Hébreux accepte la traduction des Septante ; Josèphe, *Bell. jud.,* VI, III, 4, l'entend de même. La Vulgate a toujours le nom d'*hyssopus.* En rapprochant ces données des renseignements donnés sur l'ὕσσωπος par Dioscoride, III, 30; Théophraste, *Hist. plant.*, 117, et les talmudistes, on voit que les Hébreux et les Grecs entendaient par *'êzob* et ὕσσωπος, non seulement notre hysope, mais plusieurs espèces semblables et notamment l'*Origanum*. Gesenius, *Thesaurus*, p. 57. Si, dans certaines contrées de la Grèce et de l'Asie Mineure, on a connu l'*Hyssopus officinalis*, et si on l'a appelé ὕσσωπος, dans l'Égypte et la Palestine au contraire, où il n'existe pas actuellement, on a donné ce nom à diverses espèces d'*Origanum.* Dioscoride, III, 29, dit que l'origan héracléotique, appelé par quelques-uns *Konilê*, a les feuilles pareilles à celles de l'hysope. S'il faut en croire un manuscrit de Dioscoride du V[e] siècle, conservé à Vienne, la figure accompagnant la description de l'hysope représente une autre labiée, le *Thymbra spicata.* Actuellement en Palestine, quand on demande aux gens du pays de l'hysope, ils vous apportent l'*Origanum Maru* (l'arabe *ṣa'tar*), ou quelque autre espèce d'*origanum*, ou même d'un autre genre de labiées voisin. I. Löw, *Aramäische Pflanzennamen*, in-8°, Leipzig, 1881, p. 134-136.

2° Un autre caractère de l' *'êzôb* est indiqué dans III Reg., IV, 33 (hébreu, V, 13). Dans ce passage, où il est dit que Salomon disserta sur les arbres depuis le cèdre du Liban jusqu'à l'hysope, on mentionne cette dernière plante en ces termes « l'hysope qui pousse sur les murailles ». Cette opposition et cette particularité ont fait croire à quelques savants que l'hysope de ce verset devait être une espèce de mousse comme l'*Orthotricum saxatile*, ou la *Pottia trunculata* selon Hasselquist et Linné, dont la petitesse méritait mieux d'être opposée



165. — L'*Origanum Maru.*

comme contraste à la grandeur du cèdre. Mais rien ne permet d'attribuer le nom d' *'êzôb* à cette plante, et d'ailleurs il n'est pas nécessaire de s'arrêter à la plus petite herbe (les mousses et les petites graminées qui forment l'herbe des champs n'avaient pas de nom particulier); il suffit que, relativement au cèdre, ce fût une petite plante, bien connue et croissant souvent sur les vieilles murailles.

Ce qui peut-être amenait un rapprochement entre le cèdre et l'hysope, c'est que leurs noms se trouvaient unis dans le rituel des purifications, et par là l'idée de l'un devait éveiller par contraste la pensée de l'autre. D'après d'autres auteurs, comme J. F. Royle, *On the hyssop of Scripture*, dans le *Journal of the Asiatic society*, t. VIII, p. 193, 212, et B. Tristram, *The natural history of the Bible*, in-12, Londres, 1889, p. 456, l'*'ēzôb* ne serait autre que le câprier, plante qui se trouve fréquemment en Égypte comme au Sinaï et en Palestine, croît dans les fentes des murs, et dont le nom arabe, *'aṣaf*, offre une ressemblance avec le mot hébreu *'ēzôb*. Mais la ressemblance des noms est par trop éloignée et la nature des lettres hébraïques se refuse à un passage régulier en *'aṣaf*. S'ils avaient reconnu cette identification, les Septante n'auraient pas traduit par ὕσσωπος, mais par καππάρις, puisque c'est le nom du câprier en grec. L'*Origanum Maru* pousse aussi sur les vieux murs et remplit suffisamment les conditions demandées par le texte du troisième livre des Rois.

3° Le passage qui embarrasse le plus dans l'identification de l'hysope est celui de l'Évangile de saint Jean, XIX, 29, où il est dit que, pendant la Passion, un des assistants, après avoir trempé une éponge dans le vin amer et épicé des soldats romains, la fixa à une branche d'hysope et l'approcha des lèvres de Jésus. Les tiges de l'*Hyssopus officinalis* ou de l'*Origanum Maru*, ou d'une des labiées d'espèce voisine, paraissent trop faibles pour servir de bâton et supporter le poids de l'éponge imbibée. Il est à remarquer que, dans les passages parallèles de Matth., XXVII, 48, et de Marc., XV, 36, à la place de περιθέντες ὑσσώπῳ, on lit περιθεὶς καλάμῳ. Le terme des synoptiques désigne un roseau d'espèce indéterminée et ne semble pas être l'équivalent d'une branche d'hysope. On peut concilier les synoptiques et saint Jean, en observant que pour l'aspersion on attachait trois rameaux d'hysope à un bâton de cèdre (*Juniperus Oxycedrus*) avec un fil d'écarlate, de façon à former un petit balai ou aspersoir qui s'appelait l'hysope, J. Maii, *De purificatione*, dans Ugolini, *Thesaurus antiquitatum sacrarum*, t. XXII, col. MXXI. On peut dire que le roseau ou bâton auquel on fixa l'éponge imbibée de vinaigre rappelait à saint Jean l'aspersoir ou hysope, imbibé du sang de l'agneau, qui servait à la Pâque. Un certain rapport symbolique qu'il voyait entre l'un et l'autre lui permettait d'appeler hysope le bâton avec son éponge.

Bochart, *loc. cit.*, p. 592, pense qu'un bouquet d'hysope aurait été attaché au roseau, autour de l'éponge, ce qui, croit-il à tort, devait rendre le vinaigre amer. D'autres croient que saint Matthieu et saint Marc appellent la plante « roseau », parce qu'elle en remplit l'office; qu'on ne trouvait pas de roseaux sur le Calvaire et que ceux qui présentèrent le vinaigre à Notre-Seigneur prirent la première chose qui leur tomba sous la main, que saint Jean, qui était présent à la scène, détermina avec précision la nature de la plante, tandis que les autres évangélistes ne la désignent que vaguement. Ces auteurs supposent que la croix étant très basse et les pieds du crucifié élevés au-dessus de terre d'environ 60 centimètres il suffisait pour atteindre les lèvres d'une tige d'hysope de 40 à 50 centimètres en même temps assez forte pour porter une éponge imbibée. J. Corluy, *Commentarius in Evang. S. Johannis*, 2e édit., in-8°, Gand, 1880, p. 453; D. B. von Haneberg et P. Schegg, *Evangelium nach Johannes*, 2 in-8°, Munich, 1880, t. II, p. 482; P. Schanz, *Commentar uber das Evangelium des h. Johannes*, 2 in-8°, Tubingue, 1885, t. II. p. 559.

E. LEVESQUE.

HYSTASPE (Ὑστάσπης, *Hystaspas, Hydaspes*), sage ou mage perse sous le nom duquel avait été publié à l'origine de l'Église une sorte d'apocalypse apocryphe; on y lisait de prétendues prophéties relatives à Jésus-Christ et à son règne. Elle a pour but, comme les livres sibyllins, de faire prédire la religion nouvelle par des personnages païens. Cette apocalypse est rapprochée expressément des livres sibyllins par saint Justin, *Apol.* Iª, 20, t. VI, col. 357, le plus ancien écrivain connu qui en ait parlé : Καὶ Σίβυλλα καὶ Ὑστάσπις γενήσεσθαι τῶν φθαρτῶν ἀνάλωσιν διὰ πυρὸς ἔφασαν; « la Sibylle et Hystaspe ont dit que le monde corruptible périrait par le feu .» — D'après saint Justin, *Apol.* Iª, 44, col. 396, les chrétiens et les païens lisaient beaucoup Hystaspe, quoique la lecture en fût interdite sous peine de mort, mais cet écrivain ne nous apprend rien sur son contenu. Clément d'Alexandrie est un peu plus explicite dans ses *Stromates*, V. t. IX, col. 264, et la note, *ibid.* Ce qu'il dit est diversement interprété par les savants, mais il en résulte, en tout cas, qu'il existait au IIe siècle un livre écrit en grec, Ἑλληνικὴ βίβλος, œuvre d'Hystaspe, ὁ Ὑστάσπης, où les chrétiens trouvaient, plus clairement encore que dans les livres sibyllins, des prophéties relatives au Christ, à sa filiation divine, à ses souffrances, aux persécutions que devaient endurer ses disciples avec une patience invincible et au second avènement du Sauveur. D'après Lactance, le troisième et le dernier des écrivains ecclésiastiques qui aient parlé de cet apocryphe dans ses écrits, *Inst. div.*, VII, 15 et 18, t. VI, col. 790, 795; cf. 1007, Hystaspe était un roi mède, qui vivait avant la guerre de Troie et qui donna son nom au fleuve Hystaspe; il prophétisa la ruine de l'empire de Rome. Son nom est probablement celui du père de Darius Ier, roi de Perse, et l'on réunit en sa personne, au moyen d'anachronismes et de beaucoup d'imagination, un certain nombre de légendes alors courantes. Ammien Marcellin, XXIII, 6, 32, édit. Teubner, 1874, t. I, p. 327, écrit au IVe siècle, qu'Hystaspe, père de Darius, *rex prudentissimus*, avait visité les Brahmanes de l'Inde et appris à leur école les lois des mouvements du monde et du ciel, et que, à son retour, il avait communiqué aux mages sa science religieuse et l'art de prédire l'avenir. Au VIe siècle, l'historien byzantin Agathias, *Hist. libri V*, l. II, 24, édit. de Rome, 1828, p. 117, mentionne un Hystaspe contemporain de Zoroastre, mais sans l'identifier avec le père de Darius Ier. L'auteur des prophéties divulguées sous le nom d'Hystaspe était probablement, à en juger par les légendes, considéré comme ayant vécu du temps de Zoroastre, et son écrit était une sorte d'adaptation du parsisme aux idées chrétiennes, mais les renseignements précis font défaut pour déterminer exactement l'origine, la forme, le contenu et les tendances de ses prédictions apocryphes. — Voir Chr. W. Fr. Walch, *De Hystaspe ejusque vaticiniis*, dans les *Comment. Societ. Gotting. hist. et philosoph.*, t. II, 1779, p. 1-18; Fabricius, *Bibliotheca græca*, édit. Harles, 1790, t. I, p. 108; A. G. Hoffmann, dans Ersch et Gruber, *Allg. Encyklopädie*, sect. II, t. XIII, p. 71-72; C. Alexandre, *Oracula sibyllina*, 3 in-8°, Paris, 1841-1859, t. II, p. 257; Wagenmann, dans Herzog, *Real-Encyklopädie*, 2e édit., t. VI, 1880, p. 413-415.

F. VIGOUROUX.

I

I. Voir Iod et Iota.

IAHVÉH. Voir Jéhovah.

IBEX. Voir Bouquetin, t. I, col. 1893.

IBIS (hébreu : *tinšémét;* Septante : πορφυρίων; Vulgate : *cygnus,* Lev., IX, 18; ἴβις, *ibis,* Deut., XIV, 16), oiseau de la famille des échassiers longirostres (fig. 166). L'ibis a un long bec arqué et se nourrit de lézards, de serpents, de grenouilles et d'animaux analogues. L'ibis sacré, *ibis religiosa,* était autrefois très commun en Égypte; aujourd'hui la race en est à peu près disparue dans le bas Nil et on ne le retrouve plus qu'en Abyssinie. Il ressemble assez à la cigogne, quoique plus petit de taille. Son plumage est d'un blanc un peu roussâtre et ses ailes se terminent par de grandes plumes noires. Les anciens Égyptiens avaient une grande vénération



166. — L'ibis sacré.

pour l'ibis, auquel ils attribuaient un caractère sacré. A Hermopolis, le dieu Thot, qui était un dieu-lune, avait la forme d'un *tehu,* c'est-à-dire d'un ibis. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, 1895, t. I, p. 145. Quand les ibis mouraient, on les embaumait et l'on déposait leurs momies à Hermopolis, dans des hypogées où on les retrouve aujourd'hui. Hérodote, II, 67. Celui qui tuait, même par mégarde, un ibis ou un épervier, était lui-même mis à mort. Hérodote, II, 65, 75, 76, assure que cette vénération pour les ibis provenait en Égypte de ce qu'ils dévoraient les serpents et rendaient ainsi grand service aux habitants. En tous cas, la faiblesse de leur bec ne leur permettait de frapper que des serpents de taille médiocre. Peut-être se montraient-ils encore utiles en exterminant les sauterelles, ou de bon augure en annonçant par leur arrivée les crues du Nil. — Outre l'ibis sacré, il y avait aussi en Égypte l'ibis noir, en moindre nombre cependant que le précédent, mais jouissant des mêmes prérogatives. L'idolâtrie dont l'ibis était l'objet fut pour Moïse une raison de plus pour le déclarer impur. Lev., XI, 18; Deut., IV, 16. — La Vulgate traduit une fois *tinšémét* par cygne. Cette traduction ne peut être acceptée. Voir Cygne, t. II, col. 1162. Les Septante le traduisent aussi par πορφυρίων. Le πορφυρίων, ou poule sultane, est un échassier, analogue à la poule d'eau. Cet oiseau a le plumage bleu, le bec et les pattes rouges. Il est commun sur le Nil et dans les marais de Palestine et se nourrit indifféremment d'insectes aquatiques et de grains. Il est possible que Moïse ait aussi songé à cet oiseau. Toutefois le mot *tinšémét,* qui désigne déjà le caméléon, Lev., XI, 30, voir Caméléon, t. II, col. 90, ne peut guère s'appliquer à la fois à deux oiseaux d'apparence aussi différente que l'ibis et la poule sultane, bien que tous deux soient de la famille des échassiers. Si les Septante traduisent *tinšémét* tantôt par ἴβις et tantôt par πορφυρίων, c'est que le sens n'en était pas très précis pour eux. La traduction grecque de Venise et le Syriaque y voient le nom du héron, autre oiseau de même famille. L'étymologie hébraïque qui fait venir *tinšémét* de *nasam,* « souffler, » n'est pas de nature à éclairer la question. A raison du contexte, on peut conclure que le mot hébreu désigne un oiseau aquatique, probablement de la famille des échassiers. — Cf. Tristram, *The natural history of the Bible,* Londres, 1889, p. 250; Wood, *Bible animals,* Londres, 1885, p. 488.

H. Lesêtre.

IBN-DJANAH (connu aussi sous le nom arabe de Abou'l-Walîd Merwân, appelé encore par les auteurs juifs rabbi Yonâh ou rabbi Merînôs), grammairien israélite, né à Cordoue vers 986, mort vers 1050 à Saragosse où il était allé s'établir en 1012 à la suite de troubles civils dans sa ville natale. Il est regardé comme le premier hébraïsant de son siècle. Très instruit dans les Saintes Écritures, le Talmud et les sciences profanes, il s'adonna spécialement à l'étude de la langue hébraïque à laquelle lui servit sa profonde connaissance de l'arabe. Après avoir réuni les résultats les plus sûrs obtenus par les grammairiens juifs qui l'avaient précédé, comme Saadia, Scherira, Juda Ibn-Koreisch et surtout Abou-Zaccaria Yahya ben Daoud ou Hayyoudi, il ajouta ses propres observations, et composa en arabe une remarquable grammaire hébraïque, la plus complète et la plus savante qu'on eût encore vue, et le premier dictionnaire hébreu digne de ce nom. Son ouvrage intitulé : « Le livre d'examen, » *Kitab al-tan'qih,* comprend deux parties : la grammaire, *Kitab al-lamâ',* et le dictionnaire ou le livre des racines, *Kitab al-uṣûl.* Iuda Ibn-Tibbôn a fait une traduction hébraïque de la grammaire, sous le titre : *Sêfér hâ-riqmâh,* « livre des parterres fleuris, » qui a été publiée par Goldberg et Kirchheim, in-8°, Francfort-sur-le-Main, 1856. Le Dictionnaire ou livre des racines également traduit par Iuda Ibn-Tibbôn a été très utile à Gesenius pour la composition de son *Thesaurus* (col. 216). Le texte arabe de la grammaire d'Ibn Djanah, « Le livre des parterres fleuris, » a été publié par Joseph Derenbourg, in-8°, Paris, 1886. Le Dictionnaire

a été édité par Ad. Neubauer. Plusieurs opuscules grammaticaux ont été publiés et traduits par Joseph et Hartwig Derenbourg, in-8, Paris, 1880. Voir *Journal asiatique,* avril 1850, juillet 1880, p. 47; juillet-août 1888, p. 118; juillet-août 1890, p. 98; mai-juin 1892, p. 187 note; *Revue critique,* 5 avril 1880; L. Wogue, *Histoire de l'exégèse biblique,* in-8°, Paris, 1881, p. 225-227.

E. Levesque.

IBN ESRA. Voir Abenesra, t. i, col. 34.

ICAMIA (hébreu : *Yeqamyâh,* « que Jéhovah fortifie! » Septante : Ἰεχεμίας; *Codex Alexandrinus :* Ἰεχομιάς), fils de Sellum, père d'Élisama, de la tribu de Juda, descendant d'Éthéi qui devait vivre vers l'époque d'Achaz, roi de Juda. I Par., ii, 41. — Un fils de Jéchonias, roi de Juda, portait aussi le nom hébreu de *Yeqamyâh,* mais la Vulgate a transcrit son nom Jécémia. I Par., iii, 18.

ICHABOD (hébreu : *'Î-kâbôd,* « sans gloire, »; Septante : Οὐαιβαρχαβωθ; *Alexandrinus :* Οὐαιχαβωθ; les traducteurs grecs semblent avoir lu אוי, *'ôy,* « malheur, » au lieu de אי, contraction de אין, *'ên,* et forme ordinaire de la particule négative en phénicien et en éthiopien), fils de Phinées et petit-fils du grand-prêtre Héli. I Reg., iv, 19-22. Sa mère, en apprenant la mort de son mari et de son beau-père et la prise de l'Arche par les Philistins, mourut en lui donnant le jour. « Comme ceux qui l'entouraient lui disaient : Courage! tu as enfanté un fils; elle n'y prit pas garde, mais elle appela son fils Ichabod, disant : La gloire d'Israël lui a été enlevée. » I Reg., iv, 20-21. — Ichabod avait un frère appelé Achias. I Reg., xiv, 3.

ICHNEUMON, ou rat de Pharaon, mammifère carnassier du genre mangouste. L'ichneumon, *herpestes ichneumon,* a environ 25 centimètres de longueur, sans compter sa queue touffue qui est de même dimension. Son pelage est d'un brun plus ou moins foncé et piqué de blanc. Il se nourrit de lézards, de poules, de rongeurs, d'oiseaux (fig. 167) et d'œufs. Les anciens Égyptiens lui rendirent un culte, à cause des services



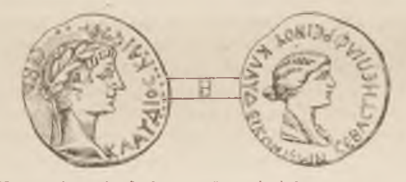
167. — L'ichneumon.

qu'il leur rendait en dévorant les œufs de crocodiles et de serpents. Hérodote, ii, 67. Pour la même raison, les Grecs l'ont appelé ἰχνεύμων, « qui suit à la piste. » Dans l'Égypte actuelle, ce petit carnassier débarrasse les maisons des rats et des souris dont elles sont infestées. Il est très commun en Palestine. Aussi croit-on que sous le nom de *ḥôléd,* qui désigne spécialement la belette, Moïse range aussi l'ichneumon parmi les animaux impurs. Lev., xi, 29. Les deux animaux ont d'ailleurs beaucoup d'analogie l'un avec l'autre. Voir Belette, t. i, col. 1561; Tristram, *The natural history of the Bible,* Londres, 1889, p. 151.

H. Lesêtre.

ICONE (Ἰκόνιον; Vulgate : *Iconium*), ville de Lycaonie, dans la province romaine de Galatie, aujourd'hui Koniéh (fig. 168).

1° Icone ou Iconium était la capitale de la Lycaonie, région comprise, au temps de saint Paul, dans la province romaine de Galatie, en Asie Mineure. Voir Galatie, col. 77. Cette ville (fig. 169) était située dans une région riante et fertile, près de l'endroit où la chaîne du Taurus forme la limite entre la Cappadoce et la Lycaonie au nord et la Cilicie Trachée au sud. Strabon, XII, vi, 1. Xénophon, *Anab.,* I, ii, 19, en fait la ville la plus à l'est de la Phrygie, mais tous les auteurs qui en parlent après lui la placent en Lycaonie. Cicéron, *Ad Famil.,* iii, 6; xv, 3, etc. Elle fut comprise parmi les possessions de M. Antonius Polémon, dynaste d'Olbé, à qui le triumvir Antoine la donna et qui régna de l'an 39 à l'an 26 avant J.-C. Strabon, XII, vi, 1. Lors de la constitution de la province romaine de Galatie, en l'an 25 avant J.-C., Iconium en fit partie, puisque la Lycaonie fut comprise dans cette province. *Corpus Inscript. latin.,* t. iii, part. i, n° 291. Une inscription de cette ville mentionne un procurateur de Galatie sous Claude. *Corpus inscript. græc.,* n° 3991. Icone fut aussi le siège de l'assemblée provinciale des Lycaoniens ou κοινὸν Λυκαονίας. Eckhel, *Doctrina numorum,* t. iii, p. 32. La ville, petite au temps de Strabon, s'agrandit par la suite, à cause de sa situation. Sous l'empereur Claude, une



168. — Monnaie de bronze frappée à Icone (Lycaonie).

ΚΛΑΥΔΙΟΣ ΚΑΙΣ[ΑΡ] ΣΕΒΑ... Tête de Claude laurée, à droite. — ℞. ΣΕΒΑΣΤΗ. ΕΠΙ ΑΦΡΕΙΝΟΥ ΚΛΑΥΔ ΕΙΚΟΝΙΕΩΝ. Buste d'Agrippine à droite.

colonie romaine y fut fondée et attribuée à la tribu Claudia; Icone prit le nom de Claudiconium. *Corpus Inscript. latin.,* t. vi, n°s 2455, 2964; *Corpus inscript. græc.,* n°s 3991, 3993; Eckhel, *Doctrina numorum,* t. iii, p. 31-33. Une colonie juive s'y était établie antérieurement et y avait fondé une synagogue. Act., xiv, 1. La route que les Romains tracèrent pour joindre Antioche de Pisidie à Lystres et qu'on appelait *via regalis,* passait non loin d'Icone, à laquelle elle était jointe par une autre route. C'est ce qui ressort des *Actes apocryphes de Paul et de Thècle.* Au début de ces Actes, il est dit qu'un certain Onésiphore, résidant à Icone, alla au-devant de saint Paul jusqu'à la route royale et l'attendit au passage, C. Tischendorf, *Acta Apostolorum apocrypha,* in-8°, Leipzig, 1851, p. 40. Au moyen âge, Icone, dont le nom devint Koniéh, fut la capitale des sultans turcs et ce fut le temps de sa plus grande célébrité. C'est encore aujourd'hui une ville importante où réside un pacha.

2° Saint Paul prêcha à Icone pendant sa première mission, lorsqu'il évangélisa le sud de la province romaine de Galatie. Act., xiii, 51. Il prit d'abord la parole dans la synagogue avec Barnabé et convertit un grand nombre de Juifs et de Grecs. Mais les Juifs qui restèrent rebelles à sa prédication excitèrent les païens contre leurs frères. Malgré cela, les Apôtres demeurèrent un certain temps dans la ville, faisant des conversions et des miracles. La population se divisa, les uns prenant parti pour Paul et Barnabé, les autres contre eux. Ces derniers finirent par l'emporter. Les païens et les Juifs réunis se mirent en mouvement pour outrager et lapider les Apôtres qui sortirent d'Icone, pour se réfugier à Lystres et à Derbé. Act., xiv, 1-7. Les Juifs d'Icone continuèrent leur poursuite et les habitants de Lystres, ameutés par eux, lapidèrent saint Paul qu'ils crurent même avoir tué. Act., xiv, 19. — Peu après cependant, de Derbé, saint Paul revint à Icone pour y exhorter les fidèles à la per-

sévérance et pour y organiser l'Église qu'il avait fondée. Act., XIV, 20. Timothée avait des relations à Icone, car les chrétiens de cette ville rendirent un bon témoignage à son sujet quand saint Paul se l'attacha. Act., XVI, 2. Dans la seconde Épître qu'il adressa à ce disciple, saint Paul fait allusion aux persécutions qu'il eut à subir à Iconium. II Tim., III, 11. — Voir Leake, *Tour in Asia Minor*, p. 49; Rosenmüller, *Biblische Geographie*, t. I, p. 201, 207; Hamilton, *Researches in*



169. — Vue de Koniéh. D'après une photographie.

Asia Minor, t. II, p. 205; Texier, *Asie Mineure*, in-8°, Paris, 1862, p. 661; Ramsay, *The historical geography of Asia Minor*, Londres, 1890, p. 332, 377-378, 393-395; Frd. Sarre, *Reise in Kleinasien*, in-8°, Berlin, 1896, p. 28-106 et pl. XVI-XXXI.

E. BEURLIER.

ICUTHIEL (hébreu : *Yeqûṭî'êl;* Septante : ὁ Χετιήλ; *Codex Alexandrinus :* Ἰεχθιιηλ), fils d'Ezra et de Judaïa, et père ou fondateur de la ville de Zanoé. I Par., IV, 18. D'après le Targum, sur I Par., IV, 18, Jared, frère d'Icuthiel, n'est pas autre que Moïse, et Icuthiel, « confiance en Dieu, » n'est qu'un titre donné à Moïse, « parce que, en ses jours, les Israélites se confièrent dans le Dieu du ciel pendant quarante ans dans le désert. » Cette explication n'est sans doute qu'un jeu d'esprit.

IDAÏA, nom, dans la Vulgate, de plusieurs personnages qui portent en hébreu deux noms différents. Un autre Israélite, qui dans le texte original a le même nom qu'Idaïa 1, II Esd., III, 10, est appelé dans la Vulgate Jédaïa, de même du reste qu'Idaïa 2 dans certains passages de la version latine.

1. IDAIA (hébreu *Yedâyâh,* « qui loue Yah; » Septante : Ἰδιά), fils de Semri et père d'Allon, de la tribu de Siméon, un des ancêtres de Ziza. Sa famille s'établit à Gador. I Par., IV, 37.

2. IDAÏA (hébreu : *Yeda'eyâh,* « qui connaît Yah; » Septante : *Vaticanus :* Ἀναιδειά, Ἰωδᾶε, Ἰεουδά, Δαδειά, Ἰεδδοῦς; *Alexandrinus :* Ἰδεια, Ἰδιά, Ἰαδιά, Ἰεδδουά; *Sinaiticus :* Ἰδειάς, Δαλεία; Vulgate : *Idaia,* II Esd., VII, 39; XI, 10; *Jedaia,* I Par., IX. 10; *Jadaia,* I Esd., II, 36; *Jodaia,* II Esd., XII, 19; *Jedei,* I Par., XXIV, 7), chef de la seconde classe de prêtres organisée par David pour le service du sanctuaire. I Par., XXIV, 7. Sa famille est mentionnée parmi celles qui revinrent de la captivité de Babylone. I Par., IX, 10; I Esd., II, 36; II Esd., VII, 39; XI, 10. Dans ces deux passages, la famille d'Idaïa est nommée la première, avant celle de Joïarib, quoique cette dernière eût reçu le premier rang sous le règne de David, I Par., XXIV, 7, peut-être parce que le chef de la classe d'Idaïa était alors, selon la tradition juive, Josué fils de Josédec, qui remplit les fonctions de grand-prêtre du temps de Zorobabel. Voir GRAND-PRÊTRE, col. 305. Dans II Esd., XI, 10, la lecture « Idaïa fils de Joïarib » est fautive; il faut lire : « Idaïa, Joïarib, » comme I Par., IX, 10. Les membres de cette famille au retour de la captivité étaient au nombre de 973. I Esd., II, 36; II Esd., VII, 39. Ils sont distingués d'une autre famille sacerdotale qui s'appelait également en hébreu *Yeda'eyâh,* par les mots : « les fils d'Idaïa de la maison de Josué. » L'existence de cette double famille sacerdotale de *Yeda'eyâh* est prouvée par II Esd., XII, 6-7, 19, 21. Le Jodaïa du ℣. 19 dans la Vulgate est en hébreu *Yeda'eyâh* comme l'Idaïa du ℣. 21.

3. IDAÏA. Un ou deux prêtres de ce nom vivaient du temps de Néhémie. Voir IDAÏA 2. L'un d'eux est probablement le même qu'IDAÏA 4.

4. IDAÏA (hébreu : *Yeda'eyâh;* Septante : οἱ ἐπεγνωκότες), prêtre, revenu vraisemblablement de Babylone, qui vivait du temps du prophète Zacharie et qui reçut la

mission avec quelques autres d'offrir au grand-prêtre Josué, fils de Josédec, une couronne d'or et d'argent. Zach., VI, 10, 14.

IDIDA (hébreu : *Yedîdâh,* « bien-aimée ; » Septante : Ἰεδεια; *Alexandrinus :* Ἐδιδά; Josèphe, *Ant. jud.,* XI, IV, 1 : Ἰεδῆ), mère de Josias, roi de Juda. Elle était fille d'Hadaïa de Besécath et avait épousé le roi Amon de Juda. IV Reg., XXII, 1.

IDITHUN, lévite, chef d'un des trois chœurs de musiciens institués par David pour le service du sanctuaire. Son nom est écrit en hébreu de deux manières différentes, et même de trois, si on l'identifie avec l'Éthan de I Par., VI, 44, et XV, 17, 19. Il est appelé יְדוּתוּן, *Yedûṭûn,* I Par., IX, 16; XVI, 41-42; XXV, 1, 3, 6; II Par., V, 12; XXXV, 15 ; Ps. LXII (LXI), 1 ; ידיתון, *Yediṭûn,* dans le *chetib* de I Par., XVI, 38 ; II Esd., XI, 17; Ps. XXXIX (XXXVIII), 1 ; LXXVII (LXXVI), 1 (le *keri* corrige partout *Yedûṭûn*). La différence entre les deux noms est insignifiante et doit provenir de la simple confusion du ו, *vav,* et du י, *yod,* par les copistes. La forme אֵיתָן, I Par., VI, 44; XV, 17, 19, est fort différente ; elle peut être néanmoins une variante accidentelle du nom. — Dans les Septante, les variations orthographiques sont encore plus nombreuses. *Codex Vaticanus :* Ἰδιθούμ, Ἰδιθούν, Ἰδιθώμ, Ἐδειθώμ, Ἰδειθών, Ἰωθων ; *Alexandrinus :* Ἰδιθουμ, Ἰδιεθούν, Ἰδιθοῦ, Ἰδουθών; *Sinaiticus :* Ἰδιθώμ, Ἰδιθών, Ἰδεθών, Ἰδιθούν. La Vulgate écrit ordinairement *Idithun,* mais elle a *Idithum* dans II Esd., XI, 17.

1° David ayant établi trois chœurs de musiciens pour le service de Dieu, Idithun fut placé à la tête d'un de ces trois chœurs. I Par., XXV, 1, 3. La raison pour laquelle ces chœurs furent au nombre de trois, c'est qu'il existait trois familles lévitiques, celle de Gerson, celle de Caath et celle de Mérari. I Par., VI, 1. Les deux autres chefs musiciens, Asaph et Héman, étant le premier Gersonite et le second Caathite, il s'ensuit qu'Idithun devait être Mérarite. C'est cette circonstance qui porte à croire que l'Éthan mentionné I Par., VI, 44; XV, 17, et qui est Mérarite, et, de plus, I Par., XV, 19, chef musicien avec Asaph et Héman, est le même qu'Idithun. Voir ÉTHAN 3, t. II, col. 2004. La généalogie d'Idithun doit donc être celle qui est donnée I Par., VI, 44-47. L'origine mérarite d'Idithun est d'ailleurs confirmée expressément par ce qui est dit d'Obédédom et d'Hosa, ses fils, I Par., XVI, 38 (le second Obédédom mentionné dans ce verset est appelé « fils d'Idithun », pour le distinguer de l'Obédédom nommé avant lui dans le même verset, lequel était Géthéen ou originaire de Gethremmen, II Reg., VI, 10); l'un et l'autre étaient portiers du Temple, I Par., XVI, 42, et il est dit explicitement, I Par., XXVI, 10, qu'Hosa était de la famille de Mérari. Voir HOSA 2, col. 759.

2° Idithun est appelé, II Par., XXXV, 15, *ḥôzêh hammélék* (Vulgate : *prophetarum regis*). Le mot *ḥôzêh,* dans son acception ordinaire, signifie « voyant, prophète »; mais il veut dire peut-être ici « conseiller du roi » en ce qui touche à la musique. Ce titre, donné spécialement à Idithun dans II Par., XXXV, 15, est donné aussi à ses collègues, Asaph, II Par., XXIX, 30, et Héman, I Par., XXV, 5. Dans II Par., XXXV, 5, le texte original applique le titre de *ḥôzéh* seulement à Idithun, tandis que la Vulgate l'applique aussi à Asaph et à Héman en traduisant par le pluriel, « prophètes du roi. » — Les trois chefs de musique furent élus par les chefs (*śarim*) des Lévites, sur l'ordre de David qui les invita à en faire eux-mêmes le choix. I Par., XV, 16-17. Cf. I Par., XXV, 1. — La fonction d'Idithun comme chef de musique consista à diriger les lévites musiciens qui chantaient ou jouaient du *nébél* (Vulgate : *nablis*), du *kinnôr* (*lyris*) et des *meṣilṭaïm* (*cymbalis*). I Par., XV, 16; XXV, 1-6; cf. Ps. CL, 3-5. Lui-même, comme Asaph et Héman, jouait de la cymbale. I Par., XV, 19. Ce fut lors de la translation de l'arche à Jérusalem par le roi David qu'Idithun exerça pour la première fois son office. I Par., XV, 19. Il fut ensuite désigné avec Héman pour célébrer les louanges de Dieu à Gabaon, devant le Tabernacle, pendant qu'Asaph restait avec sa troupe à Jérusalem pour louer le Seigneur devant l'arche qui y avait été transportée. I Par., XVI, 39-42.

3° La division des lévites en trois chœurs de musiciens dura autant que le Temple et chaque groupe porta jusqu'à la fin le nom de son premier chef. Après la mort de David, nous les voyons figurer à la dédicace du Temple de Salomon, « tant les lévites que les chantres, ceux qui étaient sous Asaph, sous Héman et sous Idithun, leurs fils et leurs frères. » II Par., V, 12. Lors de la purification du Temple sous le règne d'Ézéchias, les descendants d'Asaph, d'Héman et d'Idithun sont nommés parmi les lévites qui coopèrent à l'œuvre d'expiation prescrite par le roi. II Par., XXIX, 12-15. Quand Josias fit célébrer une Pâque solennelle, après la découverte du livre du Deutéronome dans le Temple, « les chantres fils d'Asaph se tinrent à leur rang, selon les prescriptions de David ; (les fils d') Asaph, d'Héman et d'Idithun. » II Par., XXXV, 15. La captivité elle-même ne détruisit pas cette organisation. Nous en retrouvons encore en effet les traces du temps de Néhémie, où, dans l'énumération des lévites, nous rencontrons « Mathania,... fils d'Asaph, chef des louanges et de la glorification dans la prière, et Abda,... fils d'Idithun». II Esd., XI, 17. Cf. I Par., IX, 16.

4° La Sainte Écriture nous fournit quelques autres renseignements particuliers sur l'histoire des descendants d'Idithun. Six de ses fils, Godolias, Sori, Jéséias, Hasabias, Mathathias et Séméi, furent musiciens sous les ordres de leur père. I Par., XXV, 3. Cinq fils seulement sont nommés au ℣. 3, quoique le nombre six soit exprimé formellement; le nom de Séméi doit être suppléé d'après le ℣. 17 pour compléter le nombre. Les musiciens ayant été divisés en vingt-quatre groupes, Godolias fut chef du second; Sori, appelé aussi Isari, du quatrième; Jésaias (ainsi appelé au ℣. 15 dans la Vulgate et Jéséias au ℣. 3), du huitième; Séméi, du dixième; Hosabias, du douzième, et Mathathias, du quatorzième. I Par., XXV, 9, 11, 15, 17, 19, 21. Mathathias est aussi nommé I Par., XV, 18, 21. Deux autres fils d'Idithun, Obédédom et Hosa, furent portiers de la maison de Dieu. I Par., XVI, 38, 42. Voir HOSA 2, col. 759.

5° Le nom d'Idithun se lit dans le titre des Psaumes XXXIX (XXXVIII), LXII (LXI) et LXXVII (LXXVI). Le titre du Ps. XXXIX porte *l-Idûṭûn* (Vulgate : *ipsi Idithun*). On pourrait le traduire « composé par Idithun », la préposition *l* indiquant parfois en hébreu devant un nom propre l'auteur d'un écrit; mais comme *l-Idûṭûn* est ici suivi des mots : *mizmôr le-Dâvid,* « poème de David, » il s'ensuit qu'Idithun n'en est pas l'auteur. Le sens est probablement que ce Psaume était destiné à être chanté par le chœur dirigé par Idithun, et il lui est adressé pour cette raison nominativement en sa qualité de maître de chœur. *Lamnaṣêaḥ l-Idûṭûn,* « au maître de chœur, à Idithun, » portent les premiers mots du titre. — Dans le titre des Psaumes LXII et LXXVII, nous lisons : *'al-Yedûṭûn* (Vulgate : *Pro Idithun*). On peut expliquer *'al-Yedûṭûn* de la même manière que Ps. XXXIX, 1, c'est-à-dire comme s'adressant à Idithun, ou à ses descendants. On lui a donné néanmoins d'autres significations. D'après Aben-Ezra, cette locution désignerait une espèce particulière de chant; d'après Jarchi, un instrument de musique inventé ou perfectionné par Idithun. Le titre du Ps. LXXXIX (LXXXVIII) porte le titre de *maśkîl le-'Êṭân hâ-'Ezrâḥî* (Vulgate : *Intellectus Ethan Ezrahitæ*). Sur l'identité de cet Éthan, voir EZRAHITE, t. II, col. 2164. Cf. Gesenius, *Thesaurus,* p. 569; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes,* 3 in-8°, Leipzig, t. II, 3e édit., 1898, p. 277; J. Koberle, *Die Tempelsänger im Alten Testament,* in-8°, Erlangen, 1899, p. 155-164. F. VIGOUROUX.

IDOLATRIE (εἰδωλολατρεία). — I. Terminologie. — On n'est pas d'accord sur la définition de l'idolâtrie. Il est évident qu'on ne peut taxer d'idolâtrie tout culte rendu aux images. D'un autre côté, n'entendre par idoles, comme le fait M. Goblet d'Alviella, *Des origines de l'idolâtrie,* Paris, 1885, p. 1, que « les images représentant un être surhumain, vénérées à ce titre et tenues pour conscientes et animées », c'est aller contre l'usage universel de la langue. On peut définir l'idolâtrie : Le culte suprême et absolu rendu à tout autre qu'au seul vrai Dieu. Les deux principales manifestations d'un culte suprême et absolu sont l'adoration, au sens strict du mot, et le sacrifice. Les honneurs rendus aux bons anges, en tant que messagers de Dieu, et aux saints, en tant qu'amis de Dieu, ne constituent pas un culte *suprême* et la vénération des images, pourvu qu'elle ne s'arrête pas à l'image elle-même mais qu'elle monte à celui que l'image représente, n'est pas un culte *absolu,* ni par conséquent une idolâtrie. L'idolâtrie est toujours une aberration et un crime; en soi le culte des images — nous parlons du culte relatif — est légitime, car la nature l'enseigne. Il peut néanmoins, en raison de circonstances spéciales, devenir illicite. C'est ce qui eut lieu, par exemple, dans l'ancienne Loi, à partir de Moïse, qui proscrivit absolument l'adoration de la divinité sous une forme sensible. Dès lors tout culte des images fut considéré comme idolâtrique : il l'était toujours *de jure,* quelles que fussent les intentions secrètes ou les protestations publiques des intéressés; car l'image ayant perdu le droit de représenter Dieu ne pouvait plus passer que pour une idole. Les écrivains sacrés ne font même plus la distinction : nous nous conformerons à leur manière de voir et de parler. Il importe surtout de ne pas confondre la superstition avec l'idolâtrie. La superstition est une déviation de l'instinct religieux. Si ses pratiques, magie, science des présages, évocation des mânes ou des esprits, etc., disposent et inclinent l'âme à l'idolâtrie, elles ne l'y conduisent pas nécessairement, et le cas du mahométisme actuel montre qu'elles peuvent se concilier avec le monothéisme le plus rigoureux. — Le mot εἰδωλολατρεία, « idolâtrie, » n'est pas dans les Septante; εἰδωλολάτρης, « idolâtre, » non plus. *Idololatria* se lit une fois dans l'Ancien Testament, I Reg., xv, 23 : *Quasi scelus idololatriæ nolle acquiescere,* l'obstination dans le mal est comparable au culte des idoles (*'âvên*). Dans le Nouveau Testament, εἰδωλολατρεία se trouve quelquefois, I Cor., x, 14; Gal., v, 20; Col., iii, 5; I Pet., iv, 3, ainsi que εἰδωλολάτρης. I Cor., v, 10, 11; vi, 9; x, 7; Eph., v, 5; Apoc., xxi, 8; xxii, 15. La Vulgate ne conserve ces termes que deux fois, I Cor., x, 7; Apoc., xxi, 8; ailleurs elle a recours à des équivalents : *idolorum cultura,* I Cor., x, 14; *idolorum servitus,* Gal., v, 20; Eph., v, 5; *simulacrorum servitus,* Col., iii, 5; *idolorum cultus,* I Pet., iv, 3; *idolis serviens,* I Cor., v, 10, 11; vi, 9; Apoc., xxii, 15. En outre la Vulgate rend κατείδωλον οὖσαν, Act., xvii, 16, par *idololatriæ deditam.* Si les mots idolâtrie et idolâtre sont relativement rares dans les deux Testaments, le mot idoles y est très fréquent. Quand les Juifs sentirent le besoin d'exprimer l'idée abstraite d'idolâtrie, ils créèrent le terme de *'ăbôdâh zârâh,* « service étranger, » c'est-à-dire culte rendu à une divinité étrangère. C'est le titre du vi[e] traité de la 4[e] partie de la Mischna et celui d'un chapitre célèbre de la *Yad hazaqah* de Maimonide.

II. Histoire. — 1° *L'idolâtrie dans le désert.* — En se propageant de proche en proche, l'idolâtrie avait infecté la branche directe des patriarches. Jos., xxiv, 14. « Au delà du Fleuve, habitaient vos pères... et ils adoraient des dieux étrangers. » Jos., xxiv, 2. Le père de tous les croyants fut-il, lui aussi, adonné au culte des idoles? Les commentateurs sont partagés sur cette question. En tout cas, le témoignage d'Achior l'Ammonite, Judith, v, 6-9, ne suffit pas à prouver le contraire. En Égypte se produisit la grande apostasie qu'Ézéchiel, xxiii, 3, 8, 19, 29, nous dépeint avec de si sombres couleurs. Il n'est pas téméraire de supposer que des germes d'idolâtrie subsistaient jusque dans la famille de Jacob. Sa femme Rachel vénérait les *théraphim* de Laban, et ces *théraphim,* talismans ou amulettes, sont appelés des *'élôhim.* Gen., xxxi, 30-32. Quand Jacob les enterra sous le térébinthe de Sichem, il y joignit des pendants d'oreille, appartenant aux siens, et représentant sans doute des idoles ou des animaux sacrés, suivant l'usage de la Chaldée et de l'Égypte. Gen., xxxv, 1-4. Les fils de Jacob s'allièrent à des Chananéennes, et une foule de serviteurs de religions diverses s'attachèrent à leur fortune et les suivirent sur les bords du Nil. Tout cela formait un foyer permanent d'idolâtrie et, sans un miracle de la Providence, c'en était fait du monothéisme. — Deux mois après la sortie d'Égypte, les Israélites, oublieux des bienfaits divins et des miracles opérés à la voix de Moïse, adorent en masse le veau d'or. Exod., xxxii, 1-6. Voir Veau d'or. — Plus tard, sur le point d'entrer dans la Terre Promise, les enfants d'Israël « se livrèrent à la fornication avec les Moabites qui les avaient invités à partager leurs sacrifices. Ils adorèrent les dieux de leurs hôtes et se lièrent à Béelphégor », le Baal de Phégor. Num., xxv, 1-3. Voir Béelphégor, t. i, col. 1643. Le châtiment fut terrible : les meneurs furent pendus à un gibet la face tournée vers le soleil, et vingt-quatre mille de leurs complices furent mis à mort; ce qui montre la profondeur du mal et le besoin d'une répression impitoyable. — Entre ces deux faits, séparés par un intervalle d'environ quarante ans, durent se placer bien d'autres actes d'idolâtrie sur lesquels l'écrivain sacré garde le silence. Cf. Amos, v, 25-26, dont le langage est d'ailleurs obscur et que son obscurité permet d'entendre dans les sens les plus contraires. Le penchant à l'idolâtrie était si fort que le code mosaïque multiplia les mesures préventives contre ce danger. Ce caractère du Pentateuque a été bien mis en lumière par Spencer, *De Legibus Hebræorum ritualibus earumque rationibus,* Tubingue, 1732, p. 284-288. Le premier mot du Code de l'alliance : « Vous n'aurez pas d'autre dieu que moi, » Exod., xx, 3, peut passer pour le résumé de la Loi tout entière. En effet l'abolition du culte des images, Exod., xx, 3-5; Deut., iv, 15-19, l'ordre de raser jusqu'au sol les lieux du culte païen, Deut., xii, 2-4; Num., xxxiii, 52, l'anathème prononcé contre les tribus chananéennes, Deut., vii, 16; Num., xxxiii, 55, les dispositions restrictives concernant le commerce et les alliances avec les peuples étrangers, Exod., xxiii, 32-33; Deut., vii, 2-4, l'institution du sabbat, Exod., xx, 8-11; xxxi, 13-17; Deut., v, 12-15, des pèlerinages, Lev., xxiii; Deut., xvi, du nouveau tabernacle, Exod., xxv-xxx; xxxv-xl, des sacrifices, Lev., i-vii, d'un sacerdoce spécial, Lev., viii-x, d'un rituel différent de celui des autres nations et réglé jusque dans ses moindres détails, les préceptes relatifs aux animaux purs et impurs, Lev., xi; Deut., xiv, l'interdiction d'une foule de pratiques superstitieuses, Lev., xix, 26-28; Deut., xiv, 1, la substitution d'autres coutumes, gênantes parfois mais qui avaient pour effet de donner au peuple élu plus de cohésion et, en l'isolant, de le préserver de contacts funestes, enfin les injonctions rigoureuses qui contrastent çà et là avec la douceur ordinaire de la Loi, Lev., xvii, 8-11, Deut., xiii, tout cela avait pour but d'arrêter l'invasion de l'idolâtrie, mais n'y réussit pas toujours; tant le mal était grand.

2° *L'idolâtrie au temps des Juges.* — Une formule qui revient assez souvent, plus ou moins développée, dans le livre des Juges, est la suivante : Les fils d'Israël firent le mal devant le Seigneur et ils servirent les Baals et les Astarthés et les dieux de Syrie et les dieux de Sidon et les dieux de Moab et les dieux des Ammonites. C'est

pourquoi le Seigneur irrité les livra aux mains des Philistins et des enfants d'Ammon. Jud., x, 6-7. Cf. Jud., III, 7; VIII, 33; surtout II, 11-23, qu'on peut regarder comme le programme du livre des Juges. — Après la conquête de la Terre Promise, les Israélites avaient excepté de l'anathème prononcé contre elles une foule de principautés chananéennes. Juda ne put se rendre maître de la plaine des Philistins et s'il s'empara de Gaza, d'Ascalon et d'Accaron, Jud., I, 18 (ce que la divergence du texte hébreu et des Septante rend douteux), l'occupation n'en fut que temporaire. Benjamin ne réussit pas davantage à débusquer les Jébuséens de la forteresse de Sion. Jud., I, 21. Il y avait d'ailleurs dans son territoire une autre enclave chananéenne, à savoir la confédération des quatre villes de Gabaon, Béroth, Cariathiarim et Caphira, qui s'étaient rendues à Josué à condition d'avoir la vie sauve. Jos., IX, 3-27. Manassé laissa subsister Bethsan, Thanac, Dor, Jéblaam et Mageddo avec leurs dépendances, c'est-à-dire les villes placées le long de l'importante route commerciale qui reliait l'Égypte et le pays des Philistins à la Mésopotamie et à l'Asie Mineure. Éphraïm épargna Gazer et Zabulon et se contenta de rendre tributaires Cétron et Naalol. Jud., I, 27-30. Aser fraternisa avec les habitants d'Acre, de Sidon, d'Ahalab, d'Achazib, d'Helba, d'Aphec et de Rohob. Nephthali soumit Bethsamès et Béthanath, mais sans les exterminer. Enfin les Amorrhéens au sud échancraient l'héritage de Dan et se maintenaient sur le mont Harès, ainsi qu'à Aïalon et à Salébim. Cependant la maison de Joseph finit par les obliger à payer tribut. Jud., I, 31-36. Cernés de tous côtés par des populations païennes, les Hébreux avaient de plus au milieu d'eux une vingtaine de centres d'idolâtrie. Peu à peu ils réduisirent à l'obéissance ces clans indépendants, mais si l'unité politique y gagnait c'était aux dépens de l'orthodoxie, le contact journalier avec les infidèles étant plein de dangers. Plus souvent la fusion des races s'opérait par des mariages, et quoique les Juifs, supérieurs en nombre et en crédit, finissent par absorber les Chananéens, ce ne fut pas sans prendre en grande partie leurs idées, leurs mœurs et leurs pratiques. « Les fils d'Israël habitèrent au milieu du Chananéen, de l'Héthéen, de l'Amorrhéen, du Phérézéen, de l'Hévéen et du Jébuséen; ils épousèrent leurs filles, leur donnèrent leurs fils en mariage et adoptèrent leurs dieux. Ils oublièrent le Seigneur leur Dieu et servirent les Baals et les Astaroth. » Jud., III, 5-7. — Un autre danger permanent était celui des fêtes, moitié religieuses moitié profanes, qui se célébraient sur les hauts-lieux. Les Juifs avaient leurs hauts-lieux où ils adoraient Jéhovah avant l'établissement du sanctuaire unique prévu par le Deutéronome, XII, 4-28. Voir HAUTS-LIEUX, col. 449. Les infidèles ne faisaient aucune difficulté de prendre part à ces fêtes, et les Hébreux malgré la défense expresse de la Loi étaient tentés de les payer de retour. Ils perdaient ainsi peu à peu le sentiment de l'abîme qui séparait leur culte de celui des nations voisines.

3° *L'idolâtrie au temps des rois.* — L'apostasie de Salomon fut le fruit de son inconduite. Il aima des femmes étrangères, et non seulement il leur permit le libre exercice de leur culte, mais il bâtit des temples à leurs idoles et s'associa à leurs adorations : « Il rendit des honneurs à Astarthé, déesse des Sidoniens, et à Moloch, dieu des Ammonites. Il éleva un haut-lieu à Chamos, abomination de Moab, sur la montagne qui fait face à Jérusalem, et à Moloch, abomination des Ammonites. Il fit de même pour toutes ses femmes étrangères, aux dieux desquelles il sacrifiait et offrait de l'encens. » III Reg., XI, 5-8, 33. Par une incurie difficile à comprendre, les édicules érigés par Salomon existaient encore au temps de Josias. IV Reg., XXIII, 13. Il ne semble pas néanmoins que l'exemple du vieux roi ait influé beaucoup sur la conduite de ses successeurs, et s'ils furent rarement justes et pieux, aucun d'eux, jusqu'à Athalie, ne paraît avoir été idolâtre. — Dans le royaume du Nord la situation était pire. Par intérêt et par politique, Jéroboam avait établi deux grands centres religieux, placés aux deux extrémités de ses États, à Dan et à Béthel, pour empêcher ses sujets de fréquenter le temple de Jérusalem et de se mettre en contact avec la dynastie de Salomon. III Reg., XII, 26-33. Il y érigea un veau d'or, symbole de Jéhovah, contrairement à la Loi. Voir VEAU D'OR. Tous les successeurs de Jéroboam maintinrent ce culte idolâtrique; aussi leur nom, dans l'Écriture, est-il accompagné de cette phrase : « Il fit le mal devant le Seigneur et marcha dans la voie de Jéroboam et dans son péché, cause des péchés d'Israël. » III Reg., XV, 26 (Nadab); XV, 33 (Baasa); XVI, 19 (Zambri); XVI, 26 (Amri). Achab alla plus loin. Comme il avait épousé Jézabel, fille d'Ethbaal, roi de Sidon, il en adopta le culte et bâtit à Samarie un temple de Baal avec autel et *'ăšêrâh*. III Reg., XVI, 31-33. Son fils Ochozias le suivit dans son idolâtrie. III Reg., XXII, 53-54. Joram, frère puîné d'Ochozias, proscrivit le culte de Baal, mais ce fut pour retomber dans les errements de Jéroboam et de ses premiers successeurs. IV Reg., III, 2-3. Jéhu, après avoir détruit le temple de Baal, conserva les sanctuaires de Dan et de Béthel. IV Reg., X. 28-31. Ainsi firent ses successeurs, Joachaz, IV Reg., XIII, 2; Joas, IV Reg., XIII, 12; Jéroboam II, IV Reg., XIV, 24; Zacharie, IV Reg., XV, 9, et les autres, jusqu'à la ruine de Samarie. En résumé, pas un seul roi d'Israël ne fut fidèle au culte légitime et exclusif de Jéhovah. — A Jérusalem il y eut quelques rois pieux : Joas, Amasias, Azarias, Joatham, surtout Asa, Josaphat, Ézéchias et Josias. Mais, soit impuissance, soit politique, la plupart tolérèrent le culte abusif des hauts-lieux; Asa, II Par., XIV, 2-4, et Josaphat, II Par., XVII, 6, firent pour les supprimer une tentative qui ne réussit pas entièrement. Cf. III Reg., XV, 11-14; XXII, 44. La célèbre réforme d'Ézéchias, IV Reg., XVIII, 3-6; II Par., XXIX-XXXI, fut neutralisée par la fureur impie de son fils et successeur, Manassès. Celle de Josias, IV Reg., XXII-XXIII; II Par., XXXIV-XXXV, fut arrêtée par la mort prématurée du roi. D'ailleurs la mesure des iniquités était comble et rien ne pouvait plus sauver Juda de l'exil et de la dispersion.

4° *L'idolâtrie et les prophètes.* — Les plus redoutables adversaires de l'idolâtrie furent les prophètes. A Béthel, lors de l'inauguration solennelle du veau d'or nous trouvons un prophète chargé de dénoncer à Jéroboam le courroux divin près d'éclater. III Reg., XIII, 1-32. La vie entière d'Élie et d'Élisée fut une lutte incessante contre l'idolâtrie. Ils ne s'élèvent point expressément contre le veau d'or, parce que, du temps d'Achab et de Jézabel, c'était le culte de Baal qui était prédominant et qu'il fallait avant tout combattre. Béthel et Dan sont alors supplantés par les autels de Samarie; le culte de Jéhovah est proscrit, ses prophètes sont voués à l'extermination, et c'est à peine si quelques-uns, comme Abdias, échappent à la mort en se réfugiant dans les cavernes. III Reg., XVIII, 4. C'est dans ces conditions qu'Élie et Élisée entrent en campagne contre les 450 prophètes de Baal et les 400 prophètes d'Astarthé. III Reg., XVIII, 22-40. A peine découvrent-ils à leurs côtés sept mille hommes qui n'aient pas fléchi le genou devant Baal. III Reg., XIX, 10-18. — Sous les prophètes suivants, l'infiltration chananéenne continue à faire des ravages, et si le culte de Baal n'est plus la religion officielle, il est souvent associé au culte plus ou moins légitime de Jéhovah. Amos reproche à ses compatriotes de Judée d'avoir foulé aux pieds la loi du Seigneur et de s'être laissé séduire par les idoles, II, 4; aux habitants du Nord il reproche sans ménagements leur idolâtrie, II, 7. Cependant bien qu'il condamne les autels de Béthel, III, 14, et les hauts-lieux de Galgala et de Bersabée, IV, 5, sa polémique est principalement dirigée contre les désordres publics, les violences, les rapines et l'incon-

duite. Il en va tout autrement d'Osée. On sait que le sujet de sa prophétie est l'idolâtrie d'Israël, qu'il appelle une fornication et dont il décrit avec émotion les fruits lamentables. Cette idolâtrie qu'il proscrit et qu'il déplore c'est le culte de Baal, culte voluptueux et naturaliste que beaucoup de Juifs alliaient, par un syncrétisme presque inconscient, au culte du vrai Dieu. — Dans Isaïe, les allusions à l'idolâtrie sont moins fréquentes, sans être rares. Ce grand homme s'élève avec force contre la superstition, les devins, les sorciers et les ventriloques, Is., II, 6; III, 2; VIII, 19; XXIX, 4; il ne mentionne les idoles que dans les termes les plus méprisants et pour rattacher leur chute définitive au triomphe messianique, II, 20; XVII, 7-8; XXX, 22; XXXI, 7; il décrit avec une impitoyable ironie la fabrication d'une idole, XLIV, 9-20. Ce ton seul montre bien que l'idolâtrie ne régnait pas en maîtresse : quand un mal est dominant, on le pleure et on n'en rit pas. — Les conditions sont à peu près les mêmes sous les prophètes de la période chaldéenne. Seulement les Baals cèdent le pas aux dieux d'importation étrangère. En religion comme en politique, Israël se tourne volontiers vers les divinités de Babylone, qui ont pour elles le prestige de la victoire et qui passent pour accorder à leurs fidèles la prospérité matérielle. C'est contre ces nouvelles tendances que Jérémie et Ézéchiel s'efforcent de prémunir leurs compatriotes. Aussi avec quel enthousiasme Jérémie, lisant dans l'avenir, s'écrie : « Babylone est prise, Bel est vaincu, Mérodach est mis en pièces; toutes ses idoles sont humiliées et ses statues détruites! » Jer., L, 2. Cf. l'Épître de Jérémie aux exilés, Baruch, VI. Voir Zschokke, *Theologie der Propheten*, 1877, p. 148-166; Duhm, *Die Theologie der Propheten*, 1875 (il mêle à des préjugés rationalistes des vues justes et ingénieuses).

5° *Après le retour de la captivité.* — Il y a encore de nombreux abus, mais il n'y a plus trace d'idolâtrie proprement dite. Ni Esdras, ni Néhémie, ni Aggée, ni Malachie ne prononcent le nom d'idoles. Le passage où Zacharie les mentionne, XIII, 2, ressemble à une réminiscence classique. Dans Zach., XI, 17 : *O pastor et idolum* est une traduction inexacte. — L'hellénisme, si heureux au point de vue politique et social, échoua presque totalement au point de vue religieux; du moins son triomphe fut bien éphémère. Voir HELLÉNISME, col. 675. Les Juifs furent désormais fidèles au culte exclusif de Jéhovah; ils le poussèrent même jusqu'à un rigorisme exagéré. Toute image d'être vivant, même comme motif d'ornementation, fut proscrite, et l'on ne fut pas éloigné de prendre les aigles romaines pour des idoles. Il faut lire dans le Talmud ou dans Maimonide les précautions puériles auxquelles il fallait s'assujettir pour éviter les apparences de l'idolâtrie. Se baisser devant une statue païenne pour boire, pour ramasser un objet tombé, pour arracher une épine du pied, était un acte idolâtrique. A cet égard le puritanisme des pharisiens n'avait point de bornes. Cf. *Aboda Zara,* édité en hébreu par Strack, Berlin, 1888; en français par Le Blant, 1890 (extrait); Maimonide, *De idololatria cum interpretatione latina et notis Vossii,* 1668.

III. CAUSES DE L'EXTENSION DE L'IDOLATRIE EN ISRAEL. — L'auteur de la Sagesse étudie ce problème à un point de vue général et s'occupe de l'invasion de l'idolâtrie dans le monde. Parmi les païens il en est qui ont divinisé le feu, le vent, l'air, le cercle des étoiles, l'abîme des eaux, enfin le soleil et la lune, ces deux flambeaux de l'univers. Le Sage admire leur stupide folie et s'étonne que le spectacle des créatures ne leur ait pas suggéré l'idée du Créateur. Mais il appelle malheureux, sans restriction et sans excuse, les idolâtres qui prennent pour dieux l'ouvrage de leurs mains, l'or et l'argent, les produits de l'art, des images d'animaux ou des pierres sculptées. Sap., XIII, 1-10. L'écrivain sacré décrit ensuite longuement la genèse d'une idole et l'absurdité du culte qu'on lui rend, Sap., XIII, 11-XV, 19, en termes qui rappellent les sarcasmes d'Isaïe, de Jérémie ou de Baruch, mais il ne développe pas les causes d'une pareille aberration d'esprit, et n'explique ni l'origine ni le progrès de l'idolâtrie.

Ce problème est encore plus ardu chez les Hébreux, favorisés de tant de révélations, témoins de tant de miracles, objets de la prédilection divine. Comment l'idolâtrie a-t-elle jamais pu régner ou même s'implanter parmi eux? On peut résumer ainsi les causes qui la produisirent ou la favorisèrent. — 1° Dans le désert : les habitudes idolâtriques contractées en Égypte, la présence de nombreux étrangers dans le camp des Hébreux, le contact journalier avec les tribus païennes du Sinaï et des bords du Jourdain, la réaction contre le monothéisme épuré de Moïse, contre l'institution d'un nouveau sacerdoce et d'un rituel nouveau. — 2° Sous les Juges : les rapports avec les peuplades chananéennes échappées à l'anathème, la ressemblance des pratiques suggérées par l'instinct religieux, pratiques tolérées ou passées sous silence par la Loi mosaïque, les alliance matrimoniales avec les nations voisines. — 3° Du temps des Rois : infiltration des idées étrangères produite par les relations commerciales, sociales et diplomatiques, prospérité matérielle de plusieurs nations païennes, objet de scandale pour les Juifs tièdes, propension naturelle à embrasser la religion du vainqueur. — 4° A toutes les époques : la croyance générale et l'erreur dominante parmi tous les polythéistes, que chaque peuple et chaque pays avaient leurs dieux propres, qu'on était tenu d'honorer, si l'on ne voulait pas s'exposer à leur courroux et à toute espèce de maux. Baal et Astarthé étant les dieux du pays de Chanaan, les Israélites, établis dans ce pays, étaient constamment tentés de leur rendre un culte, afin de s'assurer leur protection et de ne pas encourir leur vengeance. Voir Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. III, p. 80-82. — 5° Enfin, les rites licencieux du culte chananéen furent dans tous les temps un attrait funeste pour un trop grand nombre d'Israélites. Cette explication ne satisfait pas l'école rationaliste et elle en a imaginé une foule d'autres. Les deux principales sont celles de Kuenen et de Smend.

1° *Système de Kuenen.* — D'après lui, *De Godsdienst van Israel,* Haarlem, 1869-1870, voici les trois stades parcourus par les Hébreux. Bien qu'il ait plus tard modifié quelques détails, il n'a pas désavoué ses premières idées. — 1. Les patriarches hébreux étaient païens comme les autres peuplades chananéennes. Ils avaient un dieu national dont le nom, à partir de Moïse, fut Iahvé ou Jéhovah, dieu de l'orage, résidant au Sinaï et adoré sous la forme d'un jeune taureau, dieu cruel et terrible, avide d'holocaustes et de sang humain, mais dont le culte n'était nullement exclusif. Tel est le jéhovisme populaire, le seul connu jusqu'aux premiers prophètes. — 2. Sous Achab commence l'antagonisme entre Baal et Jéhovah. Grâce à Élie et à Élisée, champions de Jéhovah, Baal, l'ancien dieu indigène, a le dessous et est expulsé. Jéhovah, qui auparavant était aussi un dieu de la nature, devient le dieu de la justice, pour se distinguer de son rival. Voilà le jéhovisme prophétique. — 3. Encore un pas et nous arrivons au jéhovisme légal, sorte de compromis entre la religion spiritualiste des prophètes et la religion populaire que les prophètes n'avaient pas réussi à étouffer. Il retient quelque chose de l'ancien culte des idoles, mais condamne absolument et bannit à jamais les idoles elles-mêmes.

2° *Système de Smend.* — Pour Smend, *Lehrbuch der alttestam. Religionsgeschichte,* 2e édit., 1899, Moïse n'est pas le législateur des Hébreux; mais c'est peut-être à son instigation qu'ils échangèrent leur ancien dieu national contre Jéhovah, dieu du Sinaï. Du reste rien ne fut changé à leur religion, d'un type très primitif et d'un

caractère nomade, analogue à la vieille religion arabe. Bien entendu, le culte de Jéhovah n'excluait pas celui des autres dieux. Peu à peu Jéhovah supplanta Baal comme possesseur de la terre de Chanaan, qu'il fut censé avoir promise aux Hébreux. Vers le huitième siècle, le Code de l'alliance proscrivit les dieux étrangers. Jusque-là Jéhovah s'était montré plein de tolérance, surtout pour les dieux de la tribu, du clan et de la famille. Mais l'élan une fois donné s'accentua de plus en plus, et le prophétisme, on ne sait trop comment, fit le reste.

3° *Critique des systèmes rationalistes.* — Abstraction faite des différences individuelles, le système rationaliste comprend : un *axiome*, une *méthode* et une *théorie*. — 1. *L'axiome* est que « la religion d'Israël est une religion comme les autres, ni plus ni moins ». Kuenen, *De Godsdienst,* t. I, p. 5-13. Par suite, pas de révélation, pas de surnaturel; il faut pouvoir tout expliquer par les lois de l'évolution historique. Anciennement la religion d'Israël est au même niveau que celle des peuples voisins; et si l'opinion qui identifiait Jéhovah à Moloch est aujourd'hui démodée (Kaiser, *Die bibl. Theologie,* Erlangen, 1813, t. I, p. 61; Daumer, *Das Feuer- und Molochdienst der alten Hebräer,* Brunswick, 1842, p. 3; Ghillany, *Die Menschenopfer der alten Hebräer,* 1842, p. 79), on soutient toujours que la religion des Hébreux ne différait guère de celle des Arabes de la même époque. Tiele, *Manuel de l'histoire des religions,* Paris, 1880, p. 84; Wellhausen, *Reste arab. Heidentums,* 2e édit., Berlin, 1897, p. 141; Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites,* 2e édit., Londres, 1894, p. 3. C'était par conséquent l'idolâtrie pure et simple, ou, pour mieux dire, un fétichisme grossier. Les rationalistes ne songent pas à prouver leur axiome. Or cet axiome est faux : la religion juive a quelque chose de plus que toutes les autres, puisque seule elle a donné naissance aux deux religions vraiment monothéistes. D'où lui vient cela? Du dehors? Il faudrait le montrer. D'elle-même? Mais alors elle diffère essentiellement des autres.

2. La *méthode* rationaliste est également défectueuse. Elle consiste à tirer des conclusions générales de quelques faits particuliers et d'un petit nombre de textes mal expliqués et torturés. Les mêmes exemples reviennent à satiété : l'autel de Joas, Jud., VI, 25; l'éphod de Gédéon, qu'on affecte de prendre pour une statue habillée, Jud., VIII, 27; le vœu de Jephté, Jud., XI, 34-40; l'holocauste de Manué, Jud., XIII; surtout l'histoire de Michas et de son idole, Jud., XVII-XVIII; les sacrifices de Samuel, I Reg., VII, 17, de David à Bethléhem, I Reg., XX, 29, d'Absalom à Hébron, II Reg., XV, 7-9, de Salomon lui-même au haut-lieu de Gabaon. III Reg., III, 3-4. On ne veut pas faire attention que ces faits sont trop isolés pour permettre de conclure à l'idolâtrie générale des Hébreux; que tous, sauf ceux qui concernent Joas et Michas, sont susceptibles d'une explication toute différente (voir HAUTS-LIEUX, col. 449), que ces faits doivent à leur caractère exceptionnel de trouver place dans l'histoire, où les événements usuels, précisément parce qu'ils sont usuels, sont rarement signalés. Il en est ainsi en particulier de Michas et de son idole. Cette singulière aventure a pour but de montrer les bienfaits de la royauté et les inconvénients de l'anarchie politique; mais elle reste aussi exceptionnelle que le crime épouvantable commis sur la femme d'un Lévite et que la cruelle vengeance des onze tribus. Jud., XIX-XX. — L'idolâtrie des Hébreux était moins une apostasie que l'adoption de pratiques ou de cérémonies étrangères. On n'abjurait pas Jéhovah qui restait le seul Dieu légitime d'Israël; mais, par entraînement ou par intérêt, on associait à son culte un culte qu'il réprouvait. Chose extraordinaire! Il n'y a pas dans les noms théophores juifs, qui sont très nombreux, un seul cas certain d'une divinité étrangère. L'impie Achab lui-même avait donné à ses fils des noms dans la composition desquels entre le nom de Jéhovah. Enfin, nous voyons par l'histoire que l'idolâtrie, loin d'être endémique, est toujours rapportée à une source étrangère; et si pour éluder cet argument, on prétend que tous les Livres Saints ont été falsifiés systématiquement en faveur d'une théorie préconçue, on tombe dans l'arbitraire et dans l'absurde. Cf. Konig, *Die Hauptprobleme der altisrael. Religionsgeschichte,* Leipzig, 1884, p. 13-22; Bæthgen, *Beiträge zur semit. Religionsgeschichte,* Berlin, 1888, p. 140-146; Robertson, *Early Religion of Israel,* 5e édit., 1896, p. 27-49.

3° La *théorie* des critiques évolutionnistes qui attribuent aux prophètes la première idée du monothéisme n'est pas mieux fondée. Car enfin d'où les prophètes, si différents d'éducation, de nationalité, de génie propre, ont-ils tiré leur monothéisme, s'ils vivaient au milieu d'un peuple idolâtre? La question est déplacée mais non résolue. Autant valait la solution de Renan, plus inconséquent mais plus perspicace, recourant au monothéisme instinctif des Sémites favorisé par la vie nomade. Et puis les prophètes ne se donnent jamais pour des initiateurs; ils se contentent du rôle de réformateurs; ils cherchent leur idéal dans le passé; ils veulent ramener Israël au Dieu de ses Pères; ils font appel à la conscience nationale. Prendre les prophètes en bloc pour des mystificateurs, les écrivains sacrés pour des faussaires, peut paraître ingénieux, mais n'est pas scientifique. C'est violer toutes les lois de la vraisemblance historique, et le problème de la révélation qu'on voulait écarter subsiste toujours. Cf. de Broglie, *Questions bibliques,* Paris, 1897, livre IV : *Les prophètes,* p. 243-320; P. Martin, *Introd. à la critique générale de l'Ancien Testament* (*lithographie*), Paris, 1888-1889, t. III, p. 10-147.

Voir P. Scholz, *Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern,* Ratisbonne, 1877, la monographie la plus complète sur la matière; J. Selden, *De diis Syris,* 1628; G. J. Vossius, *De origine ac progressu idololatriæ,* Francfort, 1668; Fr. Baethgen, *Beiträge zur semit. Religionsgeschichte,* Berlin, 1888, surtout chap. II : *Israels Verhältniss zum Polytheismus,* p. 131-252; F. E. König, *Die Hauptprobleme der altisraelit. Religionsgeschichte,* Leipzig, 1884; J. Robertson, *Early religion of Israel,* 5e édit., 1896. Ces trois ouvrages, d'un protestantisme relativement conservateur, traitent la question sans parti pris. Les ouvrages suivants sont rationalistes, et défendent des systèmes préconçus : R. Smend, *Lehrbuch der alttestam. Religionsgeschichte,* 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1899; G. Wildeboer, *Jahvedienst und Volksreligion in Israel,* Fribourg-en-Brisgau, 1899; Baudissin, *Jahve und Moloch,* 1874, et *Studien zur semit. Religionsgeschite,* t. I, 1876; Kuenen, *Godsdienst van Israel,* Haarlem, 1869-1870; Goldziher, *Der Mythus bei den Hebräern,* 1876.

F. PRAT.

IDOLE. — I. DÉFINITION ET STATISTIQUE. — Le mot idole signifie proprement l'image, la statue (fig. 170) ou le symbole d'une fausse divinité. Mais, dans l'Écriture, il n'est pas toujours pris au sens strict et se dit aussi des êtres réels ou imaginaires qui reçoivent les honneurs divins, même sans aucune représentation matérielle. C'est ainsi que nous l'entendrons également. — Les noms hébreux traduits par « idole », εἴδωλον, *idolum, simulacrum,* soit dans les Septante, soit dans la Vulgate, ou qui ont cette signification, tout en étant traduits autrement, sont au nombre de trente. Dans les parties protocanoniques de l'Ancien Testament, *idolum,* employé cent douze fois, et *simulacrum,* employé trente-deux fois, répondent aux quinze mots suivants : *'âvén, 'ĕlil, 'êlim, gillûlim, iṣhaq, kezâbim, lô'-yô'ilû, sémél, 'âṣabbim, pésél, pesilim, ṣélém, siqqûṣ, tô'êbâh, ṭerâfim;* εἴδωλον, employé soixante-dix fois, répond aux seize mots : *'êl,*

'ĕlôhim, 'ĕlil, bâmâh, ba'al, gillûlîm, hébél, ḥammânîm, miflését, 'oṣéb, ou *'âṣâb, pésél, pesîlîm, ṣélém, śâ'ir, šiqqûṣ, terâfîm.* Pour les deutérocanoniques, on lit εἴδωλον et *idolum* dans Tob., XIV, 6; Sap., XIV, 11, 12, 27, 29, 30; XV, 15; Eccli., XXX, 19; I Mach., I, 43; II Mach., XII, 40; Esth., XIV, 8; de plus εἴδωλον dans Bar., VI, 72; I Mach., III, 48; XIII, 47 *idolum* dans Sap., XIV, 8; I Mach., I, 50, 57; II, 23; X, 83; Esth., XIV, 8. On trouve aussi εἴδωλον dans l'histoire de Bel, Dan., XIV, 2, 4 (version de Théodotion), Vulgate, *idolum.* — Dans le Nouveau Testament, εἴδωλον paraît onze fois : en général Rom., II, 22; I Cor., XII, 2; II Cor., VI, 16; I Thess., I, 9; I Joa., V, 21; Apoc., IX, 20, à propos des idolothytes, Act., XV, 20; I Cor., VIII, 4, 7; X, 19, du veau d'or. Act., VII, 41. La Vulgate traduit par *idolum,* sauf Act., VII, 41; XV, 20; I Cor., XII, 2; I Thess., I, 9; I Joa., V, 21, où elle a *simulacrum.* En outre, on rencontre εἰδωλεῖον, « temple d'idoles, » I Cor., VIII, 10, mot que la Vulgate conserve en le latinisant, *idolium.*



170. — Idole de bronze trouvée dans les fouilles de Tell el-Hésy (Lachis). D'après le *Palestine Exploration Fund. Quarterly statement,* 1893, p. 12.

II. NOMS HÉBREUX DES IDOLES. — 1° **'Avén,** אָוֶן, « vanité, néant, mensonge, iniquité, peine et besoin. » Toutes ces idées s'adaptent parfaitement à la notion de divinités vaines et mensongères. Num., XXIII, 21; Is., LXVI, 3; I Reg., XV, 23. C'est en particulier le mot d'Osée, IV, 15 (où Beth-aven est mis pour Béthel, par ironie; voir BÉTHAVEN, t. I, col 1666); VI, 8; X, 8; XII, 11 (remarquez le jeu de mots : Si Galaad est une idole vaine, *'âvén,* c'est en vain, *šâve',* qu'on y sacrifie). Dans ces passages la traduction des Septante et de la Vulgate est variable. Dans Ose., XII, 8 (hébr. 9), la Vulgate rend à tort *'âvén* par *idolum.*

2° **'Élîl,** אֱלִיל, « vain, nul. » Substantivement *'ĕlîl* signifie « chose vaine, chose de rien ». D'après le contexte. *'ĕlîl* au singulier est mis pour idoles dans Is., X, 10; partout ailleurs il veut dire « vanité » : *Rôfê 'ĕlil,* » médecins de rien, » Job, XIII, 4 (Vulgate : *Cultores perversorum*); *hoy rô'i hâ'ĕlil,* « malheur au pasteur inutile! » Zach., XI, 17 (Vulgate : *O pastor et idolum*). Au pluriel *'ĕlîlim* signifie régulièrement « idoles ». C'est l'expression préférée d'Isaïe, II, 8, 18, 20; X, 11; XIX, 1, 3 (idoles d'Égypte); XXXI, 7; mais on la trouve aussi ailleurs : Ezech., XXX, 13 (les idoles de Nôf « Memphis »; les Septante traduisent mal : μεγιστᾶνες, « les grands »); Hab., II, 18; Lev., XIX, 4; XXVI, 1; Ps. XCVI (hébreu), 5 : « tous les dieux des nations sont des *'ĕlîlim.* » Septante : δαιμόνια; Vulgate : *dæmonia,* Ps. XCVII (XCVI), 7, I Par., XVI, 26. La Vulgate traduit en général par *idolum;* mais dans Is., XIX, 1, 3; Hab., II, 18; Ps. XCVII, 7, par *simulacrum.* Les Septante ont recours à six équivalents : χειροποίητα, βδελύγματα, ἀγάλματα, μεγιστᾶνες, δαιμόνια et enfin εἴδωλα seulement dans Lev., XIX, 4; Ps. XCVII, 7; I Par., XVI, 26.

3° **Élîm,** אֵילִים, semble être un pluriel de *'aïl* ou *'êl,* « chêne ou térébinthe. » Le parallélisme exige ce sens, puisque « jardins » fait pendant à *'êlîm.* Is., I, 29. Cependant la Vulgate traduit ce mot par *idola.*

4° **'Élôhîm,** אֱלֹהִים, « dieux » au sens de « faux dieux », est traduit εἴδωλα par les Septante dans Num., XXV, 2; III Reg., XI, 2, 8, 33; Is., XXXVII, 19.

5° **Émîm,** אֵימִים, pluriel de *'êmâh,* « terreur, objet d'épouvante, » signifie idoles dans Jer., L, 38. Vulgate : *In portentis gloriantur.* Les Septante, qui traduisent : Ἐν ταῖς νήσοις, doivent avoir lu אִיִּים au lieu de אֵימִים.

6° **Be'âlîm,** בְּעָלִים, « les Baals », est traduit peu exactement εἴδωλα par les Septante, dans II Par., XVII, 3; XXVIII, 3; Jer., IX, 13.

7° **Bâmâh,** בָּמָה, « haut-lieu, » par extension « sanctuaire bâti sur les hauts-lieux », est mal à propos rendu par εἴδωλα, dans Ezech., XVI, 16.

8° **Bôset,** בֹּשֶׁת, « honte, chose honteuse. » Jer., XI, 13 (Vulgate : *Posuisti aras confusionis;* ce sont les autels de Baal); Ose., IX, 10 (Vulgate : *Abalienati sunt in confusionem;* il s'agit de Béelphégor). Plus tard *bôšet* devint le synonyme méprisant de Baal et, dans les noms théophores, Baal fut changé en *bôšet.* Ainsi Jérobaal, I Reg., XI, 12, devint Jéroboseth (hébreu), II Reg., XI, 21; Isbaal, I Par., VIII, 33; IX, 39, devint Isboseth, II Reg. II, 8; Méribaal, I Par., VIII, 38; IX, 30, devint Méphiboseth, II Reg., IV, 4; IX, 6. Il est encore possible de donner à *bôšét* le sens d'idole dans Jer., III, 24 (Vulgate : *Confusio;* Septante : Αἰσχύνη).

9° **Gillûlîm,** גִּלּוּלִים, était interprété par les anciens lexicographes « excréments », *stercora, dii stercorei.* De fait *gâlâl,* dérivé de la même racine, a ce sens, III Reg., XIV, 10, ainsi que *gêlél,* Job, XX, 7, et *gelâlîm,* Ezech., IV, 12, 15; Soph., I, 17; et les rabbins désignent quelquefois les idoles par le mot *zebûl,* « fumier ». Lightfoot, 2e édit., 1699, t. II, p. 323. Plusieurs auteurs, comme Gesenius, pensent à « cailloux, pierres arrondies », de la racine *gâlal,* « rouler; » d'autres enfin, comme Fürst, Jahn, etc., supposent que le sens étymologique de *gillûlîm* serait « troncs d'arbres ». Quoi qu'il en soit, ce mot très fréquemment employé, et toujours au pluriel, désigne exclusivement les idoles. On ne le lit pas moins de quarante fois dans Ézéchiel. Les versions en donnent des traductions fort diverses : — 1. Εἴδωλα, *idola,* Ezech., VI, 4, 6, 13 (bis); VIII, 10; XVIII, 12; XXIII, 39; XXXVI, 18, 25; XXXVII, 23; XLIV, 12; Lev., XXVI, 30; Deut., XXIX, 16 (*sordes id est idola*). — 2. *Idola,* ἐνθυμήματα, Ezech., XIV, 5, 7; XVI, 36; XVIII, 6, 12, 31 15; XX, 16; XXII, 3, 4; XXIII, 49; XLIV, 10. — 3. Ἐπιτηδεύματα, *idola :* Ezech., VI, 9; XIV, 6; XX, 7, 8, 18, 39 (bis). — 4. Βδελύγματα, *idola,* III Reg., XV, 12; XXI, 26; Jer., L, 2. — 5. Ἐπιθυμήματα, *idola,* Ezech., XXXIII, 30. — 6. Εἴδωλα, *immunditiæ,* Ezech., XXXIII, 25; IV Reg., XVII, 12; XXI, 11, 21; XXIII, 24. — 7. Διανοήματα, *immunditiæ,* Ezech., XVI, 3, 4 (bis). — 8. Ἐνθυμήματα, *immunditiæ,* Ezech., XVI, 36; XXII, 7. — 9. Ἐπιτηδεύματα, *immunditiæ,* Ezech., XIV, 6. — 10 Εἴδωλα, *simulacra,* Ezech., VI, 5. — 11. Βδελύγματα, *simulacra,* Ezech., XXX, 13.

10° **Hébél,** הֶבֶל, « souffle, apparence, chose vaine, » par suite « idole ». Au singulier, on ne le trouve que dans IV Reg., XVII, 15; Jer., II, 5 (noter le jeu de mots dans ces deux passages : Ils ont suivi la vanité [*hébél,* les idoles] et sont devenus vains, *yehbâlû*); au pluriel il est moins rare, Deut., XXXII, 21; III Reg., XVI, 13, 26, Ps. XXXI, 7 (*hablê šâve',* « les vanités de néant »); Jer., VIII, 19, *hablê nêkâr* « les vanités de l'étranger, » les idoles étrangères; XIV, 22 (*hablê hag-gôîm,* « les vanités des nations, » même sens); Jos., II, 9. La Vulgate traduit régulièrement *vanitates,* excepté Jer., XIV, 22 (*sculptilia*); les Septante ont μάταια, sauf Deut., XXXII, 21; Jer., XIV, 22 (εἴδωλα); Ps. XXX, 7 (ματαιότητες).

11° **Hammânîm,** חַמָּנִים, sans singulier usité en hébreu, est plutôt le nom d'un objet idolâtrique ou d'une idole particulière que des idoles en général. Des *ḥammânîm* étaient dressés sur l'autel de Baal, II Par., XXXIV, 4; ils sont mentionnés conjointement avec les *'ăšêrim,* II Par., XXXIV, 4, 7; Is., XVII, 8; XXVII, 9, ou avec les *bâmôt,* II Par., XIV, 4. La Vulgate traduit un peu au hasard

simulacra, II Par., XXXIV, 4; Lev., XXVI, 30; Ezech., VI, 4; *delubra,* Is., XVII, 8; XXVII, 9; Ezech., VI, 6; II Par., XXXIV, 7; *fana,* II Par., XIV, 4. La version des Septante est encore plus inconstante : τὰ ξύλινα χειροποίητα, Lev., XXVI, 30; τὰ ὑψηλά, II Par., XXXIV, 4. 7; τὰ τεμένη, Ezech., VI, 4, 6; εἴδωλα, Is., XXVII, 9; II Par., XIV, 4; βδελύγματα. Is., XVII, 8. Raschi supposait que les *ḥammânîm* étaient des colonnes érigées en l'honneur de Baal, le dieu-soleil, et il se peut qu'il ait raison. En tout cas, *ḥammâh,* « la chaleur, » est un synonyme poétique du soleil. Job, XXX, 28; Cant., VI, 10; Is., XXIV, 23; XXX, 26. Il semble qu'on ait fini par confondre le symbole avec le dieu lui-même, comme *'asêrâh* fut à la longue pris pour une divinité. Les Phéniciens connaissaient un dieu *El-Hamman* et un dieu *Baal-Hamman.* Ce dernier était très en faveur chez les colons phéniciens de Carthage, c'est de lui que dérive le Jupiter-Ammon des Romains et non, comme on le prétend souvent, du dieu thébain Amon-Ra. Cf. Baethgen, *Beiträge,* 1888, p. 25-28; *Corp. inscript. semit.*, part. I, t. I, p. 288. Pour les textes anciens, voir Spencer, *De legibus Hebræorum,* 1732, p. 469-482.

12° **Isḥâq**, יִשְׂחָק. C'est par méprise que le patriarche Isaac est transformé en idole dans la Vulgate, Am., VII, 9 : *Demolientur excelsa idoli* (*Isḥaq*) *et sanctificationes Israel desolabuntur.* Le sens est : « Les hauts-lieux d'Isaac seront détruits et les sanctuaires de Jacob seront ruinés. » Les Septante jouent sur l'étymologie du nom d'Isaac : Ἀφανισθήσονται βωμοὶ τοῦ γέλωτος. Cf. Am., VII, 16, où la Vulgate traduit de même, tandis que les Septante changent Isaac en Ἰακώβ.

13° **Kezâbîm**, כְּזָבִים, « les mensonges, » les dieux mensongers. Am., II, 4 (*idola,* τὰ μάταια); Ps. XL (XXXIX), 5 (*śâṭê kâzâb,* « ceux qui s'éloignent du mensonge, des idoles, » *insanias falsas,* μανίας ψευδεῖς).

14° **Lô'-yô'ilû**, לֹא־יוֹעִלוּ, « ceux qui ne servent à rien » par litote, pour signifier « les êtres nuisibles et pernicieux ». Bien que ce sens soit commun à plusieurs prophètes, la locution est particulière à Jérémie, II, 8, 11. — La Vulgate traduit *idolum;* les Septante sont plus précis : ἀνωφελές, « l'inutile. »

15° **Maskît**, מַשְׂכִּית. Gesenius, *Thesaurus,* p. 1330, explique *'ébén maśkit* par : *Lapis cippusve cum imagine idoli* (*Baalis, Astartes*) *;* mais ce n'est qu'une conjecture. Toujours est-il que l'*'ébén maśkit* est une image ou un symbole idolâtrique prohibé. Lev., XXVI, 1 (Vulgate : *Lapis insignis;* Septante : Λίθος σκοπός); Num., XXXIII, 52 (sans *'ébén*). Dans Ézéchiel, VIII, 12, les *ḥadrê maśkit* sont des « appartements couverts de peintures » idolâtriques ou de plaques de marbre représentant des scènes superstitieuses, à la manière assyrienne et babylonienne. Ailleurs, Prov., XXV, 11, le mot *maśkit* n'a aucun rapport marqué avec le culte des idoles, et les *maśkiyôt lêbâb,* Ps. LXXIII (LXXII), 7, « les images du cœur, » sont les produits de l'imagination ou de la pensée. Cf. Prov., XVIII, 11.

16° **Massêbâh**, מַצֵּבָה, statue ou stèle sacrée : racine *nâṣab,* « dresser. » Les Arabes désignent les idoles par un mot de la même racine : *nasb,* pluriel, *'anṣâb. Massébét* est employé avec *'ébén,* « stèle, » dans Gen., XXXV, 14. Ailleurs il désigne un tronc d'arbre privé de ses branches, Is., VI, 13, et le monument commémoratif du genre, *yâd, manus,* χείρ, qu'Absalom s'était fait faire. II Reg., XVIII, 18. *Maṣṣêbâh* a un sens religieux mais non pas toujours idolâtrique. Jacob en érigea un à Jéhovah près de Béthel, à deux reprises différentes. Gen., XXVIII, 18, 22; XXXI, 13; XXXV, 14. C'était une pierre ointe d'huile et dressée en souvenir de l'apparition divine. Il en érigea un sur le tombeau de Rachel, Gen., XXXV, 20; un autre encore en prenant congé de Laban qui formait de son côté un monceau de pierres, *gal,* ayant la même signification. Gen., XXXI, 45, 51, 52. Dans ces passages les Septante traduisent στήλη, et la Vulgate *titulus* ou *lapis.* Moïse lui-même dressa douze *maṣṣêbôt* au pied du Sinaï en l'honneur des douze tribus. Exod., XXIV, 4 (*titulos,* λίθους). La défense de la Loi, Exod., XXIII, 24; XXXIV, 13; Deut., VII, 5, XII, 3 (*statuæ,* στῆλαι), vise expressément les *maṣṣêbôt* idolâtriques. Lev., XXVI, 1 (*titulus,* λίθος σκοπός), prohibe les *maṣṣêbôt* comme objet de culte : « pour les adorer. » L'interdiction générale du Deutéronome, XVI, 22, doit s'entendre apparemment avec la même restriction. Les *maṣṣêbôt* faisaient partie du culte de Baal et sont généralement nommés à côté des *'ašêrim.* III Reg., XIV, 23; IV Reg., III, 2; X, 26, 27; XVII, 10; XVIII, 4; XXIII, 14; II Par., XIV, 3 (héb. 2); XXXI, 1. La Vulgate, sauf dans le dernier passage où elle a *simulacra,* traduit par *statuæ,* et les Septante par στῆλαι. Les prophètes eurent souvent à s'élever contre les honneurs rendus aux *maṣṣêbôt :* Jer., XLIII, 13; Ezech., XXVI, 11, ὑπόστασις, *statuæ;* Os., III, 4, θυσιαστήριον, *altare;* X, 1, 2; Mich., V, 12. Cependant Is., XIX, 19, prédit qu'un jour un *maṣṣêbâh* (στήλη, *titulus*) sera érigé à Jéhovah sur les confins de l'Égypte. Alors, par conséquent, la Loi mosaïque devait être abrogée.

17° **Massêkah**, מַסֵּכָה. Bien que ce mot signifie simplement « fusion, métal fondu », il est toujours employé dans l'Écriture pour désigner la fonte dont on faisait l'idole et, par extension, l'idole elle-même. L'expression complète était : *'êgél massêkâh,* μόσχος χωνευτός, *vitulus conflatilis,* Exod., XXXII, 4, 8; Deut., IX, 16; II Esd., IX, 18, *'ĕlôhê massêkâh,* θεοὶ χωνευτοί, *dii conflatiles;* Exod., XXXIV, 17; Lev., XIX, 4; *ṣalmê massêkâh,* εἴδωλα χωνευτά, *statuæ,* Num., XXXIII, 52; ou, en supprimant le premier terme, *massêkâh* tout court. Deut., IX, 12; XXVII, 15; Jud., XVII, 3. 4; XVIII, 14, 17, 18; III Reg., XIV, 9; IV Reg., XVII, 16; II Par., XXVIII, 2; XXXIV, 3, 4-Ps. CVI (CV), 19; Is., XXX, 22; XLII, 17; Ose., XIII, 2; Nah., I, 14; Hab., II, 18. La Vulgate traduit en général *conflatile,* les Septante χωνευτόν ou χώνευμα, excepté : Ps. CVI (CV), 19, γλυπτόν, *sculptile;* II Par., XXVIII, 2, γλυπτά, *statuas fudit;* XXXIV, 3 (*sculptilia*). Dans Isaïe, XXX, 1, *massêkâh* signifie « libation » et par suite « alliance », σπονδή.

18° **Nésék**, נֶסֶךְ, dérivé de la même racine que le précédent, *nâsak,* « répandre, fondre, » se prend presque toujours au sens de « libation ». Quatre fois il signifie « idole en métal fondu », comme *massêkâh,* Is., XLI, 29; XLVIII, 5; Jer., X, 14; LI, 17. La Vulgate a *conflatile* ou *conflatio,* Jer., LI, 17, ou *simulacrum.* Is., XLI, 29. Dans Daniel, XI, 8, *nesikim* (χωνευτά, *sculptilia*) est employé au sens de *nésék.*

19° **Sémél**, סֶמֶל, ou *sêmél,* Ezech., VIII, 3, 5, mot d'origine phénicienne, sans racine ni dérivés en hébreu, qui signifie statue en pierre ou en bois, à peu près comme *pésél* auquel on le trouve uni, Deut., IV, 16 (*temunat kôl sémél,* γλυπτὸν ὁμοίωμα, *sculpta similitudo*); Ezech., VIII, 3, 5 (*sêmél haq-qin'âh,* εἰκὼν τοῦ ζήλους, *idolum zeli,* c'est-à-dire la statue idolâtrique propre à exciter le courroux, « la jalousie » de Dieu); II Par., XXXIII, 7 (*pésél has-sémél,* τὸ γλυπτὸν καί τὸ χωνευτόν, *sculptile et conflatile*), 15 (*has-sémél* seul, τὸ γλυπτόν, *simulacrum*).

20° **'Oséb**, עֹצֶב, Is., XLVIII, 5; Ps. CXXXIX (CXXXVIII), 24, et *'âṣabbim* (peut-être au singulier *'éṣéb,* Jer., XXII, 28) viennent d'une racine, *'âṣab,* qui signifie « façonner, travailler et souffrir ». Le sens de *'âṣabbim* peut donc être « objets fabriqués », tels que les statues des faux dieux, ou mieux « souffrances », c'est-à-dire causes de douleurs pour ceux qui les honorent. Ce sens est bien celui de Ps. CXXXIX (CXXXVIII), 24 (*dérék 'oṣéb,* « le chemin de la douleur, la voie de l'idolâtrie »). Cf. Ps. XVI (XV), 4, où les interprètes se partagent entre « idoles » et « douleur ». Les équivalents du mot *'aṣabbim* sont assez divers

dans la Vulgate et les Septante. — 1. Εἴδωλα, *idola,* I Reg., XXXI, 9; I Par., X, 9; Ose., IV, 17; VIII, 4; XIII, 2; XIV, 9; Mich., I, 7; Zach., XIII, 2. — 2. Εἴδωλα, *simulacra,* Ps. CXV (CXIII), 4; CXXXV (CXXXIV), 15; Is., X, 11. — 3. Γλυπτά, *sculptilia,* Ps. CVI (CV), 36, 38. — 4. Εἴδωλα, *sculptilia,* II Par., XXIV, 18. — 5. Θεοί, *sculptilia,* II Reg., V, 21. — 6. Γλυπτά, *simulacra,* Is., XLVI, 1.

21° **Pésél**, פֶּסֶל, de *pâsal,* « tailler, sculpter » le bois ou la pierre, est un nom qui désigne exclusivement les statues idolâtriques; mais, par suite de l'usage fréquent, le sens étymologique s'efface peu à peu et *pésél* s'emploie pour toute idole, même en métal fondu. La traduction ordinaire est γλυπτόν, *sculptile,* Lev., XXVI, 1; Deut., V, 8; XXVII, 15; Jud., XVII, 3, 4; XVIII, 14, 17, 18, 20, 30; II Par., XXXIII, 7; Ps. XCVII (XCVI), 7; Is., XLII, 17; XLIV, 15, 17; XLVIII, 5; Jer., X, 14; LI, 17; Nah., I, 14; Hab., II, 18. Mais il y a des traductions divergentes : 1. Γλυπτόν, *idolum,* Jud., XVIII, 31; IV Reg., XXI, 7; Is., XLIV, 9, 10 (γλύφοντες). — 2. Εἴδωλον, *sculptile,* Exod., XX, 4. — 3. Εἰκών, *sculptile,* Is., XL, 19. — 4. Εἰκών, *simulacrum,* Is., XL, 20. Enfin la locution *'ês pislâm* est rendue par *lignum sculpturæ suæ,* τὸ ξύλον γλύμμα αὐτῶν, Is., XLV, 20, et l'expression *pésél temûnâh,* Deut., IV, 16, 23, 25, par γλυπτὸν ὁμοίωμα, *sculpta similitudo.*

22° **Pesîlîm**, פְּסִילִים, sans singulier, de la même racine *pâsal,* est deux fois nom propre, Jud., III, 19, 26; Septante : τὰ γλυπτά (Vulgate : *locus idolorum*); partout ailleurs il désigne les idoles sculptées dans le bois ou la pierre, comme *pésél.* Septante : γλυπτά; Vulgate : *sculptilia,* Deut., VII, 5; 25; II Par., XXXIV, 4; Ps. LXXVIII (LXXVII), 58; Jer., VIII, 19, L, 38; LI, 47, 52; Is., XLII, 8; Mich., I, 7; V, 12. Variantes de traduction : 1. Γλυπτά, *idola,* Deut., XII, 3; IV Reg., XVII, 41. — 2. Εἴδωλα, *sculptilia,* Is., XXX, 22. — 3. Ἀγάλματα, *sculptilia,* Is., XXI, 9. — 4. Γλυπτά, *simulacra,* Is., X, 10; Ose., XI, 2. — 5. Περιθέματα, *simulacra,* II Par., XXXIV, 3. — 6. Γλυπτά, *statuæ,* II Par., XXXIII, 19. — 7. Εἴδωλα, *idola,* II Par., XXXIII, 22.

23° **Sélém**, צֶלֶם, veut dire « image », par extension « image vaine », produit de l'imagination. Il n'est employé en hébreu au sens d'idole que dans Num., XXXIII, 52; IV Reg., XI, 18; II Par., XXIII, 17; Am., V, 26; Ezech., VII, 20. La Vulgate traduit en général *imago,* les Septante, εἰκών; mais voir les passages cités. Ce mot désigne également, dans la partie araméenne de Daniel, la statue que Nabuchodonosor vit en songe et la statue d'or qu'il voulait faire adorer. Dan., II, 31, 32, 34, 38; III, 1, 2, 3, 5, 7. 10, 12, 14, 15, 18, 19.

24° **Sîr**, צִיר, de la racine *ṣûr,* signifie « forme », Ps. XLIX (XLVIII), 15 (*ketib*), mais dans Is., XLV, 16, le sens demande qu'on traduise *ḥârâšê ṣirim* par « fabricants d'idoles ». Vulgate : *Fabricatores errorum.*

25° **Sêdîm**, שֵׁדִים, que les Septante et la Vulgate traduisent par δαιμόνια, *dæmonia,* Deut., XXXII, 17; Ps. CVI (CV), 37, désigne bien réellement les idoles ou plutôt une espèce d'idoles difficile à déterminer. En araméen, *sêda'* veut dire « démon »; en assyrien, le *sêdu* est un démon à forme de taureau. Cf. Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies,* p. 153-154; Schrader, *Keilinschr. und A. T.,* 2e édit., 1883, p. 160.

26° **Siqqûṣ**, שִׁקּוּץ, « abomination » toujours au sens religieux, assez rare au singulier (sept fois), est dit d'Astarthé, IV Reg., XXIII, 13; de Moloch, III Reg., XI, 5, 7; de Melchom, IV Reg., XXIII, 13; de Chamos, III Reg., XI, 7; de l'abomination de la désolation introduite dans le Temple. Dan., XI, 31; XII, 11. Au pluriel, *siqqûṣim* désigne toujours les idoles, excepté Nah., III, 6, « souillures; » Zach., IX, 7, « mets offerts aux idoles; » Ose., IX, 10, idolâtres; Septante : ἐβδελυγμένοι; Vulgate : *abominabiles.* C'était le terme le plus en usage vers le temps de la captivité, à partir de Jérémie et d'Ézéchiel. Les versions traduisent de manière très diverse : 1. Βδελύγματα, *abominationes,* Deut., XXIX, 16; Is., LXVI, 3; Jer., XIII, 27, Ezech., XX, 8; Dan., IX, 27; Nah., III, 6; Zach., IX, 7; sing. : Dan., XI, 31; XII, 11. — 2. Προσοχθίσματα; *abominationes,* IV Reg., XXIII, 24; Ezech., XXXVII, 23, sing. : IV Reg., XXIII, 13. — 3. Βδελύγματα, *offensiones,* Ezech., XI, 18; XX, 7. — 4. Προσοχθίσματα, *offensiones,* Ezech., V, 11. — 5. Βδελύγματα, *offendicula,* Ezech., XI, 21; XX, 30; Jer., IV, 1, VII, 30. — 6. Προσοχθίσματα, *simulacra,* Ezech., VII, 20. — 7. Βδελύγματα, *idola,* II Par., XV, 8; Jer., XVI, 18; sing. : III Reg., XI, 5; IV Reg., XXIII, 13. — 8. Μιάσματα, *idola,* Jer., XXXII, 34. — 9. Εἴδωλον, *idolum,* III Reg., XI, 7 (bis).

27° **Tabnît**, תַּבְנִית, Deut., IV, 16-18, désigne les images d'êtres vivants que la Loi interdit de faire en vue de leur rendre un culte; Septante : ὁμοίωμα; Vulgate : *similitudo,* le veau d'or, Ps. CVI (CV), 20, la statue humaine dont Isaïe décrit la fabrication, Is., XLIV, 13, Septante : μορφή, *imago;* enfin les images qu'Ézéchiel aperçut en vision dans le temple de Jérusalem. Ezech., VIII, 10. Comme on le voit, *tabniṭ* ne signifie « idole » qu'en vertu du contexte.

28° **Temûnâh**, תְּמוּנָה, « image; » même remarque que pour le précédent. Exod., XX, 4; Deut., IV, 16, 23, 25; V, 8.

29° **Tô'êbâh**, תּוֹעֵבָה, « abomination, chose détestable. » Deut., VII, 26 : « Tu n'introduiras aucune idole, *tô'êbâh,* dans ta demeure. » Vulgate : *Nec inferes quidquam ex idolo.* Ce mot se dit très souvent des choses qui ont quelque rapport aux idoles, sans qu'il soit toujours possible de décider s'il s'agit du culte des idoles ou des idoles elles-mêmes. Le sens d'idoles apparaît clairement dans les passages suivants : Deut., XXVII, 15; IV Reg., XXIII, 13 (Melchom, *tô'êbâh* des Ammonites); Is., XLIV, 19; Jer., XVI, 18; Ezech., VII, 20; XI, 21; XVI, 36. La Vulgate le traduit dans ces passages par *abominatio* (sauf Is., XLIV, 19, *idolum*); les Septante, par βδελύγματα ou par ἀνομία.

30° **Terafîm**, תְּרָפִים, figures humaines, servant d'amulettes ou regardées comme des dieux pénates. La Vulgate tantôt conserve *theraphim,* Ose., III, 4; Jud., XVIII, 17, tantôt le rend par *idola,* Gen., XXXI, 19. 32, 34; Jud., XVIII, 18, tantôt unit les deux traductions, Jud., XVII, 5; *Fecit Ephod et Theraphim, id est vestem sacerdotalem et idola.* Les Septante ont εἴδωλα, Gen., XXXI, 19, 34; δῆλα, Ose., III, 4; θεραφίν, Jud., XVII, 5; XVIII, 18.

III. Liste des idoles et fausses divinités mentionnées dans l'Écriture.

1° **Adadremmon**, Zach., XII, 11, ville portant un nom divin qui résulte, par syncrétisme, de l'identification du dieu syrien Adad ou Hadad avec le dieu assyrien Rimmôn ou Rammanu. Adad entre en composition dans Bénadad, III Reg., XV, etc., et Adadézer, II Reg., VIII, lu aussi Adarézer. Voir Adadremmon, t. I, col. 167-170; Adarézer, t. I, col. 211-213.

2° **Adonis**, Ezech., VIII, 14. C'est ainsi que la Vulgate traduit le nom de Thammuz. Le nom d'Adonis fut emprunté par les Grecs aux Phéniciens, chez lesquels *Adon* voulait dire « seigneur » et pouvait s'appliquer à tous les dieux, mais paraît néanmoins avoir désigné un dieu spécial. Cf. Baethgen, *Beiträge,* p. 42. On ne saurait dire s'il figure dans les noms théophores Adonisédech, Jos., X, 1, Adonibézec, Jud., I, 5, 6, 7, à titre d'appellatif ou de nom propre.

3° **Adramélech**, IV Reg., XVII, 31, dieu de Sépharvaïm : « Adar est roi, » ou peut-être : « Adar est identique à Moloch. » Voir t. I, col. 238.

4° **Aschérâh**, objet idolâtrique et de plus idole, semblable à Astarthé ou identique avec elle, ayant ses prophètes, tout comme Baal, III Reg., XVIII, 19, et intimement unie à ce dernier, IV Reg., XXIII, 4. Voir t. I, col. 1073-1075.

5° **Amon** ou **Ammon**, dieu de Thèbes, en Égypte, Jer., XLVI, 25 (hébreu). Cf. Nah., III, 8 (hébreu, où *Nô' 'Amôn*

signifie « la ville d'Amon », Thèbes). La Vulgate traduit dans les deux textes *Nô'* par *Alexandria,* et prend *'Amôn* pour un nom commun : *tumultus,* Jer., XLVI, 25; *populi,* Nah., III, 8. Voir t. I, col. 486-488.

6° **Anamélech**, IV Reg., XVII, 31, autre dieu de Sépharvaïm : « Anou est roi, » ou bien : « Anou est le même que Moloch. » Voir t. I, col. 536.

7° **Artémis**, Act., XIX, 24, 27, 28, 34, 35, nom grec de la Diane d'Éphèse. Voir DIANE, t. II, col. 1045.

8° **Asima**, IV Reg., XVII, 30, divinité importée en Samarie par les habitants d'Émath. Voir t. I, col. 1097.

9° **Assur** paraît assez souvent dans les Saints Livres, mais il y désigne une contrée ou un peuple et non une divinité, excepté peut-être dans la locution « terre d'Assur ». Is., VII, 18; Mich., V, 6. Il entre aussi comme élément dans les noms théophores : Asarhaddon, IV Reg., XIX, 37, ou Asor Haddan, I Esd., IV, 2 (Asur-ah-iddin, « Assur donne un frère »).

10° **Astarthé**, la Vénus phénicienne, la compagne inséparable de Baal, III Reg., XI, 5, 33, etc. Son nom hébreu *'Astoret* s'emploie ordinairement au pluriel, *'Astârôt,* pour exprimer ses modifications et localisations diverses. Divinité masculine dans l'Arabie du sud sous le nom de 'Athtar, elle prend le sexe féminin en Assyrie (Istar) et en Syrie. Le nom de la ville de Basan, Astaroth, Deut., I, 4, ou Astarothcarnaim (Astarthé aux deux cornes = au croissant), Gen., XIV, 5, doit être considéré comme théophore. Cf. Baethgen, *Beiträge,* p. 31-36. Voir t. I, col. 1180.

11° **Atargatis**, déesse syrienne, appelée aussi quelquefois Dercéto, avait un temple à Carnion : ἀταργατεῖον. II Mach., XII, 26 (texte grec). Cf. I Mach., V, 43. Voir t. I, col. 1199-1203.

12° **Baal**, le grand dieu des Chananéens, recevait des appellations variées suivant ses attributions et les lieux où il était spécialement honoré. On distinguait Baalbérith, Jud., VIII, 33; IX, 4, « le Baal de l'alliance » à Sichem; Baalgad, Jos., XI, 17; XII, 7; XIII, 5; Baalhasor, II Reg., XIII, 23; Baal Hamon, Cant., VIII, 11; Baal Hermon, Jud., III, 3; I Par., V, 23; Baalméon, Num., XXXII, 37, ou Béelméon, I Par., V, 8; Ezech., XXV, 9; Baalpharasim, II Reg., V, 20; I Par., XIV, 11; Baalsalisa, IV Reg., IV, 42; Baalthamar, Jud., XX, 33; Béelphégor, Num., XXV, 3, 5, « le Baal du mont Phégor; » Béelséphon, Exod., XIV, 2, 9; Num., XXXIII, 7; Béelzébub, IV Reg., I, 2, 3, 6, 16, « le Baal des mouches, » c'est-à-dire celui qui les chasse, *averruncus muscarum,* Ζεὺς 'Απόμυιος (Pausanias, V, XIV, 2), ou bien : celui à qui les mouches sont consacrées (Baethgen, *Beiträge,* p. 25). Voir t. I, col. 1315-1321, 1336-1343. L'ensemble de ces dieux était désigné par le pluriel *Be'âlim,* comme les diverses Astarthés par le pluriel *'Astârôt.* Servir les Baalim et les Astaroth, I Reg., XII, 10, etc., c'était adorer les dieux de Chanaan.

13° **Bacchus**, Διόνυσος, fut un moment honoré à Jérusalem par ordre d'Antiochus. II Mach., VI, 7; XIV, 33. Voir t. I, col. 1374.

14° **Bel**, forme dialectale du nom de Baal et anciennement la principale divinité de Babylone, Is., XLVI, 1; Jer., L, 2; LI, 44; Bar., VI, 40, et treize fois dans Daniel, XIV. Hébreu : *Bêl;* grec : Βήλ. Voir t. I, col. 1556. Bel est le premier élément du nom du roi Baltassar. Voir t. I, col. 1420.

15° **Chamos**, dieu national de Moab, Num., XXI, 29; Jud., XI, 24; III Reg., XI, 7, 33; IV Reg., XXIII, 13; Jer., XLVIII, 7, 13, 46. Voir t. II, col. 528.

16° **Dagon**, le dieu-poisson des Philistins. Jud., XVI, 23; I Reg., V, 2, 3, 4, 5, 7; I Par., X, 10; I Mach., X, 84; XI, 4. Voir t. II, col. 1204-1207.

17° **Diane**, dans la Vulgate, traduction d'Artémis, Act., XIX, 24, 27, 28, 34, 35. Voir t. II, col. 1405-1409.

18° **Dioscures**, Διόσκουροι, Act., XXVIII, 11, Castor et Pollux (Vulgate : *Castores*). Voir t. II, col. 342-343.

19° **Étoiles**, adorées à diverses époques sous le nom d'armée des cieux, de milice céleste, *ṣebâ' has-šâmaïm.* Ce culte était expressément interdit par la Loi mosaïque, Deut., IV, 19; XVII, 3; mais les prophètes et les livres historiques nous apprennent que la Loi fut souvent violée. Jer., VIII, 2; XIX, 13; Soph., I, 5; IV Reg., XVII, 16; XXI, 3, 5; XXIII, 4, 5. La Vulgate traduit *militia cœli* ou *omnis militia cœli;* les Septante : ἡ στρατιὰ τοῦ οὐρανοῦ.

20° **Fortune**. Is., LXV, 11 : *Qui ponitis Fortunæ mensam.* La Vulgate traduit ainsi le nom du dieu Gad, qui a le même sens.

21° **Gad**. Outre le texte d'Isaïe cité ci-dessus, Gad se trouve en composition dans des noms de lieux comme Migdal-Gad, Jos., XV, 37, et Baal-Gad, Jos., XI, 17; XII, 7; XIII, 5, peut-être dans le nom de famille *Benê'Azgâd,* I Esd., II, 12; II Esd., VII, 17. Baal-Gad résulte probablement de l'amalgame des deux dieux Baal et Gad. En tout cas, Gad était une divinité chananéenne. Voir col. 24-26.

22° **Hercule**, Ἡρακλῆς. II Mach., IV, 19, 20. C'est le Melqart de Tyr. Voir col. 602.

23° **Jupiter**, Act., XIV, 12, 13 Δία, Διός; XIX, 35 : *Jovisque prolis,* traduction inexacte de τοῦ διοπετοῦς = de l'image tombée du ciel [Διός]. Jupiter est encore mentionné à propos du temple qu'Antiochus IV Épiphane fit ériger à Jérusalem en l'honneur de Jupiter Olympien (Ζεὺς Ὀλύμπιος) et de celui qu'il consacra sur le mont Garizim à Jupiter Hospitalier (Ζεὺς Ξένιος). II Mach., VI, 2. De plus, il entre dans la composition du nom de mois macédonien Διοσκορινθίου, II Mach., XI, 21.

24° **Lune**. Son culte qui va de pair avec celui du soleil était spécialement défendu dans le Deutéronome, IV, 19; XVII, 3. Mais trop souvent les Juifs ne tinrent pas compte de cette défense. Jer., VIII, 2; IV Reg., XXIII, 5. Job se fait gloire d'avoir résisté à la fascination du soleil et de la lune et de leur avoir refusé ses hommages, XXXI, 26-27.

25° **Melchom**, dieu national des Ammonites, IV Reg., XXIII, 13, I Par., XX, 2; Jer., XLIX, 1, 3; Am., I, 15; Soph., I, 5. Dans deux passages, III Reg., XI, 5, 33, la Vulgate transcrit par Moloch l'hébreu *Milkôm.* Bien qu'apparentés et originairement identiques, les dieux Moloch et Melchom étaient traités comme distincts, l'un ayant son sanctuaire sur le mont des Oliviers, IV Reg., XXIII, 13, et l'autre son autel dans la vallée de Hinnom. Cf. Baethgen, *Beiträge,* p. 15. Cependant, III Reg., XI, 5, 7, 33 (où l'hébreu a Moloch au ẏ. 7, Melchom aux ẏ. 5 et 33), semble les identifier complètement.

26° **Meni**, dieu inconnu nommé par Isaïe à côté de Gad. Is., LXV, 11 : « Vous avez offert des libations à Meni. » Vulgate : *Et libatis super eam* (*mensam*). Peut-être le texte hébreu est-il corrompu. Les Septante traduisent : Καὶ πληροῦντες τῇ Τύχῃ κέρασμα), après avoir rendu Gad par δαιμόνιον. Cf. Riehm, *Handwörterbuch,* 2e édit., 1894, p. 994.

27° **Mercure**, Act., XIV, 12 (Ἑρμῆς); Prov., XXVI, 8 : *qui mittit lapidem in acervum Mercurii.* Saint Jérôme en ajoutant *Mercurii,* qui ne répond à aucun mot hébreu, semble suivre une tradition rabbinique. D'après les rabbins, en effet, on honorait Mercure en jetant une nouvelle pierre dans le monceau (*acervus*) qui entourait sa statue informe. Cf. Maimonide, *'Abôdâh zârâh,* édit. de Vossius, 1668, p. 36, et note p. 39.

28° **Mérodach**, le principal dieu de Babylone qui finit par supplanter Bel, n'est nommé qu'une seule fois. Jer., L, 2. Mais il paraît dans le nom théophore Mérodach Baladan, « Mardouk donne un fils. » Is., XXXIX, 1. Mardouk est la planète Jupiter.

29° **Moloch**, Lev., XX, 3, 4, 5; III Reg., XI, 7; IV Reg., XXIII, 10; Jer., XXXII, 35; Am., V, 26; Act., VII, 43; et de plus, dans la Vulgate, III Reg., XI, 5, 33. C'est le dieu phénicien Mélék ou Milk, féminin Milkat, en composition Milk-Astart, Milk-Baal, Milk-Osir, autant de nouvelles divinités. On voit que les rabbins, en l'orthographiant

Molek, lui ont donné par dérision les points-voyelles de *bôšét,* « honte. »

30° **Nabo,** Is., XLVI, 1, dieu babylonien. Il est partie composante dans plusieurs noms théophores : Nabuchodonosor, Nabusezban, Nabuzardan. Jer., XXXIX, 13, etc. On suppose, sans preuve, que la montagne et les deux villes appelées Nabo ou Nébo sont des noms théophores apocopés. Il s'ensuivrait que Nabo était honoré aussi chez les Moabites.

31° **Nanée**, divinité persane. II Mach., I, 13, 15. Voir ANTIOCHUS IV ÉPIPHANE, t. I, col. 693, et NANÉE.

32° **Nébahaz**, dieu inconnu des Hévéens. IV Reg., XVII, 31.

33° **Nergel**, idole des Cuthéens. IV Reg., XVII, 30. Son nom se retrouve dans *Nergalsar eṣer,* Jer., XXXIX, 3, 13, dont la Vulgate fait deux personnages : *Neregel* et *Sereser*. Nirgal, la planète Mars, semble avoir été représenté par les génies ailés à corps de lion, qu'on appelait aussi *nirgallu.*

34° **Nesroch**, dieu assyrien, encore inconnu, IV Reg., XIX, 37; Is., XXXVII, 38, dans le temple duquel périt Sennachérib, assassiné par ses fils.

35° **Priape**, dans la Vulgate, III Reg., XV, 13; II Par., XV, 16, traduit l'hébreu *miflését.* Ce mot désigne un objet idolâtrique, consacré à *'Ašêrâh* par Maacha, mère d'Asa, et détruit par ordre de ce dernier.

36° **Reine du ciel**, *melékét haššâmaïm.* Jer., VII, 18; XLIV, 17, 18, 19, 25. C'est sans doute Vénus, appelée Istar, Astarthé, et en Arabie Athtar. Les inscriptions assyriennes nous font connaître une déesse de l'Arabie septentrionale nommée *A-tar-sa-ma-in,* « Athtar du ciel, » qui rappelle la Reine du ciel; seulement l'Athtar arabe était une divinité masculine. Cf. Schrader, *Keilinschriften und A. T.,* 2[e] édit., p. 414.

37° **Remmon**, dieu assyrien, « Rammânu, » adoré aussi à Damas. IV Reg., V, 18. Tabremon, roi de Syrie, III Reg., III, 18, Adadremmon, nom de ville, Zach., XII, 11, le contiennent comme élément composant.

38° **Saturne**. Cette planète, appelée en arabe *kaiwân,* en assyrien *kaiwânu,* est reconnue par certains commentateurs dans Am., V, 26, où l'hébreu actuel a *kiyûn.* Les Septante ont lu : Ῥαιφάν (Act., V, 43 : Ῥέμφαν, Ῥομφάν).

39° **Satyre**, *se'irim,* «les velus, les boucs, » divinités probablement analogues aux faunes ou aux satyres, auxquelles plusieurs Juifs sacrifièrent dans le désert. Lev., XVII, 7; II Par., XI, 15 (Vulgate : *dæmonia;* Septante : μάταιοι). Cf. Is., XIII, 21 (Septante : δαιμόνια; Vulgate : *pilosi;* XXXIV, 14).

40° **Socothbenoth**, IV Reg., XVII, 30, idole importée en Samarie par les émigrants de Babylone.

41° **Soleil**, IV Reg., XXIII, 11; Deut., XVII, 3. Il est fait mention expresse de son char et de ses chevaux.

42° **Thammuz**, Ezech., VIII, 14, Vulgate : *Adonis;* Septante : Θαμμούζ.

43° **Tharthac**, IV Reg., XVII, 31, dieu des Hévéens.

44° **Zodiaque** (Signes du), IV Reg., XXIII, 5, *mazzâlôt,* proprement « stations » du soleil ou de la lune.

Outre ces dieux, mentionnés comme tels dans l'Écriture, on trouve la trace de plusieurs autres engagés comme partie composante dans les noms théophores : par exemple le dieu-soleil égyptien Ra dans Putiphar, Gen., XXXIX, 1; XLI, 45, 50; le dieu-lune assyrien Sin dans Sennachérib, IV Reg., XIX, 16, etc.; le Mars grec, Arès, dans Aréopage, Ἄρειος πάγος; Apollon dans Apollophanes, II Mach., X, 37; Apollonius, I Mach., X, 74, etc. Mais ces rares vestiges sont le plus souvent trop incertains pour qu'il soit utile ou possible de les cataloguer ici sans discussion. Comment reconnaître sûrement la déesse assyrienne Anath, dans les vieux noms chananéens ou hébreux Anath (père de Samgar, Jud., III, 31), Bethanath, Jud., I, 33, et Anathoth? *Hérés* est-il un dieu solaire, parce qu'il entre en composition dans *har-hérés,* Jud., I, 35? En général il convient de se défier des noms théophores, surtout de ceux qu'on appelle noms théophores apocopés; ainsi, il n'est nullement certain que dans Bethsamès, Ensémès, etc., le second élément soit le dieu-soleil *Sémès* et que les noms de Samson ou Samsai, I Esd., VI, 8, soient dérivés de *Sémès* divinisé.

IV. NATURE DES IDOLES. — 1° *Dans l'Ancien Testament.* — Les dieux figurés par les idoles sont dénués de toute réalité. Leur nom est « vanité » (*'âvén, 'ĕlil, hébél*), « mensonge » (*kezâbîm*) et « néant » (*lô'-yô'ilû; lô'-'êl,* Deut., XXXII, 21). Les idoles sont inutiles, impuissantes, aveugles, sans parole, sans vie, sans mouvement. « Elles ont une bouche incapable de parler, des yeux qui ne voient pas, des oreilles qui n'entendent point, un nez qui ne sent point, des mains qui ne sauraient palper, des pieds impuissants à marcher, un gosier privé de voix. » Ps. CXV (CXIII), 5-7. Voir Is., XLV, 20; XLVI, 1, 2; LVII, 13; Jer., X, 5; Bar., VI, 25; Ps. CXXXV (CXXXIV), 15-17; Sap., XV, 15, etc. Bien avant le faux prophète de la Mecque, la Bible donne en cent endroits la formule du monothéisme absolu : « Jéhovah est dieu et il n'y en a point d'autre. » Deut., IV, 35, 39; XXXII, 39; Is., XLV, 5, 18, 22; I Reg., II, 2; I Par., XVII, 20, etc. Les idoles ne sont donc pas des dieux, puisque le vrai Dieu est unique. IV Reg., XIX, 18, 19. Ce sont des « non-dieux ». Jer., V., 7 (*lô' 'ĕlohîm*); Deut., XXXII, 21 (*lô' 'êl*), des images mensongères, Hab., II, 18, qui ont l'air de représenter quelque chose et ne répondent à rien de réel. Cf. Am., II, 4. Aucun texte de l'Ancien Testament n'attribue aux idoles une nature divine. Lorsque Jephté, s'adressant au roi des Ammonites, appelle Chamos « son dieu », il se borne à faire un argument *ad hominem* et ne parle d'ailleurs qu'en son nom personnel. Quand Jérémie dit, XLVIII, 7 : « Chamos ira en captivité, ses princes et ses prêtres iront avec lui, » il entend par là l'image de Chamos qui existait réellement. De même Is., XLVI, 1. Les auteurs sacrés parlent du Dieu des Hébreux, Exod., III, 18, etc., du Dieu d'Israël et des dieux des nations, sans reconnaître l'existence de plusieurs êtres divins, comme nous parlons du Dieu des chrétiens, du dieu des mahométans et des dieux de la Grèce ou de Rome, sans cesser d'être monothéistes. Pour eux, « les dieux des nations ne sont pas des dieux, mais de la pierre et du bois, l'œuvre de la main des hommes. » Is., XXXVII, 19; IV Reg., XIX, 18. Mais, tout en niant la divinité des idoles, les écrivains sacrés reconnaissent parfois que ce sont les démons qu'on adore sous ces emblèmes. Deut., XXXII, 17 : « Ils sacrifièrent aux *šêdîm* (Septante : δαιμονίοις; Vulgate : *dæmoniis*) et non pas à Dieu; » passage auquel saint Paul, I Cor., X, 20, semble faire allusion. Ps. CVI (CV), 37 : « Ils ont immolé leurs fils et leurs filles aux *šêdîm* » (Septante : δαιμονίοις; Vulgate : *dæmoniis*); Baruch, IV, 7 (*immolantes dæmoniis,* δαιμονίοις, *et non Deo*). Comparez aussi Ps. XCVI (XCV), 5. — Quant aux Juifs qui se livraient à l'idolâtrie, ils croyaient naturellement à l'existence et au pouvoir des faux dieux et des « idoles », autrement ils ne les auraient pas adorés. Jer., XLIV, 17, 18; Ose., II, 7 (hébr. 5).

2° *Dans le Nouveau Testament.* — On trouve dans saint Paul deux assertions contradictoires en apparence. Tantôt l'Apôtre refuse aux idoles toute existence réelle, tantôt il les identifie avec les démons : ce sont deux points de vue différents, mais également vrais. Nous savons, dit-il, que l'idole n'est rien au monde et qu'il n'y a qu'un seul Dieu, I Cor., VIII, 4 : Ὅτι οὐδὲν εἴδωλον ἐν κόσμῳ. Les meilleurs commentateurs regardent εἴδωλον comme le sujet, οὐδὲν comme l'attribut. Cornely, *Comment. in I Cor.,* p. 225. Il recommande néanmoins aux fidèles de s'abstenir des *idolothytes* (voir ce mot), parce que les païens offrent leurs sacrifices aux démons. I Cor., X, 19-21. Cette même doctrine est enseignée dans l'Apocalypse, IX, 20. Les démons sont les auteurs du polythéisme, comme ils sont les inventeurs des hérésies, comme ils sont les fauteurs de tout désordre et de

toute erreur. Cf. I Tim., IV, 1 (doctrine des démons); Jac., III, 15 (sagesse démoniaque).

V. FORME DES IDOLES. — Les plus anciennes idoles mentionnées dans l'Écriture, les théraphim de l'époque patriarcale, Gen., XXXI, 34, étaient sans doute des statuettes grossières ou figurines en bois, en émail ou en pâte de verre, comme les tombeaux égyptiens en renferment par milliers. Au temps des Rois, les théraphim avaient une forme humaine et devaient approcher de la grandeur naturelle. I Reg., XIX, 13-16. Plus anciennement ils servaient d'amulettes ou de parures. Les bijoux de ces temps reculés, qu'ils vinssent d'Égypte ou de Chaldée, ou qu'ils fussent fabriqués par les Phéniciens en vue de l'exportation, étaient très souvent des objets superstitieux et idolâtriques. C'est pourquoi Jacob enterre sous le térébinthe de Sichem les pendants d'oreilles de ses serviteurs. Gen., XXXV, 4. Aaron exige des apostats qui réclament le veau d'or le sacrifice de leurs pendants d'oreilles, soit pour les détourner de leur dessein, soit pour leur enlever des objets dangereux. Exod., XXXII, 2-4. Voir, comme terme de comparaison, les parures égyptiennes ou chaldéennes, ornées d'idoles, dans Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art*, t. I, 832-848; t. II, 764-775. L'époque des Juges se signale tristement par le culte des Baals et des Astarthés ou de leurs symboles, les *'ăšêrôt* et les *ḥammânîm*. Mais ici nous sommes en pays connu, car l'emprunt des Juifs est direct, l'imitation servile; et les monuments phéniciens nous offrent la figure de ces deux divinités et de leurs emblèmes, adorés quelquefois eux-mêmes comme des idoles. Voir ASCHÉRA, t. I, col. 1074; ASTARTHÉ, t. I, col. 1181-1186; BAAL, t. I, col. 1315-1320. Pour Baal-Hammon, voir *Corp. Inscript. semit.*, part. I, t. I, p. 178, et planche XIX; Perrot, *Histoire de l'art*, t. III, p. 73. A partir du VIIIe siècle, les prophètes nous fournissent de curieux et importants renseignements sur la matière, la forme, la fabrication des idoles et sur les rites ordinaires de leur culte.

1° *Matière*. — On employait de préférence les métaux précieux, l'argent et l'or. Ps. CXV (CXIII *bis*), 4; CXXXV, 15; Ose., VIII, 4; Is., II, 20; XLVI, 6. Jérémie, X, 9, mentionne spécialement l'argent martelé (*meruqqâ'*) de Tharsis et l'or d'Ophaz. Cependant les statues d'or ou d'argent massif devaient être assez rares; d'ordinaire on plaquait de lames d'or ou d'argent les images coulées en bronze. Jer., X, 4. Il n'est guère douteux que la statue d'or de soixante coudées, érigée par Nabuchodonosor, ne fût simplement plaquée d'or, peut-être seulement dorée, Dan., III, 1, 5, 12; car on avait souvent recours à ces procédés économiques. Is., XL, 19; Bar., VI, 23, 50. Le nom même d'une catégorie d'idoles (*nésék, massêkâh*, χωνευτόν, *conflatile*) et le fait que le fondeur est signalé, Is., XLIV, 10, prouvent qu'il y avait aussi des statues en fonte : l'or et l'argent étaient travaillés de préférence au ciseau ou au marteau. Naturellement le peuple, ne pouvant aspirer à ce luxe, se contentait d'idoles de pierre ou de bois. IV Reg., XIX, 18; Is., XXXVII, 19. La pierre n'est guère mentionnée que dans ces passages; mais le bois l'est plus souvent. Is., XL, 19; Jer., X, 3; Bar., VI, 50. Les bois incorruptibles ou résineux comme le cèdre, l'yeuse (*ṭirzâh*), le chêne, le pin (*'ôrén*) étaient préférés. Is., XLIV, 14. Presque tous ces matériaux sont nommés ensemble dans la Sagesse, XIII, 10-11 : l'or, l'argent, la pierre, le bois.

2° *Fabrication*. — Sous le rapport des arts, les Juifs furent toujours tributaires de l'étranger. Les Phéniciens leur fournirent, à toutes les époques, des ouvriers experts « à travailler l'or, l'argent, l'airain, le fer, habiles à préparer les toiles pourpre, bleu-violet et écarlate ». II Par., II, 6, 13. Les fabricants d'idoles durent venir, le plus souvent, du pays qui avait le monopole de ce genre d'ouvrages. C'est que fabriquer une idole était une opération compliquée, s'il faut en juger par les descriptions d'Isaïe. Quatre artisans semblent y prendre part : « Chacun aide son compagnon et lui dit : Courage! Le ciseleur (*ḥârâš*) excite l'orfèvre (*ṣôrêf*), le brunisseur (*maḥăliq pattîs*, celui qui polit au marteau) excite le forgeron (*hôlém pa am*, « celui qui bat l'enclume »), disant de la soudure : Elle est solide! » Is., XLI, 7. Les procédés de fabrication variaient selon la matière employée : « L'ouvrier en fer ciselle le métal, il l'amollit dans le brasier, il le façonne à coups de marteau; il y déploie toute la force de son bras; il souffre la faim et la soif jusqu'à défaillir. Le menuisier applique la règle (*qâv*), il dessine l'image au crayon (*śéréd*), il la dégrossit au rabot (*maqṣu'ôt*), il la mesure au compas (*mehûgâh*). » Is., XLIV, 12-13. Les textes semblables, assez nombreux, ne nous apprennent rien de bien précis, parce que l'écrivain sacré se propose moins d'expliquer le procédé technique de l'opération que d'en montrer le ridicule. Is., XL, 19; XLVI, 6; Ose., VIII, 6; Jer., X, 3-5; Sap., XIII, 11-16; Bar., VI, 45-46. Ézéchiel le premier nous parle de peintures, mais aussi il nous transporte en Babylonie et nous présente « ces figures de Chaldéens peints au rouge d'ocre (*šâšar*), les reins sanglés, la tête coiffée de larges tiares (*serûḥê tebûlîm*) », que les monuments cunéiformes nous ont rendues familières. Ezech., XXIII, 14, 15; cf. VIII, 10; Sap., XIII, 14.

3° *Ornementation*. — L'idole une fois prête, il fallait la décorer. Si elle était en bois ou en fonte, on l'argentait ou on la dorait, Bar., VI, 23, 50 (ξύλινα καὶ περίχρυσα καὶ περιάργυρα), par des procédés qui nous sont inconnus; souvent aussi on la plaquait d'argent ou d'or. Jer., X, 4. Les statues étaient quelquefois habillées d'étoffes précieuses, Is., XXX, 22; Jer., X, 9; Bar., VI, 10-11, 19, 32, et couronnées de tiares. Bar., VI, 8, 9; Ezech., XXIII, 15. Enfin, après les avoir solidement fixées par des clous sur leur base ou leur piédestal, détail que les écrivains sacrés ne manquent pas de rappeler avec ironie, on les plaçait dans une niche ou un édicule faits à leur mesure. Is., XLIV, 13; Sap., XIII, 15 (οἴκημα). La hache, le glaive et le sceptre, dont les arme Jérémie dans son Épître, Bar., VI, 13, 14, sont des symboles assyriens ou babyloniens. Cf. de Saulcy, *Histoire de l'art judaïque*, 2e édit., 1864, p. 330-335.

VI. RITUEL ET CÉRÉMONIES IDOLATRIQUES. — S'il est un fait dont tous les auteurs inspirés aient pleinement conscience, c'est bien le caractère étranger de l'idolâtrie en Israël. Les faux dieux sont importés du dehors ou, s'ils sont du pays, ils font partie des abominations de Chanaan dont la Terre Promise aurait dû être purgée. Déjà le nom qu'ils reçoivent si souvent (soixante-cinq fois, surtout dans Jérémie et le Deutéronome) de « dieux autres » que Jéhovah, *'ĕlôhîm 'ăḥêrîm*, renferme une allusion à leur origine étrangère. Cf. Buhl, *Gesenius' Hebräisches Handwörterbuch*, 13e édit., 1899, p. 28. Mais cette provenance exotique est expressément marquée dans une foule d'autres passages. Les idoles sont « des étrangers », *zârîm*, Jer., II, 25; III, 13; Deut., XXXII, 16; « les dieux de l'étranger, » *'ĕlôhê hannêkâr*, Gen., XXXV, 2; I Reg., VII, 3; Jer., V, 19, « les vanités de l'étranger, » *hablê nêkâr*, Jer., VIII, 19, ou simplement « l'étranger, ce qui vient d'ailleurs », *nêkâr*, II Par., XIV, 2; II Esd., XII, 30, ou enfin « les dieux des nations », dieux récents que les ancêtres n'avaient point connus. Deut., XXIX, 17; XXXII, 17; Jud., II, 12, 19; Israël n'a point par suite de rituel idolâtrique spécial; les rites, les cérémonies, tout ce qui concerne le culte des idoles est emprunté au dehors, comme les idoles elles-mêmes. Le rituel est donc tour à tour chananéen, phénicien, égyptien, assyrien, suivant l'influence étrangère prédominante. Il faut seulement faire exception, dans une certaine mesure, pour le culte schismatique de Béthel et de Dan, où Jéroboam essaya de copier le rituel lévitique, ou de s'en éloigner le moins possible. Le succès de la concurrence qu'il se proposait de faire à Jérusalem l'exigeait. On doit surtout en dire autant du culte inau-

guré par Michas et transplanté à Laïs (Dan) par une colonie de Danites. Le soin qu'on eut de le confier au lévite Jonathan, descendant de Moïse, semble montrer qu'on entendait imiter le culte légitime de Silo. Du reste, le culte schismatique, mal protégé par un sacerdoce infidèle, ne tardait pas à dégénérer et, s'il n'était pas tout à fait idolâtrique au début, il le devenait bientôt par l'infiltration continue des croyances et des cérémonies étrangères. Sur l'éphod de Gédéon, Jud., VIII, 24-27, voir GÉDÉON, col. 149, et ÉPHOD, t. II, col. 1865.

Le choix d'une divinité entraîne, par le fait même, l'adoption d'un rituel correspondant, en harmonie avec la nature et l'histoire de cette divinité. C'était un dogme reçu de toute l'antiquité païenne que, pour plaire à un dieu, il fallait l'adorer comme il entendait l'être et embrasser les rites prescrits par lui, sans y changer un iota. Aussi, quand les déportés babyloniens veulent joindre à l'adoration de leurs idoles le culte de Jéhovah, ils font appel à un prêtre israélite qui soit au fait des cérémonies de la religion juive. IV Reg., XVII, 25-28. Il y a des rites uniformes et immuables, parce qu'il sont dictés par l'instinct religieux, le même partout; par exemple, les sacrifices et l'oblation de l'encens. On offrait de l'encens aux diverses formes de Baal, Ose., II, 13 (hébreu, 15); au serpent d'airain, IV Reg., XVIII, 4; au veau d'or de Béthel, III Reg., XII, 33; aux divinités adorées par les femmes païennes de Salomon, III Reg., XI, 18; à Moloch dans la vallée de Hinnom, II Par., XXVIII, 3; aux étoiles et aux signes du zodiaque, IV Reg., XIII, 5; au dieu des Iduméens, II Par., XXV 14; à la statue de Nabuchodonosor, Dan., II, 46, enfin sur tous les hauts-lieux, quel qu'en fût le titulaire. IV Reg., XII, 3; XIV, 4; XV, 4, 35; XV, 4, etc. Les libations ne semblent pas avoir eu un caractère plus spécial. On les offre à la reine des cieux, Jer., XLIV, 17, 18, 19, 25; au dieu Gad, Is., LXV, 11; aux Baals, Jer., VII, 8, enfin à toutes les idoles en général. Jer., XI, 12; XXXII, 29; Ezech., XX, 28, etc.

Là où l'emprunt est évident, c'est dans les rites particuliers à un peuple ou à un culte; par exemple dans le baisement des idoles, III Reg., XIX, 18; Ose., XIII, 2; dans les larmes qui accompagnaient le trépas périodique de Thammuz, Ezech., VIII, 14; dans les processions où les statues des dieux étaient portées en triomphe, Am., V, 26. Malheureusement les détails de ce genre sont jetés en passant par les écrivains sacrés qui, sûrs d'être compris de leurs contemporains, se contentent le plus souvent d'une simple allusion. Quand les descriptions sont plus explicites, dans Jérémie, Baruch, Ézéchiel et Daniel, il est question de l'idolâtrie telle qu'elle se pratiquait à l'étranger, non telle que l'avaient adoptée les Juifs infidèles. Cf. Ezech., VIII. Ce qu'on peut dire en général, c'est que le culte de Baal et d'Astarthé, répandu surtout dans le royaume du nord, était un culte naturaliste, ami des bosquets, des collines et des fontaines, comportant un nombreux sacerdoce organisé en corporation; le culte de Moloch, plus en faveur dans le royaume de Juda et particulièrement à Jérusalem, était un culte sanguinaire, réclamant des holocaustes humains et l'épreuve du feu; le culte des dieux de Damas, de Ninive et de Babylone était un culte utilitaire, où la politique avait la principale part; le culte des astres, où se trahit d'abord l'influence arabe, puis l'influence persane, est un culte en apparence moins abject et plus épuré, mais qui en réalité ouvre la porte aux plus grossières superstitions. D'ailleurs, dans tous ces cultes, la prostitution sacrée est érigée en dogme, les prostitués des deux sexes font partie intégrante du personnel du temple, et lorsque les prophètes, dans leurs virulentes diatribes, associent la fornication à l'idolâtrie, on doute souvent s'ils prennent le mot « fornication » dans son sens propre et usuel, ou s'ils entendent par là l'apostasie et l'infidélité au Dieu d'Israël : tant la dissolution des mœurs, sous couleur de piété, était naturelle aux religions païennes, et tant le démon sait profiter des pires instincts de la nature humaine pour l'entraîner à l'idolâtrie qui est son œuvre!

F. PRAT.

IDOLOTHYTE (εἰδωλόθυτον, *idolothytum*), mot biblique et ecclésiastique qui désigne, ainsi que l'indique l'étymologie, εἴδωλον, « idole, » et θύω, « immoler, » des viandes qui avaient été offertes en sacrifice aux idoles. Le concile de Jérusalem déclara que les chrétiens devaient s'en abstenir. Act., XV, 20, 29; XXI, 25. Saint Paul, écrivant aux Corinthiens, leur fait remarquer que les idolothytes ne souillent pas par eux-mêmes, parce que les idoles ne sont rien, mais qu'il faut se priver de les manger pour ne pas scandaliser ses frères. I Cor., VIII, 1-13; X, 19, 28. Saint Jean, dans l'Apocalypse, II, 14, 20, blâme « l'ange », c'est-à-dire l'évêque de Pergame et celui de Thyatire, parce qu'ils ont laissé enseigner qu'on pouvait manger les viandes offertes aux faux dieux. — La Vulgate a conservé le mot grec *idolothytum*, I Cor., VIII, 7, 10; Apoc., II, 20; elle a traduit εἰδωλόθυτον de l'original par *contaminationes simulachrorum*, dans Act., XV, 20; par *immolata simulachrorum*, dans Act., XV, 29; par *idolis immolatum*, dans Act., XXI, 25; I Cor., X, 19, 28; par *quæ idolis immolantur*, dans I Cor., VIII, 4, et par *quæ idolis sacrificantur*, dans I Cor., VIII, 1; elle l'a omis, Apoc., II, 14.

IDOX (Septante : Ὤξ), fils de Joseph et père de Mérari qui fut le père de Judith. Judith, VIII, 1.

IDUMÉE (hébreu : *'Edôm;* Septante : Ἐδώμ; Ἰδουμαία), contrée habitée par les descendants d'Ésaü ou Édom, située au sud et au sud-est de la Palestine.

I. NOM. — Le nom hébreu est invariablement *'Ědôm,* que les Septante rendent tantôt par Ἐδώμ, tantôt par la



171. — Carte d'Idumée.

forme grecque Ἰδουμαία. Le même mot représente ainsi le surnom du patriarche, celui de ses descendants et celui du pays qu'ils habitèrent. Il signifie « roux, rouge ». Cf. Gen., XXV, 30, et voir ÉSAÜ, t. II, col. 1910. Appliqué à la

région qui servit de demeure principale aux Édomites, c'est-à-dire au massif montagneux compris entre la mer Morte et le golfe Élanitique, il se rattacherait, selon certains auteurs, à la couleur du grès et des roches volcaniques, dont le ton foncé contraste avec la blancheur du calcaire environnant. Cette explication ne peut s'étendre à tout l'ensemble du pays d'Édom. Suivant ses différents aspects, ce dernier est appelé *šâdéh,* « les champs,» *midbar,* « le désert, » plus communément *'éréṣ 'Édôm,* « la terre d'Édom. » Cf. Gen., XXXII, 3; XXXVI, 16, 21; Jud., V, 4; IV Reg., III, 8. On trouve aussi dans le langage prophétique : *har 'Êsâv,* « la montagne d'Ésaü. » Abd., 8, 9, 19. La première contrée occupée par les Iduméens fut « la montagne de Séir », *har Śe'ir.* Gen., XXXVI, 8. L'hébreu אדום, *'Ědôm,* est exactement transcrit sur les monuments égyptiens par les signes suivants : , *'A-du-ma.* Cf. W. Max Müller, *Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern,* Leipzig, 1893, p. 135. Les inscriptions assyriennes le reproduisent également sous la forme : , *U-du-um-ma-ai.* Cf. Prisme de Taylor ou cylindre C de Sennachérib, col. II, ligne 54; Frd. Delitzsch, *Assyrische Lesestücke,* 2e édit., Leipzig, 1878, p. 101. On rencontre ailleurs *U-du-mu, U-du-mi.* Cf. E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* Giessen, 1883, p. 149.

II. SITUATION ET LIMITES. — S'il est sûr que l'Idumée se trouvait au sud de la Palestine, il n'en est pas moins extrêmement difficile d'en déterminer les frontières d'une manière positive. Comme les anciens peuples de ces contrées, les descendants d'Édom ne se fixèrent que lentement. D'autre part, leur territoire prit à la fin un développement qu'il était loin d'avoir au début. Nous distinguerons donc deux parties dans l'histoire de son extension géographique, l'une avant, l'autre après la captivité de Babylone. Voir la carte, fig. 171. — 1o En quittant le pays de Chanaan, Ésaü vint s'établir dans la montagne de Séir, déjà occupée par les Horréens. Gen., XIV, 6; XXXVI, 8; Deut., II, 5, etc. Mais où se trouvait-elle? Jusqu'ici on l'a identifiée avec le *Djébel esch-Schera,* chaîne allongée qui suit la direction de l'Arabah, entre la mer Morte et le golfe Élanitique, et au sein de laquelle est enfermée la fameuse ville de Pétra. L'identification cependant n'est pas certaine. Voir SÉIR. On aurait tort, en tout cas, de confiner là les Édomites. Avant d'escalader ces hauteurs, ils durent parcourir les plateaux situés entre la Judée et le massif du Sinaï. Les documents égyptiens nous montrent, vers 1300, les *A-du-ma,* tribu des *Schasu* comme les *Sa-'ira,* passer la frontière pour aller faire paître leurs troupeaux sur la terre des pharaons. Ce n'était donc pas l'incursion d'une tribu éloignée, mais d'un peuple nomade voisin de l'Égypte. Prenons, du reste, les quelques indications de l'Écriture, et nous pourrons nous faire une idée plus ou moins exacte du territoire iduméen. Il avait pour limite au nord la tribu de Juda. Jos., XV, 1, 21. Or celle-ci dessinait, dans sa frontière méridionale, une ligne courbe partant de l'extrémité de la mer Morte pour aboutir à la Méditerranée, après avoir atteint Cadèsbarné comme son point central le plus éloigné. Jos., XV, 2-4. Nous savons par ailleurs, Num., XX, 16, que Cadès, généralement reconnue aujourd'hui dans *'Aïn Qadis,* était sur la frontière d'Édom. Nous lisons enfin, Num., XXXIV, 3, que le désert de Sin, situé au nord du désert de Pharan, c'est-à-dire du *Bâdiet et-Tih* actuel, avoisinait l'Idumée. Nous pouvons donc conclure qu'au moins primitivement le pays d'Édom ne se bornait pas au *Djébel esch-Schéra,* mais comprenait une partie de la région située à l'occident de l'Arabah. Jusqu'où s'étendait-il au nord-est? Il est difficile de le savoir au juste. Plusieurs de ses villes s'en vont assez loin sur les confins de Moab. D'après Josèphe, *Ant. jud.,* I, I, 2, une de ses contrées s'appelait ἡ Γοβολῖτις, « la Gobolitide. » Eusèbe et saint Jérome, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 125, 149, 155 241, etc., font de la *Gébalène* l'équivalent de l'Idumée, ou tout au moins d'un district des environs de Pétra. Or le nom de *Djébâl* demeure encore attaché aujourd'hui au prolongement septentrional du mont Schera, au sud de Kérak, entre l'ouadi *El-Ahsy* et l'ouadi *El-Ghuuéir.* Voir GÉBAL 2, col. 144. Borné à l'est par le désert d'Arabie, Édom comprenait au sud les villes d'Élath et d'Asiongaber, à la pointe septentrionale du golfe d'Akabah. III Reg., IX, 26; II Par., VIII, 17.

2o Après la captivité, c'est-à-dire à l'époque des Machabées, pendant la période gréco-romaine, le mot Idumée a une bien plus grande extension que l'Édom biblique. Il s'applique également à une bonne partie de la Judée méridionale, qui, demeurée sans maîtres au moment de la captivité, fut envahie par une émigration considérable de la population édomite. Bethsura (aujourd'hui *Beit Sûr*), qui n'est qu'à vingt-sept kilomètres sud de Jérusalem, était la forteresse frontière entre les Juifs et les Iduméens. I Mach., IV, 61. Hébron appartenait de même à ces derniers. I Mach., V, 65. L'Acrabathane, c'est-à-dire le district où se trouve la montée d'Acrabim, au sud-ouest de la mer Morte, faisait partie de l'Idumée. I Mach., V, 3. Adora (actuellement *Dura*) et Marissa (*Khirbet Mer'asch*), à l'ouest d'Hébron, étaient, d'après Josèphe, *Ant. jud.,* XII, VIII, 6; XIII, IX, 1, des cités iduméennes. La limite septentrionale du pays pourrait ainsi être marquée par une ligne droite partant d'Ascalon, passant par *Beit-Djibrîn,* l'ancienne Éleuthéropolis, puis se dirigeant vers l'est par les collines qui sont au-dessus d'Hébron. Cf. Reland, *Palæstina,* Utrecht, 1714, t. I, p. 66-73.

III. VILLES PRINCIPALES ET ASPECT GÉNÉRAL DU PAYS. — 1o La Bible ne cite qu'une dizaine de villes de l'ancien territoire édomite, et encore plus de la moitié sont-elles restées jusqu'à nos jours complètement inconnues. Ce sont : Ailath ou Élath, III Reg., IX, 26; IV Reg., XVI, 6; II Par., VIII, 17; Asiongaber, sa voisine, sur le bord de la mer Rouge, Deut., II, 8; III Reg., IX, 26; Avith, Gen., XXXVI, 35; Bosra, Gen., XXXVI, 33; Is., XXXIV, 6, aujourd'hui *El-Buséiréh,* au sud-est de la mer Morte (voir BOSRA 1, t. I, col. 1859); Dénaba, Gen., XXXVI, 32; Masréca, Gen., XXXVI, 36; Phunon, Num., XXXIII, 42, retrouvée ces derniers temps sous le nom de *Khirbet Fenân,* jusque dans l'Arabah, sur les premières pentes orientales de la vallée; Phau, Gen., XXXVI, 38; Rohoboth (hébreu : *Rehôbôt han-nâhâr;* Septante : Ῥωωβὼθ ἡ παρὰ ποταμόν; Vulgate : *fluvius Rohoboth*), Gen., XXXVI, 37; *Séla'* ou Pétra, IV Reg., XIV, 7; Théman, Gen., XXXVI, 34; Jer., XLIX, 7. Toutes ces cités appartiennent au pays d'Édom proprement dit, c'est-à-dire au sud et à l'est de l'Arabah. Mais, à part les merveilles de Pétra, il n'en reste plus rien. Le temps et les révolutions ont tout effacé. Ainsi s'est réalisée la prophétie de Jérémie annonçant que les villes d'Idumée deviendraient des solitudes éternelles, que le voyageur qui traverserait le pays y serait dans la stupeur et sifflerait sur toutes ses plaies. Jer., XLIX, 13, 17.

2o Le pays d'Édom dans son ensemble, c'est-à-dire en le considérant depuis les origines de la nation jusque vers l'époque de la captivité, s'étend aux deux côtés de l'Arabah. A l'ouest, c'est un vaste plateau calcaire, prolongement des terrasses de Judée, et dominant de cinq ou six cents mètres la profonde dépression qui s'allonge entre la mer Morte et le golfe d'Akabah. Il offre une suite de plaines ondulées, pierreuses, coupées par des torrents à sec la plus grande partie de l'année, et au-dessus desquelles s'élève un massif montagneux comprenant le *Djébel el-Maqrâh,* le *Djébel-Muéiléh,* le *Djébel-Schéraïf,* le *Djébel Araïf,* etc. A peine y rencontre-t-on de rares villages dans les cantons où des sources

permanentes, à défaut de rivières, permettent un peu de culture. C'est le désert dans sa pauvreté, domaine d'un petit nombre de tribus pastorales, là où ne règne pas une complète nudité. A l'est, se dresse une chaîne de montagnes granitiques, sillonnée de nombreux ravins que la saison des pluies transforme en fougueux torrents. Elle est très allongée; sa largeur ne dépasse guère trente-cinq kilomètres, et son point le plus élevé, le *Djébel Harûn,* est à 1328 mètres au-dessus du niveau de la mer. C'est de ce sommet, qui en forme le centre, qu'on peut le mieux se faire une idée du massif tout entier. Voir HOR (MONT), col. 747. D'innombrables crevasses constituent les gorges étroites, les cavernes, qui offraient à Édom ces retraites cachées dont parle Jérémie, XLIX, 10, 16. Au fond d'une de ces gorges les plus sauvages, est renfermée Pétra, si intéressante à visiter. Voir PÉTRA. C'est la force de ses citadelles bâties sur les rochers et de ses refuges inaccessibles qui faisait l'orgueil d'Édom. Malgré cela, Dieu lui annonçait ainsi sa ruine prochaine par la bouche du prophète Abdias, 3-6, qui dépeint si énergiquement le caractère même du pays :

L'orgueil de ton cœur t'a trompé,
Toi qui, demeurant dans les fentes des rochers,
Ayant pour habitation les lieux élevés,
Dis en ton cœur : Qui me fera tomber à terre?
Quand tu t'élèverais comme l'aigle,
Quand tu placerais ton nid parmi les astres,
Je t'en ferais descendre, dit Jéhovah.

Outre les courants temporaires, la chaîne d'Édom a des sources nombreuses, qui entretiennent dans beaucoup de vallées une fraîcheur permanente, et y permettent un peu de culture. Le nom de *Palæstina salutaris* qui, au temps du bas-empire, fut appliqué à cette région, exprime bien sa nature par rapport aux déserts environnants. Le plateau qui s'étend à l'est se perd peu à peu dans les steppes de l'Arabie. Quelques rares endroits de cette contrée, aujourd'hui si complètement en dehors du monde civilisé, gardent encore les traces d'un passé bien différent. Il fut un temps où le commerce entretenait le mouvement et la vie au milieu de ces solitudes. Rome y porta son génie grandiose et pratique. Elle y ouvrit des routes, dont on retrouve encore les vestiges. Elle y construisit des villes, ou embellit celles qui avaient été fondées de toute antiquité. Elle éleva des monuments qui excitent encore l'admiration du voyageur. — Pour la partie septentrionale de l'Idumée au temps des Machabées, voir JUDÉE. Voir aussi ARABAH, t. I, col. 820. — Cf. J. L. Burckhardt, *Travels in Syria and the Holy Land,* Londres, 1822, p. 403-456; Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* Londres, 1856, t. II, p. 117-156; E. H. Palmer, *The desert of the Exodus,* Cambridge, 1871, t. II, p. 428-447; E. Hull, *Mount Seir,* Londres, 1889, p. 85-96; Id., *Memoir on the Geology and Geography of Arabia Petræa,* Londres, 1889, avec une carte géologique. — Pour l'histoire de l'Idumée, voir IDUMÉENS.

A. LEGENDRE.

IDUMÉENS (hébreu : *'Ědôm,* Gen., XXXVI, 43; IV Reg., VIII, 21; Ps. LXXXII (hébreu, LXXXIII), 7; ethnique, *'Adômî,* Deut., XXIII, 7; avec l'article, *hâ-Ădômi,* I Reg., XXI, 7, 9, 18, 22; III Reg., XI, 14; Ps. LI (hébreu, LII), titre; au pluriel, masculin, *'Adômim,* II Par., XXV, 14; XXVIII, 17; féminin, *'Adômiyyôt,* III Reg., XI, 1; Septante : Ἐδώμ, Gen., XXXVI, 43; IV Reg., VIII, 21; Ἰδουμαῖος, Deut., XXIII, 7; III Reg., XI, 1, 14, 17; IV Reg., XVI, 6; II Par., XXVIII, 17; Ps. LI, titre; LXXXII, 7; II Mach., X, 16; Ἰδουμαία, II Par., XXV, 14; ὁ Σύρος, appliqué à Doëg, I Reg., XXI, 7, 9, 18, 22, par suite de la lecture *'Arammi,* au lieu de *'Adômi;* Vulgate : *Idumæus*), descendants d'Ésaü ou Édom et habitant le pays auquel il donna son nom. Gen., XXXVI, 43. Ils sont aussi appelés *benê 'Ésâv,* « fils d'Ésaü. » Deut., II, 4. Voir IDUMÉE.

I. HISTOIRE. — L'histoire des Iduméens peut se diviser en trois périodes : 1° depuis l'origine de la nation jusqu'à l'établissement de la royauté en Israël; 2° de la royauté à la captivité de Babylone; 3° de la captivité aux premiers siècles de l'ère chrétienne.

1re période. — Ésaü, quittant la terre de Chanaan, où avaient vécu ses ancêtres, vint avec ses enfants et ses biens s'établir dans la montagne de Séir, que Dieu lui avait assignée en partage. Gen., XXXVI, 6; Deut., II, 5. Il dut pour cela vaincre, détruire ou chasser les habitants primitifs, les Horréens ou Horites. Deut., II, 12. Voir HORRÉEN, col. 757. Les anciens monuments de l'Égypte nous représentent les *Aduma* parmi les *Schasu* ou Bédouins pillards du désert, errant avec leurs troupeaux aux confins du pays des pharaons. Cf. W. Max Müller, *Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern,* Leipzig, 1893, p. 135. Il ne s'agit peut-être que de quelques tribus édomites. Les enfants d'Ésaü, en effet, ne furent pas uniquement adonnés à la vie pastorale. Nous les voyons de bonne heure en possession de certaines villes, d'où leur vinrent plusieurs rois. Gen., XXXVI, 31-39. Dès ces premiers temps, l'Écriture nous les montre organisés sous certains chefs ou phylarques portant le nom spécial d'*allûf, 'allûfim.* Gen., XXXVI, 15, 19. Elle nous donne aussi une liste de huit rois qui régnèrent successivement, puisque aucun nouveau monarque ne monte sur le trône qu'après la mort de son prédécesseur. Gen., XXXVI, 31-39; I Par., I, 43, 51. C'est un roi qui gouvernait le pays au moment de l'exode. Moïse lui envoya, de Cadès, des ambassadeurs pour lui demander l'autorisation de traverser son territoire. A une requête faite avec la plus grande délicatesse, le prince iduméen répondit par un refus appuyé de menaces, qu'il se mit même en demeure d'exécuter. Num., XX, 14, 21; Jud., XI, 17. Moïse se retira, obéissant ainsi fidèlement à la parole du Seigneur, qui avait interdit aux Hébreux d'attaquer les fils d'Édom et ne voulait pas leur donner un pied de terre dans le pays de Séir destiné à ces derniers. Deut., II, 4-6.

2e période. — Dès les débuts de la royauté en Israël, nous voyons les conflits commencer ou s'accentuer entre les Édomites et les Hébreux. Quel fut, en effet, le rôle des premiers pendant la période si troublée des Juges? Nous ne savons. Saül, ayant affermi son trône, combattit de tous côtés contre ses ennemis, au nombre desquels se trouvaient les Iduméens. I Reg., XIV, 47. Il avait parmi ses serviteurs un Iduméen, Doëg, qui gardait ses troupeaux. I Reg., XXI, 7. Voir DOEG, t. II, col. 1460. David, après une grande victoire dans la vallée des Salines, soumit le pays d'Édom, et y établit des garnisons. II Reg., VIII, 13, 14. C'est à cette occasion que fut composé le Ps. LIX (hébreu, LX). La situation était alors des plus critiques. Profitant de l'éloignement du roi et de son armée, qui tenaient tête en ce moment aux ennemis du nord, les Iduméens firent invasion dans le sud-est de la Palestine. Les Israélites se trouvaient ainsi pris entre deux adversaires redoutables. Les Syriens une fois battus, David retourna toutes ses forces contre Édom, qu'il assujettit en lui enlevant une grande quantité d'or et d'argent. I Par., XVIII, 9-13. Ésaü devenait donc le serviteur de son frère suivant la prophétie d'Isaac. Gen., XXVII, 40. A la suite de cette campagne, Joab demeura pendant six mois dans le pays vaincu, y exerçant les plus graves représailles. Au massacre des hommes échappa un enfant, qui plus tard revint et fut l'ennemi de Salomon. Ce fut Adad, de sang royal. III Reg., XI, 14-22. Salomon n'en continua pas moins à gouverner la contrée, et équipa des flottes à Asiongaber et à Élath, sur la mer Rouge. III Reg., IX, 26; II Par., VIII, 17. Il épousa des femmes iduméennes. III Reg., XI, 1. Après le schisme des dix tribus, les Édomites restèrent sous la dépendance des rois de Juda. Sous Josaphat encore, ils n'avaient pas de rois nationaux, mais de simples vice-rois envoyés de Jérusalem, et leurs ports de mer sur le golfe Élanitique étaient au pouvoir des Juifs. III Reg.,

XXII, 48. Ce prince et Joram, roi d'Israël, les utilisèrent dans leur campagne contre Mésa, roi de Moab. Pour aller de Jérusalem et de Samarie sur le territoire ennemi, situé à l'est de la mer Morte, au sud de l'Arnon, leur chemin le plus direct était de franchir le Jourdain auprès de Jéricho, et d'attaquer les Moabites par le nord. D'après le conseil de Josaphat, ils choisirent une route plus longue et plus pénible, mais qui leur permettait d'opérer une jonction facile avec les troupes d'Édom. Ils vinrent par le sud de Juda, puis, dans la direction de l'est, passèrent par des contrées arides appelées « le désert de l'Idumée ». Les Moabites furent défaits; leur roi, voyant qu'il ne pouvait plus résister, prit avec lui sept cents hommes de guerre, pour se réfugier auprès du roi vassal d'Édom, dans l'espoir d'être favorablement accueilli par une race longtemps ennemie des Juifs, bien qu'alors leur alliée. Mais son espoir fut trompé. IV Reg., III, 1-26. Peu de temps après, sous Joram, roi de Juda, profitant de la décadence qui commençait à se manifester dans ce royaume, les Iduméens réussirent à se rendre indépendants et à rétablir une royauté nationale. IV Reg., VIII, 20-22; II Par., XXI, 8, 9, 18. Cependant Amasias les vainquit dans une grande bataille, dans la vallée des Salines. Il s'empara en même temps de la ville de *Séla'*, leur capitale, plus tard appelée Pétra par les Grecs, et voulut, en signe de conquête, lui imposer le nom nouveau de Jectébel. IV Reg., XVI, 7, 10. Après le massacre des Iduméens, il emporta leurs dieux, auxquels il offrit de l'encens. II Par., XXV, 11, 14. Mais, sous le règne d'Achaz, les fils d'Édom reconquirent leur indépendance. IV Reg., XVI, 6; II Par., XXVIII, 17. A partir de ce moment, il cesse d'être question d'eux dans l'histoire des rois de Juda. Mais nous les retrouvons dans les documents assyriens.

Le premier prince de la nouvelle monarchie fut sans doute ce *Kamosmélek* ou *Qausmalaka* que Théglathphalasar III énumère parmi ses tributaires à côté d'Achaz de Juda. Cf. *Cuneiform inscriptions of western Asia*, t. II, pl. 67; E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, Giessen, 1883, p. 257; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., Paris, 1896, t. III, p. 526. Il eut pour successeur *Malikram* que Sennachérib mentionne dans le récit de sa campagne contre Ézéchias. Cf. Prisme de Taylor ou Cylindre C de Sennachérib; *Cuneiform inscriptions of western Asia*, t. I, pl. 38, col. II, ligne 54; E. Schrader, *Die Keilinschriften*, p. 288; F. Vigouroux, *La Bible et les déc. mod.*, t. IV, p. 25. Nous trouvons également le nom de *Qaušgabri* dans la liste des rois qui payèrent tribut à Assaraddon et Assurbanipal. Cf. Prisme brisé d'Assaraddon, *Cuneiform inscript of west. Asia*, t. III, p. 16; E. Schrader, *Die Keilinschriften*, p. 355; F. Vigouroux, *La Bible et les déc. mod.*, t. IV, p. 71, 87.

Mêlé de près à l'histoire du peuple de Dieu, Édom devait avoir sa part dans les oracles des prophètes. Mais, hélas! il n'y paraît guère que comme objet de la colère divine, excitée par la haine qu'il porta aux descendants de Jacob, son frère. Depuis Abdias jusqu'à Malachie, I, 4, ce sont les mêmes reproches et les mêmes menaces. Par la bouche du dernier prophète, Dieu voue même les Iduméens à une ruine éternelle, assurant qu'il détruira ce qu'ils auront rebâti. Les autres font de même tour à tour retentir le cri de la vengeance divine. Isaïe et Jérémie surtout tracent le plus effrayant tableau de la désolation qui atteindra l'Idumée, tableau tristement réalisé dans l'état actuel du pays. Cf. Is., XI, 14; XXXIV, 5-17; LXIII, 1; Jér., IX, 26; XXV, 21; XXVII, 3; XL, 11; XLIX, 7-22; Lam., IV, 21, 22; Ezech., XXV, 12-14; XXXII, 29; XXXV, 15; XXXVI, 5; Joel, III, 19; Am., IX, 12. Seul Daniel, XI, 41, annonce que la contrée échappera aux mains d'un envahisseur.

3e période. — Plusieurs siècles avant l'ère chrétienne, le nom des Édomites s'efface peu à peu sur les monuments et dans l'histoire devant celui des Nabuthéens ou Nabatéens. Voir NABUTHÉENS. Après l'exil des Juifs à Babylone, les Iduméens proprement dits envahirent le sud de la Palestine. Voir IDUMÉE. Ils portèrent sur ce nouveau terrain les sentiments de haine qu'ils avaient toujours eus pour les Hébreux. Aussi n'est-il pas étonnant de voir les uns aux prises avec les autres. Judas Machabée fit de Bethsura (aujourd'hui *Beit Sûr*) une redoute avancée pour se protéger du côté de l'Idumée. I Mach., IV, 61. Il frappa d'un grand coup, dans l'Acrabathane, les gens de ce pays qui faisaient de continuelles incursions sur la terre de Judée. I Mach., V, 3. Bethsura subit un long siège de la part des Syriens. I Mach., VI, 31. Vers 130 av. J. C., Jean Hyrcan s'empara des villes iduméennes, Adora (*Dûra*) et Marissa (*Khirbet Mer'asch*), et, ayant soumis tous les habitants de la contrée, il leur permit d'y rester à condition de se faire circoncire et d'accepter les lois juives. Par amour de leur pays, ceux-ci y consentirent. Aussi, depuis ce temps, ajoute Josèphe, ils furent assimilés aux Juifs. *Ant. jud.*, XIII, IX, 1. En 63, Scaurus, envoyé par Pompée contre Pétra, fut aidé par l'Iduméen Antipater, dont le fils, Hérode, monta plus tard sur le trône de Jérusalem, faisant ainsi tomber le sceptre des mains de Juda. *Ant. jud.*, XIV, V, 1. — L'Idumée n'est mentionnée qu'une fois dans le Nouveau Testament, Marc., III, 8, au nombre des contrées représentées parmi la foule qui suivait Jésus.

II. CARACTÈRE; GOUVERNEMENT; RELIGION. — 1° Le caractère des Édomites est dessiné dans ces paroles prophétiques adressées au patriarche leur père, Gen., XXVII, 40 :

Et sur ton glaive tu vivras,
Et tu serviras ton frère;
Et il adviendra, comme tu t'agiteras,
Que tu briseras son joug de dessus ton cou.

Le sauvage chasseur est l'image de sa postérité. Le genre de vie de la nation fut en rapport avec la nature du pays qu'elle habita. Ce que le sol lui refusa, elle le demanda à son épée. Josèphe lui-même, *Bell. jud.*, IV, IV, 1, peint les Iduméens comme un peuple turbulent et indiscipliné, toujours prêt à remuer et aimant les changements, prenant les armes à la moindre flatterie de ceux qui le lui demandent, et courant au combat comme à une fête. Les descendants d'Ésaü héritèrent de sa haine et de sa jalousie envers Jacob. Alors que Dieu avait défendu à l'Israélite de détester l'Iduméen, parce qu'il était son frère, Deut., XXIII, 7, celui-ci ne cessa de poursuivre celui-là de sa haine. C'est la cause des vengeances divines, souvent rappelée par les prophètes : haïr un frère est un crime particulièrement odieux. Aussi le Seigneur déclare par la bouche d'Amos, I, 11, qu'il ne changera pas son arrêt contre Édom, « parce que celui-ci a poursuivi son frère avec l'épée, qu'il a violé la compassion qu'il lui devait, qu'il n'a point mis de bornes à sa fureur, et qu'il a conservé jusqu'à la fin son indignation. » Il y a en même temps dans ce caractère une sauvage fierté, appuyée sur la force naturelle du pays habité par la nation et l'énergie du bras qui se croit capable de le défendre. — 2° Les Édomites furent gouvernés d'abord par des chefs qui portent dans la Bible un nom spécial et caractéristique, *'allûfim*, de *'éléf*, « famille. » C'étaient donc des φυλάρχοι ou chefs de tribus. Mais ils eurent aussi des rois. D'après la liste de ceux qui sont nommés, Gen., XXXVI, 31-39, il est à remarquer que ce n'est jamais le fils qui succède au père, et que tous ces monarques sont de familles et de lieux différents. D'où il résulte clairement que la royauté chez ce peuple n'était pas héréditaire. Les rois étaient peut-être choisis par les *'allufs*, qui auraient constitué, eux, une noblesse héréditaire. On peut croire cependant que les choses ne se passèrent pas toujours régulièrement. L'absence de succession légitime dans une même famille, l'origine diverse des rois mentionnés, ajoutons

aussi le caractère turbulent des Iduméens, permettent de supposer que l'usurpation ne fut pas sans jouer son rôle dans les changements de souverains, que plus d'un chef habile et entreprenant sut se pousser jusqu'au trône et s'y maintenir jusqu'à sa mort. — 3° Nous n'avons aucun détail particulier sur la religion des Iduméens. L'Écriture, II Par., XXV, 14, 15, 20, nous parle bien de leurs dieux emportés et adorés par Amasias, mais ne les nomme pas. Il est probable cependant que le dieu national nous est révélé par les inscriptions cunéiformes, nabatéennes et grecques. Parmi les rois mentionnés sur les monuments assyriens, l'un s'appelle *Quausmalaka*, l'autre *Qausgabri*. Ce sont des noms théophores, formés de la même manière que les noms hébreux *'Élimélék, Gabrî'êl*. *Qauš* reste donc celui de la divinité. Nous le retrouvons du reste dans le *Qosnalan* des inscriptions nabatéennes (Cf. *Corpus inscriptionum semiticarum*, part. II, t. I, p. 243) et dans les noms grecs Κοστοβαρος (Josèphe, *Ant. jud.*, XV, VII, 9), Κοσβάραχος, etc. *Qaus* est le dieu Κοζέ que Josèphe, *Ant. jud.*, XV, VII, 9, représente comme l'idole des Iduméens. — Voir J. Chr. Meissner, *Dissertatio theologico-historico-critica quæ caput XXXVI Geneseos mosaicæ de antiquissima Idumæorum historia, auctori suo restituitur*, in-4°, Halle, 1733, et dans Scott et Rupert, *Sylloge commentationum theologicarum*, 8 in-4°, 1800-1807, part. VI, p. 121 (cette dissertation, attribuée par les bibliographes à C. B. Michaelis, est une thèse qui a été soutenue seulement sous sa présidence); J. D. Michaelis, *Comment. de Troglodytis, Seiritis et Themudais*, dans son *Syntagma Commentationum*, 2 in-4°, Gœttingue, 1752-1767, part. I, p. 194; F. Buhl, *Geschichte der Edomiter*, in-4°, Leipzig, 1893. A. LEGENDRE.

IGAAL (hébreu : *Ige'âl*; Septante : Γαάλ, dans II Reg., XXIII, 36; Ἰωήλ, dans I Par., XI, 38), un des trente braves de David. Il est dit « fils de Nathan de Saba ». II Reg., XXIII, 36. Dans la liste parallèle de I Par., XI, 38, son nom est transformé en Joël dans la Vulgate comme dans les Septante, et il est qualifié de « frère » et non de « fils » de Nathan. Lequel des deux passages est altéré? Il est difficile de le décider. Le *Codex Vaticanus* porte υἱὸς Νάθαν, I Par., XI, 38, comme II Reg., XXIII, 36, mais l'*Alexandrinus* a ἀδελφός, I Par., XI, 38.

IGAL (hébreu : *Ige'âl;* Septante : Ἰλαάλ; *Codex Alexandrinus :* Ἰγάλ), fils de Joseph, de la tribu d'Issachar. Num., XIII, 7. Il fut l'un des douze espions choisis par Moïse pour aller explorer la Terre Promise. Il dut périr à son retour avec ses neuf compagnons qui comme lui avaient découragé les Israélites par leur rapport pessimiste. Num., XIV, 37.

IGE'AL, « [Dieu] rachète, » nom, en hébreu, de trois Israélites, dont l'un est appelé dans la Vulgate *Igal*, l'autre *Igaal* et *Joel* et le troisième *Jégaal*. Voir ces mots.

IGNORANCE (hébreu : *šegâgâh;* Septante : ἄγνοια, ἀκούσιον; Vulgate : *ignorantia*), défaut de connaissance par rapport à la vérité ou au devoir.

I. L'IGNORANCE EN GÉNÉRAL. — La Sainte Écriture mentionne très souvent ces ignorances qui sont communes dans le cours de la vie, ignorances de faits, de lieux, de personnes, etc., sans aucune importance au point de vue biblique. Un peuple qu'on ignore, Deut., XXVIII, 33, 36; II Reg., XXII, 44; une terre qu'on ignore, Jer., XIV, 18; XVI, 13; XVII, 4; XXII, 28, sont un peuple et un pays étrangers. Des dieux qu'on ignore, Deut., XI, 28; XIII, 2, 6, 13; XXIX, 26; XXXII, 17; Jer., VII, 9; Dan., XI, 38, 39, sont des dieux qu'on ne doit pas et qu'on ne peut même pas connaître, puisqu'ils n'existent pas et sont de simples idoles. — Il y a des ignorances coupables, comme l'ignorance affectée de Caïn qui prétend ne pas savoir où est son frère, Gen., IV, 9; des pharisiens, qui ne savent pas d'où est Jésus-Christ, Joa., IX, 29, 30; de saint Pierre, qui ne connaît pas « cet homme », Matth., XXVI, 70-72; Marc., XIV, 68; Luc., XXII, 57-60; Joa., XVIII, 17-27; des Juifs qui ignorent la justice, c'est-à-dire la justification qui vient de Dieu et veulent lui substituer la leur. Rom., X, 2, 3, etc. Cf. I Cor., XIV, 38.

II. L'IGNORANCE DE DIEU. — Cette ignorance, la pire de toutes, caractérise les Assyriens, Judith, VII, 20; les impies, Job, XVIII, 20; les Athéniens, Act., XVII, 23; tous les païens en général. Gal., IV, 8; I Thess., IV, 5; Eph., IV, 18; I Pet., I, 14. Les peuples étrangers envoyés par Salmanasar pour coloniser la Samarie, ne connaissent pas le dieu du pays et le culte qu'il faut lui rendre. Un prêtre israélite de la captivité leur est envoyé pour leur apprendre à honorer ce dieu, qui n'est autre que Jéhovah, le vrai Dieu. IV Reg., XVII, 26-28. — Notre-Seigneur reproche à ses Apôtres de ne pas le connaître, après tant de temps passé en sa compagnie. Joa., XIV, 9. Lui-même, au jour du jugement, ignorera ceux qui n'auront pas veillé pour attendre sa venue. Matth., XXV, 12. Saint Paul dit que, parmi les Corinthiens, il en est encore qui ignorent Dieu. I Cor., XV, 34.

III. L'IGNORANCE DÉLICTUEUSE. — La loi mosaïque vise un certain nombre de délits commis par ignorance, impliquant par conséquent une certaine irresponsabilité morale, mais obligeant néanmoins à une réparation. Si cette réparation n'a pas un caractère pénal, c'est au moins une obligation onéreuse destinée à éveiller l'attention de l'Israélite sur les moindres prescriptions de la Loi. Les fautes commises *bi-šegâgâh*, « par ignorance » ou « involontairement », ἀκουσίως, sont appelées tantôt *'âšâm* et tantôt *ḥaṭṭâ'âh*. Les deux mots sont parfois employés l'un pour l'autre. Cf. Lev., IV, 21, et V, 19; VI, 18 (25), et VII, 1. De Hummelauer, *Comm. in Exod. et Levit.*, Paris, 1897, p. 377, pense que *ḥaṭṭâ'âh* désigne le « mouvement » délictueux, l'acte lui-même, et *'âšâm*, l' « état » délictueux, la culpabilité permanente. Voir PÉCHÉ, et Reland, *Antiquitates sacræ*, Utrecht, 1741, p. 179; Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus*, Heidelberg, 1839, t. II, p. 410-412. Plusieurs cas de fautes par ignorance sont prévus par la législation mosaïque. — 1. *La faute du grand-prêtre*. Le grand-prêtre peut commettre, dans l'exercice de ses fonctions, un manquement involontaire qui entraîne le peuple dans des errements contraires à la loi. Pour l'expiation de cette faute, il doit offrir en sacrifice un jeune taureau, avec un cérémonial assez compliqué, qui montre l'importance attachée par le législateur aux moindres erreurs de celui que ses fonctions mettent ainsi en vue. Lev., IV, 1-12. C'est afin d'éviter ces manquements par ignorance qu'avant la fête de l'Expiation, par exemple, le grand-prêtre se retirait pendant sept jours dans les appartements secrets du Temple pour s'y exercer aux cérémonies qu'il aurait à accomplir. Voir EXPIATION (FÊTE DE L'), t. II, col. 2137, 2°. — L'Épître aux Hébreux, V, 2-3, dit que le pontife, « environné de faiblesse, » doit offrir des sacrifices tout d'abord pour lui-même, ce qui a pour effet de le rendre compatissant envers ceux qui tombent « dans l'ignorance et dans l'erreur ». — 2. *La faute de tout le peuple*. Tout Israël peut pécher involontairement et sans s'en apercevoir, en faisant une chose que défend la loi divine. Quand le manquement vient à être remarqué, il faut offrir en sacrifice un jeune taureau. Les anciens d'Israël interviennent ici pour imposer les mains à la victime, et celle-ci est brûlée hors du camp. Lev., IV, 13-21. Les anciens, responsables de la conduite du peuple, étaient ainsi stimulés à faire la plus grande attention aux erreurs même involontaires de leurs concitoyens. Ezéchiel, XLV, 20, dit que tous les sept jours on offrira un jeune taureau en sacrifice dans le temple nouveau, pour ceux qui ont péché involontairement ou par

ignorance. — 3. *La faute du chef.* Celui qui exerce l'autorité, chef de la nation, de la tribu et probablement de la famille, peut aussi pécher par ignorance. Comme son exemple a plus de portée, l'expiation de sa faute se fait à part; mais c'est seulement un bouc qu'il doit offrir en sacrifice. Lev., IV, 22-26. — 4. *La faute d'un particulier.* L'Israélite qui a commis une faute d'inadvertance, en faisant ce qui ne doit pas se faire, l'expie par l'immolation d'une chèvre ou d'une brebis. Lev., IV, 27-35. — 5. *Délits se rapportant aux choses saintes.* Si le manquement a trait aux choses consacrées à Dieu, c'est-à-dire au sanctuaire et à ses ministres, comme prémices, offrandes, dîmes, etc., le cas est plus grave que le précédent. Le délinquant, chef ou particulier, riche ou pauvre, doit alors offrir un bélier en sacrifice. D'après Rosenmüller, *Scholia in Levit.*, Leipzig, 1798, p. 40, le texte peu clair en cet endroit autoriserait à remplacer quelquefois le bélier par une estimation en argent, ce qui paraît naturel pour les cas où le tort causé au sanctuaire ou aux prêtres restait fort au-dessous de la valeur d'un bélier. De plus, le délinquant devait restituer, en la majorant d'un cinquième, la valeur de ce qu'il n'avait pas versé au sanctuaire. Lev., V, 15, 16. Si le délit n'a été cause d'aucun préjudice pour le sanctuaire, tout en gardant le caractère de manquement contre la loi rituelle, on l'expie par l'immolation d'un bélier. Lev., V, 17-19. — Celui qui mange par ignorance des choses saintes, c'est-à-dire des choses qui proviennent des sacrifices et appartiennent aux prêtres, doit restituer aux prêtres la valeur de la chose, majorée d'un cinquième. Lev., XXII, 14. Le manquement est ici moins grave que dans les deux cas précédents, et d'ailleurs c'était aux prêtres à surveiller ce qu'ils avaient en main. — Enfin, une disposition législative postérieure aux précédentes vise les infractions commises « par ignorance » contre les préceptes positifs qui règlent les choses sacrées, sacrifices, prémices, etc. Cette disposition s'applique, non plus aux particuliers, mais à la multitude. Si le peuple manque à ce qui a été prescrit, il devra offrir un jeune taureau en holocauste, avec la farine et les libations accoutumées, et un bouc en sacrifice d'expiation. Cette prescription, comme les précédentes, s'applique également aux étrangers. Num., XV, 22-26. — Le même genre de transgression « par ignorance » contre un précepte positif concernant les choses sacrées, en ne faisant pas ce qui doit se faire, peut être commis par un particulier. Le délinquant rachète alors sa faute par l'offrande d'une chèvre d'un an. Num., XV, 27-28. Ce cas diffère peu de la transgression du précepte négatif indiquée plus haut, et expiée par l'offrande d'une chèvre ou d'une brebis. Lev., IV, 27-35. — 6. *Le meurtre involontaire ou par ignorance.* Voir GOEL, col. 261, et HOMICIDE, II, 2°, col. 741. — Il est à noter que dans plusieurs des délits précités, surtout quand il s'agit des particuliers, le législateur s'en remet à la conscience du délinquant. Josèphe, *Ant. jud.*, III, IX, 3, suppose avec raison que celui qui a commis le délit est parfois seul à le savoir et n'a personne qui puisse l'accuser. Voir SACRIFICES. Il y avait donc tout à la fois dans cette législation un appel à la conscience en face de Dieu qui voit tout, et une invitation au respect pour les moindres prescriptions morales ou rituelles intimées par le Souverain Maître.

IV. L'IGNORANCE, CIRCONSTANCE ATTÉNUANTE. — 1° Dans l'Ancien Testament, le mot *šegâgâh* est toujours pris dans son sens naturel, « ignorance, erreur, » de *šâgag*, « errer. » Ainsi dans l'Ecclésiaste, V, 5, il est recommandé de ne pas chercher à faire passer son péché, *ḥaṭṭâ'âh*, pour une ignorance, *šegâgâh*. L'auteur sacré déplore également l'erreur, *šegâgâh*, du prince, non dans le sens de péché, mais dans celui d'inintelligence. Eccle., X, 5. Les versions traduisent quelquefois par « ignorance » ou appellent de ce nom ce que le texte hébreu nommerait « péché ». Au Psaume XXIV (XXV), 7 : « Oublie les fautes de ma jeunesse et mes transgressions, » elles rendent *pešaʿ*, « transgression, » par ἄγνοια, *ignorantia*. Dans l'Ecclésiastique, XXIII, 2, 3, les mots ἀγνόημα, ἄγνοια, *ignoratio*, *ignorantia*, sont mis en parallélisme avec les mots ἁμάρτημα, ἁμαρτία, *delictum*. Il y a donc tendance à atténuer la culpabilité en tenant compte de l'ignorance, c'est-à-dire de l'intelligence bornée de l'homme qui ne connaît jamais toute l'étendue du mal commis par lui. Ailleurs la faute commise par le prochain est appelée ἄγνοια, *ignorantia*, une « ignorance » qu'il faut mépriser. Eccli., XXVIII, 9. Il est vrai que la même ignorance peut diminuer le mérite : quand l'avare « fait quelque bien, c'est sans le savoir », ἐν λήθῃ, *ignoranter*. Eccli., XIV, 7. Les torts que les Juifs peuvent avoir vis-à-vis des rois séleucides de Syrie sont désignés par ces derniers sous le nom d' « ignorances », ἀγνοήματα, *ignorantiæ*. I Mach., XIII, 39; II Mach., XI, 31. En tête de la prière d'Habacuc, III, 1, l'expression *ʿal šigiônôt*, qui indique en réalité un rythme particulier (Septante : μετὰ ᾠδῆς), Aquila, Symmaque et la *Quinta*, suivis par saint Jérôme, ont traduit : « pour les ignorances, » en faisant venir le mot hébreu de *šâgâh*, « errer. » Du reste, l'idée d'en appeler à l'ignorance pour expliquer bien des fautes, et les excuser en partie, est déjà contenue implicitement dans les verbes *šâgag*, Lev., V, 18; Ps. CXVIII (CXIX), 67; Job, XII, 16, *šâgâh*, Prov., XIX, 27; Ps. CXVIII (CXIX), 21, 118, *tâʿâh*, Ps. LVII (LVIII), 4; CXVIII (CXIX), 110; Ezech., XIV, 11; XLIV, 10, 15; XLVIII, 11, etc., qui veulent dire « errer ». et qui sont pris dans les textes cités avec le sens de « pécher ». — 2° Dans le Nouveau Testament, la plus grave de toutes les fautes est atténuée par l'ignorance. C'est Notre-Seigneur lui-même qui prie pour ses persécuteurs en disant : « Père, pardonnez-leur, parce qu'ils ne savent ce qu'ils font. » Luc., XXIII, 34. Les Apôtres font aussi la part de l'ignorance dans le déicide commis par les Juifs. Act., III, 17; XIII, 27; I Cor., II, 8. Ils ne parlent pas ainsi en atténuant la vérité pour se concilier l'esprit d'auditeurs qu'ils veulent convertir, mais en s'inspirant des paroles mêmes du divin Maître. Saint Paul atteste que, lui aussi, quand il était persécuteur, il agissait par ignorance. I Tim., I, 13. Le même Apôtre s'excuse d'avoir maudit Ananias, en disant qu'il ignorait qu'il fût grand-prêtre. Act., XXIII, 5. — L'ignorance n'est pourtant pas une circonstance atténuante pour les faux docteurs, qui dogmatisent sans savoir de quoi ils parlent. II Pet., II, 12; Judæ, 10.

H. LESÊTRE.

IHELOM, IHELON (hébreu : *Yaʿelâm*; Septante : Ἰεγλόμ), le second des trois fils qu'Ésaü eut d'Oolibama. Gen., XXXVI, 5, 14, 18; I Par., I, 35. Dans ce dernier passage, la Vulgate écrit son nom Ihelom. Il est nommé le second parmi les *'allûf* ou chef des Édomites. Gen., XXXVI, 18; I Par., I, 35. Sa mère était Horréenne. La Genèse, XXXVI, 1, porte que ses ancêtres étaient Hévéens, mais c'est une faute, et il faut lire Horréens, cf. ℣. 20, 24, 25. Oolibama appartenait par conséquent à la race qui possédait le mont Séir avant qu'Ésaü en prît possession. Voir HORRÉEN, col. 757.

IIM (hébreu : *'Iyyîm*, « ruines, » cf. Jer., XXVI, 18; Septante : Βακώκ; *Codex Alexandrinus* : Αὐείμ), ville de la tribu de Juda, située entre Baala et Ésem, dans la partie la plus méridionale de son territoire, dans le même groupe que Bersabée et Horma. Jos., XV, 29. Elle n'a pas été jusqu'ici identifiée. Keil, *Josua*, 1874, p. 126, suppose qu'elle occupait peut-être le site de *Beit-Avva*, [illegible] (cf. Αὐείμ, qui suppose la lecture עַוִּים, *ʿAvvîm*), dont les ruines ont été retrouvées entre les montagnes et la plaine de Gaza par Ed. Robinson, *Biblical Researches*, Boston, 1841, t. III, p. 10. On voit là des collines basses

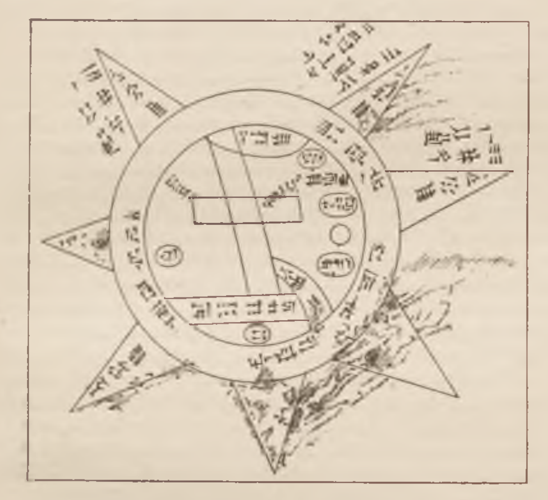
des deux côtés de la route, avec des restes de fondations en pierre de taille qui indiquent qu'il y a eu en cet endroit une ville assez considérable. Voir JUDA, tribu et carte. — L'hébreu *'Iyyîm* se trouve aussi Num., XXXIII, 45, mais comme forme partielle ou contracte de *'Iyyê hâ-'Abârîm;* Vulgate : *Ijeabarim*. Voir JÉABARIM.

A. LEGENDRE.

IJÉABARIM. Num., XXXIII, 44, 45. Voir JÉABARIM.

ILAI (hébreu : *'Ilaï;* Septante : Ἠλί), Ahohite (voir t. I, col. 296), un des braves de David. I Par., XI, 29. Dans la liste parallèle de II Reg., XXIII, 28, il est appelé « Selmon l'Ahohite ».

ILE, ILES (hébreu : au singulier, *'î*, Is., XXIII, 2, 6; avec l'article, *hâ'î*, Is., XX, 6; Jer., XXV, 22; plus souvent au pluriel, *'iyyîm*, Ps. LXXI (hébreu, LXXII), 10; XCVI (XCVII), 1; Is., XL, 15, etc.; état construit, *'iyyê*, Gen., X, 5; Is., XI, 11, etc.; Septante : νῆσος, partout; νησίον, Act., XXVII, 16). Ce mot, qui désigne un espace de terre entouré d'eau de tous côtés, est pris par les auteurs sacrés tantôt dans un sens large, tantôt dans un sens strict. L'hébreu אִי, *'î*, rattaché à la racine אוה, *'âvâh*, « habiter, » signifie « terre habitable ». Cf. Gesenius, *Thesaurus*, p. 38. Il est sûr, en tout cas, que dans un passage d'Isaïe, XLII, 15, il a le sens de « terre desséchée » ou terre ferme, par opposition aux eaux. Dieu, en effet,



172. — Carte babylonienne du monde. Babylone occupe le centre de la carte. Les parties triangulaires figurent le reste du monde et sont appelées en assyrien « îles ».

pour exprimer la force de sa vengeance, dit : « Je changerai les fleuves en îles. » Employé une fois seulement dans la Genèse, X, 5, et dans Esther, X, 1, deux fois dans les Psaumes, LXXI (hébreu, LXXII), 10; XCVI (XCVII), 1, le mot hébreu n'est guère usité que dans Isaïe, Jérémie et Ézéchiel; Daniel le donne, XI, 18, et Sophonie, II, 11. Dans ces divers endroits, il désigne presque toujours, comme en Chaldée (fig. 172), non pas des îles proprement dites, mais des côtes maritimes, découpées par la mer. C'est dans ce sens large qu'il est appliqué à la Palestine elle-même. Is., XX, 6. Ordinairement cependant, l'idée de région lointaine y est ajoutée ou explicitement, comme Is., LXVI, 19; Jer., XXXI, 10, ou implicitement, comme Ps. XCVI (hébreu, XCVII), 1; Is., XI, 11; XLII, 12. Il se rapporte le plus souvent aux contrées situées à l'ouest du pays de Chanaan, c'est-à-dire aux rives et aux îles de la Méditerranée. Cf. Ps. LXXI (hébreu, LXXII), 10; Is., XL, 15; XLI, 1; Ezech., XXXIX, 6, etc. C'est ce qu'il faut entendre par « les îles des nations », Gen., X, 5; Soph., II, 11; « les îles de la mer, » Esth., X, 1; Is., XI, 11; XXIV, 15; « les îles qui sont au delà de la mer. » Jer., XXV, 22. Le port de Joppé ou Jaffa devient ainsi « une entrée pour se rendre aux îles de la mer ». I Mach., XIV, 5. Le terme dont nous parlons désigne plus spécialement les nombreuses îles qui avoisinent les côtes de l'Asie Mineure et de la Grèce, et dont quelques-unes sont nommées particulièrement. Ainsi « les îles d'Élisa », Ezech., XXVII, 7, sont celles qui bordent la côte hellénique ou la côte elle-même. Voir ÉLISA, t. II, col. 1686. « L'île de Caphtor, » Jer., XLVII, 4, est celle de Crète, suivant plusieurs auteurs. Voir CAPHTORIM, t. II, col. 211. « Les îles de Kittim, » Jer., II, 10; Ezech., XXVII, 6, ne s'entendent pas seulement de l'île de Chypre, mais, par extension, de celles de la Méditerranée en général et même de tous les pays d'Occident. Voir CÉTHIM 2, t. II, col. 466. Dans le Nouveau Testament Chypre est citée par son nom. Act., XIII, 4, 6. Tyr est indiquée dans Isaïe, XXIII, 2, 6. Dans un passage d'Ézéchiel, XXVII, 15, *'iyyîm* désigne plutôt les îles du golfe Persique. — Outre l'île de Chypre, on trouve mentionnées nommément dans le Nouveau Testament les îles de Crète, Act., XXVII, 7, 12, 13; de Cauda, Act., XXVII, 16; de Malte, Act., XXVIII, 1, 7, 9, et de Patmos. Apoc., I, 9. Voir ces mots.

A. LEGENDRE.

ILLEL (hébreu : *Hillêl*, « qui loue; » Septante : Ἐλλήλ), de la tribu d'Éphraïm, père d'Abdon, l'un des juges d'Israël. Il était de la ville de Pharathon. Jud., XII, 13.

ILLUSTRE, traduction, dans la Vulgate (*illustris*), du grec ἐπιφανής, surnom donné au roi de Syrie Antiochus IV. Voir ANTIOCHUS IV ÉPIPHANE, t. I, col. 693.

ILLYRIE (Ἰλλυρικόν; Vulgate : *Illyricum*), pays; situé au nord de la Macédoine, et au nord-est de l'Adriatique. Saint Paul, Rom., XV, 19, dit qu'il a prêché l'évangile jusqu'à l'Illyrie. C'est vraisemblablement dans sa troisième mission, c'est-à-dire lors de son deuxième voyage en Macédoine, que saint Paul alla jusqu'aux frontières de l'Illyrie, en suivant la voie Egnatienne qui, passant par Thessalonique et Philippes, aboutissait à la côte orientale de l'Adriatique, à Dyrrachium. L'*Illyricum* désignait pour les anciens l'ensemble des peuples de même race qui habitaient la région qui s'étendait depuis les Alpes jusqu'à l'embouchure du Danube, et depuis le cours du Danube jusqu'à l'Adriatique et à l'Hæmus. Il comprenait les provinces romaines de Dalmatie, de Pannonie et de Mœsie. Appien, *Illyrica*, I; Suétone, *Tiber.*, XVI; Tacite, *Hist.*, I, 2, 76; *Annal.*, I, 46; Josèphe, *Bell. jud.*, II, XVI, 4; puis la Dacie, Trebell. Pollion, *Vit. Claud.*, XVI; enfin le littoral compris entre la Dalmatie et l'Épire. Les Romains avaient d'abord occupé l'Illyrie dont ils avaient fait une province en 167 avant J.-C. Tite Live, XLV, XXVI, 11; Appien, *Bell. civ.*, V, 65. César fut gouverneur de l'Illyrie en même temps que de la Gaule. Dion Cassius, XXXVIII, 8; Suétone, *Cæsar*, 22; César, *De bell. gallic.*, II, 35; V, 1, 5. En 27 avant J.-C., l'Illyrie devint province sénatoriale. Dion Cassius, LIII, 12. Elle fut cédée à l'empereur en l'an 11 avant J.-C. Dion Cassius, LIV, 34. En l'an 10 après J.-C., la Pannonie fut conquise et organisée en province particulière; en même temps le littoral compris entre la Macédoine et l'Italie reçut une organisation indépendante sous le nom de *superior provincia Illyricum*, Pline, *H. N.*, III, 139, 147; puis, plus tard, aussitôt après Auguste, sous le nom de Dalmatie. Dion Cassius, XLIX, 36. — C'est selon toutes les vraisemblances la Dalmatie que saint Paul désigne sous le nom d'Illyricum, ce qui est tout à fait conforme à la manière de parler des Romains. Cette interprétation explique pourquoi Tite fut envoyé par saint Paul en Dalmatie; l'Apôtre eût pu dire aussi exactement qu'il l'avait envoyé dans l'Illyricum. II Tim., IV, 10. Cf. A. Poinsignon, *Quid præcipue apud Romanos adusque Diocle-*

tiani tempora Illyricum fuerit, in 8°, Paris, 1846; J. Marquardt, *L'organisation de l'empire romain*, trad. franç. (Th. Mommsen et J. Marquardt, *Manuel des antiquités romaines*, t. IX), in 8°, Paris, 1892, t. II, p. 166, 171-180. Voir Dalmatie, t. II, col. 1211. L'Illyricum est un pays montagneux, et les habitants étaient barbares. La côte présente un certain nombre de baies très profondes et où les navires trouvent un abri excellent. Il n'y avait dans cette région que très peu de villes; elles se multiplièrent à mesure que la civilisation romaine s'y implanta. Les habitants de l'*Illyricum* sont les ancêtres des Albanais ou Arnautes modernes. E. Beurlier.

IMAGE (hébreu : *tabnît, temûnâh;* Septante : εἰκών, ὁμοίωμα, ὁμοίωσις; Vulgate : *imago, similitudo*), reproduction naturelle ou artificielle, offrant la ressemblance d'un être dont on veut rappeler les traits.

I. Image matérielle. — Dieu défendit à son peuple de faire des images taillées (*tabnit*) pour les adorer. Deut., IV, 16-18. Ézéchiel, VIII, 10, appelle du même nom les images de reptiles, de bêtes et d'idoles qu'il vit gravées ou sculptées, probablement en-bas reliefs à la manière des Chaldéens, sur la muraille d'une des salles du temple de Jérusalem. On traduit ordinairement *mehuqqéh* par « peintures »; mais *ḥâqaq*, signifie « tailler, sculpter ». Dans d'autres passages, la Loi défend de faire des représentations (*temûnâh*) d'homme ou de femme, d'animal, d'oiseau, de reptile, de poisson, etc., de peur que l'Israélite ne soit entraîné à leur rendre un culte. Exod., XX, 4; Deut., IV, 16-19, 23, 25; V, 8. Le texte de cette loi rappelle en même temps le pays d'Égypte dont Dieu a tiré son peuple. Deut., IV, 20. Les représentations prohibées sont les sculptures et les peintures analogues à celles que les Hébreux avaient pu voir dans les monuments égyptiens, les hypogées, les palais et les maisons, sur les parois desquels les peintres avaient multiplié les figures de dieux, d'hommes et d'animaux. Maspero, *Archéologie égyptienne*, Paris, 1887, p. 168-175; *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris, t. I, 1895, p. 410-412. Voir Peinture, Sculpture. — C'est l'image de César que représente la pièce de monnaie montrée à Notre-Seigneur. Matth., XXII, 20; Marc., XII, 16; Luc., XX, 24.

II. Image spirituelle. — Le Fils de Dieu est l'image du Père, image parfaite, substantielle, adéquate à son modèle, ne laissant subsister entre le Père et le Fils d'autre distinction que celle des personnes. Sap., VII, 26; II Cor., IV, 4; Col., I, 15. — Le premier homme a été créé par Dieu, *be-ṣalmênû ki-dmûtênû*, « à notre image selon notre ressemblance, » Gen., I, 26, et lui-même engendra, *bi-dmûtô ke-ṣalmô*, « à sa ressemblance selon son image. » Gen., V, 3. Cf. Gen., I, 27; IX, 6; Sap., II, 23. L'emploi de ces deux synonymes, alternant l'un avec l'autre, désigne une ressemblance aussi complète que possible entre le Créateur et sa créature raisonnable. Les versions unissent les deux substantifs par la copule : κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν, — κατὰ τὴν ἰδέαν αὐτοῦ καὶ κατὰ τὴν εἰκόνα αὐτοῦ; *ad imaginem et similitudinem nostram, — ad imaginem et similitudinem suam*. L'auteur de la Sagesse, II, 23, serre de plus près le texte hébreu : εἰκόνα τῆς ἰδίας ἰδιότητος ἐποίησεν αὐτόν, *ad imaginem similitudinis suæ fecit illum*. Cette ressemblance entre l'homme et Dieu a été cherchée du côté du corps (Tertullien, *Cont. Praxeam*, 12; *De resurrect. carnis*, 6, t. II, col. 167, 802; S. Augustin, *De Gen. cont. Manich.*, I, 17, t. XXXIV, col. 186), et surtout du côté de l'âme, à cause de son immortalité (S. Augustin, *De Trinit.*, XII, 2; t. XLII, col. 1038); de son intelligence (S. Augustin, *In Ps. LIV*, t. XXXVI, col. 629); de sa liberté (S. Macaire, *Hom.*, XV, 23, t. XXXIV, col. 591); de son intelligence et de sa liberté réunies (S. Jean Damascène, *De fide orthod.*, XI, 2, t. XCIV, col. 920 : S. Ambroise, *Hexam.*, VI, 8, t. XIV, col. 259); du domaine qu'elle exerce sur le reste de la création (S. Grégoire de Nysse, *De homin. opific.*, 4, t. XLIV, col. 136). Cf. Adam, t. I, col. 171, 172; Pétau, *De sex primor. mundi dier. opific.*, II, IV, 1-13. — Par la vie surnaturelle que lui confère la grâce de Dieu, le chrétien est appelé à devenir, dans un sens plus parfait, l'image du Fils de Dieu. Rom., VIII, 29 ; I Cor., XV, 49. — Après la résurrection glorieuse, la ressemblance deviendra encore plus complète. I Joa., III, 2. H. Lesêtre.

IMMERSION (BAPTÊME PAR). Voir Baptême, II, 2°, t. I, col. 1437.

IMMOLATION. Voir Sacrifice.

IMMONDE. Voir Impures (Choses), col. 855.

IMMONDICES. Voir Fumier, t. II, col. 2445.

IMMORTALITÉ DE L'AME. Voir Ame, t. I, col. 466-472.

IMPATIENCE, défaut qui empêche de supporter avec courage ou résignation un mal, une contrariété ou une personne désagréable. Le substantif hébreu *qôṣer*, qui désigne l'impatience, est employé seulement une fois dans la Bible, où il est joint à *rûaḥ;* il signifie littéralement « brièveté ». Exod., VI, 9 (Vulgate : *angustia spiritûs;* Septante : ὀλιγοψυχία). « L'impatient » (Septante : ὀξυθύμος et ὀλιγόψυχος; Vulgate : *impatiens*) est nommé deux fois dans les Proverbes et désigné dans le texte original par les périphrases *qeṣar-'appaïm*, « court de narines, de respiration, » et *qeṣar-rûaḥ*. Prov., XIV, 17, 29. — La Vulgate emploie une seule fois le substantif *impatientia*, Judith, VIII, 24, dans le discours où Judith rappelle le manque de patience des Israélites dans le désert. Outre les deux passages des Proverbes, XIV, 17 et 29, où elle parle de « l'impatient », la version latine emploie deux autres fois le mot *impatiens*, Prov., XIX, 19, et XXVI, 17, là où l'hébreu parle de celui qui se laisse emporter par la colère. Dans Prov., VII, 11, *quietis impatiens* est dit de la femme « qui ne peut se tenir tranquille »; en hébreu : *hômmîyâh*, « agitée, bruyante. » — Quoique ce terme se rencontre rarement dans l'Écriture, on y trouve souvent des traits d'impatience. Agar supporte impatiemment les reproches de sa maîtresse. Gen., XVI, 6-9. Le peuple hébreu s'impatiente de son long voyage dans le désert. Exod., XIV, 11-12; XVI, 2, 7, etc. L'épouse de Tobie le père supporte avec impatience la délicatesse de conscience de son mari. Tob., II, 22, 23. Les impatiences de Job sont célèbres et ont donné lieu de la part de l'exégèse rationaliste à des accusations erronées. Job, III, 3-26; XLVII, etc. Les amis de Job, Éliu surtout, donnent de nombreuses marques d'impatience. Job, XXXII, 3. — C'est contre ce défaut que saint Jacques recommande aux chrétiens d'être lents à céder aux entraînements de l'impatience. Jac., I, 19. P. Renard.

IMPÉTIGO (hébreu : *neṭéq, yalléfét;* Septante : θραῦσμα, λειχήν; Vulgate : *impetigo*), affection cutanée, caractérisée par l'éruption de petites pustules qui ensuite se dessèchent en engendrant des croûtes épaisses d'un jaune clair. L'impétigo se développe surtout dans le cuir chevelu et sur les joues (fig. 173). — La loi mosaïque classe l'impétigo parmi les variétés de la lèpre. Elle l'appelle *néṭéq* et explique ce mot en disant : « C'est la lèpre de la tête ou de la barbe. » Les Septante traduisent par θραῦσμα, « plaie, » et le Vulgate ne rend pas ce mot. Lev., XIII, 30. *Néṭéq* vient de *nâṭaq*, « arracher, » et indique que le patient atteint de ce mal s'arrache les cheveux, la barbe et même la peau. Ce mal est une affection cutanée, ce qui permet de le classer, au moins

quant aux apparences extérieures, dans le genre lèpre; il attaque le système pileux, ce qui en fait une espèce de teigne. Le texte du Lévitique, XIII, 29-37, indique de quelle manière doit procéder le prêtre pour reconnaître la présence de cette maladie. Première observation : la plaie à la tête ou à la barbe est plus profonde que la peau, et le poil devient jaunâtre et mince; c'est l'impétigo, et le sujet, homme ou femme, est impur. Si la plaie n'est pas plus profonde que la peau et s'il n'y a pas de poil noir, le sujet est enfermé pendant sept jours. Deuxième observation : si, au bout des sept jours, la plaie ne s'est pas étendue, s'il n'y a pas de poil jaunâtre, si le mal n'est pas plus profond que la peau, on rase le sujet, sauf à la place du mal, et on l'enferme encore pendant sept jours. Troisième observation : si le mal



173. — Impétigo.

n'est devenu ni plus étendu ni plus profond, le sujet est déclaré pur. Mais si ensuite le mal s'étend, le sujet sera impur. La marque de la guérison sera la croissance du poil noir sur la plaie. Toutes ces précautions avaient pour but d'isoler celui qui paraissait atteint, afin de l'empêcher de communiquer son mal à d'autres. — Dans deux autres passages, Lev., XXI, 20; XXII, 22, il est défendu d'admettre au service du sanctuaire un prêtre, et dans les sacrifices une victime atteints de *yallèfét*, λειχήν, *impetigo*. Pour les Septante, le mot hébreu désigne une dartre; pour les talmudistes, *Gittin*, 70, 1, c'est l'impétigo égyptienne, qui est incurable. La maladie indiquée par le texte hébreu est associée dans les deux passages à la gale, et paraît bien être une affection dartreuse attaquant la peau, soit sur tout le corps, soit surtout dans les parties pileuses, puisque le mal est commun à l'homme et à l'animal. H. LESÊTRE.

IMPIE, celui qui refuse à Dieu l'honneur qui lui est dû.

1° *Noms de l'impie.* — La Sainte Écriture emploie les mots suivants pour désigner l'impie : — 1° *Bôgêd*, de *bâgad*, « cacher, » celui qui agit en se cachant, en dessous, hypocritement, παράνομος, *impius*. Prov., II, 22; XI, 3, 6; etc.; Ps. XXV (XXVI), 3; LIX (LX), 6; Jer., IX, 1; Hab., I, 13. — 2° *Ḥânêf*, « impur », ἀσεβής, *impius*. Job, VIII, 13; XIII, 16, etc.; Prov., XI, 9; Is., IX, 16; X, 6; XXXIII, 14; Ps. XXXV (XXXVI), 16. — 3° *'Avîl*, « pervers, » ἄδικος, *iniquus*. Job, XVI, 12. — 4° *Rāšā'*, « méchant, » ἀσεβής, ἁμαρτωλός, ἄνομος, ἄδικος, *impius*, *peccator*, *iniquus*. C'est le terme le plus habituellement usité pour désigner l'impie. Ps. I, 1, 5, 6; III, 8; VII, 10; X, 6 etc.; Prov., XI, 7. — 5° *'Avîl*, « sot, » ἄφρονος, *stultus*. Job, V, 3. — 6° *Nâbâl*, « sot, insensé, » ἄφρονος, *stultus*. Deut., XXXII, 21; Job, II, 10; XXX, 8; Ps. XIV (XV), 1; XXXIX (XL), 9; LIII (LIV), 2; LXXIV (LXXV), 18, 22. Le nom de sot ou d'insensé est attribué à l'impie, parce que la suprême sottise et la suprême folie consistent à méconnaître l'honneur dû à Dieu. — 7° *Šokḥê-'Êl*, « ceux qui oublient Dieu, » οἱ ἐπιλανθανομένοι τοῦ Κυρίου, *qui obliviscuntur Deum*. Job, VIII, 13; Ps. L (LI), 22.

2° *La condition de l'impie.* — L'impie est orgueilleux. Job, XV, 20; Ps. IX, 2; XXXVII (XXXVI), 35. Il offense Dieu. Ps. X, 13; Prov., XXIX, 16. Ses offrandes sont abominables au Seigneur. Prov., XV, 8; XXI, 27. Il persécute le juste, II Reg., IV, 11; Job, XVI, 12, et point de pire gouvernement que le sien quand il a le pouvoir. Prov., XXVIII, 12, 15; XXIX, 2. Lorsqu'il s'endurcit, il vit tranquille dans son impiété, Prov., XVIII, 3, bien qu'au fond il n'y ait pas de paix pour l'impie. Is., XLVIII, 22; LVII, 21. Il peut se convertir et alors Dieu lui pardonne. Ps. LI (L), 15; Ezech., XVIII, 21; XXXIII, 11, 12; Rom., IV, 5. Sinon, il périt par sa propre faute, Prov., V, 22; XI, 5; XII, 26, et Dieu assure sa perte. Gen., XVIII, 23; Job, VIII, 22; XVIII, 5; Ps. I, 5, 6; XXXVII (XXXVI), 28; Prov., II, 22; X, 24; XIV, 11; Eccle., VIII, 8; Sap., I, 9; III, 10; XIX, 1; Eccli., VII, 19; Is., III 1; Soph., I, 3. Il est même dit que Dieu « a fait l'impie pour le jour du malheur », Prov., XVI, 4, manière de parler qui doit indiquer la relation nécessaire qui existe entre l'impiété et le châtiment, mais nullement la nécessité imposée à certains hommes d'être impies pour que le malheur ait sa raison d'être. Le devoir des justes est donc de se tenir à l'écart des impies. Num., XVI, 26; Ps. I, 1; Prov., IV, 14; XXIV, 19; Tit., II, 21.

3° *La prospérité des impies.* — Dieu avait promis à l'Israélite de récompenser sa fidélité à la loi par toutes les prospérités temporelles, assurées à son travail, à ses enfants, à ses troupeaux, à ses récoltes, tandis que son infidélité entraînerait pour lui le malheur. Deut., XXX, 9-18. Les Hébreux s'accoutumèrent à prendre ces promesses et ces menaces dans le sens le plus absolu et s'attendirent à en constater en ce monde même l'application invariable. Aussi la prospérité dont ils virent souvent jouir les impies devint-elle pour eux une cause d'étonnement et parfois de scandale. Les auteurs sacrés se crurent obligés de traiter ce sujet. — 1. Le livre de Job prend la contre-partie du problème : le juste soumis à l'épreuve, mais ensuite rétabli par Dieu dans la prospérité. L'auteur constate que souvent le juste et le coupable sont traités de la même manière. Job, IX, 22-24. Il décrit longuement le bonheur dont l'impie jouit paisiblement jusqu'au tombeau, et l'apparente indifférence de Dieu, qui pourtant sait tout, au sort des bons et des méchants. Job, XXI, 7-34; XXIV, 2-25. Il y a là une anomalie dont souffre le juste, mais dont la solution demeure mystérieuse. Dieu à la fin du livre oblige Job à confesser que l'intelligence humaine est trop faible pour scruter et juger la souveraine sagesse, et dans la conclusion, il compense l'affliction du juste par l'abondance des biens temporels. — 2. Les auteurs des Psaumes reviennent souvent sur cette question. Dans le Psaume XXXVI (XXXVII), David décrit les succès de l'impie et ses persécutions contre le juste; il recommande à ce dernier d'avoir confiance en Dieu, car finalement l'homme de bien n'est jamais abandonné, tandis que le méchant passe et sa postérité périt. Un fils de Coré oppose au bonheur des méchants la mort qui les saisit, sans qu'ils puissent rien emporter de leurs trésors. Ps. XLIX (XLVIII), 10-21. Cf. Ps. LVIII (LVII), 11, 12. Un autre psalmiste, Asaph, reprend le problème. Il constate la prospérité des impies, qui sont ou paraissent heureux toute leur vie, mais dont le châtiment est dans la mort qui finit par les frapper. Quant au juste, il serait stupide et sans intelligence s'il se laissait détourner de Dieu par

l'exemple des impies. Ps. LXXIII (LXXII), 2-28. — 3. Jérémie, XII, 1-3, pose à son tour la question au Seigneur : Pourquoi la voie des méchants est-elle prospère? Et il répond en faisant appel, comme les précédents écrivains, à la ruine qui doit les frapper. — 4. L'Ecclésiastique, IX, 16, dit de même :

N'envie pas la gloire du pécheur;
Tu ignores ce que sera sa ruine.

5. Pour la première fois, dans le livre de la Sagesse, II, 22, 23, la solution de la difficulté est demandée à l'idée de l'immortalité et de la vie future. Dieu voulut que la doctrine de l'immortalité et de la rémunération des œuvres dans l'autre vie ne se développât que lentement chez les Hébreux, pour qu'ils ne fussent point portés à rendre aux morts un culte idolâtrique. — 6° Quand le moment de compléter la révélation sur ce point fut venu, Jésus-Christ résolut définitivement le problème dans l'Évangile. Les justes persécutés auront leur compensation abondante dans le ciel. Matth., V, 11, 12. Sur la terre, le riche impie a tous les biens, et le pauvre Lazare tous les maux; dans l'autre vie, celui-ci aura la consolation, et celui-là la souffrance. Luc., XVI, 25. H. LESÊTRE.

IMPOSITION DES MAINS (grec : ἐπιθέσις τῶν χειρῶν; Vulgate : *impositio manuum;* imposer les mains, hébreu *sâmak yâdayîm ;* Septante : ἐπιθεῖναι τὰς χεῖρας; Vulgate : *imponere manus*), action symbolique par laquelle quelqu'un signifie qu'il entend faire passer dans un autre être quelque chose de ce qu'il a ou de ce qu'il est lui-même. L'imposition des mains est mentionnée plusieurs fois dans la Sainte Écriture, soit comme acte instinctif et naturellement significatif, soit comme acte rituel, soit enfin comme acte sacramentel.

I. IMPOSITION NATURELLE. — 1° Quand Joseph présenta ses deux fils à son vieux père Jacob, celui-ci pour les bénir plaça sa main droite sur la tête d'Éphraïm, qui était le plus jeune, et sa gauche sur la tête de l'aîné, Manassé. Gen., XLVIII, 13, 14. Par cet acte, le vieillard, dépositaire de la bénédiction assurée par Dieu à sa race, indiquait naturellement qu'il voulait en transmettre une part à l'aîné et une part plus grande au plus jeune. Le geste de la main indiquait très expressément le destinataire du bien qu'il léguait à chacun des enfants de Joseph. — 2° Lorsque Aaron inaugura ses fonctions de pontife, il termina la cérémonie en étendant les mains vers le peuple pour le bénir. Lev., IX, 22. Il signifiait par là qu'il voulait transmettre à ce peuple les faveurs que son sacrifice avait obtenues du Seigneur. — 3° Moïse imposa les mains à Josué, désigné pour lui succéder. Le texte sacré marque formellement que cette imposition des mains, d'ailleurs commandée par Dieu, eut pour effet de rendre Josué participant de la dignité de Moïse et de l'esprit de sagesse. Num., XXVII, 18, 23; Deut., XXXIV, 9. Par cet acte, Moïse indiquait donc encore qu'il faisait passer à un autre l'autorité et la sagesse qu'il avait lui-même reçues de Dieu. — 4° L'imposition des mains indiquait si naturellement la transmission d'un bien, que, pour obtenir la résurrection de sa fille qui vient de mourir, Jaïre se contente de dire à Notre-Seigneur : « Venez, imposez-lui la main et elle vivra. » Matth., IX, 18; Marc., V, 23. — 5° Le Sauveur impose de lui-même les mains aux malades pour les guérir. Marc., VI, 5; Luc., IV, 40. C'est ainsi qu'il guérit un sourd, Marc., VII, 32; un aveugle, Marc., VIII, 23-25; une femme courbée en deux. Luc., XIII, 13. Quand les hommes imposent les mains, leur acte est purement symbolique, car ils ne peuvent que souhaiter la transmission de la bénédiction de Dieu. En Notre-Seigneur, cet acte était efficace par lui-même, puisque « une vertu émanait de lui et guérissait tout le monde ». Luc., VI, 19. — 6° Notre-Seigneur imposait aussi les mains aux enfants pour les bénir, Matth., XIX, 13, 15; Marc., X, 16. comme il les imposa sur ses disciples pour les bénir en montant lui-même au ciel. Luc., XXIV, 50.

II. IMPOSITION RITUELLE. — 1° Elle apparaît pour la première fois dans la consécration d'Aaron et de ses fils. Ils ont à immoler un taureau en sacrifice pour le péché, un bélier en holocauste et un bélier en victime pacifique. Mais, avant chaque immolation, ils doivent commencer par imposer les mains sur la tête de l'animal offert au Seigneur. Exod., XXIX, 10, 15, 19; Lev., VIII, 14, 18, 22. Cette imposition des mains sur la tête de la victime était déjà en usage chez les Égyptiens. — 2° L'imposition des mains sur la tête de la victime est invariablement prescrite dans tous les sacrifices de quadrupèdes : dans l'holocauste, Lev., I, 4; dans le sacrifice d'action de grâces, qu'il soit de gros ou de menu bétail, Lev., III, 2, 8, 13; dans le sacrifice d'expiation, qu'il s'agisse d'un taureau, d'un bouc, d'une chèvre ou d'un agneau. Lev., IV, 4, 24, 29, 33; II Par., XXIV, 23. Cette imposition des mains doit se faire sur la tête de la victime, immédiatement après sa présentation et avant son immolation. Elle est essentiellement personnelle, c'est-à-dire qu'elle doit être faite non par le prêtre, mais par celui-là seul qui offre le sacrifice. Le prêtre n'impose les mains à la victime que quand il l'offre pour son propre compte. Lev., IV, 4; VIII, 14, 18, 22; Num., VIII, 12. Dans tous les autres cas, l'imposition est faite par celui qui présente la victime, Lev., I, 4; III, 2, 8; 13, par les anciens d'Israël quand le sacrifice est pour tout le peuple, Lev., IV, 15; par le chef ou par l'homme du peuple, quand ceux-ci offrent le sacrifice. Lev., IV, 24, 29, 33. D'après la tradition juive, on ne pouvait jamais se faire remplacer par qui que ce fût pour cette imposition des mains. Quand le sacrifice était offert par plusieurs personnes ensemble, chacune devait à tour de rôle imposer les mains sur la victime. *Tosaphta Menachoth,* 10, 17. L'imposition se faisait avec les deux mains. *Menachoth*, 9, 8. Cf. Lev., XVI, 21. Pendant l'imposition, on récitait la formule suivante : « Pitié, Seigneur, je suis coupable de péché, de délit, de désobéissance, de telle et telle faute; mais je me repens, que cette victime me serve d'expiation. » *Mischna, Yoma*, 6. Mais rien ne prouve que cette formule remonte jusqu'à l'époque de Moïse. — On a considéré souvent cette imposition des mains comme un acte symbolique par lequel l'homme coupable décharge, sur la tête d'une victime vouée à la mort, la responsabilité de ses fautes. Une telle explication ne pourrait s'appliquer qu'au sacrifice pour le péché; elle perd sa valeur quand il s'agit de l'holocauste ou du sacrifice d'actions de grâces. Il est dit au sujet de l'holocauste : celui qui le présente « mettra la main sur la tête de la victime, et celle-ci deviendra agréable au Seigneur, pour lui servir d'expiation ». Lev., I, 4. L'imposition des mains fait donc que la victime est agréée de Dieu et qu'ensuite, en tant qu'agréée. elle devient capable de servir d'expiation. Si cette victime est agréée, c'est qu'aux yeux de Dieu elle représente autre chose qu'un simple animal. L'homme a eu l'intention de mettre en elle quelque chose de lui-même et de la vouer au Seigneur pour que, tenant lieu de celui qui l'offre, elle soit ensuite immolée soit en hommage d'adoration dans l'holocauste, soit en expiation dans le sacrifice pour le péché, soit en action de grâces dans le sacrifice eucharistique. Comme dans le cas de la bénédiction ou de la transmission de l'autorité, l'imposition des mains signifie donc encore ici le passage dans un autre être de ce que l'homme est ou a lui-même et de ce qu'il veut vouer à Dieu. Cf. Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus,* Heidelberg, 1839, t. II, p. 306, 307, 338-343. — 3° Au jour de la solennité de l'EXPIATION, t. II, col. 2136, le grand-prêtre pose les mains sur la tête du bouc émissaire, pour le charger de toutes les iniquités d'Israël, et ensuite il le chasse au dé-

sert. Lev., XVI, 21, 22. Cf. t. I, col. 1872. Il y a là évidemment une cérémonie symbolique, puisqu'un bouc ne peut être chargé des péchés des hommes qu'au figuré. Le grand-prêtre représente ici tout le peuple d'Israël; par l'imposition des mains, il transmet figurativement au bouc quelque chose de la personnalité coupable d'Israël, et la victime devient dès lors digne d'être chassée loin de Dieu. — 4° Le sens symbolique de l'imposition des mains apparaît encore plus clairement dans la consécration des lévites. Tout Israël est présent à la cérémonie. Quand les lévites sont devant le tabernacle, les enfants d'Israël posent leurs mains sur eux; ceux-ci deviennent alors « comme une offrande de la part des enfants d'Israel, et ils sont consacrés au service du Seigneur ». A leur tour, ils imposent les mains aux deux taureaux qui vont être immolés en holocauste et en sacrifice d'expiation. Num., VIII, 10-12. En réalité, c'est tout Israël qui doit se consacrer au service du Seigneur. Pour remplir cette obligation, les Israélites imposent les mains aux lévites, c'est-à-dire transmettent à ceux-ci quelque chose de leur personnalité obligée au service de Dieu et de son culte. Les lévites deviennent alors comme une offrande faite au Seigneur par tout Israël, et délégués à des fonctions qui incomberaient à tout le peuple, mais que le peuple ne peut pratiquement remplir. A leur tour, les lévites imposent les mains aux deux taureaux qui, pour l'honneur de Dieu, doivent subir l'immolation effective que l'homme n'a pas le droit de s'imposer. — 5° Quand un homme a blasphémé, tous ceux qui l'ont entendu posent les mains sur sa tête et ensuite tout le peuple le lapide. Lev., XXIV, 14. Le blasphème est un crime public contre le Seigneur et ce crime engage à un certain point tout le peuple. Il est donc naturel que, dans ce cas particulier, les témoins déchargent sur le coupable la responsabilité qu'ils ont encourue involontairement et lui transmettent ainsi la part de malédiction que son crime a pu attirer sur tout le peuple. — Les deux vieillards qui accusent Suzanne d'adultère mettent leurs mains sur sa tête, en témoignage du crime qu'ils lui imputent. Dan., XIII, 34. Le crime d'adultère entraînait la lapidation de la coupable, comme le blasphème; mais on ne voit nulle part que les témoins de l'adultère aient à imposer les mains à l'accusée. Cf. Joa., VIII 4-7. Il est donc à croire que les perfides vieillards agissent ici avec une affectation hypocrite, pour donner plus de solennité à leur calomnie. Leur imposition des mains signifierait que, juges en Israël, ils déchargent sur Susanne tout le poids de la responsabilité qu'un pareil crime pourrait faire peser sur eux et sur leur peuple.

III. IMPOSITION SACRAMENTELLE. — 1° *Pour la confirmation.* — Pierre et Jean imposent les mains aux Samaritains convertis par Philippe et leur confèrent ainsi le Saint-Esprit. Témoin de l'effet produit par l'imposition des mains, Simon demande alors aux Apôtres de lui vendre leur pouvoir de communiquer ainsi le Saint-Esprit. Act., VIII, 17-19. Par la même imposition des mains, Ananie rend la vue à Saul et lui donne le Saint-Esprit, Act., IX, 12, 17. Saint Paul à son tour communique le Saint-Esprit aux Éphésiens. Act., XIX, 6. En pareil cas, il y a communication du bien spirituel par excellence, le Saint-Esprit; celui qui le possède a en outre le pouvoir de le communiquer. C'est ce qu'indique l'imposition des mains. — L'imposition des mains dont parle l'Épître aux Hébreux, VI, 2, est très vraisemblablement celle qui suit le baptême, par conséquent celle qui accompagne la confirmation. Dans ce passage, en effet, il est surtout question des choses qui intéressent tous les fidèles, ce qui suppose plutôt la confirmation que l'ordre.

2° *Pour l'ordre.* — Ce sacrement est également conféré par l'imposition des mains, signe de la transmission d'un pouvoir sacré de celui qui le possède à l'ordinand. Pour ordonner les sept diacres, les Apôtres leur imposent les mains (fig. 174), προσευξάμενοι, *orantes*, « en priant, » la prière intervenant ici pour déterminer le bien spécial que les Apôtres entendent transmettre. Act., VI, 6. L'épiscopat est également conféré par les Apôtres à Saul et à Barnabé, par l'imposition des mains accompagnée de prières. Act., XIII, 3. Saint Paul appelle « imposition des mains » l'ordination sacerdotale et épiscopale de Timothée, I Tim., IV, 14; II Tim., I, 6, et il lui enjoint de n' « imposer les mains hâtivement à personne », I Tim., V, 22, c'est-à-dire de n'ordonner les prêtres qu'après mûr examen. H. LESÊTRE.



174. — Imposition des mains dans la collation du sacrement de l'Ordre. Catacombe de Saint-Hermès. D'après Aringhi, *Roma subterranea*, t. II, p. 153.

IMPOSTEUR (hébreu : *'ěnôš baddim,* « homme de mensonges, » et ceux qui ont un *rûaḥ šéqér,* « esprit de

mensonge; » grec : γόης, πλάνος, φρεναπάτης, ψευδοπροφήτης, ψευδόχριστος; Vulgate : *seductor, pseudopropheta, pseudochristus*), celui qui trompe les foules en se donnant faussement comme envoyé de Dieu.

1° *Dans l'Ancien Testament.* — La loi mosaïque prévoit le cas du prophète qui voudra parler sans mission divine ou au nom d'autres dieux : il doit être puni de mort. Deut., XVIII, 20. Balaam, quoiqu'il ait eu de véritables révélations divines, commence la série des prophètes imposteurs. Num., XXII, 5. Voir BALAAM 1, t. I, col. 1390. — Plus tard, Élie se trouve en face de quatre cent cinquante prophètes de Baal et de quatre cents prophètes d'Astarthé qu'entretient Jézabel. III Reg., XVIII, 19. — A l'époque des grands prophètes apparaissent de nombreux imposteurs, qui prétendent parler au nom de Jéhovah et ne font que préconiser la politique chère aux puissants du jour. Le roi Achab aime à les écouter. III Reg., XXII, 22, 23; II Par., XVIII, 21, 22. Isaïe, XLIV, 25, menace au nom de Dieu les prophètes de mensonge et les devins. A la veille de l'invasion chaldéenne, les imposteurs pullulent et opposent leurs fausses prédictions aux prophéties de Jérémie, qui ne cesse de les combattre. Jer., V, 31; VI, 13; VIII, 10; XIV, 14; XX, 6; XXIII, 16; XXVII, 10, 14-16; XXIX, 8, 9, 21; L, 36. Lui-même déplorera ensuite le crédit qu'ils ont obtenu auprès de son peuple. Lam., II, 14. Ils continuent leur œuvre en face d'Ézéchiel, XIII, 2-23; XXII, 25; de Michée, III, 11, et même de Zacharie, XIII, 2. — Notre-Seigneur rappellera plus tard aux Juifs l'amour que leurs ancêtres ont eu pour les faux prophètes. Luc., VI, 26.

2° *Dans le Nouveau Testament.* — 1. Le divin Maître lui-même est traité d'imposteur, πλάνος, *seductor*, par les Juifs après sa mort. Matth., XXVII, 63. Les Apôtres reçoivent la même injure. II Cor., VI, 8. — 2. Des imposteurs et des faux prophètes cherchent à égarer les premiers chrétiens. II Tim., III, 13; II Pet., II, 1; I Joa., IV, 1. Ils viennent surtout du judaïsme, Tit., I, 10, et nient la divinité de Jésus-Christ. II Joa., 7. L'imposteur Barjésu, en Chypre, fit ainsi opposition à la prédication de Paul et de Barnabé. Act., XIII, 6. — 3. Notre-Seigneur prédit qu'il paraîtrait un grand nombre de faux prophètes et de faux christs avant le siège de Jérusalem et avant la fin du monde. Matth., XXIV, 11, 24; Marc., XIII, 22. Saint Jean annonce aussi le faux prophète qui doit accompagner Satan et la bête avant la fin du monde. Apoc., XVI, 13; XIX, 20; XX, 10. — Parmi les imposteurs qui, conformément à la prophétie du Sauveur, égarèrent le peuple après sa mort, il faut signaler Théodas, Act., V, 36; Simon le magicien, Act., VIII, 9-13; l'imposteur qui ameuta les Samaritains sur le mont Garizim et les fit massacrer par Pilate, Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, IV, 1; le Theudas qui se donna pour prophète et promit à une foule d'hommes de leur faire traverser le Jourdain à pied sec, Josèphe, *Ant. jud.*, XX, V, 1; et enfin tous les chefs de parti qui se mirent à la tête du peuple pendant la guerre de Judée et se firent forts de devenir ses sauveurs. H. LESÊTRE.

IMPOTS, redevances payées par le peuple aux autorités qui le gouvernent. Sur les redevances payées aux souverains étrangers, voir TRIBUT. Les impôts accompagnaient partout l'institution de la royauté.

I. IMPÔTS RELIGIEUX. — 1° Tout Israélite devait payer un impôt spécial d'un demi-sicle, ou, du temps de Notre-Seigneur, d'un didrachme pour le Temple. Sur cet impôt, voir CAPITATION, t. II, col. 213-215; DIDRACHME, t. II, col. 1428. 2° Un second impôt était payé en nature aux lévites, qui avaient pour fonction d'offrir au Seigneur le culte public, au nom de la nation, et qui rendaient au peuple des services spéciaux, particulièrement en tant que juges et médecins. Sur cet impôt, voir DÎME, t. II, col. 1431-1435.

II. IMPÔTS CIVILS. — 1° Les impôts civils ne commencent à apparaître en Israël qu'avec la royauté. Quand le peuple pense à se donner un roi, Samuel lui fait prévoir les charges qui seront la conséquence de la royauté, et en particulier le prélèvement de la meilleure partie des champs, des vignes, des oliviers, des troupeaux, et la dîme de tous les biens exigée par le prince. I Reg., VIII, 11-17. Le premier impôt royal prend le nom de *minḥâh*, δῶρον, *munus*, « don, » qualification par laquelle on a toujours aimé en Orient à désigner les contributions les moins volontaires. Ceux qui font opposition à la royauté de Saül s'abstiennent de lui payer cet impôt. I Reg., X, 27. Isaï envoie au contraire son fils David porter ses dons à Saül. I Reg., XVI, 20. Salomon recevait de ses sujets la *minḥâh*, consistant en objets d'argent et d'or, en étoffes, armes, aromates, chevaux et mulets. Ces dons provenaient soit des impôts versés par les sujets du roi, soit des tributs payés par les étrangers. Toujours est-il qu'ils se renouvelaient régulièrement chaque année et avaient par conséquent un caractère administratif. III Reg., X, 25; II Par., IX, 24. Tout Juda apporte de même ses présents à Josaphat, ce qui lui assure en abondance richesse et gloire. II Par., XVII, 5. — A ce premier impôt s'ajoutent pour le compte du roi le service militaire, voir ARMÉE CHEZ LES HÉBREUX, t. I, col. 972-976; la corvée pour l'exécution des grands travaux, voir CORVÉE, t. II, col. 1032; le monopole de certains commerces comme celui de l'or, III Reg., IX, 28, XXII, 49; des chevaux, III Reg., X, 28, 29, etc., et le droit de transit ou d'entrée sur les marchandises. III Reg., X, 15. Le prophète Amos, VII, 1, parle de « regain après la coupe du roi », ce qui suppose un droit royal sur certaines prairies dont la première coupe servait à l'entretien de la cavalerie du prince. — Dans les circonstances extrêmes, des impôts extraordinaires étaient levés. Manahem imposa de cinquante sicles d'argent tous les riches de son royaume pour payer le tribut exigé par le roi d'Assyrie. IV Reg., XV, 20. Joakim leva sur ses sujets un impôt analogue, mais proportionnel, pour payer tribut au pharaon Néchao. IV Reg., XXIII, 35. — 2° Après la captivité, les Juifs devinrent successivement tributaires des rois de Perse, d'Égypte, de Syrie, et finalement de l'empire romain. Voir TRIBUT. — 3° Sous Hérode, l'impôt avait à alimenter les finances royales et à fournir le tribut exigé de Rome. La famine et la peste qui survinrent en l'an 25 avant J.-C. obligèrent le roi à suspendre momentanément la perception des taxes. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, IX, 1. Cinq ans plus tard, il fit remise aux Juifs du tiers de l'impôt, sous prétexte de leur permettre de réparer le dommage que leur avait causé la sécheresse, en réalité pour les empêcher de trop se plaindre de son despotisme et de ses constructions païennes. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, X, 4. Afin d'attirer des Juifs dans une place qu'il fondait pour servir de rempart contre les incursions des habitants de la Trachonite, il leur promit l'exemption de tous les impôts. Josèphe. *Ant. jud.*, XVII, II, 1. Les charges financières qu'il fit peser sur ses sujets n'en furent pas moins fort lourdes. A sa mort, les Juifs adressèrent de bruyantes réclamations à son fils Archélaüs, pour demander la diminution des impôts et la suppression des droits perçus sur la vente et l'achat des marchandises. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, VIII, 4. — 4° Après l'ethnarcat d'Archélaüs, les Juifs devinrent les sujets directs de Rome et leur pays fut administré par des procurateurs. L'établissement du système financier de l'empire fut la conséquence naturelle de ce nouvel état de choses. Le recensement opéré par Cyrinus eut en grande partie pour but l'introduction en Judée de la fiscalité impériale. C'est à cette occasion que Judas le Gaulonite excita une révolte, en proclamant qu'on ne devait ni payer l'impôt aux Romains, ni reconnaître d'autre maître que Dieu. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, I, 1, 6; *Bell. jud.*, II, VIII, 1. Les impôts en usage dans la fiscalité impériale étaient de deux sortes, les impôts directs et les im-

pots indirects. Les premiers se divisaient en deux espèces. Le *tributum soli* ou impôt foncier atteignait les propriétaires du sol. Il se payait tantôt en argent, tantôt en nature. Il s'y ajoutait toujours, comme accessoire au principal, une *annona,* redevance en nature à verser dans les magasins du gouvernement pour l'entretien de l'armée ou des services administratifs. Le *tributum capitis* ou impôt personnel était dû par les commerçants et par tous ceux qui, n'étant point classés parmi les propriétaires du sol, possédaient une certaine fortune mobilière. C'est au sujet de cet impôt, κῆνσος, *census,* que les pharisiens interrogèrent un jour Notre-Seigneur, dans la pensée de l'embarrasser. Matth., XXII, 17, 21. Voir Cens, t. II, col. 422. Les impôts directs étaient très élevés en Syrie et en Judée ; aussi les deux provinces, « écrasées de charges, » durent-elles en demander la réduction à Tibère. Tacite, *Annal.,* II, 42; Appien, *Syr.*, 49, 50. Ces impôts étaient perçus par les agents du fisc impérial, sous les ordres d'un officier de rang équestre appelé *procurator provinciæ* et distinct du procurateur qui administrait *cum jure gladii.* Les impôts indirects prenaient le nom général de *portorium* et comprenaient la douane et les péages. L'empire était divisé en un certain nombre de circonscriptions douanières, sur les limites desquelles toutes les marchandises étaient frappées, à l'entrée ou à la sortie, d'un droit uniforme qui montait ordinairement au quarantième, soit 2 1/2 pour 100. Les objets qui n'étaient point acquis dans un but de spéculation ou de luxe échappaient seuls à ce droit. Le défaut de déclaration entraînait la confiscation. Le péage portait sur les personnes et sur les objets, même sur ceux qui n'étaient pas destinés au commerce. Il se percevait dans les ports, sur les ponts, à certains endroits des routes, à l'entrée des villes, etc. Josèphe, *Ant. jud.,* XVIII, IV, 3, mentionne un droit sur les denrées commerciales perçu à Jérusalem, et dont le légat de Syrie, Vitellius, fit une fois la remise totale aux habitants. Saint Paul, Rom., XIII, 7, parle de l'obligation de payer ces impôts, le φόρος, *tributum,* impôt direct dû par le peuple allié ou vaincu, Hérodote, I, 6, 27, 121, etc., et le τέλος, *vectigal,* impôt indirect qui peut s'affermer. Xénophon, *De vectigal.,* IV, 19, 20. Le recouvrement de tous ces impôts était affermé, soit à des particuliers, soit à des sociétés, qui devenaient responsables des rentrées, et employaient pour la perception des agents appelés publicains. Voir Publicains. Ce système, très commode pour l'État, était fort onéreux pour le contribuable; car les sociétés fermières cherchaient à tirer de gros bénéfices de leur gestion, et de leur côté les publicains rançonnaient tant qu'ils pouvaient, soit pour grossir leurs salaires, soit pour répondre des impôts qui ne rentraient pas et qu'on exigeait d'eux quand même. De là une haine générale des Juifs contre tous les représentants du fisc et tous les agents de la perception. Le procurateur financier avait la charge de protéger les contribuables de sa province contre les exactions; mais lui-même n'était pas incorruptible. C'est lui qui centralisait le produit des impôts et qui, après avoir payé les troupes et les employés du gouvernement, envoyait le reste à Rome. Cf. Marquardt, *De l'organisation financière des Romains,* dans le *Manuel des antiquités romaines* de Mommsen et Marquardt, trad. franc., Paris, 1888, p. 229-256; Mispoulet, *Institutions politiques des Romains,* Paris, 1883, t. II, p. 246-261; Gow, *Minerva,* trad. Reinach, Paris, 1890, p. 260-262.

H. Lesêtre.

IMPRÉCATION (hébreu : *'âlâh;* Septante : ἀρα; Vulgate : *maledictum, execratio*), appel du châtiment sur le coupable. — 1° L'imprécation est employée officiellement dans le cas de la femme soupçonnée d'adultère. Le prêtre écrit sur un rouleau une formule d'imprécation contre la coupable; il délaye ensuite cette écriture dans des eaux amères qu'il fait boire à la femme, et ces eaux produisent un effet terrible si vraiment la femme est coupable. Num., V, 21-27. Voir Eau de jalousie, t. II, col. 1522. — 2° L'imprécation constitue par elle-même une faute, quand un particulier la profère par haine contre le prochain. Job, XXXI, 30, se défend d'avoir formulé l'imprécation, même contre son ennemi. Le méchant au contraire se permet cette faute sans scrupule. Ps. LIX (LVIII), 13. — 3° Dieu menace plusieurs fois son peuple de faire de lui, à cause de ses infidélités, un objet d'imprécation en telle sorte que les autres peuples le maudiront et l'exécreront. Is., XXIV, 6; Jer., XXIII, 10; XXIX, 18; XLII, 18 XLIV, 12. Dans une de ses visions prophétiques, Zacharie, V, 1-3, fait allusion au rouleau de la femme adultère, et voit l'imprécation contre le voleur et le parjure écrite sur un rouleau qui a vingt coudées de long et dix de large. — 4° La formule d'imprécation suivante revient souvent dans la Sainte Écriture, contre soi-même : *Kôh ya'ăśéh Yehôvâh lî vekô yôsif,* τάδε ποιήσαι μοι κύριος καὶ τάδε προσθείη, *hæc mihi faciat Dominus et hæc addat,* « que le Seigneur me fasse ceci et ajoute encore cela. » Ruth, I, 17; I Reg., XIV, 44; II Reg., III, 35; XIX, 13; III Reg., II, 23; IV Reg., VI, 31. Cette formule est même à l'usage de ceux qui n'adorent pas Jéhovah et qui remplacent son nom par *ělohim, dii,* « les dieux » (dans les Septante : ὁ Θεός). III Reg., XIX, 2; XX, 10. Quand il est nécessaire, on substitue au pronom *lî,* « à moi, » le pronom *lekâ,* « à toi, » I Reg., III, 17, ou un autre complément. I Reg., XXV, 22; II Reg., III, 9. Par cette formule, qui paraît leur avoir été familière, les Hébreux souhaitaient un mal qu'ils laissaient dans l'indétermination, *kôh,* « ainsi, » et ils désiraient que Dieu fît encore bien davantage contre le coupable, mais toujours sans rien préciser. L'usage fréquent de cette formule l'avait rendue elliptique et elle n'était ordinairement qu'une manière de nier quelque chose avec plus de force. — 5° Les Psalmistes profèrent des imprécations parfois très vives contre leurs ennemis. Telles sont celles de David, Ps. XVII, 38, 39, 43; XXXIV, 4-8, 26; LXVIII, 23-29; CVIII, 6-19; d'Asaph, Ps. LXXVIII, 6, 10, 12; des Juifs de Babylone, Ps. CXXXVI, 7-9. Saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XXV, a. 6, ad 3um; q. LXXXIII, a. 8, ad 1um, explique ces imprécations de manière à dégager leurs auteurs de tout sentiment répréhensible : elles peuvent être des prophéties plutôt que des souhaits; ou bien les souhaits visent la justice de celui qui punit et non le châtiment du coupable; les imprécations se rapportent au péché et non au pécheur; elles ne souhaitent le châtiment que pour la correction du méchant; elles ne sont que l'expression de la divine justice contre ceux qui s'obstinent dans le mal. Saint Thomas ne fait ici que résumer les explications des Pères. Cf. S. Hilaire, *In Ps.*, CXXVIII, 13, t. IX, col., 717; S. Jérôme, *In Eccles.*, VIII, 13, t. XXIII, col. 1078; S. Augustin, *In Ps.*, XXXIV, 1, 9, t. XXXVI, col. 328. Encore faut-il ajouter qu'on ne doit pas s'attendre à trouver, dans les auteurs sacrés de l'Ancien Testament, une perfection de charité que l'Évangile seul pourra inspirer, et que d'ailleurs ces auteurs sont des écrivains orientaux et des poètes, parlant contre des hommes qui sont des fléaux publics et qui méritent les pires châtiments. Cf. Lesêtre, *Le livre des Psaumes,* Paris, 1883, p. LXXXVI-LXXXVIII. — 6° Les interjections *hôy, 'ôy,* et d'autres, sont fréquemment employées par les prophètes pour annoncer le malheur aux coupables. Is., I, 4; III, 9, etc.; Jer., IV, 13; VI, 4, etc.; Ezech., XIII, 3, etc. Dans le Nouveau Testament, le mot οὐαί, *væ,* « malheur! » est proféré contre les villes coupables, Matth., XI, 21; contre les riches, Luc., VI, 24; contre les scribes et les pharisiens, Matth., XXIII, 13, etc., par Notre-Seigneur qui parle alors en maître et en juge infaillible. Mais ce sont là des malédictions, dans lesquelles le châtiment est plutôt annoncé que souhaité. Voir Malédiction. Il en faut dire autant de l'apos-

trophe que saint Paul adresse au grand-prêtre Ananie. Act., XXIII, 3. Voir ANANIE 8, t. I, col. 542.

H. LESÊTRE.

IMPUDICITÉ, vice opposé à la chasteté. — Il n'y a pas dans l'hébreu de substantif abstrait répondant au mot ἀσέλγεια, *impudicitia*, qui, dans la Sagesse, XIV, 26 (dans III Mach., III, 26), et dans le Nouveau Testament, désigne l'impudicité. Marc., VII, 22; Rom., XIII, 13; II Cor., XII, 21; Gal., V, 19; Eph., IV, 19, et aussi I Pet., IV, 3; II Pet., II, 7, 18; Jud., 4, où la Vulgate traduit ἀσέλγεια par *luxuria*. Ce désordre est toujours flétri dans l'Écriture, comme, par exemple, Gen., XIX, 5-9; Sap., XIV, 24-26. Il a sa racine dans la corruption du cœur, Marc., VII, 21, 22, et est toujours poursuivi par la réprobation et le châtiment de Dieu. Lev., XVIII, 22; XX, 13; Rom., XIII, 13; II Cor., XII, 21. Les chiens, c'est-à-dire les impurs (voir CHIEN, t. II, col. 702) et les impudiques (πόρνοι, *impudici*) sont exclus du royaume du ciel. Apoc., XXII, 15. L'absence, dans une âme, de la vertu d'espérance est quelquefois, d'après saint Paul, la cause de l'impudicité. Eph., IV, 19. L'impudicité a son remède dans la prière, la mortification, la garde des sens. Sap., VIII, 21; Rom., VIII, 13; Col., III, 5. Voir ADULTÈRE, t. I, col. 242; FORNICATION, t. II, col. 2314.

P. RENARD.

IMPURES (CHOSES) (hébreu : *tâmê'*; Septante : ἀκαθάρτον; Vulgate : *immundum*), choses que l'Israélite ne pouvait manger ou toucher sans contracter une souillure légale. Voici l'énumération des choses impures, d'après la loi de Moïse.

1° *Les animaux impurs*, qu'il était défendu non de toucher, mais de manger. Cf. ANIMAUX IMPURS, t. I, col. 613-624; I Mach., I, 65; Act., X, 14, 28; XI, 8.

2° *La chair des victimes qui n'avait pas été mangée le jour du sacrifice ou le lendemain*; le troisième jour, on devait la brûler, et l'on ne pouvait la manger après deux jours sans se rendre coupable. Il en était de même de la chair de la victime qui, même le premier ou le second jour, avait touché quelque chose d'impur. Lev., VII, 18-20.

3° *Le cadavre de l'homme*. — Le contact d'un mort rendait impur celui qui le touchait. Si le mort était dans une tente, il communiquait l'impureté à tous ceux qui se trouvaient dans la tente et à tous les vases non munis d'un couvercle attaché. Ceux qui contractaient cette souillure la communiquaient à d'autres. Le contact des ossements humains et même d'un sépulcre entraînait la même souillure. Num., XIX, 11-22. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, II, 2, raconte que, sous le procurateur Coponius, des Samaritains s'introduisirent de nuit dans le Temple durant les fêtes de la Pâque et y répandirent des ossements humains, ce qui fut l'occasion d'un grand scandale. Cf. IV Reg., XXIII, 14. Quant aux sépulcres, on les blanchissait à la chaux pendant le mois qui précédait la Pâque, afin que les pèlerins qui se rendaient à Jérusalem pussent les reconnaître aisément et éviter la souillure de leur contact. Matth., XXIII, 27; Luc., XI, 44; *Jerus. Maasar Scheni*, f. 55 c; *Schekalin*, I, 1.

4° *Le cadavre impur d'une bête sauvage ou domestique ou celui d'un reptile*. — Le contact de la bête sauvage ou domestique ne causait de souillure que quand la bête était morte d'elle-même ou qu'elle avait été tuée par une autre bête, ainsi que l'explique la Vulgate, Lev., V, 2; cf. Lev., XVII, 15, et comme il résulte d'un texte d'Ézéchiel, IV, 14. Il est évident qu'il était permis de toucher au cadavre des animaux mis à mort pour les sacrifices ou pour l'alimentation. Il fallait spécialement tenir pour impurs les cadavres du chameau, du lapin, du lièvre et du porc, Lev., XI, 4-8; des animaux aquatiques sans nageoires et sans écailles, Lev., XI, 10, 11; des reptiles et des animaux qui ont quatre pieds et des ailes, Lev., XI, 23-25; des quadrupèdes qui n'ont pas le pied fourché et ne ruminent pas, Lev., XI, 27-28; des petits quadrupèdes comme la taupe, la souris, le hérisson, la grenouille, etc. Au contact d'une partie du cadavre de ces derniers, tout objet à l'usage de l'homme, ustensile, vêtement, vase, etc., contractait la souillure, et cette souillure était aussi communiquée par l'eau qui l'avait elle-même contractée. Il n'y avait d'exceptées que les sources, les citernes et les semences. Lev., XI, 29-40. C'eût été en effet par trop étendre le dommage que d'imposer la souillure légale à ces trois choses. D'ailleurs la souillure réelle, qui eût pu devenir dangereuse pour la santé, avait pour correctif dans la source le renouvellement continuel de l'eau, dans la citerne, « formant des amas d'eaux, » la grande quantité du liquide, et dans la semence l'action du sol où celle-ci devait être enfouie. Les pharisiens exagérèrent plus tard la prohibition concernant les cadavres d'animaux jusqu'à passer à travers un linge l'eau qu'ils buvaient, de peur d'avaler quelque cadavre de moucheron. Matth., XXIII, 24.

5° *Une souillure humaine*, de quelque nature qu'elle soit. Lev., V, 3.

6° *La lèpre*. — Lev., XIII, 8, 15, 20, 25, 27, etc. Voir LÈPRE.

7° *La lèpre des étoffes de laine et des peaux*. — Lev., XIII, 47-59. Il ne s'agit pas ici de vêtements portés par des lépreux; ceux-ci sont lavés, Lev., XIV, 8, et non brûlés comme le doivent être les tissus atteints de la lèpre. Cette lèpre des lainages et des peaux était une sorte de moisissure qui allait en s'étendant de plus en plus et qui pouvait provenir de différentes causes, surtout d'une maladie cutanée des animaux qui avaient fourni la laine ou la peau. L'expérience avait permis aux anciens de constater que l'usage de ces objets était dangereux pour la santé. Voir N. Guéneau de Mussy, *Étude sur l'hygiène de Moïse*, Paris, 1885, p. 11.

8° *La lèpre des maisons*. — Cette lèpre était le produit de l'humidité; les murs se couvraient alors d'un salpêtrage qui ressemblait à une sorte de lèpre, ou d'autres fois d'une couche verdâtre de lichens. Il y avait là une cause de malpropreté qui pouvait avoir des effets malsains. Lev., XIV, 33-53.

9° *Le lit et le meuble* sur lequel s'est couché ou s'est assis celui qui est atteint de gonorrhée, c'est-à-dire d'affections morbides de différente nature, comme la spermatorrhée, la blennorrhée, etc., constituant les unes et les autres une grave et répugnante impureté physique. Lev., XV, 3, 4.

10° *Le lit et le siège* de la femme atteinte d'un flux de sang, soit normal, soit morbide, et tous les objets qui ont été posés sur ce lit ou sur ce siège. Lev., XV, 19-26.

11° *La vache rousse et ses cendres*, qui servent à faire l'eau de purification. Num., XIX, 7, 8, 10.

12° *Les fruits des arbres plantés dans la terre de Chanaan pendant les trois premières années de récolte*. — Lev., XIX, 23. Cette prohibition temporaire avait pour but d'inspirer aux Israélites une plus profonde horreur pour l'idolâtrie qui avait souillé le pays pendant longtemps.

13° *La demeure des gentils*. — La maison habitée par les gentils, adonnés au culte des idoles, n'était pas par elle-même regardée comme impure. La loi mosaïque n'en faisait pas mention. Mais, après le retour de la captivité, quand la répulsion pour l'idolâtrie s'accentua parmi les Israélites et finit par s'étendre, avec une rigueur extrême, contre laquelle saint Paul réagit, I Cor., V, 10, aux païens eux-mêmes, les docteurs déclarèrent impies leurs demeures. « La maison d'un païen sera à vos yeux comme la demeure d'un animal, » dirent-ils. *Eroubin*, LXII, 2. « Les maisons des gentils sont *tum'im*, impures, » est-il écrit dans la Mischna, *Soukkoth*, XVIII, 7. D'après le Talmud de Babylone, la poussière même de la terre païenne était une souillure. *Sanhédrin*, f. 12. On comprend dès lors que les Juifs formalistes se soient refusés à pénétrer dans le prétoire de Pilate; ils seraient devenus impurs, d'après la règle posée par les docteurs, pour tout un jour, ce qui les eût empêchés de manger la Pâque ce jour-là. Joa., XVIII, 28.

14° *Les viandes offertes aux idoles.* — Quand les Juifs commencèrent à se disperser par le monde, ils furent fréquemment exposés à trouver soit dans les marchés, soit chez les particuliers, des viandes provenant de victimes immolées aux idoles. Ces viandes leur firent naturellement horreur et ils s'en abstinrent comme de choses impures. Sous les Machabées, de courageux Israélites subirent la mort plutôt que de transgresser cette règle. I Mach., I, 65-66. Le texte ne parle que d'aliments impurs κοινά, *immunda;* mais il faut entendre sans doute par là, non seulement la chair des animaux impurs, comme celle du porc, II Mach., VI, 18-24; VII, 1, mais aussi celle des victimes qui avaient été offertes en sacrifice aux dieux païens. Dans les premiers temps du christianisme, la question des viandes immolées aux idoles, εἰδωλόθυτα, *idolothyta* ou *immolata simulachrorum,* Act., XV, 29, etc., se posa fréquemment. Les chrétiens convertis de la secte pharisaïque tenaient beaucoup à ce que la coutume juive fût observée par les chrétiens venus de la gentilité. Act., XV, 5. Les apôtres décidèrent qu'en effet tous les nouveaux chrétiens aimaient à s'abstenir des viandes offertes aux idoles. Act., XV, 20. Cf. Apoc., II, 20. Mais cette prohibition n'était que provisoire. Saint Paul montra aux chrétiens dans quelle mesure il convenait d'en tenir compte. I Cor., VIII, 1-13; cf. Gal., II, 11-14. Voir IDOLOTHYTE, col. 830. H. LESÊTRE.

IMPURETÉ LÉGALE (hébreu : *ṭum'âh;* Septante : ἀκαθαρσία; Vulgate : *immundities*), état de celui qui a contracté une souillure légale.

I. LES CAUSES D'IMPURETÉ. — Ces causes peuvent être ramenées à cinq : 1° *L'usage* des choses impures. On contracte une souillure légale quand on mange la chair des animaux impurs. Lev., XI, 4-47. Voir ANIMAUX IMPURS, t. I, col. 613-620. Il en est de même quand on mange la chair des victimes immolées depuis plus de deux jours ou ayant subi le contact d'une chose impure, Lev., VII, 18-20; la chair d'une bête morte d'elle-même ou déchirée par une autre, Lev., XVII, 15; la chair des victimes immolées aux idoles. I Mach., I, 65. — 2° *Le contact* des choses impures, d'un cadavre humain, d'ossements humains ou d'un sépulcre, Num., XIX, 11, 12, voir CADAVRE, t. II, col. 10-12; d'un cadavre impur de bête, même quand le contact est involontaire, Lev., V, 2; XI, 4-8, etc., voir ANIMAUX IMPURS, t. I, col. 620; d'une souillure humaine quelconque, que le contact soit remarqué à l'instant même ou seulement plus tard, Lev., V, 3; d'une étoffe de laine ou d'une peau rongées par la moisissure désignée sous le nom de lèpre, Lev., XIII, 47-59; l'entrée dans une maison dont les murs se délitent sous l'action de l'humidité, Lev., XIV, 33-53; en général le contact de toute personne qui a contracté une impureté légale et de tous les objets qui sont à son usage. Lev., XV, 3, 4, 19-26; Num., XIX, 22. — 3° *La maladie.* En tête des affections morbides qui causent l'impureté est naturellement la lèpre, sous ses différentes formes. Lev., XIII, 8-27; voir LÈPRE. Viennent ensuite les affections qui s'attaquent aux organes de la génération, chez l'homme et chez la femme. Est impur l'homme qui est atteint de *zâb*, « flux, » ῥύσις, *fluxus seminis,* dans sa chair. Lev., XV, 3. Le *zâb* ou *zôb* désigne ici soit la gonorrhée bénigne, soit la spermatorrhée ou incontinence chronique, soit la blennorrhée impliquant écoulements d'humeurs malignes, soit en général tous les désordres organiques du même ordre caractérisés tantôt par une rétention anormales, comme l'explique le ℣. 3 : « que sa chair laisse couler son flux ou qu'elle le retienne, il est impur. » Plusieurs de ces affections sont contagieuses; il importait donc d'en entraver la propagation. Cf. Surbled, *La morale dans ses rapports avec la médecine,* Paris, 1892, t. II, p. 77-93. L'impureté légale résulte également pour la femme du flux de sang anormal et prolongé. Lev., XV, 25-30. Cf. Surbled, p. 111, 112. — 4° *Certains phénomènes physiologiques.* Il y a souillure légale à la suite de la pollution, Lev., XV, 16; Deut., XXIII, 10, et des rapports conjugaux, Lev., XV, 18; I Reg., XXI, 5; II Reg., XI, 4, sans préjudice, bien entendu, de la faute morale qui est commise quand la première est volontaire et quand les seconds sont illégitimes. Cf. de Hummelauer, *Comment. in Exod. et Levit.,* Paris, 1897, p. 456. L'impureté à la suite des rapports conjugaux était également reconnue chez les Babyloniens, chez les Égyptiens et chez les Arabes, au dire d'Hérodote, I, 198; II, 64. L'impureté légale est encore la conséquence du flux de sang mensuel de la femme. Lev., XV, 19-24; XVIII, 19. Cf. *Koran,* II, 222. Le flux de sang normal peut durer de deux ou trois jours à sept ou huit. Cf. Surbled, p. 108. La loi mosaïque va au delà de la durée moyenne en fixant à sept jours la période d'impureté. Lev., XV, 19. — 5° *L'enfantement.* Lev., XII, 2-5. Chez les païens eux-mêmes, l'enfantement est considéré comme une cause d'impureté pour la mère. Cf. Théophraste, *Caract.,* 16; Euripide, *Iphig. Taur.,* 383; Térence, *Andrian.,* III, 2, 3; Censorinus, *De die natal.,* XI, 7; Macrobe, *Saturn.,* I, 16.

II. DURÉE DE L'IMPURETÉ. — La loi détermine trois périodes différentes d'impureté légale. 1° La plus courte période durait « jusqu'au soir », c'est-à-dire comprenait la journée. Étaient impurs jusqu'au soir le prêtre qui avait immolé la vache rousse, celui qui l'avait brûlée et celui qui avait porté ses cendres hors du camp, Num., XIX, 7, 8, 10; voir VACHE ROUSSE; celui qui touchait le cadavre impur d'un animal, Lev., XI, 24; celui qui entrait dans une maison pendant le temps que le prêtre la consignait pour y observer la lèpre des murailles, Lev., XIV, 46; celui qui touchait l'homme atteint de « flux » morbide ou les objets à l'usage de cet homme, Lev., XV, 6-12; celui qui touchait la femme atteinte de flux de sang ou les objets à l'usage de cette femme, Lev., XV, 21, 27; l'homme et la femme qui avaient eu des rapports conjugaux. Lev., XV, 16, 18. En obligeant à se purifier et à se tenir à l'écart durant toute la journée ceux qui étaient tombés dans l'un des cas précédents, la loi pourvoyait sans doute à une sorte de nécessité hygiénique, mais elle cherchait avant tout à faire prévaloir le principe de la pureté. Dans plusieurs des cas qui précèdent, l'hygiène eût eu satisfaction en quelques instants; si la loi exigeait davantage, c'était en vertu d'une pensée plus haute. Même quand il s'agissait des devoirs conjugaux les plus légitimes, elle imposait des purifications destinées à prévenir, par l'assujettissement qu'elles causaient, l'abus des satisfactions permises. De Hummelauer, p. 456. — 2° La seconde période d'impureté légale durait sept jours, c'est-à-dire toute une semaine. Il est à noter que pendant toute la durée des maladies énumérées plus haut, lèpre, flux de sang, etc., l'on était impur, et que la période hebdomadaire d'impureté légale ne commençait qu'après la guérison constatée. L'impureté de sept jours atteignait ainsi le lépreux, Lev., XIV, 8, 9; l'homme qui avait souffert d'un « flux » morbide, Lev., XV, 13; la femme qui avait son flux de sang mensuel et normal, Lev., XV, 19; l'homme qui avait commerce avec elle pendant ce temps, Lev., XV, 24; la femme qui avait été affligée d'un flux de sang morbide, Lev., XV, 28; enfin celui qui avait touché un mort. Num., XIX, 11. Ici encore la durée de l'impureté légale va au delà de la nécessité hygiénique et accuse dans le législateur une préoccupation d'ordre supérieur. Mais, même au point de vue de la santé publique, il était prudent que l'homme qui avait souffert de certains maux ou subi certains contacts fût tenu en observation pendant un temps notable. Notre-Seigneur paraît faire allusion à l'impureté de huit jours contractée par celui qui avait touché un mort, quand il dit à celui qui veut être son disciple : « Suis-moi et laisse les morts ense-

velir leurs morts. » Matth., VIII, 22. Les longs délais imposés par l'ancienne loi devenaient incompatibles avec la promptitude d'action que réclamait la loi nouvelle. L'impureté qui frappait la femme pendant son flux de sang mensuel et l'homme qui s'approchait d'elle visait encore à modérer dans les époux l'usage des jouissances légitimes. Un autre texte du Lévitique, XX, 18, inflige pour ce dernier cas, non plus une impureté de sept jours pour l'homme et pour la femme, mais la peine du retranchement. C'est que, dans ce chapitre, il est question des rapports incestueux, d'où il suit que le texte en question a en vue d'autres personnes que des époux légitimes. — 3° Une période d'impureté beaucoup plus longue est imposée à la femme qui a enfanté. L'impureté dure d'abord sept jours, puis trente-trois, en tout quarante, après la naissance d'un fils. La durée est doublée après la naissance d'une fille, d'abord quatorze jours, puis soixante-six, en tout quatre-vingts. Lev., XII, 2-5. La période de quarante jours, à la suite de l'enfantement, répond à une nécessité physiologique. Cf. Surbled, p. 168-169. Il n'y a donc pas lieu de chercher à sa détermination des raisons symboliques, tirées du caractère mystique prêté au nombre quarante. Gen., VI, 4; Exod., XVI, 35; XXIV, 18; III Reg., XIX, 8; Matth., IV, 2, etc. Quant à la période de quatre-vingts jours, elle ne peut reposer que sur l'idée de l'infériorité de la femme tirée de la part plus grande que celle-ci a prise à la faute originelle. Cf. de Hummelauer, p. 436; Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus*, Heidelberg, 1839, t. II, p. 488-491.

III. Effets de l'impureté légale. — 1° L'impureté légale était communicable, mais, selon toute probabilité, dans certains cas seulement. Le texte sacré ne donne point de règle précise à ce sujet. Il est vrai qu'il est dit dans un passage des Nombres, XIX, 22 : « Tout ce qui touchera celui qui est impur sera souillé, et la personne qui le touchera sera impure jusqu'au soir. » Mais ce verset termine un chapitre où il n'est question que de l'impureté causée par le contact d'un mort. Un homme souillé par ce contact communiquait la souillure à ce qu'il touchait. Agg., II, 13. Il en était de même du lépreux et de l'homme atteint de « flux » morbide. Num., V, 2, 3. Toutefois, le contact de la personne impure pour sept jours ne rendait impur que jusqu'au soir. Lev., XV, 6-12, 21, 27. On est donc fondé à croire qu'il y avait une impureté majeure, celle de sept jours, au contact de laquelle était encourue l'impureté mineure, qui durait seulement jusqu'au soir. Quant à cette dernière, elle ne se communiquait pas; autrement il eût été presque impossible de se préserver de la souillure légale. De là sans doute la distinction faite par les docteurs juifs entre ce qui était « impur » et ce qui était seulement « profane » ou « souillé », l'impur transmettant la souillure, le souillé ne la communiquant pas. Cf. Lightfoot, *Horæ hebr. et talm. in IV Evang.*, sur Matth., XV, 2, Leipzig, 1674. Il n'est point dit expressément que l'impureté particulière de la femme qui avait enfanté pût se communiquer. C'était en effet après son enfantement que la jeune mère avait le plus besoin du concours des autres. Cf. Luc., I, 58; II, 16. Il faut remarquer toutefois que, chez les Grecs et les Romains, « tout attouchement de cadavres humains et de femmes accouchées constituait une souillure, dont il fallait être soigneusement purifié avant de procéder à n'importe quel acte religieux. » Döllinger, *Paganisme et judaïsme*, trad. J. de P., Bruxelles, 1858, t. I, p. 304; t. III, p. 131; Euripide, *Iphig. Taur.*, 380; Pollux, VIII, 7. Cf. Funérailles, t. II, 3°, col. 2424. Il se peut donc qu'il en ait été de même chez les Israélites. — 2° L'impureté légale rendait impropre à toute fonction sacerdotale ou lévitique. Lev., XXII, 2-8. Cf. Expiation (Fête de l'), t. II, 2°, col. 2137. Le contact d'un mort, entraînant l'impureté de sept jours, n'était toléré pour le prêtre que s'il s'agissait de ses proches parents, mère, père, fils, fille, frère ou sœur non encore mariée. Lev., XXI, 2, 3. Quant au grand-prêtre, il avait à s'abstenir d'encourir l'impureté légale, même si la mort frappait son père ou sa mère. Lev., XXI, 11; cf. Lev., X, 6. — 3° L'impur ne pouvait, sous peine de retranchement, manger de la chair des victimes offertes au Seigneur. Lev., XII, 20; cf. Bar., VI, 27, 28. — 4° L'accès du temple était interdit aux impurs. La loi le signifie formellement à propos de la femme qui est devenue mère. Lev., XII, 4. Les docteurs lui interdisaient même de mettre le pied sur la montagne du temple. Ils rappellent la prohibition à propos de l'homme et de la femme atteints de flux morbide et de la personne souillée au contact d'un mort. *Kelim*, I, 8. Il y avait la même incompatibilité entre les impuretés mineures et la participation aux choses saintes. Comme ces impuretés pouvaient se contracter facilement, parfois même à l'insu et contre le gré de l'Israélite, on ne manquait pas de se purifier avant de monter au temple dans les circonstances solennelles. Joa., XI, 55. — 5° Sauf certains cas particuliers dans lesquels l'acte commis constituait un péché plus ou moins grave, l'impureté légale n'entraînait pas par elle-même d'impureté morale. Mais accomplir, en état d'impureté légale, un acte qui requérait la pureté, était une faute grave, qui allait parfois jusqu'à mériter « le retranchement ». Lev., VII, 21; XXII, 3. Sur le sens de cette expression, voir Excommunication, I, 3°, t. II, col. 2133. — 6° A celui qui avait contracté une impureté légale incombait l'obligation, non seulement de respecter l'interdiction temporaire qui le frappait, mais encore de se purifier selon le mode prescrit par le Seigneur. Il y avait évidemment faute morale à ne pas le faire. Voir Purification. — 7° Les docteurs juifs ont commenté la législation mosaïque sur les impuretés dans plusieurs traités de la Mischna, particulièrement dans le *Kelim*, I, 1-4, dans le *Séder niddah*, sur les impuretés de la femme, et le *Séder tehoroth*, sur les purifications. Mais bien souvent ils ont outré les prescriptions mosaïques. C'est ainsi qu'ils obligeaient à filtrer l'eau qu'on buvait pour en ôter les cadavres de moucherons, à purifier le dehors des coupes et des plats avant de s'en servir, à se laver les mains avant de manger, etc. Matth., XV, 2; XXIII, 24, 25. Les Esséniens, qui exagéraient les scrupules pharisaïques, prenaient contre les impuretés légales des précautions encore plus méticuleuses. Josèphe, *Bell. jud.*, II, VIII, 5, 9, 10; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, Leipzig, 1898, t. II, p. 567. Mais ces sectaires vivaient hors de la société juive et n'apparaissent même pas dans l'Évangile. Notre-Seigneur reproche aux pharisiens ces exagérations et les accuse de mettre sur les épaules des autres des fardeaux impossibles à porter. Matth., XXIII, 4.

IV. Raison d'être de la législation sur les impuretés légales. — 1° Chez tous les peuples de l'antiquité, on trouve en vigueur des prescriptions qui originairement ont eu un but purement hygiénique, mais que l'on mit de bonne heure sous la tutelle de la loi religieuse pour en assurer l'observation plus fidèle. Cf. Hérodote, II, 37. En Orient surtout, où le climat impose certaines précautions de propreté dont la négligence pourrait mettre en péril la santé publique, on donnait aisément aux pratiques de propreté corporelle un caractère sacré. Il n'est donc pas étonnant que Moïse ait imposé à son peuple, au nom de Dieu, des observances de même nature. Toutes les impuretés légales qu'il énumère dans sa législation sont en réalité de simples impuretés corporelles, capables de compromettre plus ou moins la santé des particuliers et de leur entourage. Mais Moïse ne créait pas de toutes pièces la législation à cet égard. Ainsi la détermination des animaux impurs était bien antérieure à son époque. Gen., VII, 2. Les précautions à prendre contre la lèpre devaient être très connues en Egypte, où ce mal était endémique. Josèphe, *Cont. Apion.*, I, 26; Pline, *H. N.*, XXVI, 5. De même en était-

il de la plupart des autres impuretés qui font l'objet de sa législation et qu'il empruntait, non comme des rites sacrés appartenant à des religions idolâtriques, mais comme des mesures suggérées aux peuples plus anciens par l'expérience même. Voir N. Guéneau de Mussy, *Étude sur l'hygiène de Moïse,* in-8°, Paris, 1885. — 2° Le côté hygiénique était secondaire dans la détermination des impuretés légales. Dieu sans doute voulait que son peuple fût physiquement sain et vigoureux; cependant il tenait avant tout à ce qu'il fût moralement bon, et par conséquent obéissant. Aussi les impuretés légales sont-elles établies en son nom sans que le législateur cherche à les justifier par leur utilité physiologique, mais avec des formules impératives : « Parle aux enfants d'Israël et dis-leur... » Lev., XII, 1; XV, 1, etc. « Je suis Jéhovah, votre Dieu; vous vous sanctifierez et vous serez saints, parce que je suis saint, et vous ne vous rendrez pas impurs. » Lev., XI, 44; XXII, 8, 9, etc. L'intervention de la volonté divine apparaît encore dans la fixation de la durée de chaque impureté. Il ressort de là que ce que Dieu veut prescrire avant tout, c'est l'obéissance à ses ordres et le soin de la pureté physique, symbole de la pureté morale. — 3° Cette pureté morale est en définitive le principal but que le législateur a en vue. Il est vrai que Moïse mêle indistinctement dans son code les souillures légales, même involontaires, et les fautes morales. Mais il ne confond pas les unes avec les autres; encore moins songe-t-il à laisser croire que les observances matérielles peuvent tenir lieu des vertus morales. Il avait à entreprendre la formation religieuse d'un peuple grossier et sensuel, qui n'aurait rien compris à la pureté morale si des prescriptions sensibles ne lui avaient pas été imposées pour l'acheminer peu à peu de l'idée de propreté physique à celle de l'innocence de l'âme. C'est Dieu qui, au nom de sa sainteté, réclamait la pureté du corps; n'avait-il pas droit, au même titre, d'exiger la pureté de l'âme? L'Israélite pouvait-il tarder à comprendre que la première ne tenait nullement lieu de la seconde? Cf. de Broglie, *Conférences sur l'idée de Dieu dans l'Anc. Testam.,* Paris, 1892, VI, 4, p. 216-222. — 4° Les impuretés légales auxquelles il se heurtait constamment, et dont plusieurs ne pouvaient même pas être évitées, entretenaient l'Israélite dans la persuasion de son impuissance à atteindre un niveau moral quelque peu élevé, de son néant devant le Dieu très saint et des obligations innombrables qu'il avait envers sa justice, sa sainteté et sa bonté. Il n'était pas jusqu'à cette fécondité de sa race, dont il avait quelque droit d'être fier, qui ne lui suggérât une pensée d'humilité devant Dieu, puisque cette fécondité même entraînait de multiples impuretés. — 5° Il faut observer encore que, si les impuretés légales n'étaient pas par elles-mêmes des péchés, toutes cependant se rattachaient comme conséquences directes à la faute originelle. De cette faute en effet provenaient la mort corporelle, la lèpre et les autres maladies, les troubles des organes de la génération et la souillure inhérente à la génération elle-même. Taxer ces choses d'impureté légale, c'était donc rappeler à l'Israélite d'une façon sensible la déchéance originelle, lui inspirer l'horreur de la première faute et l'obliger à se défendre contre ses tristes conséquences. Cf. Zschokke, *Historia sacra antiq. Testam.,* Vienne, 1888, p. 134, 135. — 6° Cette législation avait enfin pour but et eut pour effet d'établir une ligne de démarcation presque infranchissable entre le peuple de Dieu et les peuples étrangers. C'est en grande partie grâce à la nécessité de se préserver des souillures extérieures que les Israélites réussirent à s'isoler du monde païen qui les entourait, même quand il faisait invasion chez eux, comme au temps des Machabées, ou qu'ils vivaient eux-mêmes dans son sein, comme il arriva aux Juifs de la dispersion. Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes,* t. II, p. 70, 71, 478-483. H. LESÊTRE.

INCARNATION, état du Fils éternel de Dieu, depuis qu'il a pris, en unité de personne, une nature humaine, composée d'une âme et d'un corps. Le mot « incarnation » vise directement l'union de la divinité avec la partie matérielle du composé humain, conformément à la formule de saint Jean, I, 14 : « Le Verbe s'est fait chair » La « chair » est ici seule nommée, parce qu'elle constitue le terme extrême et en même temps le terme le plus humble de l'union hypostatique. Mais, dans l'incarnation comme dans l'ordre naturel, la mention du corps humain implique celle de l'âme humaine, ainsi que le démontrent nettement tous les textes de la Sainte Écriture qui annoncent ou racontent l'accomplissement du mystère.

I. DANS L'ANCIEN TESTAMENT. — Les prophéties qui se rapportent au Messie à venir font des allusions de plus en plus claires à sa nature humaine. — 1° Dans la sentence portée au paradis terrestre contre le serpent, le Seigneur lui dit qu'il établira des inimitiés entre lui et la femme, entre sa race et celle de la femme, il ajoute : « Elle t'écrasera la tête. » Gen., III, 15. « Elle, » c'est la femme, d'après la Vulgate; mais c'est la race de la femme, d'après l'hébreu. Le vengeur de l'humanité contre le démon, le Rédempteur, possédera donc la nature humaine, puisqu'il fera partie de cette race de la femme, race qui d'ailleurs ne sera victorieuse que par lui. S. Justin, *Cont. Tryph.*, 100, t. VI, col. 712; S. Irénée, *Adv. Hæres.*, III, 23; IV, 40; t. VII, col. 964, 1114; S. Cyprien, *Testim. cont. Jud.*, II, 9, t. IV, col. 704. — 2° Il est promis aux patriarches que la bénédiction viendra par eux aux nations de la terre, Gen., XVIII, 18; XXII, 18; XXVI, 5; XXVIII, 14; et Jacob mourant annonce à son fils Juda que le sceptre ne sortira pas de sa race jusqu'à ce qu'arrive *Šilôh,* le Messie auquel les nations doivent se soumettre. Gen., XLIX, 10. Ces promesses, faisant suite à la prophétie du paradis terrestre, permettent de conclure que le Rédempteur fera partie de la descendance d'Abraham, de Jacob et de Juda, par conséquent qu'il sera un homme. Dans le même sens, Balaam salue à l'avance « celui qui sort de Jacob », Num., XXIV, 19, et Moïse annonce la venue future d'un prophète comme lui, suscité par le Seigneur du milieu d'Israël. Deut., XVIII, 18. — 3° Les Psaumes II, XLIV, LXXI, CIX, qui parlent des gloires du Messie, ne font pas d'allusions formelles à sa nature humaine. Il en est autrement de ceux qui décrivent ses souffrances. On y voit le Rédempteur s'offrant à Dieu pour remplacer les anciens sacrifices et être immolé, Ps. XXXIX, 7, 8; il est livré par l'un des siens, Ps. XL, 10; couvert d'opprobres, abreuvé de fiel et de vinaigre, Ps. LXVIII, 22; entouré de persécuteurs qui lui percent les pieds et les mains, Ps. XXI, 17, 18, enfin mis dans un tombeau, d'où il compte que Dieu le tirera aussitôt pour qu'il ne voie pas la corruption. Ps. XV, 10. Toutes ces prophéties n'ont de sens que si le Messie est homme. — 4° Michée, V, 1, annonce que celui dont l'origine remonte aux jours de l'éternité naîtra à Bethléhem, par conséquent qu'il viendra dans les conditions communes à tous les hommes. — 5° Isaïe est très formel en ce qui regarde l'incarnation future. « Une vierge concevra et enfantera un fils, auquel sera donné le nom d'Emmanuel. » Is., VII, 14. « Un enfant nous est né, un fils nous est donné; le signe de la domination sera sur son épaule, et on l'appellera Admirable, Conseiller, Dieu, Fort, Père de l'éternité, Prince de la paix. » Is., IX, 5. A ces attributs, qui marquent la divinité, s'uniront donc les caractères qui constituent l'humanité, puisque ce Messie naîtra petit enfant. Il sera celui-là même qui a été promis aux patriarches, le rameau qui sortira du tronc de Jessé, le rejeton qui naîtra de sa racine, en un mot un Rédempteur qui sera homme comme l'ancêtre auquel il se rattache. Is., XI, 1. Les souffrances qu'il aura à subir accuseront encore davantage en lui la présence de l'humanité,

car on le verra « homme de douleur et habitué à la souffrance, frappé de Dieu et humilié, semblable à un agneau qu'on mène à la boucherie, retranché de la terre des vivants », par conséquent soumis à des épreuves qui supposent en lui une âme et un corps humain. Is., LIII, 2-10. — 5° Jérémie, XXIII, 5, parle aussi du « Germe », c'est-à-dire du descendant que Dieu suscitera à David pour sauver Juda. Daniel, VII, 13, 14, entrevoit le Messie comme « Fils de l'homme », titre qui se rapporte nécessairement à la nature humaine du Rédempteur. Voir FILS DE L'HOMME, t. II, col. 2258. De tous ces passages se tire cette conclusion que le Messie promis et prophétisé naîtra un jour et sera un homme véritable, tout en étant Dieu, vivra de la même vie que les autres hommes, souffrira et mourra comme eux, par conséquent aura une âme et un corps comme eux.

II. DANS LE NOUVEAU TESTAMENT. — Les évangélistes décrivent l'incarnation dans son accomplissement et dans ses conséquences. — 1. Celui qui est le Verbe, le Fils éternel de Dieu, s'est fait chair, Joa., I, 14, c'est-à-dire a uni à sa personne préexistante une chair, un corps humain, qui ne peut aller sans une âme humaine. C'est pourquoi Notre-Seigneur, dont le corps apparaît visible et réel aux contemporains, parle plusieurs fois de son âme, comme parfaitement distincte de sa divinité. Matth., XXVI, 38; Marc., XIV, 34; Joa., XII, 27. — 2. Voici de quelle manière s'accomplit l'incarnation. L'ange annonce à Marie qu'elle concevra un fils qui sera le Fils du Très-Haut, mais qu'elle concevra en dehors des conditions ordinaires, parce que c'est le Saint-Esprit lui-même qui surviendra en elle et la puissance du Très-Haut qui la couvrira de son ombre. Luc., I, 31-35. L'action du Saint-Esprit dans le mystère est ensuite révélée à Joseph, Matth., I, 20, et l'Enfant naît comme les autres enfants des hommes, quoique d'une manière miraculeuse. Luc., II, 7. — 3. Les récits évangéliques prouvent à chaque page la réalité de l'incarnation et la présence en Notre-Seigneur de tout ce qui se rencontre dans toute nature humaine, naissance, Luc., II, 7; croissance, Luc., II, 40, 52; faim, Matth., IV, 2; soif, Joa., IV, 7; fatigue, Joa., IV, 6; tristesse, Matth., XXVI, 38; crainte, Marc., XIV, 33; agonie, Luc., XXXI, 43; souffrance physique, Joa., XIX, 28, et morale, Matth., XXVII, 46; Marc., XV, 34, et enfin la mort. Matth., XXVII, 40. La résurrection elle-même ne porte aucune atteinte à l'intégrité de la nature créée prise par le Fils de Dieu. Luc., XXIV, 39. — 4. En Notre-Seigneur, il y avait une volonté humaine nettement distincte de la volonté divine. Matth., XXVI, 39, 42; Marc., XIV, 36; Luc., XXII, 42. Cf. Joa., V, 30; VIII, 28; XIV, 28. — 5. Les Apôtres, dans leurs écrits, font mention de l'incarnation et des conditions dans lesquelles elle s'est opérée. Selon la chair, c'est-à-dire par sa nature humaine, le Christ tient à David et aux ancêtres. Rom., I, 3; IX, 5. Pour venir parmi les hommes, le Fils de Dieu « a participé au sang et à la chair ». Heb., II, 14. Il a pris « la forme de serviteur », Phil., II, 6, a été envoyé par le Père « dans la ressemblance de la chair du péché », Rom., VIII, 3, c'est-à-dire avec une nature humaine sujette à toutes les conséquences du péché de l'homme, bien qu'exempte de péché elle-même. Heb., IV, 15. Le Fils de Dieu s'est donc « manifesté dans la chair », I Tim., III, 16; on l'a vu et connu « selon la chair », II Cor., III, 16; mais, après la mort, cette chair n'a pas subi la corruption. Act., II, 31. En tant qu'homme, le Fils devient inférieur au Père, et « Dieu est la tête du Christ ». I Cor., XI, 3. Pour être de Dieu, tout esprit doit confesser que Jésus-Christ est venu dans la chair; tout esprit qui ne confesse pas l'incarnation (ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν, *qui solvit Jesum*) ne vient pas de Dieu. I Joa., IV, 2, 3. — 6. L'unité de personne n'est pas atteinte dans le Verbe par l'adjonction de la nature créée qu'il s'est unie. Cela ressort de ce fait que, dans tout le Nouveau Testament, Jésus-Christ, le Verbe incarné, est appelé simplement « Fils de Dieu », comme il avait droit de l'être avant son incarnation, et que lui-même s'attribue ce titre comme le sien propre. Voir FILS DE DIEU, t. II, col. 2253, et JÉSUS-CHRIST.

H. LESÊTRE.

INCENDIAIRE, INCENDENS, « le Brûlant. » La Vulgate a ainsi traduit, I Par., IV, 22, le nom propre hébreu *Śârâf,* qui a en effet ce sens. Saraph était un descendant de Séla, de la tribu de Juda. Le passage où il est nommé est d'ailleurs très obscur. L'hébreu porte : « Fils de Sélah, fils de Juda, 'Ër,... et Yôqîm et les hommes de Kôzêbâ' et Yô'aš et Śârâf qui dominèrent sur Moab et sur Yâšubî Léḥém. Or ce sont là des paroles *ou* des choses anciennes. » La Vulgate traduit : « Les fils de Séla, fils de Juda; Her,... celui qui a fait arrêter le Soleil et les hommes de Mensonge et le Sûr (*Securus*) et l'Incendiaire (*Incendens*), qui furent princes dans Moab, et qui retournèrent à Lahem. Or ces paroles sont anciennes. » Ces derniers mots semblent indiquer qu'à l'époque où écrivait l'auteur des Paralipomènes, le sens du fragment qu'il reproduisait n'était plus clair pour lui et pour ses contemporains, et il est impossible de dire aujourd'hui à quels événements ce verset fait allusion. Quant à la traduction au premier abord si surprenante de saint Jérôme, elle s'explique par les traditions rabbiniques. Le Targum de R. Joseph identifie Joas et Saraph avec Chélion et Mahalon, les fils de Noémi. Ce verset devient ainsi tout entier une allusion à l'histoire de Ruth. Jokim est Élimélech, le mari de Noémi. Ses fils sont appelés « hommes de mensonge » parce qu'ils n'eurent point de postérité; les mots rendus par « ils dominèrent sur Moab », se traduisent par : « Joas et Saraph se marièrent (*bâ'âlû*) dans le pays de Moab, » et leur mère « retourna à [Beth]léhem ». Voir Calmet, *Commentaire littéral, les Paralipomènes,* 1712, p. 35. Cette explication n'est qu'un jeu d'esprit. *Kôzêbâ,* « le Mensonge, » doit être la ville d'Achzib ou Achazib de Juda. Voir ACHAZIB 2, t. I, col. 136-137.

INCENDIE (hébreu : *Ṭab'êrâh;* Septante : Ἐμπυρισμός; Vulgate : *Incensio,* Num., XI, 3; *Incendium,* Deut., IX, 22), nom donné à une localité du désert de Pharan, dans la péninsule du Sinaï, où les Israélites qui avaient murmuré contre Moïse furent brûlés par « le feu du Seigneur ». Num., XI, 3. Voir EMBRASEMENT, t. II, col. 1729.

INCESTE, liaison criminelle entre des personnes qu'unit la parenté ou une affinité rapprochée.

I. ÉPOQUE PATRIARCALE. — Il est évident que les premières unions conjugales n'ont pu avoir lieu qu'entre frères et sœurs et ensuite entre proches parents. Mais bientôt la loi naturelle éloigna de ces sortes d'unions. On comprit, au moins chez les peuples qui gardèrent la notion du Dieu unique, qu'il est malséant de superposer une autre union à celle qu'impose la naissance, et que le dessein du Créateur est de mêler ensemble les familles dans l'intérêt même de l'humanité. Aussi les unions incestueuses dont parle la Genèse sont-elles nettement réprouvées. — 1° Les deux filles de Lot enivrent successivement leur père et ont de lui deux fils qui s'appellent Moab et Ammon. Gen., XIX, 32-38. Le texte sacré ne blâme pas directement ce double inceste, il est vrai; mais, s'il le raconte, c'est vraisemblablement pour disqualifier les Moabites et les Ammonites en regard des Israélites. Ces derniers n'eurent d'ailleurs pas à se louer de leurs relations avec les deux tribus descendues de Lot, et le Seigneur défendit de recevoir le Moabite et l'Ammonite au sein de son peuple, même à la dixième génération et à perpétuité. Deut., XXIII, 3. — 2° Ruben, l'aîné des fils de Jacob, se permit l'inceste avec Bala, concubine, c'est-à-dire épouse de second ordre de son père. Jacob ne l'ignora pas, remarque l'écrivain sacré. Gen., XXXV, 22. La conséquence en fut

pour Ruben la perte de son droit d'aînesse; Jacob mourant n'assigne pas d'autre cause à sa déchéance. Gen., XLIX, 3. — 3° Thamar, belle-fille de Juda, s'arrête à un carrefour, la tête voilée. Juda la prend pour une courtisane et a commerce avec elle; c'est là ce qu'elle cherchait. Gen., XXXVIII, 14-19. Thamar a une excuse qui atténue la grandeur de sa faute : épouse de l'aîné de Juda, Her, qui était mort sans lui laisser de postérité, unie ensuite, en vertu de la loi du lévirat, à un autre fils de Juda, Onan, qui la frustra odieusement, elle n'obtint point le troisième fils, Séla, qui lui avait été promis, et elle résolut d'avoir du père ce qui lui avait été refusé du côté des fils. Quant à Juda, il fut formellement coupable de fornication, mais non d'inceste, puisqu'il ne reconnut point la personne rencontrée sur le chemin. Le blâme infligé à sa faute résulte de la place même qu'occupe ce récit dans la Genèse. L'auteur sacré a raconté les crimes de Ruben, Gen., XXXV, 22, de Siméon et de Lévi, Gen., XXXIV, 25-30, et il va commencer la glorieuse histoire de Joseph en Egypte. Gen., XXXIX, 1. La sanction apparaîtra dans l'adoption des fils de Joseph, Éphraïm et Manassé, par le patriarche Jacob, au même rang que ses propres aînés, Ruben et Siméon, Gen., XLVIII, 5, et dans la bénédiction temporelle assurée à Joseph ainsi préféré à ses aînés. Gen., L, 22-26. Juda garde cependant sa bénédiction particulière d'ancêtre du Messie, Gen., L, 8-12, et c'est précisément par Thamar que passera cette bénédiction. Matth., I, 3.

II. Législation mosaïque. — 1° Avant de formuler la législation qui condamne les principales formes de l'inceste, Moïse rappelle que le Seigneur défend aux Israélites d'imiter les mœurs de l'Egypte et du pays de Chanaan. Lev., XVIII, 3. En Égypte, le mariage entre frère et sœur était en honneur. Les souverains s'unissaient à leur propre sœur, parfois même à l'épouse de leur père défunt, sous prétexte de conserver dans toute sa pureté la race royale. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, t. I, 1895, p. 270; t. II, 1897, p. 77, 79. Dans le pays de Chanaan régnait la plus complète dissolution, et les mœurs de certains personnages de l'époque patriarcale en avait subi l'influence. Ainsi Juda, fils de Jacob, avait pour femme une Chananéenne, Sué, pour ami un Chananéen d'Odollam, Hiram. Gen., XXXVIII, 1, 2, 20. Par là s'expliquent plusieurs de ses écarts. — 2° Les unions incestueuses que prohibe Moïse sont les suivantes : entre l'homme et sa parente en général, *še'êr besârô,* οἰκεῖα σαρκός, *proxima sanguinis sui,* c'est-à-dire sa parente par consanguinité, Lev., XVIII, 6; entre le fils et la mère, ꝟ. 7; entre l'homme et la femme de son père, c'est-à-dire une autre épouse que celle dont il est né lui-même, ꝟ. 8, cf. Deut., XXII, 30; entre l'homme et sa sœur de père ou de mère, c'est-à-dire une fille quelconque qui soit sa sœur proprement dite, ou qui ait seulement le même père ou la même mère que lui, ꝟ. 9; entre l'homme et sa petite-fille, ꝟ. 10; entre l'homme et la fille d'une épouse de son père, ꝟ. 11; entre le neveu et la sœur de son père, sa tante paternelle, ꝟ. 12; entre le neveu et la sœur de sa mère, sa tante maternelle, ꝟ. 13; entre le neveu et la femme de son oncle, ꝟ. 14; entre l'homme et sa belle-fille. ꝟ. 15; entre l'homme et sa belle-sœur; ꝟ. 16; entre l'homme et une fille ou une petite-fille de sa femme, ꝟ. 17; enfin entre un homme et la sœur de sa femme, du vivant de cette dernière, ꝟ. 18. — 3° Dans toutes ces prohibitions, c'est l'homme qui est nommément visé par le législateur, parce que c'est l'homme qui prend la femme et non la femme qui prend l'homme. Mais ce qui est défendu à l'homme est également défendu à la femme, comme l'indiquent suffisamment les pénalités communes aux deux coupables. Lev., XX, 11, 12, 14, 17. — 4° Certaines unions entre parents ne sont pas mentionnées par le législateur : entre le neveu et la veuve de son oncle maternel, entre un homme et la veuve de son beau-frère, entre un oncle et sa nièce, etc. La parenté par les femmes était moins étroite que par les hommes. Cf. Num., XXVII, 8-11. D'ailleurs ces unions étaient plus conformes à l'ordre de la nature que celles que vise la loi mosaïque; un oncle ne se mettait pas au-dessous de sa nièce en l'épousant, tandis qu'une tante fût devenue l'inférieure ou tout au plus l'égale de son neveu en s'unissant à lui. Cependant, parmi les unions non mentionnées, il en est qui sont équivalemment comprises dans celles que prohibe la loi. Ainsi la défense de l'union entre le fils et la mère s'étend nécessairement à l'union entre le père et la fille. — 5° Ces unions incestueuses sont nettement réprouvées par le droit naturel, à tous les degrés en ligne directe et au moins au premier en ligne collatérale. Si la législation mosaïque étend au delà plusieurs de ses prohibitions, elle obéit en cela aux plus hautes convenances. — 6° Parmi les unions incestueuses, il en est une qui est spécialement qualifiée de crime, celle d'un homme avec la fille ou les petits-enfants de sa femme, épousée après un veuvage. Lev., XVIII, 17. Le cas pouvait se présenter quand la loi du lévirat était appliquée; et, dans les autres circonstances, l'homme avait besoin d'être défendu par une prohibition sévère contre une tentation plus directe. — 7° La peine de mort était portée contre les deux coupables d'inceste : entre un homme et la femme de son père, entre un homme et sa belle-fille, entre un homme et la mère et la fille prises en même temps. Lev., XX, 11, 12, 14. La peine du « retranchement », voir Excommunication, I, 3, t. II, col. 2133, frappait l'inceste entre un homme et la fille de son père ou de sa mère. Lev., XX, 17. Une pénalité qui n'est pas désignée, mais qui est sans doute la même que la précédente, visait les incestes du neveu avec sa tante paternelle ou maternelle, ou avec la femme de son oncle. Lev., XX, 19, 20. Dans les malédictions solennelles du mont Hébal, les lévites devaient rappeler les cas les plus graves de l'inceste : entre l'homme et la femme de son père, entre l'homme et la fille de son père ou de sa mère, entre le gendre et sa belle-mère. Deut., XXVII, 20, 22, 23. Si plusieurs des cas les plus directement contraires au droit naturel ne sont pas compris dans la liste des pénalités, c'est qu'ils étaient passibles de châtiments décernés contre les incestes de moindre gravité, frappés eux-mêmes de la peine de mort. Le Seigneur fait redire encore une fois qu'il interdit à son peuple des abominations qui doivent mériter l'extermination aux Chananéens. Lev., XX, 23. Cf. J. Meyer, *Dissert. theolog. ad Lev. XVIII et XX,* dans le *Thesaurus* de Hase et Iken, Leyde, 1732, t. I, p. 379-385; de Hummelauer, *In Exod. et Levit.,* Paris, 1897, p. 480-483, 498, 499. — 8° La loi mosaïque sur l'inceste donna lieu à un certain nombre de transgressions. Ainsi Ammon, fils de David par Achinoam, s'unit par violence à Thamar, fille de David par Maacha et sœur d'Absalom, et cet inceste entraîna le meurtre d'Ammon. II Reg., XIII, 11-14, 28-29. Absalom à son tour s'unit publiquement aux concubines de son père encore vivant. II Reg., XVI, 21, 22. Cf. Absalom, t. I, col. 96. Outre les crimes d'adultère et de grave outrage envers David, il y avait encore celui d'inceste, parce que l'union avec la concubine pouvait être légitime, voir Concubine, t. II, col. 906, et que la loi interdisait au fils l'union avec la femme de son père. Lev., XVIII, 8. Le cas est différent pour Adonias, fils de David, qui demanda à Salomon la concubine de son père, Abisag la Sunamite; car tout d'abord il ne l'obtint pas et ensuite David n'avait pas eu commerce avec Abisag. III Reg., II, 13-23. Voir Abisag, t. I, col. 58. En fait, il n'y eut donc pas d'inceste, et en droit l'union projetée n'eût pas paru incestueuse, car Salomon l'interdit pour un motif tout politique. — Plus tard, Ézéchiel, XXII, 10, 11, reproche aux habitants de Jérusalem les incestes commis entre le fils et la femme de son père, entre le beau-père et la belle-fille, entre le père et la

fille de son père. Amos, II, 7, signale aussi, parmi les crimes qui se commettent en Israël, celui du père et du fils « allant à une fille », qui sert à assouvir leur commune passion. Ce sont des excès de ce genre qui, arrivés à la connaissance des Romains, firent écrire par Tacite, *Hist.*, V, 5, non sans quelque part de vérité, ce trait sur les Juifs : « Race très portée à la licence des mœurs ; ils s'abstiennent avec les étrangères, mais entre eux ils se permettent tout. »

III. Époque évangélique. — 1° L'union d'Hérode Antipas avec Hérodiade était une union incestueuse. Fille d'Aristobule, frère de Philippe et d'Antipas, Hérodiade avait été prise pour épouse par son oncle Philippe, de qui elle eut Salomé. Puis, du vivant même de son premier mari, elle épousa Hérode Antipas, après que celui-ci eut renvoyé sa première femme, la fille du roi arabe Arétas, avec laquelle il avait longtemps vécu. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, V, 1. D'après la loi mosaïque, que les Hérodes faisaient profession d'observer, il y avait inceste dans cette union entre beau-frère et belle-sœur, et l'inceste se compliquait d'adultère. Saint Jean-Baptiste était donc doublement en droit de dire à Hérode : « Il ne t'est pas permis d'avoir la femme de ton frère. » Marc., VI, 18. — 2° A Corinthe, un chrétien osa s'unir à sa belle-mère. Saint Paul fit honte aux Corinthiens d'un pareil scandale et prononça l'excommunication contre l'incestueux. I Cor., V, 1-5. La femme n'était probablement pas chrétienne, car l'Apôtre ne porte aucune sentence contre elle. Quelque temps après, le coupable s'étant sans doute repenti et soumis à une sérieuse pénitence, saint Paul le releva de son excommunication, pour l'empêcher de succomber au découragement. II Cor., II, 6-11. — L'inceste demeura défendu par la loi évangélique qui ne changea pas sur ce point la loi mosaïque.

H. Lesêtre.

INCIRCONCIS (hébreu : *'ârêl, 'ăšér-lô 'orlâh;* Septante : ἀπερίτμητος, ἀκροβυστος, ὅς ἔχει ἀκροβυστίαν ; Vulgate : *incircumcisus*), celui qui n'a pas reçu la circoncision. Voir Circoncision, t. II, col. 772. — 1° Comme la circoncision avait été imposée par Dieu à Abraham et à ses descendants, les Hébreux attachaient une idée de mépris au mot *'ârêl*, et les *'ârêlîm*, « incirconcis, » étaient pour eux des hommes avec lesquels il ne fallait ni s'allier, ni se commettre. Gen., XVII, 14. Les fils de Jacob disent à Sichem que ce serait pour eux une opprobre que de donner leur sœur en mariage à un incirconcis. Gen., XXXIV, 14. L'incirconcis était expressément exclu de la participation à la Pâque, Exod., XII, 48; Jos., V, 7, comme il le sera plus tard de la Jérusalem régénérée. Is., LII, 1; Ezech., XLIV, 7, 9. Le nom d' « incirconcis » est fréquemment donné par mépris aux Philistins. Jud. XIV, 3; XV, 18; I Reg., XIV, 6; XVII, 26, 36; XXXI, 4; II Reg., I, 20; I Par., X, 4. Cf. Jer., IX, 25. Esther l'attribue aux Perses parmi lesquels elle vit. Esth., XIV, 15. Sous les Machabées, on veille à ce que, contrairement à la coutume que cherchent à introduire les rois de Syrie, il n'y ait pas d'incirconcis parmi les enfants d'Israël. I Mach., I, 51; II, 46. — 2° Le prophète Ézéchiel annonce au roi de Tyr et au pharaon d'Égypte qu'ils périront de la mort des *'ârêlîm* et qu'ils seront ensevelis avec les *'ârêlîm*. Ezech., XXVIII, 10; XXXI, 18; XXXII, 19, 21, 24-26, 28-30, 32. Dans le séjour des incirconcis se trouvent du reste l'Assyrien, l'Élamite, l'Iduméen et toutes sortes d'autres peuples. Rosenmüller, *Ezechiel*, Leipzig, 1810, t. II, p. 316, pense que les *'ârêlîm* sont pris ici dans le double sens de barbares étrangers et d'impies. Il se pourrait aussi que ce mot désignât simplement d'une manière métaphorique l'ensevelissement imparfait des guerriers tombés sur le champ de bataille. Halévy, *Mélanges de critique et d'histoire*, in-8°, Paris, 1883, p. 158, 184, 293, rapproche *'ârêlîm* de l'assyrien *arallu*, qui désigne le royaume des morts. Le prophète aurait ainsi employé un mot hébreu éveillant, par son assonance, la pensée de ceux qui sont tombés dans le royaume de la mort. Cf. Fr. Buhl, *Gesenius' Handwörterbuch*, Leipzig, 1899, p. 641. — Sur ceux qui sont incirconcis de la langue, des oreilles, du cœur, voir t. II, col. 773, 780.

H. Lesêtre.

INCISION (hébreu : *śârétét, śérét;* Septante : ἐντομίς ; Vulgate : *incisura*), déchirure qu'on se fait à la peau avec les ongles ou à l'aide d'un instrument. Cette action est exprimée par les verbes *gâdad, śârat,* κατατεμνεῖν, *incido, concido.*

I. Dans le deuil. — Chez beaucoup de peuples de l'antiquité, on manifestait sa douleur, à la suite d'un deuil, en se déchirant le visage ou en se faisant des incisions aux bras. C'était une manière de se défigurer, comme quand on se couvrait de cendres, et de répandre du sang dont l'effusion paraissait plus expressive encore que celle des larmes. Hérodote, IV, 71, raconte que chez les Scythes, à la mort du roi, on voyait de ses sujets se couper un morceau de l'oreille, se raser les cheveux autour de la tête, se faire des incisions aux bras, se déchirer le front et le nez, se passer des flèches à travers la main gauche. Des pratiques analogues étaient usitées chez les Grecs et les Romains. Homère, *Iliad.*, XXIII, 141; *Odys.*, IV, 197; Euripide, *Alcest.*, 425; Virgile, *Æneid.*, III, 67; IV, 673; XII, 869; Sénèque, *Hippol.*, 1176, 1193; etc. La loi des XII Tables défendait même aux femmes de se déchirer les joues : *mulieres genas ne radunto.* Cicéron, *Leg.*, II, 22. Ces usages sanguinaires n'ont pas été constatés chez les Égyptiens. Mais ils devaient être en vigueur chez les Arabes, en Syrie et dans le pays de Chanaan. Aux funérailles des Arabes, « les femmes crient de toutes leurs forces, s'égratignant les bras, les mains et le visage. » De la Roque, *Voyage dans la Palestine*, Amsterdam, 1718, p. 260. Moïse défend expressément aux Hébreux de se faire des incisions dans la chair pour un mort, ou des stigmates ou espèces de tatouages dans la peau, *q'ăqa'*, γράμματα στικτά, *figuras aut stigmata.* Lev., XIX, 28. La prohibition des incisions est renouvelée à l'adresse des prêtres. Lev., XXI, 5. Enfin elle est encore rappelée dans le Deutéronome, XIV, 1. Par la suite, la coutume prévalut contre la loi, et les incisions firent partie des pratiques usitées dans les deuils. Jérémie, XVI, 6, dit en effet dans sa prédiction des malheurs qui menacent les Israélites rebelles : « Grands et petits mourront dans ce pays ; on ne leur donnera pas de sépulture, on ne les pleurera point, on ne se fera pas d'incisions et l'on ne se rasera point pour eux. » Saint Jérôme, *In Jer.*, II, 16, t. XXIV, col. 782, dit au sujet de ce texte : « Il était d'usage chez les anciens, et la coutume persiste encore aujourd'hui chez quelques Juifs, de se faire des incisions aux bras dans leurs deuils et de se raser la tête. » Cf. Ezech., XXIII, 34. Après la ruine du Temple et le meurtre de Godolias, quatre-vints hommes de Sichem, de Silo et de Samarie vinrent à Jérusalem pour offrir des présents au Seigneur ; à raison des calamités qui avaient fondu sur la nation, ils portaient les marques du deuil, « la barbe rasée, les vêtements déchirés et des incisions. » Jer., XLI, 5. Le même prophète dit à Ascalon en deuil, dans sa prophétie contre les Philistins : « Jusques à quand te feras-tu des incisions? » Jer., XLVII, 5. — Dans un texte d'Osée, VII, 14, où il est dit : « Ils se rassemblent (*itnôrârû*) pour avoir du blé ou du vin, » les Septante traduisent, par suite d'une fausse lecture : « Ils se font des incisions (*itgôdedû*, κατετέμνοντο) pour avoir du blé et du vin. »

II. Dans les cultes idolatriques. — La pratique des incisions sanglantes était fréquente dans les cultes des faux dieux (fig. 175). C'est une des raisons pour lesquelles la loi mosaïque les avait proscrites dans le deuil. Quand les prêtres de Baal voulurent faire descendre le feu du ciel sur leur sacrifice, en face du prophète Élie,

« ils crièrent à haute voix et se firent, selon leur coutume, des incisions avec des épées et des lances, jusqu'à ce que le sang coulât sur eux. » III Reg., XVIII, 28. Ce que la Sainte Écriture dit des prêtres de Baal se retrouve dans d'autres cultes idolâtriques. Dans les mystères d'Isis, en Égypte, on se contentait de se frapper et de se lamenter. Mais les Cariens, qui étaient de séjour dans le pays, se découpaient le front avec leurs épées, et se distinguaient ainsi des Égyptiens. Hérodote, II, 61. Les Galles, prêtres de la déesse syrienne, qui n'était autre qu'Astarthé, compagne de Baal, se lacéraient (τάμνονται) les bras et se frappaient le dos les uns les autres. Lucien, *De dea syra,* 50. Apulée, trad. Bétolaud, Paris, 1867, t. I, p. 266-268, décrit leurs pratiques avec plus de détail : « Par intervalle, ils se mordent les chairs; à la fin même, avec un couteau à deux tranchants qu'ils portent, ils se font tous des entailles aux bras... Un d'eux saisit un fouet tout particulier à ces efféminés (ce sont des bouts de laine tordus ensemble et terminés par plusieurs osselets de mouton comme autant de nœuds), et il s'en frappe à coups redoublés, opposant à la douleur de ce supplice une fermeté vraiment merveilleuse. Sous le tranchant des couteaux et sous la meurtrissure des fouets, le sol ruisselait du sang impur de ces efféminés, et ce n'était pas sans une vive inquiétude que je le voyais couler ainsi de leurs plaies à longs flots. » Rhéa ou Cybèle, la mère des dieux, eut à Rome ses Galles qui se livraient aux mêmes pratiques. Elle rendait insensible à la douleur le prêtre qui se lacérait les bras avec un glaive. Stace, *Thebaid.*, X, 170-174; Lucain, *Pharsal.*, I, 565-567. Bellone, déesse de la guerre, était honorée par les mêmes lacérations. Martial, *Epigr.*, XI, LXXXV, 3; Juvénal, *Sat.*, IV, 123; VI, 512; Ovide, *Fast.*, VI, 200; Tibulle, I, VI, 45-50. Lactance, *Instit. div.*, I, 21, t. VI, col. 234, dit que les prêtres de Bellone font



175. — Abraxas représentant un fanatique qui se transperce les cuisses. Dans sa main gauche, un scorpion. Pierre gravée antique. D'après L. Agostini, *Le gemme antiche*, pl. 36.

leurs sacrifices avec leur propre sang, qu'ils se lacèrent les épaules et qu'ils entrent en furie en brandissant de chaque main un glaive ensanglanté. Cf. Tertullien, *Apolog.*, 9, t. I, col. 321; Minucius Félix, *Octav.*, 30, t. III, col. 334. Ce que tant d'auteurs disent des Galles montre que ces fanatiques ne faisaient que continuer les pratiques que l'écrivain sacré attribue aux prêtres de Baal. Cf. Döllinger, *Paganisme et Judaïsme,* trad. J. de P., Bruxelles, 1858, t. II, p. 171, 245, 246; t. III, p. 243. Aujourd'hui encore les fakirs de l'Inde, les lamas du Thibet, les Aïssaouas du nord de l'Afrique et d'autres fanatiques se livrent aux mêmes exercices sanguinaires que les anciens prêtres de Baal (fig. 176). Ils se déchi-



176. — Derviches musulmans se faisant des incisions. D'après une photographie.

rent avec des instruments tranchants, s'ouvrent le ventre, se percent de part en part le corps ou les membres avec une apparente insensibilité. Pour s'expliquer ces phénomènes extraordinaires, il faut se rappeler que certaines races d'hommes sont beaucoup plus réfractaires que d'autres à la douleur que peuvent causer les lésions corporelles. Il y a ensuite à tenir compte de la surexcitation particulière qui provient, soit de la grande douleur, soit de certains exercices violents, et qui a pour effet d'atténuer la sensibilité aux blessures. Enfin, il est probable que, dans les actes des cultes idolâtriques, le démon intervenait pour donner un caractère merveilleux au fanatisme de ses adeptes. Cf. Vigouroux, *Les prêtres de Baal,* dans la *Revue biblique,* Paris, 1896, p. 227-240; *Les Aïssaouas à Constantine,* dans *la Bible et les découvertes modernes,* Paris, 1896, p. 597-625.

H. LESÊTRE.

INCONTINENCE (*incontinentia*), vice opposé à la tempérance et spécialement à la chasteté. On ne trouve, dans l'hébreu, aucun substantif abstrait désignant le désordre de l'incontinence, mentionné trois fois seulement, dans le Nouveau Testament, deux fois par le substantif ἀκρασία, Matth., XXIII, 25 (où il est question des Pharisiens et où Griesbach et quelques manuscrits portent ἀδικία, « injustice; » Vulgate : *immunditia*); I Cor., VII, 5, *incontinentia*, et une autre fois par l'adjectif ἀκρατής, *incontinens*. II Tim., III, 3. Dans ces passages, il s'agit de l'attrait instinctif de l'homme pour les plaisirs charnels. Dans un sens plus large, l'incontinence désigne tous les désordres exté-

rieurs de la volupté. Ce vice est constamment flétri dans l'Écriture. Exod., xx, 14; Lev., xviii, 22, 23; xx, 13, 16; Deut., xxii, 20, 30; xxiii, 17; Prov., v, 3, 6; vi, 24; vii, 5, 27; Ezech., xxii, 11; Luc., xviii, 20; Act., xv, 20; Rom., i, 26-27; xiii, 13; I Cor., vi, 9, 10; Gal., v, 19; Eph., v, 5; Col., iii, 5; Heb., xiii, 4; Jac., ii, 11; Apoc., xxi, 8. L'incontinence a son remède principal dans la prière, Sap., viii, 21 (suivant l'interprétation vulgaire), aidée de la mortification, Rom., viii, 13; Col., iii, 5. Voir Fornication, t. ii, col. 2314.

P. Renard.

INCRÉDULE. L'incrédule (ἀπειθων, ἀπειθής; *incredulus*), est, dans sa signification chrétienne, celui qui ne croit pas à Jésus-Christ et refuse ainsi d'obéir à Dieu. Joa., iii, 36; Act., xiv, 2; xvii, 5 (non traduit dans la Vulgate); xxvi, 19; Rom., ii, 8 (*qui non acquiescunt veritati*); x, 21 (citation d'Is., lxv, 2. Vulgate : *non credens*); xv, 31 (Vulgate : *infideles*); Tit., i, 16 (Vulgate : *incredibiles*); iii, 3; Heb., iii, 8; xi, 31; I Pet., ii, 7, 8 (Vulgate : *non credentes, nec credunt*); iii, 1 (Vulgate : *non credunt*), 20; iv, 17 (Vulgate : *non credunt*). Cf. Luc., i, 17. L'Apocalypse, xxi, 8, porte en latin *increduli*, là où le grec lit ἄπιστοι, « infidèles, » dans le sens d'indignes de confiance. — L'hébreu ne possède aucun mot qui corresponde exactement à incrédule. Dans l'Ancien Testament, la Vulgate emploie néanmoins, plusieurs fois, le mot *incredulus*, parce que le christianisme en avait rendu l'usage courant parmi les chrétiens latins. Il désigne celui qui ne croit pas à la parole de Dieu. Num., xx, 10, 24. Dans le ỷ. 10, saint Jérôme ajoute le mot *increduli* qui n'a pas de correspondant dans l'original; au ỷ. 24, il traduit par *incredulus fuerit* le mot *meritém*, « vous avez été rebelles, » de l'original. C'est ce même verbe *meritém* qu'il rend par *increduli*, Deut., i, 26. Dans Is., xxi, 2, *bôgêd*, « le perfide ». Is. lxv, 2, et Jer., v, 23, *sôrêr*, « le rebelle, » sont traduits par *incredulus*, de même que *sârib*, « rebelle, » dans Ezech., ii, 6, et *'uplâh*, « [l'âme] orgueilleuse, arrogante, » dans Hab., ii, 4. Dans Judith, xiii, 27, la Vulgate emploie le mot *increduli* pour signifier ceux qui ne sont pas adorateurs du vrai Dieu. Le texte grec n'a pas de passage exactement correspondant, xiv, 6. — Dans les parties deutérocanoniques de l'Ancien Testament qui n'ont pas été traduites par saint Jérôme et où l'on a conservé la version de l'ancienne Vulgate, le mot *incredibilis* est employé plusieurs fois, de même que Tit. i, 16, dans le sens d' « incrédule ». Sap., x, 7 (ἀπιστούσα); Eccli., xxiii, 33 (Septante : ἠπείθησε), etc.; Baruch, i, 19 (ἀπειθοῦντες).

INCRÉDULITÉ (ἀπιστία; Vulgate : *incredulitas*), manque de foi. Le mot *incredulitas* n'est jamais employé dans l'Ancien Testament. Dans le Nouveau, la Vulgate s'en sert seize fois. Il marque ordinairement l'absence de foi en Notre-Seigneur ou en sa puissance, Matth., xiii, 58; Marc., vi, 6; xvi, 14; Rom., iii, 3; iv, 20 (Vulgate : *diffidentia*); xi, 20, 23 (30 et 32, grec : ἀπείθειαν); Col., iii, 6 (grec : ἀπείθειας); I Tim., i, 13; Heb., iii, 12, 19 (des anciens Juifs); iv, 6 et 11 (grec : ἀπείθεια). Voir aussi Eph., ii, 2, et v, 6, où le mot grec ἀπείθεια, employé dans le même sens, est traduit par *diffidentia*. Dans Matth., xvii, 19 (20), et Marc., ix, 24, ἀπιστία et *incredulitas* signifient la faiblesse de la foi qui a besoin d'être fortifiée. Saint Jean insiste sur l'injure que le manque de foi fait à Dieu. I Joa., v, 10. Ceux qui ne croient pas en lui seront punis. I Pet., iv, 17.

INDE (hébreu : הדו, *Hoddû* pour *Hindu;* en perse : *Hindu;* en sanscrit : *Sindhu*, « mer ou grande rivière, » c'est-à-dire l'Indus et la région qu'arrose ce fleuve, le Pendjab actuel et peut-être le Sindhy, Hérodote, vii, 9; Esth., i, 1; viii, 9; Septante : Ἰνδική; Vulgate : *India*), contrée de l'ancien monde, correspondant à peu près à l'Inde actuelle. Le pays borné au nord par la chaîne de l'Himalaya, qui le sépare du Thibet, forme une vaste presqu'île triangulaire dont la pointe méridionale s'enfonce dans l'océan Indien. L'Inde antique s'étendait, à l'est, jusqu'à l'embouchure du Gange et, à l'ouest, jusqu'au cours de l'Indus. Dans les inscriptions cunéiformes, cette contrée est appelée *Hinduš*.

1° La Sainte Écriture, en parlant du commerce maritime de Salomon, dit que ce roi recevait d'Ophir de l'or, du bois de santal, des pierres précieuses, de l'argent, de l'ivoire, des singes et des paons. III Reg., ix, 28; x, 11, 22. Or tous ces objets étaient certainement de provenance indienne; plusieurs même ne sont connus en hébreu que par leur nom sanscrit. L'or, l'argent et les pierres précieuses, cachés dans les flancs de l'Himalaya ou charriés par les cours d'eau, ont de tout temps abondé dans l'Inde. Hérodote, iii, 106; Strabon, xv, 1, 30, 57; Ctésias, *Indica*, 12; Pline, *H. N.*, vi, 23; xxxvii, 76. Le bois de santal, *algoum*, a un nom qui vient du sanscrit *valgu* ou *valgum*, et ne se trouve lui-même que dans l'Inde. L'ivoire, bien qu'ayant un nom hébreu, *šên* ou *qarnôṭ šên*, « dent » ou « cornes de dent », est aussi appelé *šên habbim*, c'est-à-dire très probablement dent de l'animal que le sanscrit appelle *ibha* et qui est l'éléphant. Voir Éléphant, t. ii, col. 1660; Ivoire. Le nom du singe, *qôf*, reproduit le sanscrit *kapi*, et celui du paon, *tukki*, le tamoul *tôkei*. Les singes ne se rencontrent que dans les régions tropicales, comme le sud de l'Inde, et les paons sont originaires de ce dernier pays, le seul d'ailleurs où ils vivent à l'état libre. Pour rapporter ainsi des produits du sol indien, il fallait donc que les marins de la flotte salomonienne se rencontrassent sur quelque rivage avec des trafiquants venus de l'Inde, ou même plus vraisemblablement, comme le donne à penser la longue période de trois ans qu'ils mettaient à faire le voyage, III Reg., x, 22, qu'ils allassent eux-mêmes jusqu'à la côte occidentale de l'Inde, au delà de l'embouchure de l'Indus. Voir Ophir. Les rapports des Hébreux avec ce pays se bornèrent à ces relations commerciales; ils ne furent d'ailleurs ni fréquents ni durables. Néanmoins, la tradition juive garda le souvenir de l'Inde. Les traducteurs grecs de III Reg., ix, 28; x, 11; I Par., xxix, 4; II Par., viii, 18; ix, 10, rendirent l'hébreu *'ofir* par Σωφιρά ou Σουφίρ, qui est le nom copte de l'Inde. Peyron, *Lexicon linguæ copticæ*, Turin, 1835, p. 218. Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, vi, 4, identifie l'Ophir de Salomon avec Sophir, contrée de l'Inde, τῆς Ἰνδικῆς. Enfin saint Jérôme, dans sa traduction de Job, xxviii, 16, rend l'hébreu : « On ne compare pas la sagesse avec l'or d'Ophir, » par : *Non conferetur tinctis Indiæ coloribus*, « on ne la comparera pas aux teintures de l'Inde. » Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, Paris, 1896, t. iii, p. 382-394.

2° Le livre d'Esther, i, 1; viii, 9; xiii, 1; xvi, 1, dit qu'Assuérus, c'est-à-dire Xerxès Ier, régna de l'Inde à l'Éthiopie sur cent vingt-sept provinces. C'est à Cyrus que remonte la conquête de la Bactriane et des pays situés sur la rive droite de l'Indus. Ctésias, *Persica*, 2; Hérodote, i, 153, 177. Voir Cyrus, t. ii, col. 1191. Quand son troisième successeur, Darius Ier, jugea à propos de diviser son empire en satrapies, les Indiens, c'est-à-dire les riverains de l'Indus, formèrent l'une de ces provinces. Au dire d'Hérodote, iii, 94, cette satrapie l'emportait de beaucoup sur toutes les autres par sa population, sa richesse et, en conséquence, l'importance des taxes qu'elle payait. Elle fournissait en particulier aux monarques perses des troupes de chiens que quatre grands bourgs de Babylonie avaient la charge exclusive d'entretenir. Hérodote, i, 192. Ctésias, *Persica*, 64, terminait son ouvrage sur la Perse par l'énumération des voies qui menaient d'Éphèse en Bactriane et dans l'Inde, et par le compte des stations, des distances et des journées de marche. Il est probable que la route de l'Inde

existait déjà du temps des Achéménides et qu'elle était parcourue par leurs courriers. Voir Courrier, t. ii, col. 1089. Quand l'empire perse, en poursuivant son développement, se heurta au nord et au sud à des obstacles naturels infranchissables, mers, montagnes ou déserts, il lui fallut chercher son extension soit à l'est, du côté de l'Inde, soit à l'ouest, du côté de la Grèce. Darius préféra se porter d'abord vers les régions orientales, et il fit rapidement la conquête du nord-ouest de l'Inde, au delà de l'Indus. Mais au lieu de pousser jusqu'au Gange, il se contenta de faire descendre le premier fleuve par une flotte que commandait le grec Scylax de Caryande. Hérodote, iv, 44. Celui-ci soumit les tribus riveraines, pénétra jusque dans l'océan et se replia sur les côtes occidentales. Peut-être faut-il reculer jusqu'à l'époque de cette conquête la constitution de la satrapie de l'Inde dont parle Hérodote, mais que ne mentionne pas encore l'inscription de Béhistoun. On ignore pour quelle cause Darius se détourna des riches contrées situées entre l'Indus et le Gange, et préféra préparer l'expédition contre la Grèce. Toujours est-il que, quand son successeur, Xerxès Ier, se disposa à son tour à envahir les pays grecs, l'empire perse avait vraiment l'Inde pour limite orientale, comme l'écrit l'auteur du livre d'Esther. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris, t. iii, 1899, p. 688, 694. Alexandre le Grand, deux siècles plus tard, franchit l'Indus, mais ne s'avança guère dans l'Inde, puisque ses soldats l'arrêtèrent à l'Hydaspe. Cf. Alexandre le Grand, t. i, col. 345.

3° Nous lisons dans la Vulgate latine, Ezech., xxvii, 6, que les bancs des rameurs des vaisseaux de Tyr étaient incrustés d'ivoire de l'Inde, *ex ebore indico;* mais le texte original porte que ces bancs étaient fabriqués « avec de l'ivoire (incrusté) dans du buis (voir Buis, t. i, col. 1968) des îles de Kittim », c'est-à-dire de Chypre ou des pays d'Occident. Voir Céthim, ii, t. ii, col. 470. Il est probable que Tyr recevait des marchandises de l'Inde, soit par caravanes, soit par la navigation de la mer Rouge, en particulier l'ivoire, l'ébène et divers parfums, Ezech., xxvii, 15, 19; mais le prophète n'indique pas expressément leur provenance. L'Inde n'exerça d'ailleurs aucune influence directe sur l'Occident avant le second siècle de notre ère.

4° D'après le texte actuel de I Mach., viii, 8, les Romains auraient fait don à Eumène II, roi de Pergame, de l'Inde, de la Médie et de la Lydie, dépouilles d'Antiochus III, roi de Syrie, contre lequel Eumène avait combattu pour le compte des Romains. Le texte est ici fautif. Sur la manière de l'entendre, voir Eumène II, t. ii, col. 2043, et Ionie. Lesêtre.

INDIEN (Septante : Ἰνδός; Vulgate : *Indus*), habitant de l'Inde. — 1° Dans I Mach., viii, 8, l'Inde est appelée χώραν τὴν Ἰνδικὴν; Vulgate : *regionem Indorum,* mais il faut lire probablement *l'Ionie* au lieu de *l'Inde*, voir Inde, 4°. — 2° Comme on faisait venir de l'Inde beaucoup d'éléphants, surtout ceux qui étaient destinés à la guerre, et que les Indiens devaient être particulièrement aptes à les conduire, le cornac est appelé « indien », I Mach., vi, 37, de la même manière que le magicien est appelé « chaldéen », Dan., ii, 2, 4, etc., du nom du pays où la magie s'exerçait avec le plus de succès.

H. Lesêtre.

INDIGENTS Voir Pauvres et Aumône, t. i, col. 1244.

INDUSTRIE CHEZ LES HÉBREUX. On entend par industrie, dans son sens le plus large, toutes les opérations qui concourent à la production de la richesse : l'industrie agricole (voir Agriculture, t. i, col 276), l'industrie commerciale (voir Commerce, t. ii, col. 878) et l'industrie manufacturière, qui en transformant les choses leur donne une valeur spéciale. Il ne s'agit ici que de cette dernière, c'est-à-dire des arts et métiers. On n'est pas bien fixé sur l'origine de l'industrie chez les Hébreux; la plupart des historiens pensent qu'en fait d'industrie, les Hébreux ne furent ni créateurs ni inventeurs, mais qu'ils se contentèrent d'imiter les Égyptiens et les Phéniciens. Ce qu'il y a de certain, c'est que la plupart des métiers, usités chez les Hébreux et mentionnés dans la Bible, étaient connus en Égypte. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, t. i, Paris, 1895, p. 310.

I. L'industrie dans la Bible. — La Genèse nous fait connaître les origines de l'industrie : elle nous dit que Tubalcaïn fut l'inventeur de la métallurgie; il connut en effet l'art de travailler avec le marteau, et fut habile en toutes sortes d'ouvrages d'airain et de fer. Gen., iv, 22. C'est la plus ancienne attestation de l'existence de l'industrie. Il faut remarquer que ce passage indique que Tubalcaïn inventa la métallurgie pour tout le genre humain. Voir Tubalcaïn. — Durant leur vie nomade, les patriarches furent surtout un peuple agriculteur et pasteur; dans cette période ils ne connurent de l'industrie que ce qui était strictement nécessaire pour pourvoir aux besoins de la vie : confection des vêtements, préparation des aliments. — En Égypte, les Hébreux furent certainement initiés aux premières notions de l'industrie; c'est au contact des Égyptiens qu'ils apprirent l'art de fondre les métaux et de tailler la pierre. La Bible nous apprend que Béséléel, fils d'Uri, fils de Hur, de la tribu de Juda, fut rempli de l'esprit de Dieu, de sagesse, d'intelligence et de science, pour faire des ouvrages en or, en argent et en airain, pour sculpter les pierres, travailler le bois, et pour tous les ouvrages d'art, Exod., xxxv, 30-33. Le Seigneur appelle aussi Ooliab, fils d'Achisamech, de la tribu de Dan, l'associe à Béséléel, et les remplit tous deux de sagesse pour faire tous les ouvrages qui se peuvent en bois, en étoffes de différentes couleurs et en broderie, d'hyacinthe, de pourpre, d'écarlate teinte deux fois et de fin lin, afin qu'ils travaillent tout ce qui se fait avec la tissure, et qu'ils fassent toutes sortes d'inventions nouvelles. Exod., 34-35. Béséléel, Ooliab et tous les hommes habiles travaillèrent à tous ces ouvrages, afin qu'ils sussent faire ce qui était nécessaire pour l'usage du sanctuaire, et tout ce que le Seigneur avait ordonné. Exod., xxxvi, 1. — Après leur établissement dans le pays de Chanaan, les Hébreux ne durent faire presque aucun progrès dans l'industrie. Au temps de Saül, il n'y avait point de forgeron dans toute la terre d'Israël, I Reg., xiii, 19, et les Hébreux étaient obligés de s'adresser aux Philistins pour réparer leurs instruments de labourage : charrues, hoyaux, haches et sarcloirs, ℣ 20; mais c'était, il est vrai, parce que les Philistins les empêchaient par précaution d'exercer le métier de forgeron, de peur qu'ils ne fabriquassent des épées ou des lances, ℣. 29; aussi, au jour du combat, seuls Saül et son fils Jonathas avaient-ils des épées et des lances, ℣. 22. — Salomon, pour la construction du Temple, emploie des ouvriers de Tyr, travaillant le bois, III Reg., v, 6, l'airain et la pierre, III Reg., vii, 14. — Plus tard, les multiples besoins de la vie amenèrent un progrès et aussi une première spécialisation dans les arts industriels. Voilà pourquoi on rencontre : des boulangers, hébreu : *'ôfêh;* Septante : καιόμενος; Vulgate : *coquens*, Jer., xxxvii, 21; Vulg. 20; Ose., vii, 4; — des foulons, hébreu : *kôbês;* Septante : γναφεύς; Vulgate : *fullo*, IV Reg. xviii, 17; Is., vii, 3 (fig. 177); — des barbiers, hébreu *gallâb;* Septante, et Vulgate, une périphrase, Ezech., v, 1; — des charpentiers, Septante : τέκτων; Vulgate : *faber*, Marc., vi, 3; — des fabricants de fromage : τυροποιοί; Josèphe, *De bello jud.*, V, iv, 1. Voir chacun de ces mots. Cf. Commerce, t. ii, col. 878.

II. L'industrie dans le Talmud. — Le Talmud ajoute quelques nouvelles données; il nous fait connaître d'autres professions exercées par les Hébreux, il nous parle de fendeurs de bois, de cordonniers, de forgerons (fig. 178). —



177. — Foulons. Peinture de la maison des Vettii à Pompéi.

A gauche, deux petits génies ailés foulent une étoffe rouge avec leurs pieds. Derrière eux est une amphore qui doit contenir le savon du foulon. A côté, à droite, par terre, sont des draps de différentes couleurs. Tout près de là, un autre génie travaille une étoffe rouge jaunâtre sur une petite table. Un peu plus loin, vers le milieu, est un autre ouvrier qui carde un drap jaune. Au delà est un banc d'où semble s'être levé un génie qui porte un drap bleu aux plieurs. L'un d'eux soulève une étoffe rouge dépliée, l'autre en tient une verte sur les genoux pour la plier. Enfin à l'extrémité à droite, sur une sorte d'estrade, où l'on monte par une marche, un dernier génie, assis sur une chaise, plie avec les deux mains une étoffe jaune.

178. — Forgerons. Peinture de la maison des Vettii à Pompéi.

La scène est fermée d'un côté par une colonne surmontée d'un vase; de l'autre, par un pilastre. A droite est la forge, au-dessus de laquelle on voit la tête de Vulcain. Un génie ailé, placé sur un gradin, derrière la forge, travaille à un bouclier. Devant le fourneau, un autre souffle dans un tube et retire avec des tenailles un morceau de métal. Derrière lui, un génie assis devant une enclume frappe avec un marteau sur l'objet qu'il façonne. Au centre, est un comptoir à gradins où sont étalés des bijoux. Derrière l'étalage, deux balances en équilibre, de dimensions différentes, sont destinées au pesage des métaux précieux. Plus loin, un autre génie pèse quelque chose dans une balance qu'il tient à la main, devant une femme ailée, assise sur une chaise à coussin vert, les pieds appuyés sur un escabeau, et qui paraît être la maîtresse de l'atelier. Enfin à gauche, un génie tient sur l'enclume un morceau de métal rougi, et un autre le bat à grands coups de marteau. Voir *Domus Vettiorum*, gr. in-f°, Naples, 1898, pl. XIV et XV.

Les rabbins imposaient aux pères de famille l'obligation d'apprendre un métier à leurs fils; Cf. *Tosaphat des Kiddouschin*, I. — Nous savons que saint Paul, élevé à l'école des rabbins, fabriquait des tentes. Toutefois on s'abstenait d'exercer certains métiers qu'on regardait comme indécents, par exemple : ânier, chamelier, batelier. Cf. [Bab.] Tr. *Kiddouschin*, 82 *a*.

III. PRINCIPALES INDUSTRIES. — Pour l'industrie du bois, voir ARTISANS, t. I, col. 1045; pour celles des métaux, *ibid.*; voir aussi BRONZE, t. I, col. 1943; CUIVRE et FER, t. II, col. 1145 et 2205; de la pierre, de l'argile, des étoffes et tissus, voir ARTISANS, t. I, col. 1045-1046. Quant à la teinture des étoffes, le mot de « teinturier » ne se trouve pas dans la Bible. Toutefois on peut conclure que les Hébreux connaissaient ce métier, parce que l'Écriture nous parle souvent d'étoffes colorées. La couleur la plus employée était le pourpre rouge, *'argâmân*, πορφύρα. Ezech., XXVII, 7, 16. Voir POURPRE.

V. ERMONI.

INFANTERIE. Voir ARMÉE, II, 4°, t. I, col. 974.

INFIDÈLE (ἄπιστος, *infidelis*) désigne, dans le Nouveau Testament : — 1° celui qui n'a pas la foi en Jésus-Christ. I Cor., VI, 6; VII, 12-15; X, 27; XIV, 22-24; II Cor., IV, 4; VI, 14-15; I Tim., V, 8; Tit., I, 15. Dans Rom., XV, 31, l'*infideles* de la Vulgate est la traduction d'ἀπειθεῖς, « incrédules ». Voir FIDÈLE, t. II, col. 2232, et INCRÉDULE, col. 871. Dans d'autres passages du Nouveau Testament, l'infidèle est : — 2° celui qui manque de confiance en Dieu, Matth., XVII, 15 (Vulgate, 16, *incredulus*); Marc., IX, 19, Luc., IX, 41; — 3° celui qui ne croit pas comme saint Thomas après la résurrection (Vulgate : *incredulus*), Joa., XX, 27; — 4° celui à qui l'on ne peut pas ou à qui l'on ne doit pas se fier. Luc., XII, 46; Apoc., XXI, 8 (Vulgate : *increduli*). — Dans l'Ancien Testament, la Vulgate emploie le mot *infidelis* dans ce dernier sens, Deut., XXXII, 20 (hébreu : *banîm lô'-'êmun bâm*, « des fils en qui [on ne peut avoir] confiance »); Prov., XXV, 19 (*bôgêd*, « perfide »), etc. Le substantif ἀπιστία (Vulgate : *infidelitas*) est employé dans le sens de « perfidie ». Sap., XIV, 25.

INHUMATION. Voir FUNÉRAILLES, t. II, col. 2416, et TOMBEAU.

INIMITIÉS, INIMICITIÆ, traduction dans la Vulgate du mot hébreu *Siṭnâh*, « accusation, contradiction » (de *śâṭân*, « adversaire). » Isaac donna ce nom à un puits que ses bergers avaient creusé, parce qu'il devint un sujet de contestation et de querelle entre eux et les bergers de Gérare. Gen., XXVI, 21. Voir GÉRARE, col. 197. Ce fut le second puits que les gens d'Isaac creusèrent dans la vallée de Gérare. E. H. Palmer, *The desert of the Exodus*, 1871, t. II, p. 385, croit en avoir retrouvé la place dans une petite vallée nommée *Schutnet er-Ruheibéh*, et qui rappelle, avec le nom de ce puits, celui du troisième qui fut creusé par le patriarche, Rehoboth (Vulgate : *Latitudo*). Gen., XXVII, 22. Dans la carte du Négeb par Palmer, Schutnet er-Ruheibéh figure à l'ouest de l'ouadi *Ruheibéh*, où il débouche au nord de l'ouadi *el-Abyadh* et au sud de l'ouadi *Fara*.

INIQUITÉ. Voir PÉCHÉ.

INGRATITUDE, manque de reconnaissance pour les bienfaits reçus. — On ne trouve pas dans l'Écriture de substantif répondant à ce terme abstrait. L'adjectif « ingrat » n'existe pas non plus en hébreu, mais il est usité en grec, ἀχάριστος, et aussi en latin, *ingratus*, et on le lit trois fois dans les livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament, et deux fois dans le Nouveau Testament. Sap., XVI, 29; Eccle., XXIX, 22, 32 (17, 25); Luc., VI, 35; II Tim., III, 2. De même que le caractère de l'ingratitude est d'abandonner son bienfaiteur, Eccle., XXIX, 32, et même son sauveur, *ibid.*, V. 22, ainsi c'est le propre de la souveraine bonté, qui est Dieu, de l'exercer même envers des ingrats. Luc., VI, 35. L'ingratitude est du reste souvent flétrie dans l'Écriture sans être nommée expressément : elle est menacée de toutes sortes de maux. Prov., XVII, 13. Dieu ne réalise pas les vaines espérances de l'ingrat qui s'évanouissent comme les glaces au printemps, et comme l'eau inutile qu'on répand et qui disparaît. Sap., XVI, 29. Dieu se plaint souvent de l'ingratitude des Juifs. I Reg., X, 18-19; Is., I, 2; V, 4; Jer., II, 5, 6; Ezech., XVI; Ose., XIII, Mich., VI; Matth., XI, 20; Luc., XVII, 18; Joa., XI, 46-47. Saint Paul met les ingrats au nombre des méchants qu'il faut éviter. II Tim., III, 2.

P. RENARD.

INJURE. — Dans son sens le plus général ce terme désigne la violation d'un droit : il est alors synonyme d'injustice. L'hébreu *résa'* répond à ce sens, et est employé pour signifier toute action qui viole la justice : acquisition injuste, balances fausses, etc. Job, XXXIV, 10; Mich., VI, 10, 11. Dans un sens plus restreint, l'injure est une injustice en paroles : une parole outrageante. Dans cette acception, l'injure est désignée ordinairement dans l'Écriture par le mot *ḥérpâh*, Ps. LXXIII, 22; Jer., LI, 51; Lam., III, 61, qui est employé non seulement pour désigner les paroles outrageantes adressées aux hommes, mais encore pour les paroles blasphématoires prononcées contre Dieu par les impies. Ps. LXXIII, 22. — L'injure est représentée comme très pénible à supporter, Eccli., XXVII, 16; elle fait une blessure au cœur, Ps. LXVIII, 21; elle est sur l'âme comme un soufflet sur le visage. Job, XVI, 11. Celui qui reçoit des injures doit les mépriser, Is., LI, 7; mais il est mieux encore de les supporter pour Dieu, II Reg., XVI, 10; ce qui est pour l'homme un puissant motif d'espérance. Ps. LVIII, 8; Jer., XV, 15. D'après le Ps. XIV, 3, celui, qui s'abstient de proférer des injures est digne d'habiter dans la maison de Jéhovah. Notre-Seigneur dit que celui qui injurie son frère sera puni, Matth., VI, 22; mais il recommande de supporter les injures et de les pardonner. Matth., V, 39, 41; XVIII, 21-35; Luc., VI, 27-39; XVII, 3-4.

P. RENARD.

INJUSTICE (hébreu : *ḥâmâs*, terme qui correspond à l'égyptien *ḥimata*, l'injustice commise avec violence; *'âvél; 'avlâh; résa'*; Septante : ἀδικία; Vulgate : *injustitia, injuria, iniquitas*), tout acte contraire à la justice et au droit.

1° *La loi*. — Deux préceptes du décalogue défendent spécialement les actes injustes, Exod., XX, 15, 16, et un autre condamne même le désir de les commettre. Exod., XX, 17. Dieu réprouve en particulier l'injustice dans les sentences judiciaires. Exod., XXIII, 7; Lev., XIX, 15. Il ne veut pas qu'on donne son appui au faux témoin, Exod., XXIII, 1, et il requiert la condamnation de l'injuste. Deut., XXV, 1. Il a en abomination l'injustice commise à l'aide de faux poids et de fausses mesures. Deut., XXV, 16. Les écrivains sacrés rappellent de temps en temps ces prescriptions de la loi naturelle et divine. Dieu hait l'injustice. Ps. V, 5; XLIV, 8; Is., LXI, 8. Il la tient loin de lui. Job, XXXIV, 10.

2° *Les faits*. — Avant le déluge, l'injustice régnait sur la terre. Gen., VI, 11, 13. A l'âge patriarcal, Siméon et Lévi la commirent par leur violence sanguinaire. Gen., XLIX, 5. La pratique de l'injustice est ensuite signalée chez les amis de Job, qui portent sur lui des jugements iniques, Job, XXI, 27; chez les méchants en général, I Reg., XXIV, 14; Prov., IV, 17; Is., XXVI, 10; dans la ville de Jérusalem, Ps. LIV, 12; dans les tribunaux, Eccle., III, 16; chez les marchands qui se servent de balances trompeuses, Ps. LVII, 3; Mich., VI, 11; chez certains riches hypocrites, Eccli., XIII, 4; chez les idolâtres en général, Sap., XIV, 28; chez les Égyptiens, Jon., III, 19;

les Iduméens, Abd., 10, et les Tyriens, Ezech., XXVIII, 18; chez les accusateurs de Susanne. Dan., XIII, 53. Le pharisien orgueilleux trouve que tous les autres hommes sont injustes. Luc., XVIII, 11. Le maître de la vigne rappelle aux ouvriers de la première heure qu'il ne commet pas d'injustice en ne leur donnant qu'un denier. Matth., XX, 13. L'injustice par excellence a été la condamnation de Notre-Seigneur. I Pet., II, 23. Voir FRAUDE, t. II, col. 2398.

3° *Les conséquences.* — Malheur à qui bâtit sa maison par l'injustice! Jer., XXII, 13. L'injuste sera traité comme il le mérite, Col., III, 25; son injustice retombe sur lui, Ps. VII, 17; elle ne peut le sauver, Eccli., VIII, 8, ni l'affermir, XII, 3; il en mourra. Ezech., III, 19. Dieu ne peut le supporter. Ezech., III, 20. Malheur aussi à celui qui justifie l'injuste! Is., V, 23. Dieu ferme la bouche à l'injustice. Ps. CVI, 42. Le juste implore son secours contre elle, Ps. LXX, 4; CXXXIX, 2, 5, et Dieu le lui accorde. Ps. CII, 6; CXXV, 3; CXLV, 7. L'injustice fait encore que la prépondérance passe d'une nation à l'autre, Eccli., X, 8; aussi les rois l'ont en horreur, parce que la justice seule affermit leur trône. Prov., XVI, 12.

4° *Les conseils.* — Il faut éviter de laisser l'injustice habiter sous sa tente, Job, XI, 14, c'est-à-dire de l'exercer, Job, VI, 29, 30; Jer., XXII, 3. On ne doit pas frayer avec l'injuste, Prov., III, 31, ni même employer l'injustice pour la cause de Dieu. Job, XIII, 7. On ne peut s'appuyer sur les richesses qui sont le fruit de l'injustice, Eccli., V, 10; il faut au contraire les employer à se ménager des amis dans le ciel. Luc., XVI, 8, 9. Quand on a commis l'injustice, le jeûne et la prière ne servent de rien si l'injustice persévère. Is., LVIII, 4, 6; Eccli., XXXV, 5. Saint Paul conseille aux Corinthiens de supporter quelques injustices, plutôt que d'aller plaider devant des juges païens. I Cor., VI, 7, 8. H. LESÊTRE.

INNOCENTS (SAINTS), nom qu'on donne aux enfants de Bethléhem et des environs dont Hérode le Grand ordonna le massacre. Matth., II, 16-18.

I. HISTORIQUE. — Hérode avait demandé aux mages, de repasser par Jérusalem pour lui donner des nouvelles du roi nouveau-né, mais sur l'ordre de Dieu, ils ne le firent point. Hérode irrité, pour que le rival qu'il redoutait ne pût lui échapper, expédia des émissaires avec ordre de tuer tous les enfants de Bethléhem et des hameaux et localités qui en dépendaient, depuis l'âge de deux ans et au-dessous. Il n'eût pas été nécessaire d'englober tous les enfants depuis l'âge de deux ans et au-dessous dans le massacre, puisqu'il n'y avait pas certainement deux ans que Jésus était né. Certains commentateurs ont conclu de ce passage que l'étoile avait peut-être apparu aux mages un certain temps avant leur départ d'Orient, mais il est plus croyable que dans l'aveuglement de sa fureur, Hérode prit toutes les précautions possibles pour réussir dans le coup qu'il préméditait; en portant la limite jusqu'à l'âge de deux ans, il était convaincu qu'aucun enfant n'échapperait, et que « le roi des Juifs » lui-même périrait dans le massacre. Les émissaires d'Hérode accomplirent ponctuellement l'ordre qu'ils avaient reçu, mais Jésus fut sauvé. Matth., II, 13-14. — Quant au nombre des enfants victimes de la cruauté d'Hérode, on ne peut l'évaluer que d'une manière approximative, par les lois qui régissent le mouvement des populations dans tous les pays. La liturgie éthiopienne et le ménologue grec ont fortement exagéré en adoptant le nombre de 144000; c'est une fausse interprétation du texte de l'Apocalypse, XIV, 1, que l'Église fait réciter le jour de la fête des saints Innocents, le 28 janvier (Bréviaire romain, Répons de la première leçon du premier nocturne); certains Pères aussi sont tombés dans l'exagération. Ainsi saint Justin déclare qu'Hérode ordonna de tuer tous les enfants de Bethléhem, *Dial. cum Tryph.*, n. 78, t. VI, col. 660; Origène affirme également qu'Hérode fit massacrer tous les enfants de Bethléhem et des environs. *Cont. Cels.*, I, 61, t. XI, col. 772. — A l'époque d'Hérode, Bethléhem et ses environs devaient compter tout au plus deux mille habitants, cf. Mich., V, 2; régulièrement il naît une moyenne de trente enfants par an pour chaque millier d'habitants; la moitié appartient au sexe féminin; il reste donc quinze enfants du sexe mâle; en défalquant la moitié, qui devient la proie de la mort, nous avons sept ou huit enfants; pour deux ans, nous pouvons compter de quatorze à seize enfants; c'est là le nombre probable et approximatif des victimes d'Hérode. — Nous ignorons complètement le genre de mort des saints Innocents; l'Évangile se contente de dire qu'Hérode « ayant envoyé, tua », ἀποστείλας ἀνεῖλεν. Matth., II, 16.

II. ACCOMPLISSEMENT DE LA PROPHÉTIE. — Saint Matthieu II, 16-17, ajoute : « alors s'accomplit ce qui avait été dit par le prophète Jérémie, disant : Une voix a été entendue à Rama, des pleurs et des sanglots incessants, Rachel pleurant ses fils et ne voulant pas être consolée parce qu'ils ne sont plus. » L'Évangéliste applique ici au sens figuré la prophétie de Jérémie, XXXI, 15. Au sens littéral, le passage de Jérémie se rapporte à la déportation des Juifs en Chaldée, après les triomphes de Nabuchodonosor. Le terrible monarque avait amené la chute du royaume de Juda, et transporté ses enfants en captivité au delà de l'Euphrate. Nous savons que Rachel avait été enterrée dans le chemin qui conduit à Bethléhem, appelée autrefois Éphrata. Gen., XXXV, 19. Voir RACHEL. Les enfants de Benjamin, emmenés en captivité, ne durent pas passer loin de ce chemin et des ossements de Rachel. Jérémie suppose qu'à ce spectacle, Rachel sortit de son tombeau, poussant des cris et des gémissements, comme une mère à qui on arrache ses fils. — Par une extension du sens, la prophétie de Jérémie, en la prenant dans le sens typique et figuratif, s'accomplit une seconde fois à l'époque du massacre des Innocents. Dans la pensée de l'Évangéliste, Rachel personnifia toutes les mères de Bethléhem qui avaient été frappées dans leurs plus tendres affections, sur les victimes du cruel Hérode.

III. VÉRACITÉ DU RÉCIT ÉVANGÉLIQUE. — La plupart des exégètes rationalistes ont nié ou du moins contesté la véracité du récit évangélique. Leur principal argument est que les historiens anciens, et tout particulièrement Josèphe qui raconte les moindres détails de la vie d'Hérode, ne font aucune mention du massacre des Innocents. — 1° Le massacre des saints Innocents s'accorde très bien avec le caractère sanguinaire d'Hérode : Josèphe s'exprime ainsi sur le compte du despote : « Quand on prend en considération les châtiments et les injustices dont il se rendit coupable à l'égard de ses sujets et de ses plus proches, quand on se rappelle l'inexorable dureté de ses procédés, il est impossible de ne pas le déclarer un monstre, dépassant toute mesure. ». *Ant. jud.*, XVI, V, 4; cf. aussi XVII, VI, 6; VIII, 1. — 2° Le massacre des Innocents était un événement presque insignifiant pour les historiens de l'antiquité; quelques enfants tués dans un village obscur de la Judée ne devaient pas avoir une grande influence sur la marche des événements, ni poser au premier rang parmi les actes politiques d'Hérode; il a pu donc passer inaperçu à la plupart des historiens. — 3° Il n'est pas sûr qu'il ne se soit conservé aucun souvenir de cet événement dans les historiens. Josèphe raconte un fait qui ne manque pas d'avoir une certaine ressemblance avec le massacre des Innocents; il dit qu'Hérode fit tuer tous ceux des membres de sa domesticité, qui s'étaient déclarés pour les Pharisiens, lesquels annonçaient que le gouvernement d'Hérode cesserait, que sa postérité serait privée de la royauté, et qu'une autre branche la remplacerait, *Ant. jud.*, XVII, II, 4; sa haine et ses soupçons n'épargnèrent même pas ceux qui lui étaient le plus chers. *Ibid.*, XVI, VIII, 3. Cf.

Lardner, *Credibility of the Gospel History,* in-4°, 1727-1743, t. I, p. 278, 332, 349. Sur le mot de Macrobe, *Sat.*, II, 4, qu'on a appliqué au massacre des saints Innocents, voir Hérode 2, col. 641.

IV. Le culte des saints Innocents. — Les saints Innocents sont des martyrs au sens strict du mot. L'Église les honore comme tels, et l'antiquité chrétienne a professé un vrai culte pour ces prémices des martyrs. Cf. S. Irénée, III, 16, n. 4. t. VII, col. 924; Origène, *Hom.,* IV, *in Ps.* XXXVI, t. XII, col. 1354; S. Jean Chrysostome, *In Matth.,* homil. IX, t. LVII-LVIII, col. 175. Aussi les Pères de l'Église ont-ils vu dans les saints Innocents la figure de Jésus-Christ, qui devait être immolé sous le règne d'un autre Hérode. Cf. l'auteur des sermons supposés de saint Augustin, *Serm.* CCXIX, 1-2, t. XXXIX, col. 2151. Les saints Innocents ont été aussi un admirable exemple pour tous les martyrs des siècles futurs. S. Léon le Grand, *Serm.* XXXVIII, *in Epiphan.,* 8, t. LIV, col. 260.

V. Ermoni.

INONDATION (hébreu : *néfés, sâfiah, šâfâh, šétéf;* Septante : κατακλυσμός, πλήμμυρα; Vulgate : *inundatio*), envahissement temporaire par les eaux de terres qu'elles n'occupent pas d'ordinaire.

I. Au sens propre. — Sur les eaux qui recouvraient toute la terre aux époques géologiques, Gen., I, 2, 6, voir Cosmogonie mosaïque, t. II, col. 1048. Sur les eaux qui envahirent la terre à l'époque de Noé, et que Dieu promit de ne plus déchaîner, Is., LIV, 9, voir Déluge, t. II, col. 1343.

1° *Le Nil.* — Chaque année, après la fonte des neiges et la chute des pluies du printemps, le Nil monte régulièrement. La crue est signalée au Caire entre le 17 et le 20 juin. Le fleuve, encaissé dans des digues et des barrages, bat son plein vers le 15 juillet (fig. 179). Quand sa hauteur est suffisante, on rompt toutes les digues, et l'eau inonde toute l'Égypte et répand la fertilité sur les terres qu'elle peut atteindre. La crue continue à s'accentuer jusque vers la fin de septembre. Le fleuve a alors vingt fois le volume d'eau qu'il gardait en hiver. La décroissance commence aussitôt, et en décembre le Nil est complètement rentré dans son lit. Voir Nil. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris, 1895, t. I, p. 22-24. Dans sa prophétie contre le roi d'Égypte, Ézéchiel, XXXII, 6, dit au pharaon : « J'arroserai de ton sang la terre de ton inondation, » c'est-à-dire ton sang versé et celui de ton peuple inondera le pays d'Égypte comme les eaux de ton fleuve. Isaïe, XXIII, 10, dit à une des colonies phéniciennes, en annonçant la ruine de Tyr, sa métropole :



179. — Inondation du Nil. Village de Kafra. D'après une photographie.

« Inonde la terre comme le Nil, fille de Tharsis, il n'y a plus de digue! » Tyr ne sera plus là pour contraindre ses colons, et ceux-ci pourront se répandre en liberté dans leur pays, comme le Nil en Égypte, quand on a ouvert ses barrages.

2° *L'Euphrate.* — Ce fleuve a aussi ses débordements annuels. Voir Euphrate, t. II, col. 2048. Nahum, I, 8, prédit que Dieu détruira l'emplacement de Ninive par le passage d'une inondation. Cette inondation est la figure de l'invasion des Chaldéens qui détruisirent la vieille capitale bâtie sur les bords du Tigre, comme si l'Euphrate débordé était allé ravager jusqu'aux rives du fleuve voisin. Isaïe, VIII, 7, 8, compare l'invasion assyrienne qui menace Juda à une inondation de l'Euphrate : « Le Seigneur va faire monter les puissantes et grandes eaux du fleuve; il s'élèvera partout au-dessus de son lit et il se répandra sur toutes ses rives. Il pénétrera dans Juda, il débordera, il inondera, il atteindra jusqu'au cou. » C'est toute une description de l'inondation.

3° *Le Jourdain.* — Ce fleuve, bien que très encaissé, remplit ses bords au moment de la fonte des neiges, Jos., III,

15, et même les dépasse quelquefois en plusieurs endroits. Il cesse alors d'être guéable aux passages accoutumés et a un courant très rapide. Ce qui rendit plus éclatant le miracle du passage du Jourdain par les Israélites sous Josué, c'est qu'il eut lieu en pleine inondation. Jos., III, 15. On cite dans l'Écriture comme un fait extraordinaire que les Gadites aient pu traverser le fleuve dans une autre circonstance en un pareil moment. I Par., XII, 15. — Il est dit de l'hippopotame :

> Que le fleuve vienne à déborder, il ne s'enfuit pas,
> Que le Jourdain roule dans sa gueule, il est impassible.

Job, XL, 18. Voir BÉHÉMOTH, t. I, col. 1555. Il n'y a jamais eu d'hippopotame dans le Jourdain ; mais ce fleuve est pris ici comme type d'un courant puissant et rapide dont la violence n'effraye pas le monstre.

4° *Les torrents.* — Dans la presqu'île Sinaïtique comme en Syrie, le débordement subit des torrents cause les plus grands ravages. Les vallées de la presqu'île Sinaïtique qui débouchent sur la mer Rouge présentent des amas de débris, déposés par les inondations torrentielles, qui atteignent une hauteur de 10 à 25 mètres et sont connus sous le nom de *djorfs*. Presque toutes ces vallées ont sur leur prolongement dans la mer un promontoire de terres et de roches charriées par les eaux. Un des membres de l'expédition scientifique anglaise au Sinaï, F. W. Holland, dans l'*Ordnance Survey of Sinai*, et *Explorations in the Peninsula of Sinaï,* dans Wilson et Warren, *The Recorvey of Jerusalem,* in-8°, Londres, 1871, p. 541-542, VIII, p. 226-228, fut témoin de la manière dont se produisent, dans l'ouadi *Feiran,* les terribles débordements des torrents. « Le 3 décembre 1867, rien n'annonçait un orage ; il ne tombait que quelques gouttes d'eau. Tout à coup vers cinq heures du soir, les nuages qui couvraient le Serbal se fondent en une averse effroyable ; en un quart d'heure, tous les ravins de la montagne déversent dans la vallée des torrents pleins d'écume ; une heure et quelques minutes après le commencement de l'orage, l'ouadi, large en cet endroit de 300 *yards,* est devenu une rivière furieuse, profonde de huit à dix pieds. Mille palmiers environ sont emportés, les gourbis des Arabes sont détruits, leurs chèvres, leur moutons, leurs chameaux sont noyés, et tout un camp de trente Bédouins, situé un peu plus bas dans la vallée, périt dans les flots. Un orage peut éclater sur une montagne, à quelque distance, sans que le Bédouin de la vallée s'en aperçoive ; il ne le saura qu'à l'arrivée subite d'un flot dévastateur auquel il n'aura plus le temps d'échapper. Les Bédouins de la presqu'île Sinaïtique nomment ces torrents des averses, des *seils*. Ils les redoutent à ce point que, même dans la belle saison, ils ne plantent pas leurs tentes dans le fond des vallées à moins d'y être contraints, mais s'établissent à quelque hauteur sur le flanc de la montagne. » Jullien, *L'Égypte*, Lille, 1891, p. 277. Cf. Maspero, *Histoire ancienne,* t. I, p. 348 ; *Revue biblique,* Paris, 1896, p. 445. C'est une inondation de ce genre qui, sur la prédiction d'Élisée, fournit subitement de l'eau aux armées de Joram et de Josaphat. Les fosses que le prophète avait fait creuser dans le désert d'Édom furent complètement inondées au matin. IV Reg., III, 16, 17, 20. Josèphe, *Ant. jud.*, IX, III, 2, dit que ces eaux provenaient d'une pluie abondante tombée en Idumée à une distance de trois jours de marche. Des effets analogues se produisaient, en plus petites proportions à raison du moindre relief du sol, dans le Ghor, le Hauran, la Palestine, partout où s'ouvraient des ravins dénudés incapables de retenir les eaux des pluies d'orage ou même d'en ralentir l'écoulement. L'auteur de Job connaissait bien ces phénomènes quand il écrivait en parlant de Dieu :

> Il retient les eaux et tout se dessèche,
> Il les lâche et la terre est dévastée.

Et en parlant de l'impie :

> Les terreurs le surprennent comme des eaux,
> Et la tempête l'emporte au milieu de la nuit.

Job, XII, 15 ; XXVII, 20. — Isaïe, XXX, 30, range aussi l'inondation parmi les manifestations de la colère divine. Le même prophète représente les Assyriens comme une inondation d'eaux dévastatrices qui va fondre sur Éphraïm : « C'est une tempête qui précipite des masses d'eaux et inonde la terre avec violence... Quand le fléau débordé arrivera, il ne nous atteindra pas... Les eaux inonderont cet abri du mensonge... Lorsque le fléau de l'inondation passera, vous serez foulés aux pieds. » Is., XXVIII, 2, 15, 17, 18. Notre-Seigneur fait allusion aux mêmes ravages des eaux quand il parle de la maison bâtie soit sur le roc, soit sur le sable. Bâtie sur le roc, elle subit sans être ébranlée le choc du fleuve débordé ; bâtie sur le sable, elle est emportée par les eaux du torrent subitement grossi par l'orage. Matth., VII, 24-27 ; Luc., VI, 48, 49. Il s'agit ici d'une maison bâtie à l'entrée d'une vallée, sur le bord du lac de Tibériade ; car saint Luc donne à l'inondation le nom de πλήμμυρα, qui désigne ordinairement la marée montante, et permet de supposer ici une collision entre les eaux du torrent débordé et celles du lac soulevées par la tempête.

II. AU SENS FIGURÉ. — Dans plusieurs des textes qui précèdent, l'inondation apparaît déjà comme la figure de différentes calamités. Dans d'autres passages, elle représente : 1° La colère de Dieu ou sa justice. Is., X, 22 ; XXX, 28. Dieu seul peut préserver d'une pareille inondation. Ps. XXXI (XXXII), 6 ; CXXIII (CXXIV), 4, 5. — 2° L'épreuve. Job, XIV, 19 ; XXII, 11. — 3° Les armées envahissantes. Les Assyriens sont comparés aux grandes eaux. Is., XVII, 12. Jérémie, XLVII, 2, décrit l'effet d'une pareille inondation sur les Philistins : « Voici que des eaux montent du nord, c'est comme un torrent qui déborde ; elles inondent le pays et ce qu'il renferme, villes et habitants. Les hommes poussent des cris, tous les habitants du pays se lamentent. » La ruine de Jérusalem doit arriver comme par une inondation, pendant la campagne des Romains en Judée. Dan., IX, 26. Le prophète Daniel, XI, 10, 22, 26, 40, aime à représenter les troupes d'invasion sous la figure de torrents débordés. — 4° L'abondance des biens de différente nature. Dieu fera affluer vers la nouvelle Jérusalem « la paix comme un fleuve et la gloire des nations », c'est-à-dire leur richesse, « comme un torrent débordé. » Is., LXVI, 12. « La science du sage est comme une inondation » qui féconde ce qu'elle atteint. Eccli., XXI, 16. La bénédiction de Dieu « déborde comme un fleuve et inonde la terre comme un déluge ». Eccli., XXXIX, 27, 28.

H. LESÊTRE.

INSECTES, petits animaux de l'embranchement des arthropodes (pieds articulés). Les arthropodes comprennent quatre classes : les insectes, les arachnides (voir ARAIGNÉE, t. I, col. 873 ; sarcopte de la GALE, col. 83 ; SCORPION), les myriapodes et les crustacés. Les insectes sont dépourvus de squelette intérieur. Leur corps se divise en trois parties : la tête, munie d'appendices servant pour le toucher, l'odorat ou la manducation ; le thorax ou corselet formé de trois articles ayant chacun une paire de pattes et dont les deux derniers portent souvent une ou deux paires d'ailes ; l'abdomen, comprenant neuf ou dix articles contractiles et renfermant les principaux organes. Beaucoup d'insectes subissent des transformations avant d'arriver à leur état définitif. Ils passent alors par les différentes formes de larves ou chenilles, de nymphes ou chrysalides, qui les font plus ou moins ressembler à des vers. Aussi est-ce sous ce dernier nom que les auteurs sacrés désignent parfois des insectes encore à leur premier état de formation. Voir VER. — Les insectes abondent partout, mais très spécialement dans les pays chauds. La Pales-

tine en compte une multitude d'espèces. Quelques insectes sont utiles à l'homme; la plupart lui sont désagréables, quelquefois même fort nuisibles. Les insectes se divisent ordinairement en huit ordres désignés par la conformation de leur ailes.

1° *Coléoptères* (ailes à étui), pourvus de quatre ailes, dont deux supérieures appelées élytres servant d'étui à deux ailes inférieures. Aucun coléoptère n'a son nom dans la Bible, mais les ravages de plusieurs sont décrits. Voir Calandre, t. ii, col. 53; Charançon, t. ii, col. 580; Élater, t. ii, col. 1642; Hanneton, col. 419; Scarabée.

2° *Orthoptères* (ailes droites), caractérisés par quatre ailes membraneuses et droites. Le principal insecte de cet ordre est la sauterelle, dont les ravages sont fréquemment rappelés dans les Livres Saints, et qui y est elle-même décrite sous neuf noms différents. Voir Sauterelle.

3° *Hémiptères* (demi-ailes), pourvus de quatre ailes dont les deux supérieures ne sont que des demi-élytres. L'ordre se divise en hétéroptères, dont les ailes ont plus de consistance à la base qu'aux extrémités, et en homoptères, dont les ailes ont partout la même consistance. Aux homoptères appartient la cochenille, qui fournit le cramoisi. Voir Cochenille, t. ii, col. 816.

4° *Névroptères* (ailes à nervures), insectes à ailes transparentes et parcourues par des nervures. A cet ordre d'insectes, généralement élégants, appartiennent les libellules, les éphémères, etc. Il n'en est pas fait mention dans la Bible.

5° *Hyménoptères* (ailes à membranes), insectes dont les ailes membraneuses sont simplement veinées, sans nervures d'apparence réticulée comme chez les névroptères. Plusieurs espèces d'hyménoptères ont un nom dans les Livres Saints, et quelques-unes y sont l'objet d'une spéciale attention. Voir Abeille, t. i, col. 26; Fourmi, t. ii, col. 2340; Frelon, t. ii, col. 2401 ; Guêpe, col. 357.

6° *Lépidoptères* (ailes à écailles), insectes dont les quatres ailes veinées et colorées sont recouvertes d'une sorte de poussière farineuse composée de petites écailles. Les lépidoptères subissent des métamorphoses complètes et passent par l'état de chenilles et de chrysalides avant de devenir des insectes parfaits. Après leur transformation totale, ils se divisent en diurnes ou papillons, en crépusculaires et en nocturnes ou phalènes. Les lépidoptères sont assez peu représentés en Palestine, où la sécheresse du climat leur est défavorable, et la Sainte Écriture ne fait aucune mention des papillons. Par contre, elle nomme souvent la teigne, qui est la chenille très malfaisante d'un lépidoptère nocturne. Voir Teigne.

7° *Diptères* (deux ailes), insectes qui n'ont que deux ailes utilisables, les deux autres restant à l'état rudimentaire. Les diptères forment de nombreuses espèces, la plupart très nuisibles. On les divise en quatre sous-ordres : 1. les *suceurs*, principalement représentés par l'aphaniptère ou puce; voir Puce; 2. les *nymphipares*, non mentionnés dans la Bible ; 3. les *chétocères* (cornes de crin), parmi lesquels les mouches de toute espèce, voir Mouche, et un *athéricère* (corne pointue), le dacus des olives, voir Dacus, t. ii, col. 1201 ; 4. les *némocères* (cornes de fil), à antennes filiformes, dont les plus célèbres sont les cousins ou moustiques. Voir Cousin, t. ii, col. 1092.

8° *Aptères* (sans ailes), insectes qui n'ont que des ailes rudimentaires ou n'en ont pas du tout. De ce nombre est le pou, que les auteurs sacrés ne nomment pas, mais dont l'existence est supposée par certaines maladies. Voir Pou. H. Lesêtre.

INSOLATION, asphyxie causée par la grande chaleur. Parfois le sujet frappé subitement tombe sans connaissance et succombe dans le coma ou assoupissement dont on ne peut le tirer. D'autres fois il y a mal de tête, soif ardente, sensation d'accablement et, quelques heures après, la mort. L'insolation a pour effet d'altérer la fibre musculaire, d'où l'arrêt possible du cœur. Elle se produit dans les pays chauds et aussi dans les pays tempérés à l'époque des grandes chaleurs, par le contact avec les couches d'air voisines du sol et beaucoup plus échauffées que les autres. L'apoplexie sanguine ou coup de sang peut être aussi le résultat d'une exposition à un soleil trop ardent. En pareil cas, le sujet est frappé d'une congestion subite et interne au cerveau, par suite de l'afflux exagéré du sang dans cet organe. La congestion, qui paralyse l'action du cerveau, est quelquefois foudroyante et cause une mort immédiate. D'autres fois, elle est graduelle et arrive à un dénouement mortel si des soins particuliers n'interviennent. C'est dans l'âge mûr et la vieillesse que le coup de sang est le plus fréquent.

1° *Cas d'insolation dans l'Écriture*. — 1. Le fils de la femme de Sunam, l'hôtesse d'Elisée, paraît avoir succombé à une insolation. Il était allé un matin vers son père au milieu des moissonneurs. On était par conséquent à la saison chaude. Tout à coup, l'enfant s'écria : « Ma tête! ma tête! » On le porta à sa mère qui le tint sur ses genoux, et à midi il succomba. Le prophète, averti de l'accident, vint lui-même et ressuscita l'enfant en se couchant sur lui, comme avait fait Élie, son maître, en une circonstance analogue. IV Reg., iv, 18-20, 33, 34. — 2. Le mari de Judith mourut de même d'une insolation. Il était aux champs avec les moissonneurs qui liaient les gerbes, quand l'ardente chaleur (ὁ καύσων, *æstus*) le frappa à la tête. On le transporta à Béthulie, où il succomba. Judith, viii, 3. — 3. Le prophète Jonas eut un commencement d'insolation, pendant qu'il demeurait à l'est de Ninive, à la suite de sa prédication. Un matin, un vent chaud d'orient se mit à souffler et le soleil frappa sur la tête de Jonas. Celui-ci commença alors à ressentir cet accablement qui est la conséquence de l'insolation, et il souhaita la mort. Jon., iv, 7. — Afin de se préserver des accidents causés par le soleil, les Israélites n'allaient jamais tête nue. Voir Coiffure, t. ii, col. 828.

2° *Dieu protège son peuple contre l'insolation*. — C'est par la protection de Dieu que l'Israélite sera préservé des insolations pendant ses montées à Jérusalem :

Pendant le jour le soleil ne te frappera pas,
Ni la lune pendant la nuit.

Ps. cxx, 6. Le Psalmiste attribue ici à la lune un effet analogue à celui que produit le soleil. « Les rayons de la lune peuvent aussi devenir intolérables, affecter les yeux de maladies et, particulièrement dans les zones équatoriales, causer des congestions mortelles. » Frz. Delitzsch, *Die Psalmen*, Leipzig, 1874, t. ii, p. 262. Le froid peut en effet amener la congestion aussi bien que le chaud, et l'on sait que les nuits de Palestine sont quelquefois très froides. Les voyageurs s'en aperçoivent quand la clarté de la lune leur permet de poursuivre leur route, et alors ils attribuent à la lune un effet dont elle n'est point cause. Gen., xxxi, 40; Jer., xxxvi, 30. — Isaïe, xlix, 10, promet au peuple de Dieu qu'à son retour de la captivité l'ardente chaleur et le soleil ne le frapperont point. — Saint Jean reproduit les expressions d'Isaïe dans sa description de la Jérusalem céleste : « Ni soleil ni aucune ardeur ne les frapperont. » Apoc., vii, 16. Cette assurance avait une particulière signification pour des Orientaux.

3° *Saint Paul sur le chemin de Damas*. — On a quelquefois tenté d'expliquer par une insolation ce que saint Luc raconte de saint Paul terrassé sur le chemin de Damas. Act., ix, 3, 4. La congestion aurait été causée par le brusque passage d'une plaine dévorée par le soleil aux frais ombrages des jardins qui entourent la ville. Mais les phénomènes consécutifs que décrit saint Luc,

qui était médecin, sont tout à fait contradictoires avec ceux qui accompagnent l'insolation ou la congestion : Saul, tombé à terre, entend une voix, y répond en homme qui possède toute son intelligence, se lève ensuite et va jusqu'à la ville, sans avoir besoin d'autre aide que de la main d'un guide, à raison de sa cécité subite. Le cas ne ressemble en rien à ceux du fils de la Sunamite, du mari de Judith ou de Jonas. H. Lesêtre.

INSPIRATION, action que le Saint-Esprit a exercée sur les écrivains sacrés pour les déterminer à écrire, avec son concours spécial et sous son influence directe, les vérités qu'il voulait par ce moyen manifester aux hommes, action telle que Dieu est l'auteur principal des Livres Saints, mais avec la coopération de collaborateurs humains, ses organes intelligents et libres et les auteurs secondaires de l'Écriture, et que le contenu de ces livres est tout entier la parole écrite de Dieu.

I. Nom. — Le mot « inspiration », qui désigne cette action extraordinaire et surnaturelle de Dieu sur les écrivains sacrés, est d'origine biblique. La Vulgate l'emploie en deux endroits du Nouveau Testament, bien que le texte grec ne l'ait qu'une fois. Selon saint Pierre, II Pet., I, 21, les hommes de Dieu, les prophètes de l'Ancien Testament, ont parlé sous l'inspiration du Saint-Esprit, *Spiritu Sancto inspirati*. Une expression équivalente : ὑπο Πνεύματος ἁγίου φερόμενοι, se trouve dans l'original. Si φέρειν a parfois la signification d'influer, de porter à agir, φέρεσθαι pourra signifier : être porté à quelque chose, et dans le passage cité de la seconde Épitre de saint Pierre, être poussé par l'Esprit-Saint à parler et à écrire. D'ailleurs en rendant φερομενοι par *inspirati*, le traducteur latin n'a fait que déterminer, dans le sens traditionnel, l'influence divine à laquelle avaient été soumis les écrivains sacrés. En effet, saint Paul a affirmé expressément que toute l'Écriture était divinement inspirée, πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος. II Tim., III, 16. Θεοπνευστος signifie étymologiquement et à la lettre « soufflé par Dieu ». Des écrivains grecs ont désigné par ce mot une influence divine sur l'homme, une vertu secrète et active, passant de Dieu en l'homme et agissant par lui. Ainsi Plutarque, *Moral.*, *De plac. phil.*, V, 2, appelait ὀνείρους τοὺς θεοπνεύστους les songes envoyés par les dieux aux hommes, et Phocylide, 121, qualifiait la sagesse de λόγος τῆς θεοπνεύστου σοφίης. Dans un sens analogue, saint Paul veut parler d'une action divine sur les écrivains sacrés pour les déterminer à écrire. L'expression latine : *divinitus inspirata*, contient la même image, celle d'une détermination communiquée par un souffle. — Le nom biblique « inspiration » a été rarement usité durant les trois premiers siècles de notre ère, on le trouve cependant sur les lèvres du martyr Speratus, interrogé par le proconsul Saturnin sur les livres que les chrétiens adoraient. *Acta sanctorum*, t. XXXI, p. 214. Saint Justin, *Cohort. ad Græcos*, n. 12, t. VI, col. 264, se sert du mot grec équivalent ἐπιπνοία, qu'employait déjà Josèphe, *Cont. Apion.*, I, 7. Plus tard, le mot *inspiratio* devint d'un usage fréquent, et il désigne couramment dans le langage théologique l'action de Dieu dans la composition des Livres Saints. Les protestants emploient de préférence le nom grec de *théopneustie*.

II. Existence. — C'est un travail, « non moins important que difficile, dit Léon XIII, Encyclique *Providentissimus Deus*, t. I, p. XXV-XXVI, d'établir solidement l'autorité complète des Livres Saints, » l'autorité infaillible qui résulte de leur origine divine. « Ce résultat, ajoute le souverain pontife, ne pourra être assuré dans sa plénitude et son universalité que par l'enseignement vivant et infaillible de l'Église. » L'Église qui présente par elle-même un perpétuel motif de crédibilité et une preuve irréfutable de sa mission divine, affirme que l'Écriture est de Dieu, et bien que « l'autorité divine et infaillible de l'Église repose elle-même sur l'Écriture Sainte », nous croyons, sur l'attestation de l'Église et sans pétition de principes ni cercle vicieux, à l'origine divine des Livres Saints. Didiot, *Traité de la Sainte Écriture*, Paris, 1894, p. 152-160. Nous ne prouverons pas l'inspiration divine de l'Écriture par son contenu, les miracles et les prophéties qu'elle rapporte, ni par son évidente supériorité sur les livres de religion et de philosophie, ni par l'impression de vive admiration ou de douce consolation que sa lecture peut produire dans les âmes. Le contenu de la Bible, ses caractères divins, ses effets surnaturels ne démontrent pas, d'une manière parfaite et universelle, son origine divine. L'action inspiratrice du Saint-Esprit sur les écrivains sacrés étant un fait psychologique d'ordre surnaturel, elle ne pourra être attestée avec certitude que par un témoignage divin. Celui-ci ne consistera pas toutefois dans une révélation intérieure que le Saint-Esprit ferait aux lecteurs des Livres Saints, par une illumination spéciale, ou par l'infusion d'un goût caractéristique, ou par les bons sentiments et les pieuses affections qu'il produirait comme indices certains de son œuvre divine. Le témoignage divin de l'inspiration de l'Écriture ne résulte pas de ces révélations privées, ni de ces effets surnaturels, trop subjectifs et peut-être illusoires; il doit se trouver dans le trésor public de la révélation divine, confié à l'Église par Jésus-Christ et ses apôtres, conservé par la tradition catholique et promulgué par le magistère infaillible de l'autorité doctrinale. Franzelin, *Tractatus de divina traditione et Scriptura*, 3e édit., Rome, 1882, p. 372-399.

I. Arguments tirés de l'Écriture elle-même. — Nous ne demanderons pas aux écrivains sacrés le témoignage de leur inspiration personnelle. Peut-être n'ont-ils pas tous eu conscience de l'action divine exercée sur eux-mêmes, et l'ordre d'écrire, que quelques-uns ont reçu de la bouche de Dieu, ne supposait et n'entraînait pas nécessairement l'influence divine sur la rédaction de l'écrit. Les livres du Nouveau Testament, considérés comme documents historiques, attestent la mission surnaturelle et divine de Jésus-Christ et de ses apôtres, et reproduisent en même temps le témoignage que Jésus et ses disciples, comme représentants de Dieu, ont rendu à l'origine divine et à l'inspiration des livres de l'Ancien Testament. Ainsi considéré, le témoignage de Jésus-Christ et des apôtres est un témoignage divin du fait intérieur et surnaturel de l'inspiration des écrivains sacrés de l'ancienne alliance.

1° Pour prouver la divinité de sa mission et sa filiation divine, Notre-Seigneur dans ses discours en appelait constamment au témoignage de Dieu, non pas seulement à celui des œuvres ou des miracles que son Père opérait en garantie de sa mission, mais aussi et surtout à celui qui était contenu dans les livres de l'Ancien Testament, c'est-à-dire aux prophéties messianiques qui le concernaient et qui étaient déjà réalisées ou devaient s'accomplir en sa personne ou en son Église. Luc., XVIII, 31; Matth., XXIV, 15, 24, 26, 27; XXVI, 31, 54; Luc., IV, 21; XXIV, 26, 27; Joa., XIII, 18. Ce témoignage du Père, supérieur au témoignage rendu par Jean-Baptiste et à la preuve des miracles, se trouve dans les Écritures que Jésus invitait les Juifs à scruter, Joa., V, 36-39, dont le contenu devait se réaliser à la lettre et jusqu'au dernier iota, Matth., V, 18, et dont la vérité ne pouvait être éludée. Joa., X, 35. Notre-Seigneur reconnaissait à la Loi et aux prophètes, qu'il cite et auxquels il renvoie, une autorité irréfragable et infaillible, qui découle de ce que l'Écriture Sainte des Juifs est la parole de Dieu écrite. Ses disciples et ses adversaires partageaient la même croyance. Or nous savons par Josèphe, *Cont. Apion.*, I, 7, et par Philon, *Vita Mosis*, II, que les Juifs attribuaient à leurs livres sacrés une valeur divine, en raison de l'inspiration dont leurs auteurs, qu'ils appelaient prophètes, avaient été favorisés. Si le témoi-

gnage de Jésus n'est pas explicite en faveur de l'inspiration de toute l'Écriture, il l'est du moins, pour l'inspiration du Psaume CIX, puisqu'il atteste que David a appelé le Messie son Seigneur, ἐν πνεύματι, Matth., XXII, 43-44, ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ, Marc., XII, 36, sous l'influence du Saint-Esprit. Le verbe καλεῖ ou λέγει, qui est au présent, montre que Jésus citait le Psaume tel qu'il se lisait alors dans la Bible hébraïque, et non une parole prononcée autrefois par David.

2° Les Apôtres ont répété et complété la doctrine de leur Maître sur l'inspiration de l'Écriture Sainte. A l'exemple de Jésus, ils ont cité l'Ancien Testament et leurs citations sont empruntées indistinctement à presque tous les livres sacrés, auxquels ils reconnaissaient une autorité égale et décisive. Les livres cités sont désignés le plus souvent sous les expressions : ἡ γραφή, Marc., XII, 10; XV, 28; Joa., XIII, 18; XIX, 24, 36, 37; Rom., IX, 17; X, 11; XI, 2; Gal., III, 8; I Tim., V, 18; Jac., II, 8, 23; IV, 5; αἱ γραφαί, Matth., XXI, 42, qui signifient l'Écriture par excellence, celle qui diffère de tout écrit profane, parce qu'elle a Dieu pour auteur. Les Écritures des Juifs sont saintes, Rom., I, 1, en raison de leur origine. D'autres citations sont précédées des formules : γέγραπται, « il est écrit, » Matth., II, 5; IV, 4; Marc., I, 2; VIII, 6; Luc., II, 23; III, 4; καθὼς γέγραπται, « comme il est écrit, » Rom., I, 17; I Cor., I, 37; γέγραπται γάρ, Gal., III, 10, 13; IV, 22, 27; ἐστι γεγραμμένον, « il est écrit, » Joa., II, 17; VI, 31, 45; XII, 14; Act., I, 20; VII, 42, qui sont synonymes de parole de Dieu écrite. Quand les noms des écrivains sacrés sont mentionnés, leurs paroles sont données expressément comme des paroles divines, parce qu'eux-mêmes n'étaient que les organes ou les instruments du Saint-Esprit. Ainsi, au dire de saint Pierre, Act., I, 15, le Saint-Esprit a prédit le sort de Judas par la bouche de David. Quand ils prient pour saint Pierre et saint Jean, les chrétiens de Jérusalem rappellent à Dieu que le Saint-Esprit a parlé par la bouche de leur père, David, son serviteur. Act., IV, 25. Saint Paul, Act., XXVIII, 25-26, affirme que le Saint-Esprit a parlé par le prophète Isaïe, VI, 9. Il dit du même passage du Psaume XCIV, 8, qu'il est une parole du Saint-Esprit, Heb., III, 7, et qu'elle a été dite dans David, Heb., IV, 7. Un verset de Jérémie, XXXI, 33, est rapporté comme parole du Saint-Esprit. Heb., X, 15-18. Ces citations de l'Écriture, la manière de les produire, l'autorité décisive qui leur est attribuée, montrent bien que les Apôtres tenaient l'Ancien Testament pour la parole de Dieu écrite par l'intermédiaire des auteurs sacrés. Cf. Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, 3e édit., Strasbourg, 1864, t. I, p. 410-421; Id., *Histoire du canon des Saintes Écritures dans l'Église chrétienne*, 2e édit., Strasbourg, 1864, p. 13-15. — Les deux Apôtres, saint Pierre et saint Paul, ont enseigné expressément l'inspiration des écrivains sacrés de l'Ancien Testament, en deux passages de leurs Épîtres qui sont classiques. Saint Pierre, II Pet., I, 16-18, exhorte ses lecteurs, Juifs convertis, à demeurer fermes dans la foi. Elle est solide, en effet, la foi chrétienne qui repose sur un double témoignage divin, non seulement sur celui que le Père a rendu à son Fils au jour de la transfiguration de Jésus, mais aussi sur le témoignage des Écritures prophétiques, témoignage plus ferme que le précédent, si l'on considère attentivement que, malgré son obscurité, toute prophétie de l'Écriture n'est pas soumise à l'interprétation privée. « Ce n'est pas, en effet, par la volonté humaine que la prophétie a été proférée, mais c'est assistés de l'Esprit-Saint que les hommes de Dieu ont parlé, » ℣. 19-21. Le second fondement de la foi chrétienne, ce sont les oracles messianiques, mis par écrit et tels qu'ils sont contenus dans l'Écriture. Leur explication ne dépend pas de la manière de voir de chaque individu; ils ont un sens divin, parce que les prophètes qui les ont proférés, les hommes de Dieu qui les ont rédigés, n'ont ni parlé ni agi sur l'initiative de leur volonté propre et humaine; c'est sous l'inspiration du Saint-Esprit, poussés par son impulsion divine, qu'ils ont composé leurs écrits. Bien que l'inspiration des prophètes soit seule directement mentionnée, saint Pierre entend néanmoins parler de tous les écrivains sacrés de l'Ancien Testament, que les Juifs appelaient prophètes et que cet Apôtre cite sans distinction dans sa première Épître, dans laquelle il recourt aux prophètes pour confirmer la foi des chrétiens et raviver leurs espérances. I Pet., I, 10. — De son côté, saint Paul exhorte son disciple Timothée à ne point suivre les faux docteurs qui séduisent l'esprit et pervertissent le cœur, et à demeurer ferme dans la foi. Il appuie son exhortation notamment sur l'autorité des Saintes Lettres que Timothée a connues dès son enfance, sur leur excellence et sur les avantages qu'elles procurent, « car toute Écriture inspirée divinement est utile pour l'enseignement, etc. » II Tim., III, 16. Il parle de la Sainte Écriture, que le mot γραφή désigne explicitement, de ces Saintes Lettres que Timothée a apprises dès son enfance, par conséquent de tout l'Ancien Testament. Il parle de toute la collection, πᾶσα γραφή, non pas seulement prise comme recueil, mais au sens distributif, dans toutes ses parties et dans tout son contenu. Cette interprétation ressort de l'absence de l'article et de l'emploi de πᾶσα, *omnis*, au lieu de ὅλη, *tota*. Or le recueil scripturaire des Juifs, dans son ensemble et dans chacune de ses parties, est inspiré de Dieu, θεόπνευστος, écrit sous l'inspiration divine, et, par suite, utile à diverses fins. La légère divergence du texte original et de la Vulgate n'enlève rien à la force et à la portée de la preuve. Si, dans la Vulgate, l'affirmation de l'inspiration divine de l'Écriture n'est qu'une simple apposition au sujet de la phrase, le qualificatif θεόπνευστος est suffisamment caractéristique; d'ailleurs, c'est parce qu'elle est divinement inspirée, que l'Écriture est utile. Dans le texte grec reçu et dans la plupart des manuscrits, cet adjectif est attribut, et la proposition entière est construite ainsi : Πᾶσα γραφή θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος, avec le verbe ἐστι sous-entendu. Toute Écriture reçue par les Juifs est donc divinement inspirée, c'est-à-dire écrite par des hommes sous l'action divine. — Ces deux Apôtres ont aussi rendu témoignage à l'inspiration de quelques écrits du Nouveau Testament. Ainsi saint Paul, I Tim., V, 18, cite comme Écriture un passage du Pentateuque, Deut., XXV, 4, cf. I Cor., IX, 9, et un texte de l'Évangile, Luc., X, 7. Saint Pierre, II Pet., III, 15-16, met les Épîtres de saint Paul au rang des Écritures, en disant qu'elles contiennent « quelques passages difficiles à comprendre, que les gens ignorants et mal affermis détournent de leur sens comme les autres Écritures ».

II. ARGUMENTS TIRÉS DE LA TRADITION CATHOLIQUE. — Jésus-Christ et les Apôtres ayant expressément enseigné l'inspiration divine de tout l'Ancien Testament et d'une partie du Nouveau, ce fait révélé a été cru et affirmé par la tradition catholique. Les Pères de l'Église ont cité les écrits de la nouvelle alliance comme parole divine, à côté et au même titre que les livres de l'ancienne. Ils ont affirmé leur autorité et leur origine divine. Leur témoignage montre la foi de l'Église qui, dès son berceau, a accepté avec un égal honneur la Bible des Juifs et les écrits apostoliques. Comme tous les critiques sont d'accord à reconnaître que l'Église chrétienne a reçu de la synagogue ses livres sacrés et admis continuellement leur inspiration, nous n'insisterons pas sur les affirmations des Pères en faveur de la divine origine de l'Ancien Testament. Nous signalerons de préférence celles qui concernent le Nouveau Testament, et nous examinerons spécialement les plus anciennes en vue de montrer que l'Église a toujours cru à l'inspiration des écrits apostoliques.

1° *Témoignages des Pères apostoliques.* — Les nombreuses citations de l'Ancien Testament, faites dans la lettre de saint Clément de Rome et dans l'épître dite de saint Barnabé avec les formules γέγραπται, λέγει ἡ γραφή, λέγει τὸ γραφεῖον, φησὶ ὁ ἅγιος λόγος, λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, le respect que saint Clément, saint Ignace et saint Polycarpe portent aux prophètes et l'usage qu'ils font de leurs oracles prouvent que, sur l'autorité de Jésus-Christ et des Apôtres, ces Pères apostoliques ont admis les livres de l'Ancien Testament comme des documents divins, dont l'origine n'avait pas besoin d'être autrement affirmée et démontrée. Or les ouvrages de ces Pères contiennent aussi de nombreuses allusions et des citations presque textuelles, sans référence précise, sans nom d'auteur, empruntées aux Évangiles et aux écrits apostoliques. Cet emploi tacite et ces emprunts évidents sont un indice de l'autorité attribuée et reconnue aux livres du Nouveau Testament. D'ailleurs les Pères apostoliques ont affirmé explicitement l'inspiration de ces écrits, notamment des Épîtres de saint Paul. Ainsi saint Clément de Rome, dans sa lettre aux Corinthiens, *I Cor.*, XLVII, *1-3;* Funk, *Opera Patrum apostolicorum*, t. I, Tubingue, 1887, p. 120, dit : « Prenez en main l'Épître du bienheureux Paul. Que vous a-t-il écrit au début de l'Évangile? En vérité, dirigé par l'Esprit, πνευματικῶς, il vous a parlé de lui-même, de Céphas et d'Apollo, parce que dans ce temps-là il y avait entre vous des divisions. » Clément regarde donc la première Épître de saint Paul aux Corinthiens comme ayant été rédigée sous l'influence du Saint-Esprit. — L'Épître attribuée à saint Barnabé contient des emprunts ou des allusions à l'Évangile de saint Matthieu. Un passage de cet Évangile, Matth., XXII, 14, y est cité, IV, 14, Funk, *ibid.*, p. 12, avec la formule ὡς γέγραπται, comme faisant partie de l'Écriture sainte. L'auteur de ce document reconnait donc au premier Évangile la même autorité qu'aux livres de l'Ancien Testament qu'il cite comme prophéties. — La *Doctrine des douze Apôtres* parle de l'Évangile comme d'un livre ou d'une collection bien déterminée : Ὡς ἔχετε ἐν τῷ Εὐαγγελίῳ, ἐν τῷ Εὐαγγελίῳ τοῦ Κυρίου ἡμῶν, XV, 3, 4, édit. Funk, Tubingue, 1887, p. 44, 46. Cf. VIII, 2, p. 24. Une parole de Jésus, qui se lit en saint Matthieu, VII, 6, est rapportée, IX, 5, p. 28, comme prononcée par le Seigneur, aussi bien qu'un oracle de Malachie, I, 11 et 14; XIV, 3, p. 42. — En plusieurs passages de ses lettres authentiques, *Ad Philad.*, V, 1, 2; Funk, *Opera Patrum apostol.*, t. I, p. 228; VIII et IX, p. 230-232; *Ad Smyrn.*, V, 1, p. 238; VII, 2, p. 240, saint Ignace d'Antioche compare l'Évangile et les Apôtres à la Loi et aux Prophètes. Il reporte certainement ses lecteurs à des documents écrits, et si quelques-unes de ses expressions ne peuvent convenir qu'à l'Évangile oral et à la prédication apostolique, les écrits évangéliques et apostoliques tiennent une place dans son enseignement. Si l'on ne peut y voir deux séries de livres, comparés à l'Ancien Testament (cf. t. II, col. 2065), on est en droit d'en conclure, au moins, que, pour saint Ignace, la tradition évangélique et apostolique, sous toutes ses formes, même mise par écrit, a la même autorité que la Loi et les Prophètes de l'ancienne alliance. — Saint Polycarpe a confiance que les Philippiens, à qui il écrit, *Philip.*, XII, 1; Funk, t. I, p. 278-280, sont bien instruits des Saintes Lettres, ἐν ταῖς ἱεραῖς γραφαῖς, et qu'ils n'ont pas besoin de longues exhortations. C'est pourquoi il se bornera à leur rappeler une parole de ces Écritures, et il cite Eph. IV, 26. Cette Épître de l'Apôtre faisait donc partie de l'Écriture Sainte. Saint Polycarpe avait, d'ailleurs, à sa disposition une collection des lettres de saint Paul, et il en parle comme si ses lecteurs l'avaient entre les mains et comme contenant l'Épître qui leur avait été adressée. *Phil.*, III, 2, p. 270.

2° *Témoignages des apologistes du second siècle.* — Les Pères apostoliques, en citant le texte sacré, se bornaient à affirmer leur croyance à son autorité infaillible. Les apologistes ont prouvé leur foi et exposé la nature de l'inspiration des auteurs bibliques. Pour démontrer la divinité des Livres Saints, ils ont développé avec éloquence deux arguments : 1° Tandis que les philosophes païens et les poètes sont en désaccord constant dans leur enseignement religieux et professent parfois des doctrines absurdes, les écrivains sacrés présentent entre eux une harmonie parfaite. Le vrai ne pouvant pas être contraire au vrai, les philosophes et les poètes sont dans l'erreur. Les prophètes et les auteurs sacrés, étant d'accord, enseignent la vérité, et ils ont dit la vérité, parce qu'ils étaient inspirés de Dieu. S. Justin, *Cohort. ad Græcos*, 2-8, t. VI, col. 241-258; 65, col. 625; *Apol. I*, 44; col. 396; *Apol. II*, 10, 13, col. 460 et 465. Tatien, *Orat. ad. Græcos*, 2-3, t. VI, col. 805-812; 25, col. 860-861; 29, col. 868; 32, col. 872; 36, col. 880. Athénagore, *Legat. pro christianis*, 7, 9, *ibid.*, col. 904, 905 et 908. S. Théophile d'Antioche, *Ad Autol.*, II, 8, 12, 35; *ibid.*, col. 1060-1061, 1069, 1109; III, 2, 3, 17, col. 1121, 1124, 1144-1145. — 2° Une autre preuve de l'inspiration des livres de l'Ancien Testament résulte de l'accomplissement des prophéties messianiques qu'ils contiennent. La réalisation de ces prophéties prouve leur vérité et montre que les prophètes qui les ont écrites étaient poussés par l'Esprit de Dieu. Elle prouve aussi la vérité de tout le contenu de l'Écriture. S. Justin, *Apol. I*, 30-53, t. VI, col. 373-408; *Dial. cum Tryph.*, 7, col. 492; *Coh. ad Græc.*, 8, 10, 12, col. 256, 261, 345; Théophile d'Antioche, *Ad Autol.*, I, 14, col. 1045. Les apologistes du second siècle n'attribuent pas seulement l'inspiration divine aux écrits prophétiques de l'Ancien Testament; ils l'affirment aussi des livres du Nouveau. Saint Justin, *Apol. I*, 67, t. VI, col. 429, dit que les *Mémoires des Apôtres*, c'est-à-dire les Évangiles canoniques, sont lus le dimanche aux assemblées des chrétiens avec le même honneur que les écrits des prophètes, et il emprunte aux uns et aux autres des preuves, *Apol. I*, 28, t. VI, col. 372; *Dial. cum Tryph.*, 103, col. 717. Il leur reconnait donc une égale autorité, fondée sur la même origine divine. Tatien, *Orat. ad Græc.*, 13, 19, t. VI, col. 833, 849, cite deux passages de saint Jean avec les formules consacrées pour annoncer une citation scripturaire. Le fait qu'il a combiné les quatre récits évangéliques en une seule narration continue, διὰ τεσσάρων, prouve qu'il attribuait à tous la même valeur et une commune origine. Saint Théophile d'Antioche, *Ad Autol.*, III, 12, t. VI, col. 1137, explique l'accord qu'il remarque entre les prophètes et les Évangiles par cette cause que leurs auteurs inspirés ont tous parlé par le même Esprit de Dieu, διὰ τὸ τοὺς πάντας πνευματοφόρους ἑνὶ πνεύματι Θεοῦ λελαληκέναι. Il cite, *ibid.*, 14, col. 1141, deux passages des Épîtres de saint Paul comme Écriture. Athénagore, *Legat. pro christ.*, 12, 32-33, t. VI, col. 913, 916, 964, 968, cite au même titre l'Évangile de saint Matthieu. Les apologistes ont décrit l'action divine sur les écrivains inspirés. Selon saint Justin, les prophètes étaient portés par le Verbe de Dieu, θεοφοροῦνται οἱ προφητεύοντες εἰ μὴ λόγῳ θείῳ, *Apol. I*, 33, col. 381; ils étaient mus par lui, τοῦ κινοῦντος αὐτοὺς θείου λόγου, *Apol. I*, 36, col. 385; ils parlaient sous l'inspiration du Saint-Esprit, θείῳ Πνεύματι λαλήσαντες, *Dial. cum Tryph.*, 7, col. 492; ils écrivaient sous son action, *Cohort. ad Græc.*, 12, col. 264. Ils n'ont pas eu besoin, pour écrire, de recourir aux artifices du langage et aux discussions d'école; ils n'ont eu qu'à se prêter docilement à l'influence du Saint-Esprit qui se servait d'eux, comme un harpiste touche sa cithare, pour leur faire rendre une harmonie divine. *Coh. ad Græc.*, 8, col. 256-257. Ils étaient donc des instruments intelligents qui, à la différence des sibylles et des devins, comprenaient et retenaient, même lorsqu'ils avaient été ravis en extase, les révélations divines, *ibid.*,

37, col. 308-309, et qui avaient une part active dans la rédaction de leurs œuvres. *Dial. cum Tryph.*, 36, col. 553. Il est donc faux de prétendre que, suivant Justin, le rôle des écrivains sacrés était purement mécanique. Il ne faut pas trop presser la comparaison de la lyre, car toute comparaison cloche. D'ailleurs, la même image a été reproduite par d'autres Pères qui, sauf Tertullien peut-être, étaient loin de considérer les écrivains sacrés comme d'aveugles et passifs instruments. Athénagore, *Legat. pro christ.*, 9, t. VI, col. 908, explique par la même comparaison l'action du Saint-Esprit sur Moïse, Isaïe, Jérémie et les autres prophètes, οἵ κατ' ἔκστασιν τῶν ἐν αὐτοῖς λογισμῶν κινήσαντος αὐτοὺς τοῦ θείου Πνεύματος ἅ ἐνηργοῦντο ἐξεφώνησαν, συγχρησαμένου τοῦ Πνεύματος ὡσεὶ καὶ αὐλητὴς αὐλὸν ἐμπνεῦσαι. Évidemment, si comparaison vaut raison, on voit ici la motion divine réduire l'écrivain sacré au rôle de simple instrument. Il faut cependant observer que si la lyre est un instrument muet et sans raison, le prophète, doué d'intelligence et de la parole, prêtait ses facultés à l'action du divin artiste qui parlait par sa bouche et écrivait par sa main. Saint Théophile d'Antioche, *Legat. pro christ.*, II, 10, t. VI, col. 1064-1065, dit aussi que le Saint-Esprit descendait sur les prophètes et parlait par eux, de telle sorte qu'ils n'étaient que ses organes. Mais ces ὄργανα θεοῦ recevaient en récompense la sagesse du Saint-Esprit et parlaient eux-mêmes sous son inspiration. *Ibid.*, III, 11-12, col. 1137. Ils n'étaient donc pas des instruments purement passifs. Cf. J. Delitzsch, *De inspiratione Scripturæ Sacræ quid statuerint Patres apostolici et apologetæ secundi sæculi*, in-8°, Leipzig, 1872.

3° *Témoignages des Pères qui ont les premiers réfuté les hérétiques.* — Selon saint Irénée, *Cont. hær.*, II, 28, n. 2-3, t. VII, col. 804-806, nous devons croire aux Écritures comme à Dieu, sachant que les Écritures sont parfaites, « ayant été dites par le Verbe de Dieu et son Esprit. » Leur obscurité ne doit pas détruire notre foi, car s'il y a des mystères dans les créatures, est-il étonnant qu'il s'en trouve dans les Écritures, ὅλων τῶν Γραφῶν πνευματικῶν οὐσῶν ? Dieu le Père est le seul et unique auteur des deux Testaments et c'est lui et non un autre qui, inspirant par son Verbe et son Esprit les écrivains sacrés, les prophètes, les apôtres et les évangélistes, a fait composer tous les Livres Saints que l'Église reçoit au canon des Écritures. *Ibid.*, III, 12, n° 11, col. 905; IV, 9, col. 996-999. Cf. II, 35, n. 4, col. 841. Il n'y a que quatre Évangiles et c'est le Verbe qui nous a donné τετράμορφον τὸ Εὐαγγέλιον, ἑνὶ δὲ Πνεύματι συνεχόμενον. *Ibid.*, III, 11, n. 8, col. 885-890. Les Évangélistes ont été les instruments de Dieu par la volonté de qui ils ont écrit les Évangiles. L'Apocalypse était l'œuvre du Saint-Esprit. *Ibid.*, V, 30, n. 4, col. 1207. A. Camerlynck, *Saint Irénée et le canon du Nouveau Testament*, Louvain 1896. — Le prêtre romain Caïus disait des hérétiques, qui osaient altérer les Saintes Écritures : « Ou bien, ils ne croient pas que les Saintes Écritures ont été dictées par le Saint-Esprit, et ils sont des infidèles; ou bien, ils s'estiment plus sages que le Saint-Esprit, et ils sont des démoniaques. » Eusèbe, *H. E.*, V, 28, t. XX, col. 517. Au témoignage de Caius il faut joindre celui de l'auteur du Canon de Muratori. Dans la notice du quatrième Évangile, il fait remarquer que la diversité des récits évangéliques ne nuit pas à la foi des fidèles, parce que la vie de Jésus-Christ a été exposée par un seul et même Esprit qui animait les évangélistes. Voir t. II, col. 170. Saint Hippolyte, *De Christo et Antichristo*, 58, t. X, col. 777, dit que l'Écriture, dont il proclame l'origine divine, comprend la Loi, les Prophètes, les Évangiles et les Apôtres; il assure que l'Esprit-Saint parle dans l'Apocalypse. *Ibid.*, n. 48, col. 765. Il recourt lui aussi, à la comparaison d'un instrument de musique pour expliquer l'action du Verbe de Dieu sur les prophètes, *ibid.*, n. 2, col. 728-729, et il affirme qu'elle leur enlève la liberté. *Contra hæres. Noeti*, II, col. 820. — Dans son *Apologétique*, 18, t. I, col. 377-381, Tertullien prouve la souveraine autorité des livres divins par leur antiquité, l'accomplissement des prophéties qu'ils contiennent et les calamités qui ont frappé les Juifs incrédules. Il oppose aux hérétiques la règle de foi et il montre que les Églises apostoliques lisaient les lettres authentiques des Apôtres. Pour abreuver la foi des fidèles, l'Église de Rome mêlait la Loi et les Prophètes aux lettres évangéliques et apostoliques. *De præscript.*, 36, t. II, col. 49-50; *Adv. Praxeam*, 11, col. 167; *Adv. Hermog.*, 19-20, col. 214, 216. Marcion opposait la Loi à l'Évangile; Tertullien le réfute, en montrant que, malgré leur diversité, les deux Testaments ont le même auteur. *Adv. Marc.*, IV, 1, col. 361-363. Le Nouveau Testament a été écrit sous la même impulsion que l'Ancien. *Ibid.*, IV, 22, col. 414. L'Esprit-Saint parle en saint Paul. *Ibid.*, V, 7, col. 485; *De virgin. veland.*, 4, col. 894; *De monogam.*, 12, col. 947; *De pudicit.*, 16, col. 1012. Devenu montaniste, Tertullien admet que les prophètes, tombés en extase et ravis en esprit, étaient hors d'eux-mêmes, *De anima*, 11, 21, 45, col. 665, 684, 725-726; *Adv. Marc.*, IV, 22, col. 413. — Le rhéteur Miltiade, au contraire, a nettement établi la différence qui existe entre les prophètes de l'Ancien Testament et les faux prophètes des montanistes. Eusèbe, *H. E.*, V, 17, t. XX, col. 473.

4° *Témoignages de l'école catéchétique d'Alexandrie.* — Comme les premiers apologistes, Clément d'Alexandrie, *Cohort. ad Græc.*, 8, t. VIII, col. 188-192, oppose la doctrine des prophètes à celle des philosophes, et il en explique la différence par cette raison que « la bouche du Seigneur, le Saint-Esprit a dit » ce qu'on trouve dans l'Écriture. *Ibid.*, 9, col. 192-193. Avec saint Paul, il affirme que les Écritures sont divinement inspirées. *Ibid.*, col. 197 et 200. Il cite comme prophétiques des paroles de saint Matthieu et de saint Luc. *Ibid.*, 1, col. 57. Les deux Testaments ont été donnés aux hommes par le Verbe de Dieu, le Pédagogue de l'humanité. *Pædagogus*, I, 7, t. VIII, col. 320-321. Le Saint-Esprit parle par les prophètes, *ibid.*, I, 5, col. 264, et par l'apôtre saint Paul. *Ibid.*, I, 6, col. 308. Dieu est la cause principale de l'Ancien et du Nouveau Testament; il n'est pas, au même titre, cause de la philosophie. *Strom.*, I, 5, t. VIII, col. 717. Il faut croire aux prophètes, parce qu'ils étaient divinement inspirés. *Ibid.*, V, 13, t. IX, col. 125. Un seul et même Esprit agissait dans les prophètes et les apôtres. *Ibid.*, VI, 15, col. 340, 348-349. Clément appelle souvent saint Paul θεῖον et θεσπέσιον, et il dit qu'il a écrit θείως. *Strom.*, IV, 22, t. VIII, col. 1356. Cf. Dausch, *Der neutestamentliche Schriftcanon und Clemens von Alexandrien*, Fribourg-en-Brisgau, 1894, p. 47-56. Origène applique à l'Écriture entière la doctrine de saint Paul sur l'inspiration de l'Ancien Testament. *In Joa.*, I, n. 5, t. XIV, col. 28-29; *In lib. Jesu, hom. XX*; t. XII, col. 920. Il réfute Apelle qui prétendait que les écrits de Moïse n'étaient pas l'œuvre du Saint-Esprit, et il assure que l'Esprit de Dieu énonce de grands mystères par Moïse et par saint Paul. *In Genes.*, *hom. II*, 2, 5; t. XII, col. 165 et 171. Le même Esprit a inspiré tous les auteurs des Livres Saints. *De princip.*, I, 4, t. XI, col. 118. Matthieu, Marc, Jean et Luc n'ont pas eu d'effort à faire; ils étaient remplis du Saint-Esprit pour rédiger les Évangiles. *In Luc.*, *hom. I*, t. XIII, col. 1802-1803. L'intelligence des prophètes, éclairée par la lumière du Saint-Esprit, était plus perspicace, ils n'étaient pas hors d'eux-mêmes comme la Pythie. *Contra Celsum*, VII, 3-4, t. IX. col. 1425. Denys d'Alexandrie, *Interp. Lucæ*, t. X, col. 1589, reconnaissait l'inspiration des évangélistes. Saint Alexandre, évêque d'Alexandrie, faisait profession de croire avec l'Église en un seul Dieu le Père, qui nous a donné la Loi, les Prophètes et les Évangiles, et en un

seul Saint-Esprit qui a revivifié les saints de l'Ancien et du Nouveau Testament. *Epist. ad Alex.*, 12, t. XVIII, col. 565, 568. Saint Athanase croyait au Saint-Esprit, τὸ λαλῆσαν ἐν νόμῳ καὶ ἐν προφήταις καὶ ἐν εὐαγγελίοις. *Interpret. in symbol.*, t. XXVI, col. 1232. Il prouve que les prophètes ont annoncé l'avenir par le Saint-Esprit, *Epist. I ad Serapion.*, 31, t. XXVI, col. 601, 604; *Epist. III*, 5, col. 632; *Epist. IV*, 3, col. 640, 641. Didyme répète après saint Paul que l'Écriture est divine, parce qu'elle a été inspirée par le Saint-Esprit, et il en conclut contre les Macédoniens que le Saint-Esprit est Dieu. *De Trinitate*, II, 10, t. XXXIX, col. 644-645. La Loi, les Prophètes et les Évangiles sont de Dieu. *In II Cor.*, III, 17, col. 1708. Didyme affirme que les évangélistes et saint Paul ont écrit sous l'inspiration du Saint-Esprit. *In I Pet.*, I, 14, col. 1759; *De Trinitate*, I, 26, col. 592; I, 7, col. 272; III, 21, col. 913; *In II Cor.*, I, 1, col. 1681. Il réfute les montanistes et soutient que, dans l'extase, les prophètes comprenaient ce que Dieu leur manifestait. *In Act. Apost.*, X, 10, col. 1677; *In II Cor.*, XV, 12, col. 1704-1705. Presque à chaque page de ses ouvrages, saint Cyrille d'Alexandrie nomme l'Écriture θεῖαν et θεόπνευστον, et les écrivains de l'Ancien et du Nouveau Testament θείους, θεσπεσίους et πνευματοφόρους. Le même Esprit a dicté les deux Testaments. *In Luc.*, t. LXXII, col. 681. L'Écriture tout entière ne forme qu'un seul livre, composé et scellé par le Saint-Esprit. *In Is.*, III, t. LXX, col. 656. Saint Cyrille affirme souvent l'inspiration de saint Paul.

5° *Témoignages de l'école d'Antioche.* — Saint Cyrille de Jérusalem, qui suit les principes et la méthode de cette école, prouve les dogmes par les Écritures inspirées, car Dieu a enseigné les hommes dans les deux Testaments. *Catech. IV*, t. XXXIII, col. 493, 496. Le Saint-Esprit a parlé par les prophètes et les apôtres. *Catech. XVI*, 2-4, col. 920-921. Les prophètes, ravis en extase, étaient inondés de la lumière du Saint-Esprit et voyaient des choses qu'ils ne connaissaient pas auparavant. *Catech. XVI*, 16-18, col. 941 et 944. Diodore de Tarse, *In Ps. LXIV*, 10-11, t. XXXIII, col. 1599, explique l'origine divine des deux Testaments par la métaphore de la pluie, tombée du ciel, soir et matin. Saint Chrysostome, *In II Tim.*, homil. IX, 1, t. LXII, col. 649, interprète le texte de saint Paul, II Tim., III, 16, comme l'affirmation de l'inspiration de l'Ancien Testament tout entier. Saint Matthieu a écrit son Évangile, étant τοῦ Πνεύματος ἐμπλησθείς. *In Matth.*, homil. I, 1, 8, t. LVII, col. 15, 24. La langue de saint Jean parlait par le mouvement de la grâce divine, et son âme était comme une lyre que le Saint-Esprit touchait. *In Joa.*, homil. I, 1-2, t. LIX, col. 25, 26. Le livre des Actes a été écrit par saint Luc, mais avec la participation du Saint-Esprit. *In inscript. altaris*, Hom. I, 3; Hom. II, 3, t. LI, col. 71, 72, 82; *In Act. Apost.*, Hom. I, 1 et 2, t. LX, col. 15-17. Saint Paul est τὸ στόμα τοῦ Χριστοῦ, ἡ λύρα τοῦ Πνεύματος. *De Lazaro*, concio VI, n. 9, t. XLVIII, col. 1041. Sa voix est ἡ σάλπιγξ ἐκ τῶν οὐρανῶν, ἡ λύρα ἡ πνευματική. *Ad pop. Antioch.*, Hom. I, 1, t. XLIX, col. 15. Le Saint-Esprit mouvait l'intelligence du Psalmiste, mais à la différence du devin antique, celui-ci comprenait ce qu'il disait et sa plume écrivait ce que sa main voulait. *Exposit. in Ps. XLIV*, 1-2, t. LV, col. 183-185. Théodore de Mopsueste sort des chemins battus et distingue divers degrés d'inspiration : la prophétie et la simple prudence. Il a été condamné au deuxième concile œcuménique de Constantinople. Mansi, *Conc. coll.*, t. IX, p. 223-227. Cf. Kihn, *Theodor von Mopsuestia*, Fribourg-en-Brisgau, 1880, p. 77-87. Il exalte la prophétie, qui suppose une influence active du Saint-Esprit sur l'intelligence des prophètes, *In Abd.*, I, 1, t. LXVI, col. 308, et qui se produisait pendant l'extase. *In Nahum*, I, 1, *ibid.*, col. 404. Kihn, p. 93-98. Théodoret, *Interp. II Tim.*, t. LXXXII, col. 849, reconnaît que les Livres Saints, en vertu de leur inspiration, sont distincts des ouvrages de la sagesse humaine; il ajoute que cette grâce du Saint-Esprit a passé par les prophètes et par les apôtres, et il conclut que le Saint-Esprit est Dieu, de ce qu'il est l'auteur des livres divinement inspirés. Ces livres sont des lettres que l'époux céleste a envoyées à l'âme fidèle, son épouse, par l'intermédiaire des prophètes, *In Cant.*, I, 1, t. LXXXI, col. 53, 57. Les Apôtres étaient inspirés comme les prophètes, col. 65, et ils n'ont pas écrit des choses discordantes. *In Ezech.*, XXVI, 21, col. 1073. La vision prophétique accroissait l'acuité de l'intelligence du prophète, *ibid.*, XL, 2, col. 1220, et se faisait durant l'extase. *In Nahum*, I, 1, col. 1789.

6° *Témoignages des Pères Cappadociens.* — Saint Basile appelle maintes fois les Écritures inspirées, τὰ λογία, διδασκαλίαν, μαρτυρία τοῦ Πνεύματος. Toute l'Écriture inspirée est écrite par le Saint-Esprit. *Hom. in Ps. I*, 1, t. XXIX, col. 209. L'Esprit qui a parlé par les apôtres et par les prophètes, et qui est l'auteur de l'Écriture divinement inspirée, est évidemment Dieu. *Adv. Eunom.*, V, col. 721. Dans ses poèmes, saint Grégoire de Nazianze suppose l'inspiration des Livres Saints, qu'il appelle θεοπνεύστους, *Poem. dogm.*, 35, t. XXXVII, col. 517-518. Saint Grégoire de Nysse, *Cont. Eunom.*, VII, t. XLV, col. 741, 744, définit en ces termes l'Écriture inspirée : Ἡ θεόπνευστος Γραφή, καθὼς ὁ θεῖος Ἀπόστολος αὐτὴν ὀνομάζει, τοῦ ἁγίου Πνεύματός ἐστι Γραφή... Ὅσα ἡ θεία Γραφὴ λέγει, τοῦ Πνεύματός εἰσι τοῦ ἁγίου φωναί. L'Évangile est divin, et la voix de l'apôtre Paul, céleste. *De vita Moys.*, t. XLIV, col. 344. Saint Paul a révélé les mystères ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος. *Cont. Eunom.*, XII, t. XLV, col. 1060.

7° *Témoignages des Pères latins.* — Les Pères de l'Église latine n'avaient pas une doctrine différente de celle des Pères grecs. Pour saint Cyprien, *De oper. et eleem.*, 4, t. IV, col. 605, Dieu n'a jamais cessé d'avertir les hommes; dans les Écritures anciennes et nouvelles, il provoque son peuple aux œuvres de miséricorde, et le Saint-Esprit exhorte à faire l'aumône. Les prophètes et les apôtres, remplis du Saint-Esprit, ont annoncé que les justes seraient opprimés. *De lapsis*, 7, col. 471. Le Saint-Esprit avertit, enseigne par saint Paul. *De unit. Eccl.*, 10, 16, col. 507, 512. Victorin de Pettau, *In Apoc.*, t. V, col. 318-326, affirme que l'Ancien et le Nouveau Testament procèdent de la bouche de Dieu. L'Église catholique les admet tous deux; les hérétiques rejettent les prophètes, et les Juifs ne reçoivent pas la prédication du Nouveau Testament. Saint Jean dans l'Apocalypse rend témoignage par la voix de l'Esprit-Saint qui parlait par les prophètes. *Ibid.*, col. 332-333. Lactance, *Divin. instit.*, I, 4, IV, 5, t. VI, col. 127-128, 458-459, prouve la divinité de l'Écriture, comme les anciens apologistes, par l'accomplissement des prophéties et l'accord des écrivains de l'Ancien Testament. Le style simple des Écritures n'est pas une objection contre leur inspiration; il convenait à l'autorité de leur divin auteur, III, 1; V, 1; VI, 21, col. 350, 550, 714. L'Écriture comprend les deux Testaments, qui s'harmonisent et se complètent, IV, 20, col. 514-515. Selon saint Hilaire de Poitiers, le recueil des Écritures, qui comprend la Loi et les Prophètes, a été écrit par la main des hommes; il n'est pas cependant une œuvre humaine, car l'Esprit de Dieu, qui sait toutes choses, inspirait les saints hommes de l'ancienne loi. *Epist. seu libellus*, t. X, col. 733, 753-754. La pensée qu'exprimaient les prophètes ne venait donc pas de leur esprit propre; elle était fournie à leur intelligence par l'Esprit qui s'était emparé d'eux. *Tract. in Ps. CXVIII*, t. IX, col. 639-640. L'évêque de Poitiers réfute plusieurs fois les Ariens qui mettaient les prophètes en opposition avec les évangélistes et les apôtres; il montre l'accord des deux Testaments, qui ont le même Dieu et le même Esprit. *De Trinit.*, III, n. 32, t. X, col. 73. Il affirme spécialement l'inspiration des Épîtres de saint Paul. *Ibid.*, I, 15,

col. 34; v, 33, col. 152. De ce que l'Écriture est divinement inspirée, saint Ambroise, *De Spir. Sanct.*, III, 112, t. XVI, col. 803, conclut que le Saint-Esprit est Dieu. L'accord des deux Testaments est, à ses yeux, une preuve de l'unité de leur auteur. *De parad.*, 8, n° 38, t. XIV, col. 291-292. C'est le même Esprit de vérité qui a inspiré les prophètes et les apôtres. *De Spir. Sanct.*, I, 4, n°s 55 et 60, t. XVI, col. 718, 719. Les évangélistes n'ont pas eu d'efforts à faire pour écrire les Évangiles, l'Esprit divin leur communiquait abondamment les pensées et les paroles. Saint Luc s'est décidé, non d'après son bon plaisir seul, mais aussi selon le bon plaisir du Christ qui parlait en lui. *In Luc.*, I, 1-3, 10 et 11, t. XV, col. 1533-1534, 1538. Les écrivains sacrés ont écrit, non d'après les règles de l'art, mais suivant la grâce qui surpasse tout art; ils ont écrit ce que le Saint-Esprit leur faisait dire. *Epist. I*, VIII, 1, t. XVI, col. 912. Saint Jérôme n'a cessé d'affirmer l'inspiration des Saintes Écritures. Pour lui, elles sont toutes du même Esprit et ne forment qu'un seul livre. *In Is.*, IX, 29, t. XXIV, col. 332. Les prophètes n'étaient pas privés de sentiment, comme Montan l'a rêvé; ils comprenaient ce qu'ils disaient et étaient libres de parler ou de se taire. *Ibid.*, prolog., col. 19-20. L'illustre traducteur de la Bible ne se disait ni assez sot ni assez rustique pour penser qu'aucune parole de Notre-Seigneur, rapportée dans les Évangiles, ne soit divinement inspirée. *Ep. XXVII*, n° 1, t. XXII, col. 431. Rien dans l'Épître à Philémon ne lui paraît indigne de l'Esprit qui a suggéré tout ce qui est écrit. *In Ep. ad Philem.*, prolog., t. XXVI, col. 599-602. Quand saint Paul semble parler en son nom propre, il n'est pas privé du Saint-Esprit. *In Epist. ad Gal.*, III, *ibid.*, col. 403. Saint Augustin a prouvé surabondamment contre Fauste le manichéen que Dieu était l'auteur des deux Testaments. Les prophètes n'ont pas reçu un autre Esprit que les Apôtres. *In Joa.*, XXXII, n° 6, t. XXXV, col. 1645. C'est par une providence spéciale du Saint-Esprit que saint Marc et saint Luc ont écrit l'Évangile, quoiqu'ils ne fussent pas apôtres comme saint Matthieu et saint Jean. *De consensu Evangel.*, I, 1, n. 1-2, t. XXXIV, col. 1041-1043. Saint Augustin regarde comme divins les livres des autres Apôtres, parce que la parole de Dieu a été donnée aux hommes par les Apôtres aussi bien que par la loi, les prophètes et les Psaumes. *De unit. Eccl.*, 29, t. XLIII, col. 411. — Les Pères et les docteurs des siècles suivants ont conservé et transmis la doctrine de leurs prédécesseurs sur l'origine divine des Saintes Écritures. Tous ont cru et enseigné que les écrivains sacrés avaient écrit sous l'inspiration du Saint-Esprit et qu'ainsi la Bible tout entière était la parole de Dieu. Sur la tradition des Pères et l'enseignement des docteurs du moyen âge au sujet de l'inspiration biblique, voir P. Dausch, *Die Schriftinspiration*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1891, p. 45-102; C. Holzhey, *Die Inspiration der hl. Schrift in der Anschauung des Mittelalters, von Karl dem Grossem bis zum Konzil von Trient*, in-8°, Munich, 1895; Rohnert, *Die Inspiration der heiligen Schrift und ihre Bestreiter*, Leipzig, 1889, p. 85-134.

III. DÉCISIONS OFFICIELLES DE L'ÉGLISE. — La foi de l'Église en l'inspiration et l'origine divine des Écritures, que l'enseignement unamine des Pères et des Docteurs manifestait si clairement, reçut, au cours des siècles, une expression plus solennelle dans les symboles et fut officiellement définie par les conciles et les souverains pontifes. Dans la formule définitive du symbole de Nicée, qui fut adoptée en 381 au premier concile œcuménique de Constantinople, les catholiques croient au Saint-Esprit, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν, « qui parlait par les prophètes, » les inspirait dans leurs discours et leurs écrits. Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, 5e édit., Wurzbourg, 1874, n° 47, p. 16. La profession de foi que les Pères du quatrième concile de Carthage imposèrent en 398 aux nouveaux évêques, et qui est encore en usage aujourd'hui, contenait ces paroles : *Credo etiam Novi et Veteris Testamenti, Legis et Prophetarum et Apostolorum unum esse auctorem Deum et Dominum omnipotentem.* Hardouin, *Collectio conciliorum*, t. I, p. 978. Elle est rédigée contre les manichéens qui attribuaient l'Ancien Testament au mauvais principe et le Nouveau au vrai Dieu. Au concile de Tolède, tenu en 447 contre les priscillianistes qui partageaient sur ce point l'erreur des manichéens, anathème fut porté contre quiconque « dirait ou croirait qu'autre est le Dieu de l'ancienne loi, autre celui des Évangiles ». Denzinger, n° 121, p. 36. La profession de foi que saint Léon IX fit souscrire à l'évêque Pierre d'Antioche et celle que l'empereur Michel Paléologue présenta à Grégoire X, en 1274, au second concile œcuménique de Lyon, contenaient la formule employée au quatrième concile de Carthage. Denzinger, n. 296 et 386, p. 111 et 143. Celle qu'Innocent III prescrivit en 1210 aux Vaudois qui voulaient rentrer dans l'Église, disait : « Nous croyons que le Seigneur qui, subsistant en trois personnes, a créé toutes choses de rien, est l'unique et même auteur de l'Ancien et du Nouveau Testament. » Denzinger, n. 367, p. 135. Le Décret pour les jacobites, promulgué par Eugène IV au concile de Florence en 1441, exprime aussi cette croyance et l'enseignement de l'Église romaine : « Elle professe que l'unique et même Dieu est l'auteur de l'Ancien et du Nouveau Testament, c'est-à-dire de la Loi, des Prophètes et de l'Évangile, parce que les saints de l'un et l'autre Testament, dont elle reçoit et vénère les livres, ont parlé par le même Esprit-Saint ». Denzinger, n. 600, p. 178. Ces expositions de la foi catholique avaient directement pour objet de condamner l'erreur du manichéisme, qui a persévéré jusqu'en plein moyen âge; mais elles déclaraient aussi que Dieu est l'auteur ou la cause principale des Écritures. Or le Décret pour les jacobites donne expressément la raison de l'origine divine des Livres Saints; c'est l'inspiration des écrivains sacrés, auteurs secondaires de la Bible. Le concile de Trente, sans définir formellement l'inspiration des Livres Saints que les protestants ne niaient pas (voir Rohnert, *Die Inspiration der heiligen Schrift*, Leipzig, 1889, p. 134-169; Rabaud, *Histoire de la doctrine de l'inspiration des Saintes Écritures dans les pays de langue française, de la Réforme jusqu'à nos jours*, Paris, 1883, p. 29-74), exprime sa foi en l'origine divine de l'Écriture : « Suivant les exemples des Pères orthodoxes, il reçoit et vénère tous les livres tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, puisque l'unique Dieu est l'auteur de tous deux ». Sess. IV, *Decret. de canonicis Scripturis.* Les rationalistes modernes niant l'inspiration de tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, le concile du Vatican, Const. *Dei Filios*, can. 4, *De revelat.*, définit contre eux la foi de l'Église et frappa d'anathème quiconque nierait que les Livres Saints, inscrits au canon du concile de Trente, sont divinement inspirés. Au chapitre deuxième de la même Constitution, il a précisé la nature de l'inspiration, en déclarant que l'Église tient ces livres pour sacrés et canoniques, « parce que, écrits sous l'inspiration du Saint-Esprit, ils ont Dieu pour auteur. » *Acta et decreta conc. Vaticani*, dans la *Collectio Lacencis*, t. VII, Fribourg-en-Brisgau, 1892, p. 251, 255. Léon XIII, Enc. *Providentissimus Deus*, t. I, p. VIII, a répété cette définition et affirmé que telle a toujours été la doctrine constante de l'Église au sujet des livres des deux Testaments.

III. NATURE DE L'INSPIRATION. — Il est donc de foi catholique que l'Écriture Sainte est d'origine divine, qu'elle se distingue des livres profanes en ce qu'elle a Dieu pour auteur principal. Mais Dieu n'est pas l'auteur unique des Livres Saints; il ne les a pas écrits de son doigt comme les tables de la Loi; pour les rédiger, il s'est servi d'écrivains humains, qui ont été ses intruments intelligents et libres. L'action divine qui s'est exercée

sur eux pour la composition des Livres Saints se nomme l'inspiration. Son existence prouvée, il s'agit d'en déterminer avec exactitude et précision la nature intime. Comme l'action inspiratrice de Dieu sur les écrivains sacrés est un fait surnaturel et révélé, sa nature ne peut être déterminée *a priori;* une pareille méthode n'aboutirait qu'à des *théories* sans fondement. La notion exacte de l'inspiration biblique devra être tirée des sources de la révélation. Mais quelle voie suivre et quels procédés employer? Examinerons-nous exclusivement ou principalement les livres canoniques eux-mêmes, leur contenu, la manière dont leurs auteurs humains les ont rédigés et le but que ceux-ci se proposaient d'atteindre? Etudierons-nous comment ils sont et ce qu'ils sont, avant de savoir et afin de savoir comment ils sont inspirés? Ce procédé critique, proposé dans la *Revue biblique,* t. v, 1896, p. 488, est insuffisant, sinon même dangereux; la méthode théologique, recommandée dans la même *Revue, ibid.,* p. 497-498, est seule complète et satisfaisante. Elle consiste à interroger les affirmations de l'Écriture, les enseignements de la tradition ecclésiastique et la doctrine de l'Eglise sur l'inspiration, et à les interpréter et à les coordonner d'après les principes de la saine philosophie et sans se mettre en contradiction avec le contenu de la Bible. Commencée par les théologiens scolastiques, cette exposition théologique de la nature de l'inspiration a été perfectionnée par le travail de leurs successeurs et fixée dans ses grandes lignes par le concile du Vatican. Dans l'Encyclique *Providentissimus Deus,* Léon XIII a exprimé l'enseignement commun et certain des docteurs. Nous prendrons pour guides ces deux déclarations doctrinales et nous indiquerons successivement les légères divergences d'interprétation des théologiens contemporains. Or le concile du Vatican a d'abord écarté et condamné deux notions fausses ou incomplètes de l'inspiration scripturaire; puis, il a précisé la véritable nature de ce concours divin qui a abouti à la composition des Livres Saints par l'intermédiaire des écrivains sacrés.

I. NOTIONS FAUSSES OU INCOMPLÈTES. — L'Église tient les Livres Saints pour sacrés et canoniques, « non parce qu'après avoir été composés par le seul art de l'homme, ils ont été ensuite approuvés par l'Église, ni par le seul fait qu'ils contiendraient la révélation sans mélange d'erreur. » Const. *Dei Filius,* c. II, *De revelatione.* L'autorité infaillible de ces Livres ne résulte donc pas de la seule sanction de l'Église qui les déclarerait canoniques, ni du simple fait d'être les dépositaires fidèles de la vérité révélée. Cette décision écarta deux erreurs contemporaines.

1° *L'approbation subséquente des Livres Saints par l'Église ne suffit pas à les rendre sacrés et canoniques.* — L'erreur, condamnée par le concile du Vatican, est différente de l'opinion de Lessius et de Bonfrère. Au nombre des propositions extraites en 1587 des leçons du jésuite Lessius, la troisième, concernant l'Écriture Sainte, était conçue en ces termes : « Un livre (tel qu'est peut-être le second livre des Machabées), écrit avec les seules ressources humaines, sans l'assistance du Saint-Esprit, devient Écriture sainte, si le Saint-Esprit témoigne subséquemment qu'il ne s'y trouve rien de faux. » Le professeur expliqua son sentiment qui avait été censuré par les facultés de théologie de Louvain et de Douai. Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus*, Paris, 1736, t. III, 2a pars, p. 137-138. En mettant de côté la parenthèse, dans laquelle il est question du second livre des Machabées par pure conjecture, sa proposition hypothétique ne vise pas l'inspiration divine telle que, de fait, elle s'est exercée sur les écrivains sacrés, mais seulement un mode possible suivant lequel Dieu aurait pu faire d'un livre humain sa parole écrite, une sorte d'Écriture divine. Assurément, un tel livre n'aurait pas Dieu pour auteur, ne serait pas d'origine divine; mais, en vertu de la garantie d'absence d'erreur, garantie donnée par le Saint-Esprit, il aurait une autorité divine, il serait infaillible comme l'Écriture inspirée. Cf. Th. Éleuthère (Livin de Meyer), *Hist. controvers. divin. gratiæ,* Anvers, 1705, p. 17, 24, 759-760, 775, 786; d'Argentré, *Collectio judic.,* t. III, p. 125, 135-138; *De locis theologicis,* t. I, Lille, 1737, p. 74-80; Schneemann, *Controvers. de divinæ gratiæ liberique arbitrii concordia,* Fribourg-en-Brisgau, 1881, p. 359, 363, 375, 388-390. Ainsi entendue, l'opinion de Lessius a été généralement rejetée par les théologiens qui l'ont examinée. Voir J. de Sylveira, *Opusc. varia, Op. I,* Lyon, 1687, 13-15; Chérubin de Saint-Joseph, *Summa criticæ sacræ,* Bordeaux, 1711, t. IV, disp. III, a. 7, p. 251-276. Quoiqu'elle soit fausse, elle n'a pas été condamnée par la déclaration du concile du Vatican. Mgr Gasser, rapporteur de la députation de la foi, l'a fait observer aux Pères du concile. Lessius, a-t-il dit en substance, a traité seulement une question de pure possibilité, il supposait, de plus, une certaine motion divine qui aurait porté l'écrivain à écrire, et la révélation subséquente que le livre profane ne contenait aucune erreur. *Acta et decreta conc. Vaticani,* dans la *Collectio Lacensis,* t. VII, 1892, p. 140-141. Cf. Matignon, *Les précurseurs de Molina,* dans les *Études religieuses,* t. V, 1864, p. 582-586; Id., *La liberté de l'esprit humain dans la foi catholique,* 2e partie, ch. Ier; Kleutgen, *R. P. Leonardi Lessii de divina inspiratione doctrina,* dans Schneemann, *op. cit.* Bonfrère, *In totam Script. Sac. præloquia,* c. VIII, sect. VII (dans le *Script. Sac. cursus completus* de Migne t. I, col. 141), distinguant plusieurs modes d'inspiration, appelait le troisième inspiration *subséquente* et il le faisait consister dans l'approbation du Saint-Esprit en faveur d'un livre, composé sans assistance divine spéciale. Mais il ne l'appliquait pas aux livres actuels de la Bible; il l'attribuait seulement, par pure supposition, à des ouvrages perdus. De plus, il reconnaissait que Dieu avait donné, au moins, une impulsion générale à écrire. Nieremberg, *De origine Sacræ Scripturæ,* Lyon (sans date), l. IX, c. IV, p. 289, accepte l'opinion de Bonfrère, en vue d'expliquer les citations d'auteurs profanes qu'on lit dans la Bible. Frassen, *Disquisitiones biblicæ,* Paris, 1682, l. I, c. I, § IV, p. 15, parle dans le même sens. Répétons que ce mode d'inspiration n'aurait pas fait que le livre approuvé par le Saint-Esprit aurait été *originairement* divin; du moins, il l'aurait rendu, d'une certaine manière, d'une manière différente de celle que Dieu, de fait, a employée, le verbe écrit de Dieu, ayant une autorité infaillible égale à l'autorité dont jouissent les livres inspirés.

L'erreur, condamnée par le concile du Vatican, est différente de cette opinion. Ses tenants prétendaient qu'un livre profane devenait sacré et canonique par le fait que l'Église l'insérait dans le canon des Écritures. Sixte de Sienne, *Bibliotheca sancta,* l. VIII, hœres. 12, Venise, 1566, p. 1046-1047, raisonnant sur le sentiment des Juifs qui tiennent les livres des Machabées comme non inspirés, remarque qu'il importe peu, puisque l'Église reçoit ces livres au canon biblique : « Ils ne perdraient rien de la créance qui leur est due, quand même ils auraient été écrits par un auteur profane; car cette créance leur est due, non à cause de l'auteur, mais à cause de l'autorité de l'Église catholique, et les choses que celle-ci a admises s'imposent comme vraies et indubitables, quel que soit l'auteur qui les a dites; je n'oserais affirmer si c'est ici un auteur sacré ou un auteur profane. » Haneberg, *Histoire de la révélation biblique,* trad. Goschler, Paris, 1856, t. II, p. 469, entendait l'inspiration subséquente, non plus comme une approbation du Saint-Esprit, mais comme l'admission officielle d'un livre profane au canon biblique par l'Église elle-même, et il appliquait ce mode d'inspira-

tion aux récits de faits historiques. Movers, *Loci quidam historiæ Canonis V. T. illustrati*, exposait le même sentiment, qui est évidemment faux. Un livre, écrit par l'initiative purement humaine et avec les seules ressources naturelles, ne serait pas inspiré et n'aurait pas une origine divine, en vertu de l'approbation de l'Église. La déclaration de l'Église ne changerait pas la nature du livre. De même qu'elle ne rend pas un livre inspiré, mais en constate officiellement l'inspiration; de même, elle ne rendrait pas divin un livre purement profane. En l'inscrivant au canon, elle se tromperait et nous tromperait, puisqu'elle déclarerait inspiré de Dieu ce qui provient des hommes. *Acta et decreta conc. Vaticani*, p. 522-523, 1621-1622.

2° *Les Livres Saints ne sont pas sacrés et canoniques par le seul fait qu'ils contiennent la révélation sans mélange d'erreur.* — Assurément, les Livres Saints renferment, aussi bien que les traditions non écrites, la révélation divine, une partie du trésor des vérités surnaturellement manifestées par Dieu aux hommes, sans aucun mélange d'erreur. Voir Enc. *Providentissimus Deus*, t. I, p. VIII. Mais ce fait ne suffit pas à lui seul à les rendre sacrés et canoniques. Ils aboutissaient cependant à cette conclusion, les critiques qui réduisaient l'inspiration à une assistance négative par laquelle le Saint-Esprit préservait les écrivains sacrés de toute erreur. Ainsi Jahn, *Introductio in libros V. T. in compendium redacta*, 2e édit., 1814, pars 1a, § 19, disait que cette assistance donnait à un livre l'autorité divine et qu'elle était assez improprement appelée inspiration. L'inspiration signifie plutôt une influence positive, tandis que l'assistance n'enseigne rien, n'inspire rien, mais prévient seulement et empêche les erreurs. Ce sentiment, abandonné dans les éditions suivantes par Ackermann, est attribué aussi à Feilmoser, *Einleitung in die Bücher des neuen Bundes*, 2e édit., Tubingue, 1830, § 213. Il est insuffisant pour expliquer l'origine divine des Livres Saints, car il ne les distingue pas des définitions doctrinales des souverains pontifes et des conciles, infaillibles en vertu de l'assistance du Saint-Esprit. L'inspiration est un secours positif, de telle nature qu'il fait de Dieu l'auteur principal du livre inspiré, dans le sens que nous allons exposer. Granderath, *Constitutiones dogmaticæ sac. œc. concilii Vaticani*, Fribourg-en-Brisgau, 1892, p. 47-53.

II. NOTION VRAIE. — L'Église tient les Livres Saints pour sacrés et canoniques, « parce qu'écrits sous l'inspiration du Saint-Esprit, ils ont Dieu pour auteur et ont été confiés comme tels à l'Église elle-même ». Const. *Dei Filius*. Cette formule dogmatique, déjà employée par les Pères de l'Église et consacrée par le concile de Florence, exprime la véritable nature de l'inspiration. Analysée par les théologiens catholiques, elle a été le point de départ et le fondement certain d'un enseignement commun, reçu dans l'Église avec des nuances diverses d'exposition et de légères divergences sur quelques points, et reproduit par Léon XIII dans l'Encyclique *Providentissimus Deus*. Considérant, à la suite des Pères et des Docteurs, le Saint-Esprit comme l'auteur principal des Livres Saints et les écrivains sacrés comme les instruments dont le Saint-Esprit s'est servi pour écrire, le Souverain Pontife donne la « notion catholique » de l'inspiration : « L'Esprit-Saint, dit-il, a tellement poussé et excité ces hommes à écrire, il les a de telle sorte assistés d'une grâce surnaturelle quand ils écrivaient, qu'ils ont dû et concevoir exactement, et exposer fidèlement, et exprimer avec une infaillible justesse ce que Dieu voulait leur faire dire et seulement ce qu'il voulait. Sans quoi il ne serait pas lui-même l'auteur de toute l'Écriture. » Voir t. I, p. XXXI. L'inspiration est donc une motion spéciale du Saint-Esprit, qui détermine la volonté de l'écrivain sacré à écrire et influe sur son intelligence pour lui faire comprendre et rédiger exactement ce que Dieu veut qu'il écrive. Nous en isagerons cette grâce surnaturelle dans son ensemble, si, prenant les théologiens pour guides, nous la considérons successivement en Dieu qui la produit, dans l'écrivain qui la reçoit et dans les Livres Saints qui en sont le terme et le résultat permanent.

1° *Considérée en Dieu qui la produit*, l'inspiration est une action de Dieu *ad extra*, commune par conséquent aux trois personnes divines, mais attribuée par appropriation au Saint-Esprit, parce qu'elle a de l'analogie avec le caractère personnel du Saint-Esprit, la spiration, et qu'elle appartient à l'ordre de la grâce, rapporté spécialement à la troisième personne de la Trinité. Elle doit produire son effet par l'intermédiaire d'une cause seconde, d'un agent libre et intelligent; elle rentre donc dans le genre du concours divin ou de la coopération de Dieu avec sa créature; mais c'est un concours spécial, distinct de celui que Dieu accorde à toute créature pour agir, une collaboration qui n'est pas exigée par la nature humaine, qui est par conséquent gratuite et n'a pas de rapport nécessaire avec la sainteté de l'écrivain. C'est une grâce dite *gratis data*, extraordinaire, accordée en vue d'un effet à produire, de soi efficace, ne rendant pas seulement l'écrivain sacré apte à écrire, mais le déterminant infailliblement à le faire librement. Son efficacité n'a pas été unique et absolue, quoique principale, puisqu'elle exigeait le concours d'une cause instrumentale, la coopération d'un autre agent, secondaire, mais nécessaire. Elle déterminait l'activité humaine du collaborateur divin à écrire et élevait ses facultés naturelles et son action propre en vue de la rédaction d'un livre, de telle sorte que le livre a été totalement et intégralement l'œuvre de Dieu inspirateur, comme cause principale, et de l'écrivain inspiré, comme cause instrumentale. Cette vertu surnaturelle, qui est une participation de la vertu même de Dieu, n'a été que transitoire et n'a agi sur les écrivains sacrés que tant qu'ils ont fait l'office d'écrivains; elle a cessé, dès que le livre pour la rédaction duquel elle était accordée, a été entièrement rédigé.

2° *Considérée dans l'écrivain sacré qui la reçoit*, l'inspiration est l'effet produit par l'action divine sur les facultés humaines. Son analyse psychologique est délicate et difficile. Les théologiens l'ont essayée, en partant des données de la révélation et de la tradition ecclésiastique. Ils l'ont ramenée à trois points principaux, la motion de la volonté, l'influence sur l'intelligence, et l'action sur les puissances exécutives pour la rédaction. — 1° *Motion de la volonté*. Ils ont envisagé l'inspiration, avant tout, comme une motion imprimée par Dieu à la volonté de l'écrivain qu'il prenait pour collaborateur, afin de le déterminer à écrire. Cette motion divine est nécessaire pour mettre en branle la volonté et les autres puissances de l'écrivain. Elle est prévenante et antécédente; l'auteur principal, Dieu, a dû prendre l'initiative. Elle a été une véritable promotion qui, sans supprimer la liberté humaine ni en suspendre les effets, a poussé l'écrivain à écrire, l'a porté efficacement et infailliblement à agir spontanément et délibérément. Elle lui laissait son action propre, la même que celle d'un homme qui prend de sa propre initiative et exécute la résolution d'écrire. Elle agissait cependant sur la volonté d'une manière physique, car une impulsion morale eût été indirecte. Cette prémotion physique déterminait l'écrivain à donner son concours à Dieu et à livrer sa volonté à l'influence divine pour devenir l'instrument intelligent et actif de l'ouvrage dont l'exécution lui était confiée. Elle était donnée par un commandement plus ou moins exprès, quelquefois par un ordre formel, Jer., XXX, 2; XXXVI, 2; Apoc. XIX, 9, le plus souvent par un ordre intérieur, dont l'écrivain inspiré avait généralement conscience. S'il n'est pas absolument nécessaire, en effet, que l'auteur inspiré ait eu conscience de l'influence exercée par Dieu sur sa volonté, puisque cette influence peut agir sans que celui

qui la reçoit s'en rende compte et sans qu'elle soit, quoique cachée, néanmoins très réelle et très efficace, il ne faut pas concéder facilement qu'elle ait fait défaut. Le Souverain Pontife dit que la motion divine produit chez les écrivains sacrés la volonté d'écrire fidèlement ce que Dieu leur a commandé d'écrire. Le motif déterminant de leur résolution doit donc être l'ordre divin qu'ils ont perçu de quelque manière. Toutefois ce motif n'exclut pas l'intervention d'autres motifs, tirés du dehors et naturels en soi, bien que surnaturellement ordonnés de Dieu. Ainsi, les évangélistes ont pu écrire à la prière des chrétiens qui les entouraient, et saint Paul adresser ses Épîtres pour répondre aux nécessités des Églises, sans être, pour cela, moins poussés par Dieu à le faire. — 2° *Influence sur l'intelligence.* Bien que l'impulsion surnaturelle à écrire constitue l'élément principal et essentiel de l'inspiration scripturaire, le Saint-Esprit, ayant choisi des instruments intelligents, agit nécessairement sur leur intelligence, avec et par elle. Tous les théologiens admettent cette influence, mais ils ne l'expliquent pas tous de la même manière. Dans l'opinion, qui était commune aux XVe et XVIe siècles et qui conserva des partisans aux siècles suivants, l'inspiration consistait dans une révélation immédiate de toutes les pensées et même des mots, faite par le Saint-Esprit aux écrivains inspirés, qui n'étaient que des scribes sous la dictée divine. A partir de Lessius, on a commencé à distinguer entre les vérités que l'écrivain sacré ignorait, qu'elles fussent ou ne fussent pas naturellement accessibles à la raison humaine, et celles qu'il connaissait de science naturelle et acquise. Dans le premier cas, la révélation immédiate demeurait nécessaire, et Dieu devait manifester à l'auteur inspiré la vérité que celui-ci ignorait. Dieu employait alors les mêmes moyens que dans les communications prophétiques, qu'il faisait de vive voix ou par des images fournies à l'imagination ou par l'introduction de concepts nouveaux dans l'intellect. Dans le second cas, la révélation n'était plus requise; l'écrivain inspiré n'avait plus besoin de recevoir une manifestation nouvelle des vérités qu'il connaissait, de faits dont il avait été témoin ou qu'il avait appris par des moyens naturels. Quelle action était alors exigée de la part du Saint-Esprit pour que les vérités de cette sorte soient consignées par sa volonté dans le livre inspiré et deviennent sa propre pensée? Les théologiens sur ce point n'étaient plus d'accord. Les uns réclamaient une nouvelle illumination, qu'ils appelaient révélation indirecte ou suggestion; d'autres se contentaient d'une direction ou assistance spéciale du Saint-Esprit, qui exerçait une influence positive sur le choix des matériaux et leur mise en œuvre; d'autres enfin se contentaient d'une simple assistance négative, c'est-à-dire de la préservation de toute erreur, dans l'exposition fidèle des faits connus et la rédaction de leurs récits. Cf. Dausch, *Die Schriftinspiration,* p. 146-174. Aujourd'hui, il n'y a plus guère que deux sentiments en présence. Tout en n'exigeant pas une révélation préternaturelle, le premier tient pour nécessaire une illumination par laquelle le Saint-Esprit présente à l'intelligence de l'écrivain, comme sous un jour nouveau et avec certitude divine, les vérités qu'il connaissait déjà. La lumière divine, répandue dans l'esprit de l'auteur inspiré, y réveille des souvenirs plus ou moins assoupis, les met dans un jour plus complet et plus vif, désigne les concepts préexistants, que Dieu veut faire siens, à l'attention et au choix de l'écrivain sacré. Il n'y a pas suggestion de la pensée, mais une simple mise en relief qui amène l'auteur à prendre parmi ses connaissances acquises, ou parmi ses souvenirs et les idées qui affluent en son esprit, suscitées par le jeu naturel des associations, tout ce qui doit entrer comme pensée divine dans la trame de son livre. Sous l'influence de la lumière divine, l'auteur humain s'ingénie et travaille; il recueille des documents, résume des ouvrages, consulte des sources. Son intelligence, surélevée et fortifiée par ce secours illuminateur, perçoit mieux la vérité en elle-même, saisit plus clairement ses attaches avec d'autres et son opportunité à être introduite avec elles dans l'écrit biblique. De la sorte, elle ne pouvait y insérer que ce que Dieu avait voulu faire écrire, et elle y transcrivait tout ce qu'il avait voulu. De la sorte aussi, toutes les idées étaient de Dieu qui les avait fait écrire et de l'homme qui les avait écrites par ordre et sous l'action de Dieu. Schmid, *De inspirationis Bibliorum vi et ratione,* Brixen, 1885, p. 64-89; Chauvin, *L'inspiration des divines Écritures,* Paris, 1896, p. 33-46; Lagrange, *L'inspiration des Livres Saints* dans la *Revue biblique,* t. V, 1896, p. 206-214. Cf. *ibid.,* p. 488-493, 499-505. Cependant, quelques théologiens n'admettent pas cette illumination des concepts de l'écrivain et ils réduisent l'action divine sur l'intelligence à être une direction, en vertu de laquelle cette faculté se portait sur les vérités et les faits connus naturellement ou reçus par révélation, pour ne choisir et ne transmettre que ce que Dieu voulait. Sous cette direction, l'intelligence de l'auteur inspiré s'exerçait activement; elle combinait et groupait les vérités et les faits connus de manière à atteindre le but voulu à la fois par Dieu et par l'écrivain. Dieu choisissait des instruments tout préparés, et il n'avait qu'à les mettre en branle dans un sens déterminé. Pour cela, il lui suffisait de mouvoir la volonté vers l'objet qui devait faire le fond du livre, sans lui suggérer cet objet. Les connaissances acquises se réveillaient dans l'esprit de l'écrivain inspiré, qui portait sur elles son attention, concevait son plan, élaborait les matériaux, les ordonnait, les disposait suivant son but, et sous l'impulsion divine, travaillait comme s'il était laissé à ses propres forces. L'action divine n'intervenait que dans la détermination pratique, qui était prise par la volonté, mue et fortifiée par Dieu. L'écrivain concevait donc et élaborait lui-même son ouvrage, mais il le voulait parce que Dieu le faisait vouloir. Ainsi le livre, quoique conçu par l'homme, était de Dieu. L'action inspiratrice s'exerçait, il est vrai, sur l'intelligence; mais alors elle ne précédait pas la motion à écrire, elle en était le résultat; elle ne faisait pas que l'auteur inspiré connaissait mieux qu'auparavant les choses qu'il devait écrire, elle faisait seulement qu'il connaissait mieux l'opportunité de les écrire. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ,* Fribourg-en-Brisgau, 1894, t. I, p. 324; Levesque, *Essai sur la nature de l'inspiration,* dans la *Revue des Facultés catholiques de l'Ouest,* décembre 1895. p. 208-211; Calmes, *Qu'est-ce que l'Écriture Sainte?* Paris, 1899, p. 33-41. Cf. *Revue biblique,* t. IV, 1895, p. 421-422; t. VI, 1897, p. 324-326. Ce dernier sentiment, qui fait consister l'inspiration essentiellement dans la motion à écrire, ne nous semble pas expliquer assez nettement l'effet produit sur l'intelligence des écrivains sacrés, *ut recte mente conciperent,* dit Léon XIII, car la conception du livre a été tout entière opérée sous l'influence divine, et non pas seulement le jugement pratique, porté sur l'opportunité d'écrire les concepts précédemment acquis. Cf. Chauvin, *Encore l'inspiration biblique,* dans *La Science catholique,* mars 1900, p. 301-314. — 3° *Influence sur les puissances exécutives pour la rédaction du livre.* Beaucoup de théologiens et d'apologistes ont pensé que l'Esprit-Saint laissait sinon une indépendance absolue, du moins une très grande liberté, aux écrivains inspirés pour la forme à donner aux pensées qu'il leur avait communiquées. Ils n'exigeaient guère qu'une assistance négative pour écarter l'erreur de l'expression par laquelle la pensée divine avait été rendue, ou bien ils soumettaient toute l'exécution de l'œuvre et la rédaction du livre à la simple direction initiale de l'Esprit inspirateur, de telle sorte que l'auteur sacré restait libre dans le choix des termes et dans l'emploi des règles de la syntaxe. Tout en repoussant

la dictée des mots, d'autres théologiens réclament, avec plus de raison, semble-t-il, une assistance positive qui influe en quelque manière sur la composition. Sans doute, il est difficile de préciser l'influence exercée sur les puissances exécutives de l'écrivain sacré, sur son imagination, sur sa mémoire. M. Chauvin, *L'inspiration des divines Écritures*, p. 48-51, 157-165, pense que l'influx inspirateur se faisait sentir positivement sur ces facultés pour les aider à exprimer, sous une forme exacte, saisissante et vivante, les concepts élaborés dans l'intelligence, et il borne l'action divine à une simple assistance pour la rédaction elle-même. Le P. Brucker, *Questions actuelles d'Écriture Sainte*, Paris, 1895, p. 49-53, détermine l'action divine et la liberté laissée aux écrivains sacrés selon les livres de la Bible ou les passages du même livre. Disons seulement avec Léon XIII, Enc. *Providentissimus Deus*, t. I, p. XXXI, que l'Esprit-Saint a assisté les écrivains inspirés, quand ils écrivaient, de telle sorte « qu'ils ont dû et concevoir exactement, et exposer fidèlement, et exprimer avec une infaillible justesse ce que Dieu voulait leur faire dire et seulement ce qu'il voulait ».

3° *Considérée dans les livres inspirés eux-mêmes*, l'inspiration fait que ces livres, composés par la collaboration de Dieu et de l'homme, sont tout à la fois l'œuvre de Dieu et de son collaborateur inspiré, et qu'ils contiennent en un langage humain la parole écrite de Dieu. L'Écriture, fruit et résultat de l'inspiration, telle qu'elle est sortie des mains de ses auteurs et abstraction faite des altérations qu'elle a subies dans sa transmission au cours des siècles, est infailliblement vraie et exempte de toute erreur. L'inerrance de la Sainte Écriture est la conséquence rigoureuse et nécessaire de la vraie notion de l'inspiration. Du moment qu'un livre a Dieu pour auteur, il est manifeste qu'il ne peut contenir aucun énoncé erroné. « Loin d'admettre la coexistence de l'erreur, dit Léon XIII, Enc. *Providentissimus Deus*, t. I, p. XXXI, l'inspiration divine par elle-même exclut toute erreur; et cela aussi nécessairement qu'il est nécessaire que Dieu, Vérité suprême, soit incapable d'enseigner l'erreur. » Le Souverain Pontife résout ensuite une objection des adversaires de l'inerrance biblique : « Il ne sert de rien de dire que le Saint-Esprit s'est servi des hommes comme d'instruments pour écrire et que quelque erreur a pu échapper, non à l'auteur principal, mais aux écrivains inspirés. » Et pourquoi? Parce que l'Esprit-Saint a inspiré les auteurs sacrés, et Léon XIII expose à ce propos la définition de l'inspiration que nous avons citée précédemment. « Il s'ensuit, ajoute-t-il, que ceux qui pensent que dans les endroits authentiques des Livres Saints se trouve quelque chose de faux, ceux-là ou bien altèrent la notion catholique de l'inspiration divine, ou font Dieu lui-même auteur de l'erreur. » Le Souverain Pontife rappelle ensuite la conduite des Pères et des docteurs en présence des contradictions et des divergences apparentes des Saintes Écritures (voir ANTILOGIE, t. I, col. 665-669), conduite fondée sur leur persuasion que les écrits inspirés sont exempts de toute erreur. Voir t. I, p. XXXII et XXXIV. Cf. *Revue biblique*, t. VI, 1897, p. 79-82. Aussi le sentiment d'Érasme, *Novum Testamentum græce*, Bâle, 1516, p. 239, et *Opera*, Leyde, 1705, t. VI, p. 12-14, que les Évangélistes avaient pu commettre des erreurs de mémoire, en citant l'Ancien Testament, suscita une tempête et fut généralement repoussé par les théologiens. Cf. Mangenot, *Les erreurs de mémoire des Évangélistes d'après Érasme*, dans *La Science catholique*, t. VII, 1893, p. 193-220. Ainsi se trompaient tous ceux qui, restreignant l'inspiration aux matières de foi et de mœurs contenues dans l'Écriture, admettaient dans les sujets, étrangers à ces matières, la possibilité de l'erreur. Nous allons le montrer en traitant de l'étendue de l'inspiration.

IV. ÉTENDUE DE L'INSPIRATION. — Il ne s'agit pas ici de prouver que tous les livres de la Bible sont inspirés dans toutes leurs parties. Voir CANON, t. II, p. 134-184. Mais il s'agit de savoir si tous les éléments qu'ils contiennent sont d'origine divine, ou si quelques-uns n'ont pas échappé à l'action divine et ne sont pas par suite garantis par l'infaillibilité de leur auteur. Il y a lieu aussi de se demander si les mots eux-mêmes, les expressions, ont subi l'influence divine et de quelle manière, ou si cette partie matérielle du livre a été rédigée par les écrivains sacrés, abandonnés à leurs seules ressources.

1° *Inspiration totale du contenu*. — Sans parler des protestants qui, de nos jours, admettent que l'inspiration scripturaire est restreinte à un certain ordre de pensées, quelques catholiques ont prétendu qu'elle avait été limitée aux vérités dogmatiques et morales et qu'elle ne s'étendait pas aux communications naturelles renfermées dans les Livres Saints. Holden, *Divinæ fidei analysis seu de fidei christianæ resolutione*, in-32, Paris, 1652, p. 80, affirma que « le secours spécial accordé par Dieu s'étend seulement aux choses doctrinales, ou qui ont un rapport immédiat ou nécessaire avec les choses doctrinales. Mais dans les choses étrangères au but de l'écrivain, ou qui ont relation à d'autres, nous pensons que Dieu l'a assisté du secours qu'il donne aussi à tous les autres auteurs pieux ». Toutefois en paraissant restreindre l'inspiration proprement dite et l'assistance infaillible du Saint-Esprit à la foi et à la morale, il affirmait que les livres de l'Écriture sont absolument exempts d'erreur, bien que pour les choses étrangères à ces deux objets il ne reconnût qu'un secours pieux accordé par l'Esprit-Saint aux écrivains sacrés. Manning, *La mission temporelle du Saint-Esprit*, trad. Gondon, Paris, 1867, p. 185-187. Au XIXe siècle, par suite des progrès réalisés dans le domaine des sciences naturelles et historiques, des apologistes et des savants, pour écarter tout conflit entre la science et la Bible, ont distingué dans celle-ci une partie divine et inspirée, celle qui contenait les leçons dogmatiques et morales, et une partie humaine, celle qui renfermait des vérités non religieuses et dans laquelle l'erreur a pu se glisser. Rohling, *Die Inspiration der Bibel und ihre Bedeutung fur die freie Forschung*, Munster, 1872, soutenait que l'inspiration ne s'étendait pas aux questions scientifiques traitées dans l'Écriture. Fr. Lenormant, *Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux*, 2e édit., Paris 1880, t. I, préface. p. VIII, croyait que les décisions doctrinales de l'Église touchant les livres inspirés « n'étendent l'inspiration qu'à ce qui intéresse la religion, touche à la foi et aux mœurs, c'est-à-dire seulement aux enseignements surnaturels contenus dans les Écritures. Pour les autres choses, le caractère humain des écrivains de la Bible se retrouve tout entier... Au point de vue des sciences physiques, ils n'ont pas eu de lumières exceptionnelles; ils ont suivi les opinions communes et même les préjugés de leur temps... L'Esprit-Saint ne s'est pas préoccupé de révéler des vérités scientifiques, non plus qu'une histoire universelle ». Tout dans la Bible est inspiré, tout n'est pas révélé. L'inspiration n'exclut aucunement l'emploi de documents humains, d'antiques traditions populaires; le secours surnaturel accordé aux écrivains sacrés se voit dans l'esprit absolument nouveau, le sens monothéiste, qui anime leur narration. *Ibid.*, p. XVI, XIX. Fr. Lenormant était un catholique pratiquant mais nullement théologien, et son ouvrage a été mis à l'*Index*. Newman, *On the inspiration of Scripture* dans *The nineteenth century*, février 1884, article traduit en français et publié dans *Le Correspondant*, n° du 25 mai 1884, p. 682-694, tient comme un point de foi catholique que l'Écriture est divinement inspirée en tout ce qui se rapporte à la foi et aux mœurs; comme certain, que l'inspiration s'étend aux faits historiques, parce que

toute l'histoire biblique est intimement liée à la révélation. Toutefois, il est impossible que les livres canoniques soient inspirés sous tout rapport à moins de prétendre que nous sommes obligés de croire de foi divine que la terre est immobile, que le ciel est au-dessus de nos têtes et qu'il n'y a point d'antipodes. Il semble indigne de la majesté divine que Dieu, en se révélant à nous, prenne sur lui des fonctions toutes profanes et se fasse narrateur, historien, géographe, quand les matières historiques et géographiques n'ont pas un rapport direct avec la vérité révélée. Il peut donc se rencontrer, dans le récit des faits, des choses *dites en passant*, telles que la mention du manteau que saint Paul a laissé à Troade chez Carpus, II Tim., IV, 13, et l'assertion que Nabuchodonosor était roi de Ninive, Judith, I, 5, qui ne soient ni inspirées ni infaillibles. S. di Bartolo, *Les critères théologiques*, trad. franç., Paris, 1889, p. 243-258, distinguait trois degrés dans l'inspiration des Livres Saints : elle serait à un degré supérieur dans les passages qui traitent de la foi et des mœurs, et dans les récits de faits en connexion essentielle avec le dogme et la morale; dans les autres passages, elle existerait à un degré inférieur qui ne garantirait pas l'infaillibilité des assertions qui s'y trouvent. *Les critères théologiques* ont été mis à l'*Index*. M. Didiot, *Logique surnaturelle subjective*, Lille, 1891, p. 103, n'osait pas affirmer que Dieu qui, au double point de vue dogmatique et moral, a mis les écrivains sacrés dans l'heureuse impossibilité d'errer et de nous faire errer, a poussé plus loin le soin de leur inerrance et de la nôtre, en les préservant de toute inexactitude en fait d'histoire civile ou naturelle. Une double considération, appuyée sur des faits, l'arrêtait : 1° la déclaration officielle de l'Église qui affirme la Bible exempte de toute erreur touchant la foi et les mœurs, mais n'étend pas au delà ce privilège surnaturel; 2° le droit que l'Église se reconnaît d'interpréter infailliblement l'Écriture dans les choses de foi et de morale seulement, droit qui suppose que la Bible n'a pas une infaillibilité plus étendue. Mgr d'Hulst, *La question biblique* (extrait du *Correspondant* du 25 janvier 1893), p. 24-43, réunissait ces divers sentiments sous le nom d'« école large », et tout en ne voulant pas dépasser le rôle de simple rapporteur, les présentait comme soutenables et faisait valoir les arguments sur lesquels ils étaient appuyés. Dans une lettre adressée au Saint-Père le 22 décembre 1893, et publiée par le P. S. Brandi, *La question biblique*, traduct. Ph. Mazoyer, in-12, Paris (1894), p. 229, Mgr d'Hulst rétracte son sentiment : « Je considérais comme une opinion libre, dit-il, (l'hypothèse) qui limite aux matières de foi et de morale la garantie d'inerrance absolue résultant du fait de l'inspiration. Je reconnais volontiers que la dernière partie de l'Encyclique ne permet plus de penser ainsi. »

Dans son Encyclique *Providentissimus Deus* sur les études bibliques, publiée le 18 novembre 1893, Léon XIII, en effet, en traçant les règles à suivre pour la défense de la Bible, réfute à peu près tous les arguments qu'apportaient les tenants de la limitation de l'inspiration et de l'autorité infaillible de l'Écriture. Parlant d'abord des objections tirées des sciences naturelles contre la vérité des Livres Saints, il rappelle qu'il ne pourrait exister de désaccord entre théologiens et savants, si les uns et les autres se renfermaient dans leurs limites propres et s'ils n'avançaient pas comme certain ce qui ne l'est pas, et que, en cas de conflit, une sage interprétation des phénomènes naturels, décrits dans la Bible d'une manière métaphorique, selon le langage ordinaire qui est le plus souvent conforme aux apparences, suffit à justifier le texte sacré contre les attaques dont il est l'objet. Voir t. I, p. XXVIII-XXIX. Quant aux passages historiques, dans lesquels on croit apercevoir une prétendue apparence d'erreur, il faut, pour les élucider, recourir soit à la critique textuelle, soit aux règles de l'herméneutique; « mais il ne sera jamais permis ou de restreindre l'inspiration à certaines parties seulement de la Sainte Écriture ou d'accorder que l'écrivain sacré ait pu se tromper. On ne peut pas non plus tolérer l'opinion de ceux qui se tirent de ces difficultés en n'hésitant pas à supposer que l'inspiration divine s'étend uniquement à ce qui touche à la foi et aux mœurs, parce que, pensent-ils faussement, la vérité du sens doit être cherchée bien moins dans ce que Dieu a dit que dans le motif pour lequel il l'a dit. » Puis le Souverain Pontife prouve l'inspiration totale de l'Écriture et son inerrance par l'enseignement de l'Église et de la tradition catholique. Voir t. I, p. XXX-XXXI. Il déclare qu'elle a été définie par les conciles de Florence et de Trente et qu'elle a été confirmée au concile de Vatican. Elle est, d'ailleurs, la conséquence logique de la nature de l'inspiration, telle que nous l'avons exposée plus haut. Tout le contenu de la Bible a été voulu par le Saint-Esprit; il est donc sa pensée, qui est infaillible et vraie. Si le Souverain Pontife ne résout pas l'objection tirée de l'interprétation infaillible de l'Église, les théologiens le font et prouvent que l'Église est infaillible pour interpréter tous les énoncés de l'Écriture, qui appartiennent tous à la foi, au moins indirectement, en raison de leur insertion dans l'Écriture et de leur inspiration. Cf. Brucker, *Questions actuelles d'Écriture Sainte*, p. 81-90; Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican. La constitution Dei Filius*, t. I, Paris, 1895, p. 488-516.

2° *Inspiration verbale*. — La dernière question qui nous reste à traiter peut se formuler ainsi : En inspirant toutes les pensées de l'Écriture, l'Esprit-Saint a-t-il inspiré du même coup les mots qui devaient les exprimer? ou bien, ayant fourni des idées aux écrivains sacrés, les a-t-il laissés libres de les rendre comme ils le voudraient, à leur manière et dans leur style propre? Les Pères de l'Église n'ont pas discuté ce sujet et ils se sont bornés à dire que le style, les mots de l'Écriture venaient du Saint-Esprit, sans se mettre en peine de décrire le mode de provenance, si bien que beaucoup de théologiens interprètent leurs paroles comme si les mots venaient du Saint-Esprit, en raison du sens qu'ils contiennent et qu'ils expriment. Plus tard diverses solutions ont été proposées. — 1° *Dictée des mots*. Aux XVe et XVIe siècles, l'opinion dominante chez les protestants autant que parmi les catholiques était que tous les mots avaient été dictés par Dieu et transcrits mécaniquement par les écrivains inspirés, réduits ainsi au rôle de simples scribes. Comme on constatait de notables divergences de style dans les Livres Saints, on en concluait que le Saint-Esprit s'était conformé à la nature de chacun des auteurs sacrés, qu'il avait employé leurs idiotismes, qu'il avait varié son style suivant les époques et les individus, qu'il avait laissé passer les incorrections et les solécismes que ses secrétaires auraient commis, s'ils avaient écrit leurs propres pensées, et qu'il avait volontairement introduit dans les récits d'un même événement des variantes et d'apparentes oppositions pour marquer la diversité des temps et des mains. Cette théorie de la dictée des mots avait été énergiquement combattue, au commencement du IXe siècle, par saint Agobard, évêque de Lyon, dans une lettre à Frédégise, abbé d'un monastère de Tours, *Contra Fredegisum*, t. CIV, col. 165-168. Elle fut sérieusement battue en brèche en 1587, par Lessius qui soutint qu'il n'était pas nécessaire, pour qu'un livre soit inspiré, que chacun de ses mots soit formé par le Saint-Esprit dans l'intelligence des écrivains sacrés. On opposait avec raison à cette théorie la variété du style, la diversité des narrations, l'individualité des auteurs. Vigouroux, *Manuel biblique*, 11e édit., Paris, 1901, t. I, p. 54-58. — 2° *Assistance négative*. Les premiers adversaires de la dictée des mots accordaient aux écrivains sacrés une liberté absolue dans le choix des expressions et dans le mode

d'élocution. La pensée est divine, mais son expression est humaine. Par cette distinction, on expliquait toutes les divergences de style, toutes les oppositions des récits, toutes les marques diverses d'individualité qui sont manifestes dans les Livres Saints. D'autre part, on garantissait suffisamment la véracité divine et l'infaillibilité de l'Écriture, en disant que le Saint-Esprit assistait les écrivains inspirés pendant leur travail personnel et veillait à ce qu'il ne se glissât pas la moindre erreur dans l'énonciation de la pensée divine. — 3° *Dictée restreinte et assistance positive.* La controverse, engagée entre les partisans des deux opinions précédentes, fit naître un nouveau sentiment intermédiaire. Il fut formulé par Suarez, *De fide*, disp. v, sect. III, n. 4-5, 15; *Opera*, édit. Vivès, Paris, 1858, t. XII, p. 143-144, 147. Tout en maintenant que l'inspiration verbale est nécessaire pour conférer à l'Écriture son autorité divine et son infaillible vérité, le grand théologien concède cependant que l'infusion des idées et, par suite, la dictée des mots n'étaient requises que pour exprimer des mystères qui dépassent la compréhension naturelle. Lorsque les auteurs inspirés avaient à exposer des choses humaines et sensibles, qu'ils pouvaient comprendre naturellement, une assistance spéciale du Saint-Esprit leur suffisait pour les préserver de toute erreur ou fausseté, et leur faire éviter les mots qui ne conviennent pas ou ne sont pas dignes de l'Écriture. Cette distinction fut, plus tard, généralement acceptée. Abandonnant même le nom d'inspiration verbale et n'admettant la dictée des mots que pour des cas exceptionnels, lorsqu'il s'agit d'une révélation stricte ou lorsque le mot est tout à fait essentiel pour l'expression d'un dogme et d'une vérité révélée ou enseignée, les théologiens restreignaient l'inspiration aux seules idées. Elle était seule nécessaire et de l'essence de l'Écriture Sainte. Pour que Dieu soit réellement l'auteur des Livres Saints, il suffit que le fond de ces livres, les idées, les vérités énoncées, soient de lui, viennent de lui; mais la forme, l'expression des pensées divines, l'élocution, dépendent ordinairement de l'écrivain inspiré; c'est l'élément humain de l'Écriture. Dieu avait laissé aux instruments intelligents qu'il avait choisis la liberté de l'emploi des mots, des tours de phrase, des images ou métaphores. Ils avaient pu combiner tous ces moyens d'exprimer la pensée divine selon leurs facultés naturelles, leur culture esthétique et le goût de leur temps. Le genre de composition, la division de l'ouvrage, l'ordonnance des parties, l'ordre et la distribution des matières avaient été abandonnés à la libre volonté des écrivains humains. Cette part faite à l'activité propre des auteurs sacrés explique les lacunes, les imperfections de forme qu'on remarque dans les Livres Saints et justifie l'originalité de chacun d'eux. Cependant, l'auteur principal ne s'est pas complètement désintéressé de l'expression de sa pensée; il assistait les écrivains dans la rédaction du livre, qui était sien. Son assistance ne consistait pas exclusivement en un secours négatif, en une sorte de préservation d'erreur dans l'énonciation de la pensée; elle influait positivement, et le Saint-Esprit assistait les rédacteurs des Saintes Écritures pour que leur langage rendît la pensée divine avec fidélité et exactitude. — 4° *Inspiration verbale, non par dictée des mots, mais par l'influence de la motion divine.* Plusieurs théologiens et critiques sont revenus à l'inspiration verbale qu'ils expliquent d'une façon nouvelle. Suivant eux, les termes n'ont pas été immédiatement révélés ou dictés aux écrivains sacrés; ils ne leur ont pas même été suggérés, puisque ces écrivains connaissaient la langue qu'ils employaient; ils ont été écrits sous l'influence de la motion inspiratrice. Les auteurs sacrés, en effet, ont été inspirés pour écrire leurs livres et pas seulement pour concevoir les pensées qu'ils devaient y insérer. Leur inspiration, qui commençait par l'impulsion divine à écrire, a passé par tous les actes qu'accomplissait l'écrivain inspiré en vue du livre à rédiger et n'a cessé qu'à la complète réalisation du livre. Par conséquent, pas un mot n'a été écrit qu'en vertu de motion initiale du Saint-Esprit. Pègues, *Une pensée de saint Thomas sur l'inspiration scripturaire*, dans la *Revue thomiste*, mars 1895, p. 109-110. Cf. *Revue biblique*, t. IV, 1895, p. 563-567; t. VI, 1897, p. 76-79. Que l'inspiration soit considérée principalement comme une direction, qu'elle emporte avec elle une lumière sur l'intelligence, elle a toujours agi directement ou indirectement sur la mémoire et l'imagination des auteurs sacrés; elle a fait que la pensée, telle qu'elle était dans leurs facultés, a été exprimée en termes plus ou moins heureux mais suffisants, avec les images familières à l'écrivain, de telle sorte que le choix des mots, les expressions elles-mêmes, l'élocution tout entière, étaient à la fois de Dieu qui les faisait écrire sous sa motion, et de l'écrivain sacré qui, par ses facultés naturelles surélevées et aidées par Dieu, les écrivait lui-même. Mais sous l'action de Dieu, auteur principal et universel de l'Écriture, chaque auteur inspiré gardait son activité propre, qui explique à elle seule ce qu'on peut appeler le côté humain des Livres Saints. Les deux arguments principaux que font valoir les tenants de ce sentiment sont les témoignages de la doctrine ecclésiastique et la psychologie de l'inspiration. Les Pères et les conciles ont déclaré que l'Écriture était la parole de Dieu; or la parole écrite de Dieu, ce n'est pas seulement la pensée, mais la pensée exprimée, l'idée dans le mot et avec lui. D'ailleurs, entre les mots et les idées, il y a une telle connexion naturelle que l'Esprit inspirateur ne pouvait communiquer les idées sans avoir une part d'action dans le choix des mots et des expressions. Ainsi entendue, l'inspiration verbale de la Bible n'est pas un fait anormal, extraordinaire, presque miraculeux; elle est une conséquence de l'inspiration des pensées, puisque, au moment où l'écrivain inspiré les consignait dans son écrit, elles étaient déjà formulées dans une expression. Cf. Chauvin, *L'inspiration des divines Écritures*, Paris, 1896, p. 167-204; Id., *Leçons d'introduction générale*, Paris, 1898, p. 58-62; Id., *Encore l'inspiration biblique*, dans *La Science catholique*, mars 1900, p. 314-320; Zanecchia, *Divina inspiratio Sacr. Scripturarum ad mentem S. Thomæ Aquinatis*, Rome, 1898, p. 207-220; Calmes, *Qu'est-ce que l'Écriture Sainte?* p. 54-62. Pour conclure, disons simplement que les deux dernières opinions, relatives à l'inspiration des pensées seules ou des mots de l'Écriture, ne manquent pas de probabilité et peuvent rendre compte de la double action de Dieu et de l'homme dans la rédaction de la Bible. Dutouquet, *Psychologie de l'inspiration*, dans les *Études*, 20 octobre 1900, p. 163-171.

Bibliographie. — La plupart des Introductions générales à l'Écriture Sainte traitent de l'inspiration biblique. Voir Introduction biblique, col. 918. Nous indiquerons seulement les monographies sur la question et les ouvrages de quelques théologiens modernes. — 1° Monographies: F. Schmid, *De inspirationis Bibliorum vi et ratione*, in-8°, Brixen, 1885; Crets, *De divina Bibliorum inspiratione dissertatio dogmatica*, in-8°, Louvain, 1886; Fernandez, *Dissertatio critico-theologica de verbali Sac. Bibliorum inspiratione*, dans la *Revista Agustiniana*, 1884, t. VII, p. 343; t. VIII, p. 19, 123, 211; Cornely, *De divina Sac. Scripturarum inspiratione commentariolus*, in-8°, Paris, 1891; Dausch, *Die Schriftinspiration*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1891; Brandi, *La question biblique et l'Encyclique « Providentissimus Deus »*, trad. franç., in-12, Paris, s. d.; Chauvin, *L'inspiration des divines Écritures*, in-12, Paris, 1896; Zanecchia, *Divina inspiratio Sac. Scripturarum ad mentem S. Thomæ Aquinatis*, in-18, Rome, 1898; Calmes, *Qu'est-ce que l'Écriture Sainte?* in-8°, Paris, 1899; Brucker, *Questions actuelles d'Écriture Sainte*, in-8°, Paris, 1895,

p. 1-90. — 2° Théologiens : Franzelin, *Tractatus de divina traditione et Scriptura*, 3e édit., Rome, 1882, p. 316-583; Mazzella, *De virtutibus infusis*, 4e édit., Rome, 1894, p. 523-546; Denzinger, *Vier Bücher religiöser Erkenntniss*, 1857, t. II, p. 108-124; Heinrich, *Lehrbuch der Dogmatik*, Mayence, 1873, t. I, p. 736-759; Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Fribourg-en-Brisgau, 1873, t. I, p. 109; trad. franç., Paris, 1877, t. I, p. 167-182; Hurter, *Theologiæ dogmaticæ compendium*, 3e édit., Inspruck, 1880, t. I, p. 144-154; Hettinger, *Lehrbuch der Fundamental-Theologie, oder Apologetik*, 7e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1888, 2e part., l. II, sect. 2, § 27-28; Berthier, *Tractatus de locis theologicis*, Turin, 1888, p. 103-107; Casajoanna, *Disquisitiones scholastico-dogmaticæ*, t. I, *De fundamentalibus*, Barcelone, 1888, disq. III, c. V, a. II, § 2; Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. I, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1894, n. 605, etc.; Tepe, *Institutiones theologicæ*, t. I, Paris, 1894, n. 760, etc.; Tanquerey, *Synopsis theologiæ dogmaticæ fundamentalis*, 3e édit., Tournai, 1899, p. 585-594; Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican. La constitution « Dei Filius »*, t. I, Paris, 1895, p. 456-516. E. MANGENOT.

INSTRUMENTS DE MUSIQUE. Voir MUSIQUE et le nom de chacun des instruments.

INSULTE. Voir INJURE, col. 878.

INTEMPÉRANCE. Voir GOURMANDISE, col. 281, et IVRESSE.

INTENDANT. Voir GOUVERNEUR, 13°, col. 285, et, pour les intendants de tributs, voir TRIBUTS.

INTÉRÊT. Voir USURE.

INTERPRÉTATION. Voir INTERPRÈTE et HERMÉNEUTIQUE, col. 612.

INTERPRÈTE (hébreu : *mêlîṣ;* Septante : ἑρμηνευτής; Vulgate : *interpres*), truchement, celui qui sert d'intermédiaire entre deux interlocuteurs qui parlent des langues différentes. Joseph se servit en Égypte d'un interprète pour parler à ses frères. Gen., XLII, 23. Il y eut des interprètes (διερμηνευτής) dans la primitive Église, I Cor., XIV, 28, comme il y avait des targumistes dans les synagogues pour expliquer le texte hébreu de l'Écriture à ceux qui ne le comprenaient pas. — Dans un sens plus large, « interprète » signifie celui qui s'entremet, médiateur, Is., XLIII, 27, et Job, XXXIII, 23 (dans le texte hébreu); envoyé, ambassadeur, II Par., XXXII, 31. Dans Gen., XL, 23, la Vulgate a remplacé le nom de Joseph que porte le texte hébreu par *interpres*, « interprète (des songes), » parce qu'il avait expliqué le songe du grand panetier du Pharaon. — Nous apprenons par un curieux passage du fragment de cylindre E d'Assurbanipal, roi de Ninive, qu'il y avait à sa cour des interprètes. On rencontra un jour un inconnu sur la frontière de son royaume. « Il ne parlait aucune des langues du soleil levant ou du soleil couchant (des pays) qu'Assur m'a confiés. D'interprète de sa langue (*be-el lisan*), on n'en trouva pas; sa langue on ne put comprendre. » G. Smith, *History of Assurbanipal*, in-8°, Londres, 1871, p. 77, lignes 8-10.

INTRODUCTION BIBLIQUE. — I. DÉFINITION. — Sous ce nom, qui a été employé pour la première fois au Ve siècle dans le titre d'un ouvrage du moine Adrien, εἰσαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφάς, et qui au siècle suivant se retrouve dans Cassiodore, *Instit. div. lit.*, 16, t. LXX, col. 1122, *libri introductorii*, on désigne un traité théologique destiné à fournir aux jeunes théologiens et à tous les lecteurs des Livres Saints « d'utiles ressources pour démontrer l'intégrité et l'autorité de la Bible, pour en rechercher le sens légitime, pour réprimer et détruire jusqu'à la racine les attaques captieuses dirigées contre elle ». Léon XIII, Enc. *Providentissimus Deus*, voir t. I, p. XIX. Son but, dit encore le Souverain Pontife, est de discipliner, dès le début des études, l'esprit novice des jeunes gens, de former et de développer leur jugement, afin de les préparer à la fois à défendre les Saints Livres et à y puiser la vraie doctrine. Ce traité rentre donc dans la théologie dogmatique et dans l'apologétique, puisqu'il établit l'autorité divine et humaine de l'Écriture et qu'il résout les objections soulevées contre elle. Il prépare aussi le travail de l'exégète, en lui ouvrant la voie et en lui fournissant les principes d'une saine interprétation.

II. IMPORTANCE ET NÉCESSITÉ. — « Est-il besoin de dire, continue le Souverain Pontife, à quel degré il importe que ces questions soient traitées dès le début avec science et méthode, sous les auspices et avec le secours de la théologie, puisque toute la suite des études scripturaires ou bien s'appuie sur ce fondement ou bien s'éclaire de ces vérités? » Si l'on veut étudier sérieusement et fructueusement un livre quelconque de la Bible, il est nécessaire d'avoir, non pas des idées vagues et générales, mais des notions exactes et précises sur l'inspiration, la canonicité des Livres Saints et les règles de l'interprétation; il est aussi très utile de connaître l'auteur du livre, le but et les circonstances de la composition, son plan et ses principales divisions. Vigouroux, *Manuel biblique*, 11e édit., Paris, 1901, t. I, p. 3-4. Il en est ainsi, du reste, pour tout livre ancien. Pour être bien compris, il a besoin de certaines explications préliminaires qui renseignent le lecteur sur ses origines historiques et sur la nature et la conservation du texte. C'est pourquoi les éditeurs des documents de l'antiquité ne manquent jamais de les faire précéder de ces prolégomènes indispensables, dont l'unique but est d'en faciliter l'intelligence. La Bible, par son côté humain, a été soumise aux conditions de transmission des livres profanes et a passé par les mêmes vicissitudes; elle est une collection d'écrits différents. Il est très utile de savoir comment cette collection s'est formée, comment le texte s'est conservé jusqu'à nous, en quelles langues il a été traduit et de quels travaux d'interprétation il a été l'objet. Cette utilité est d'autant plus grande que la Bible est un livre divin, qu'elle contient la parole de Dieu et qu'elle a subi les assauts de tous les adversaires de la religion chrétienne.

III. OBJET ET ÉTENDUE. — L'objet de l'Introduction biblique est très vaste et très varié, si l'on y fait entrer tout ce qu'il est utile de savoir pour aborder la lecture et l'étude des Livres Saints. Ces connaissances nécessaires peuvent être fort nombreuses. Aussi l'Introduction biblique s'est singulièrement transformée au cours des âges et elle n'est arrivée que lentement et progressivement à se constituer comme science distincte, à circonscrire exactement son objet propre, à définir sa méthode et arrêter sa forme constitutive. Ses limites ne sont pas encore tracées avec précision. On la divise ordinairement en introduction générale et introduction spéciale.

1° *Introduction générale.* — Elle embrasse la collection entière de la Bible et comprend l'ensemble des notions utiles ou nécessaires à l'exégèse de l'Ancien et du Nouveau Testament. Mais quel est cet ensemble? Depuis longtemps déjà, on en a exclu la connaissance des langues originales et on a fait des traités spéciaux de philologie sacrée, concernant l'étude grammaticale et littéraire des Livres Saints. Voir DICTIONNAIRES DE LA BIBLE, t. II, col. 1411-1422. Tout au plus donne-t-on dans l'Introduction générale un aperçu sur l'histoire de la langue et de l'écriture hébraïques. Voir HÉBRAÏQUE (LANGUE), col. 499, et ÉCRITURE HÉBRAÏQUE, t. II,

col. 1573-1585, et sur le grec biblique, col. 312-331. Quelques auteurs y conservent encore les questions d'archéologie, de géographie et de chronologie bibliques; mais d'autres les en séparent, à juste titre, semble-t-il, non pas seulement afin de pouvoir les traiter avec plus d'étendue, mais encore pour sauvegarder l'unité logique de la science isagogique et n'en pas faire un conglomérat d'éléments mal coordonnés et uniquement reliés entre eux par le lien extérieur de l'intérêt pratique qu'ils présentent. Voir Archéologie biblique, t. i, col. 928-932; Palestine; Chronologie biblique, t. ii, col. 718-740. Tout en l'allégeant ainsi notablement, d'autres y maintiennent l'histoire du peuple de Dieu, de la révélation ou de la théologie biblique et des institutions religieuses d'Israël. A. Loisy, *L'enseignement biblique*, n° 1, Paris, 1892, p. viii-ix, xii. L'étude du contenu historique, théologique ou religieux de la Bible n'est pas du ressort de l'introduction générale; elle est l'objet de traités spéciaux, qu'on peut intituler : *Histoire sainte, Histoire de la révélation biblique, Théologie biblique, Histoire de la religion d'Israël.* Si l'on veut restreindre la science isagogique dans ses limites naturelles, il faut d'après son but la ramener à ce qu'il est rigoureusement nécessaire ou utile de savoir pour commencer l'étude de la Bible. Or la Bible est le recueil des livres que l'Église regarde comme divinement inspirés. Pour embrasser tout ce que comprend cette définition, il faut dire successivement ce qu'est un livre inspiré, quels sont les livres inspirés, en quelle langue ils ont été écrits, par quelle voie et en quel état ils nous sont parvenus, comment il faut les interpréter et comment ils ont été interprétés. Ainsi entendue, l'introduction générale comprendra donc ce qui concerne l'origine divine ou inspirée des Livres Saints, leur autorité canonique, l'histoire de leur texte et de leurs versions, les principes d'herméneutique et l'histoire de l'exégèse biblique. Certains traités d'introduction générale omettent la démonstration du dogme de l'inspiration et la renvoient à la théologie dogmatique, à laquelle elle appartient de plein droit. Voir Inspiration, col. 887. La démonstration positive de l'inspiration des Livres Saints n'est pas, de soi, étrangère à l'Introduction biblique, qui a pour objet non des écrits profanes, mais des documents sacrés, et qui a pour but d'établir leur autorité, non seulement humaine, mais encore divine. Comment, d'ailleurs, démontrer leur valeur canonique et faire l'histoire du Canon, sans avoir au préalable prouvé l'inspiration des Livres Saints que l'Église n'a fait que constater? Voir Canon des Écritures, t. ii, col. 134-184. D'autres traités font de l'*herméneutique* une science spéciale et se bornent à exposer l'histoire de l'exégèse biblique. Mais cette histoire elle-même a un lien étroit avec les règles de l'interprétation, dont les exégètes ont fait l'application pratique dans leurs commentaires des Livres Saints. De plus, l'Introduction a pour but d'aider les lecteurs de la Bible à saisir le sens légitime et véritable des écrits qu'ils lisent et qu'ils veulent comprendre. L'herméneutique, ou l'exposé des règles scientifiques et théologiques d'interprétation, rentre donc logiquement dans l'objet propre de l'introduction générale. Voir Herméneutique, col. 612. A plus forte raison, est-ce trop limiter l'objet de cette introduction générale que de la ramener avec Kaulen à « la démonstration du caractère divin et canonique de la Sainte Écriture ». Le plan de l'introduction générale est beaucoup plus vaste que cette définition ne le laisse supposer, et l'*Einleitung* de Kaulen déborde du cadre ainsi tracé. En résumé, l'introduction générale, telle que nous l'entendons, comprend donc l'étude du dogme de l'inspiration de l'Écriture, celle de la canonicité des Livres Saints, l'histoire des textes originaux et des traductions de la Bible, les règles d'interprétation et l'histoire de l'exégèse.

2° *Introduction spéciale.* — Dans cette partie, on étudie séparément et sucessivement les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. On peut les laisser dans l'ordre où ils se trouvent disposés dans la Bible, ou les grouper par ordre de matières et autant que possible suivant la date de leur composition. L'introduction spéciale ayant pour but principal de démontrer l'autorité humaine de chacun des Livres Saints, on y établit le plus solidement possible leur authenticité, leur intégrité et leur véracité. On y examine aussi le but que l'auteur se proposait d'atteindre et les circonstances qui l'ont amené à écrire.

3° Cependant, un autre plan a généralement prévalu en Allemagne, parmi les catholiques aussi bien que parmi les protestants. On a abandonné la division en introduction générale et introduction spéciale, et on traite, en des ouvrages distincts, de l'introduction à l'Ancien Testament et de l'introduction au Nouveau. Les deux recueils étant ainsi séparés, on étudie, pour tous les deux, d'abord chacun des livres qui les composent, en suivant de préférence l'ordre chronologique et en faisant leur introduction spéciale. On recherche ensuite comment ils ont été réunis (histoire du canon), comment leur texte s'est conservé jusqu'à nos jours (histoire du texte), comment ils ont été traduits (histoire des versions), comment ils ont été interprétés (histoire de l'exégèse). Dans ce plan, l'herméneutique forme un traité à part.

IV. Caractères et méthode. — Le caractère scientifique qu'on doit donner aux études qui composent l'Introduction biblique, n'empêche pas que cette science soit nécessairement théologique et dogmatique. Si nous ne voulons pas faire de l'Introduction une histoire littéraire des livres sacrés des Juifs, ou une histoire de la littérature biblique, il faut admettre le caractère surnaturel, l'origine divine des écrits inspirés, et les principes dogmatiques qui sont la règle infaillible de l'exégèse. Il ne suffit pas de dire que l'Introduction est une science théologique, parce qu'elle s'exerce sur les livres canoniques, reçus par l'Église; il faut que nous soyions guidés par l'enseignement de l'Église, pour démontrer l'autorité divine de l'Église et pour entreprenions nos recherches historiques et critiques. Ces rapports nécessaires de l'Introduction biblique avec la théologie dogmatique ne la réduisent pas à une condition inférieure; ils lui donnent, au contraire, l'unité qui en fait une science logiquement ordonnée, puisque toutes ses parties concernent les livres que l'Église tient comme divinement inspirés. L'Introduction biblique sera donc, avant tout, une science théologique, traitée « sous les auspices et avec le secours de la théologie », comme dit Léon XIII.

Mais on appliquera la méthode historique et critique à cette science théologique. Les objets divers qu'elle embrasse seront considérés comme des faits religieux dont on fera l'histoire, en mettant en œuvre tous les renseignements que les siècles nous ont apportés. On constatera l'accord de la tradition ecclésiastique sur les Livres Saints avec la croyance des fidèles et l'enseignement des docteurs dans tous les âges de l'Église, et on prouvera ainsi la valeur documentaire de la Bible. Cette étude historique ne sera pas une apologie sans base solide. Pour qu'elle ne s'appuie que sur des preuves certaines, elle sera critique, rejetant impitoyablement tout argument faux ou simplement douteux, et n'acceptant que les faits incontestés, examinant les textes, discutant leur autorité et leur force probante et démontrant ainsi l'origine, l'intégrité et l'autorité des Livres Saints. La vérité de la Bible n'a rien à redouter et a tout à gagner de l'emploi d'une saine critique. C'est pourquoi Léon XIII, Enc. *Providentissimus Deus,* voir t. i, p. xxvii-xxviii, recommande l'art de la vraie critique. S'il blâme la méthode de la haute critique (c'est le nom qu'elle s'attribue), laquelle recourt uniquement aux preuves intrinsèques, il conseille de rechercher et d'examiner avec le plus grand soin, « dans les questions historiques, telles que l'origine et la conservation des livres, les preuves

fournies par l'histoire. » Elles ont plus de force que toutes les autres. « Les preuves intrinsèques, le plus souvent, n'ont pas assez de poids pour qu'on puisse les invoquer, si ce n'est comme une confirmation de la thèse. » Voir Mgr Mignot, *Préface* de ce *Dictionnaire,* t. I, p. XLVIII-LII; Vigouroux, *La Bible et la critique,* Paris, 1883, p. 7-22; A. Loisy, *De la critique biblique,* dans *L'enseignement biblique,* nº 6, 1892, p. 1-16.

V. HISTOIRE DE L'INTRODUCTION BIBLIQUE. — L'Introduction biblique, considérée comme science distincte, est d'origine récente et ne remonte qu'au XVIe siècle.

1º Cependant, dès les premiers siècles, les Pères de l'Église présentèrent quelques considérations qui devaient faciliter l'intelligence de la Bible et qui étaient d'utiles matériaux de la science isagogique. On rencontre des indications relatives aux questions d'introduction dans Origène. *De princip.*, IV, t. XI, col. 341-414. Les préfaces ou prologues que saint Jérôme a placés en tête de ses traductions des Livres Saints, t. XXVIII et XXIX, et son ouvrage *De viris illustribus*, t. XXIII, col. 631-760, traitent du canon et des commentateurs de l'Écriture. Saint Augustin, *De doctr. christ.*, II, 3, t. XXXIV, col. 45-90, parle de l'autorité des Livres Saints, de leur valeur canonique et de la manière de les lire et de les expliquer. Le donatiste Tichonius avait auparavant publié un petit traité *De septem regulis,* t. XVIII, col. 15-66, sur l'interprétation. Les Synopses, attribuées à saint Athanase, t. XXVIII, col. 283-437, et à saint Chrysostome, t. LVI, col. 313-386, se rapprochent de ce que nous appelons aujourd'hui des introductions particulières. Au commencement du Ve siècle, le moine Adrien publia une Εἰσαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφάς, t. XCVIII, col. 1273-1312, qui est plutôt un traité d'herméneutique qu'une introduction au sens moderne du mot, puisqu'il y est question du style des écrivains sacrés et des expressions métaphoriques de l'Écriture. Voir t. I, col. 241. L'ouvrage de Junilius, *De partibus legis divinæ*, t. LXVIII, col. 15-42, cf. Kihn, *Theodor von Mopsuestia und Junilius,* Fribourg-en-Brisgau, 1880, p. 465-528, est plus important; il ne traite pas seulement du style des écrivains sacrés, mais encore de ces écrivains eux-mêmes, de l'autorité, des titres et de la division des Livres Saints. Cassiodore, *De instit. div. lit.*, 11-24, t. LXX, col. 1105-1139, résume les sentiments des Pères, de saint Jérôme et de saint Augustin, sur l'origine des livres bibliques et sur leur réunion en collection. Saint Isidore de Séville, *Etymolog.*, VI, t. LXXXII, col. 229-242, et *Proœmia in libros V. et N. T.*, t. LXXXVII, col. 155-180, répète les mêmes renseignements, que Raban Maur, *De universo*, V, t. CXI, col 103-124, a reproduits, sans y rien ajouter. Cf. Schanz, *Die Probleme der Einleitung bei den Vätern*, dans le *Tübinger Quartalschrift,* 1879, p. 56, etc.

2º Au moyen âge, on a répété ce qu'avaient dit saint Jérôme, saint Augustin et Cassiodore. Hugues de Saint-Victor a écrit un opuscule, *De Scripturis et scriptoribus*, t. CLXXV, col. 9-28, et traité de l'interprétation de la Bible. *Erudit. didasc.*, IV-VI, t. CLXXVI, col. 777-809. Hugues de Saint-Cher et la plupart des commentateurs de la Bible ont donné des notions générales d'introduction dans les prologues de leurs commentaires. Nicolas de Lyre a fait de même en tête de ses *Postilles;* il a présenté des observations préliminaires sur les livres canoniques, leurs versions, les sens bibliques et les règles d'herméneutique. Mais ces travaux n'étaient que de simples préfaces, composées d'éléments divers, dans un but pratique, en vue de faciliter l'interprétation. L'herméneutique y tenait la place principale.

3º La Réforme n'eut pas une influence directe sur la science isagogique. Les Préfaces que Luther a écrites pour les livres de sa traduction allemande de la Bible contiennent seulement ses idées sur le canon des Écritures. On trouverait aussi dans les œuvres exégétiques de Calvin des matériaux d'une Introduction biblique. Carlstadt seul, *De canonicis Scripturis libellus*, Wittenberg, 1520, réédité par Credner, *Zur Geschichte des Canons*, 1847, fit un petit traité à part. Le premier ouvrage complet sur la matière est de la main d'un catholique. Dans son érudite *Bibliotheca sancta*, Venise, 1566, Sixte de Sienne traite en huit livres des auteurs sacrés, de leurs écrits, de la manière de les traduire et de les expliquer, et il dresse un catalogue des commentateurs de la Bible. Son but est de résoudre les objections des protestants et de faciliter aux catholiques la lecture et l'intelligence des Livres Saints. Sixte de Sienne eut des émules et des successeurs : Driedo, *De ecclesiasticis Scripturis*, dans ses *Opera*, 3 in-fº, Louvain, 1555-1558; Cornelius Mussus, *De divina historia*, Venise, 1585, 1587; Bellarmin, *Disputationes de controversiis christianæ fidei*, Rome, 1581, l. I, *De verbo Dei;* Salmeron, *Prolegomena biblica*, dans ses *Opera*, Madrid, 1598, t. I; Serarius, *Prolegomena biblica*, Mayence, 1612; Louis de Tena, *Isagoge in totam S. Scripturam*, Barcelone, 1620; Bonfrère, *Præloquia*, dans *Pentateuchus commentariis illustratus*, Anvers, 1625; J. de Voisin, *De lege divina secundum statum omnium temporum usque ad Christum et regnante Christo*, in-8º, Paris, 1650; Nieremberg, *De origine Sanct. Script.*, in-fº, Lyon, 1641; Antoine de la Mère de Dieu, *Præludia isagogica ad SS. Bibliorum intelligentiam*, in-fº, Lyon, 1669; Frassen, *Disquisitiones biblicæ*, in-4º, Paris, 1682; Lami, *Apparatus ad Biblia sacra*, in-4º, Paris, 1687; Martianay, *Traité de la connaissance et de la vérité de la Sainte Écriture*, in-12, Paris, 1694; Ellies Dupin, *Dissertation préliminaire ou Prolégomènes sur la Bible*, in-8º, Paris, 1688; Noël Alexandre, *Historia ecclesiastica*, Paris, 1677, t. I. — De leur côté, les protestants multiplièrent alors les ouvrages d'introduction. Signalons seulement André Rivet, *Isagoge seu introductio generalis ad Script. Sac. V. et N. T.*, in-8º, Dordrecht, 1616; in-4º Leyde, 1627; Michel Walther, *Officina biblica noviter adaperta*, in-4º, Leipzig, 1636; A. Calov, *Criticus sacer biblicus*, in-4º, Wittenberg, 1683; Heidegger, *Enchiridion biblicum*, in-4º, Zurich, 1681; Brian Walton, *Apparatus chronologico-topographico-philologicus*, in-4º, Zurich, 1673, reproduction à part des Prolégomènes de la Polyglotte de Londres.

4º Dans ses *Histoires critiques du Vieux Testament*, Paris, 1678, *du texte*, 1689, *des versions*, 1690, et *des commentateurs du Nouveau Testament*, 1694, aussi bien que dans les écrits polémiques pour la défense de ces *Histoires*, Richard Simon inaugure une marche nouvelle et la méthode strictement historique et critique. Le premier, il sépare l'Ancien Testament du Nouveau, combat énergiquement les protestants et fait preuve d'une érudition étonnante. Malheureusement il discrédita sa méthode, excellente en elle-même et très favorable à la défense des Livres Saints, en mêlant à son exposition des hardiesses et des erreurs. Bossuet les releva sévèrement et, par suite, la voie nouvelle fut abandonnée. Les rationalistes la reprirent un peu plus tard et en abusèrent pour attaquer la Bible. L'ancienne méthode prévalut chez les protestants aussi bien que chez les catholiques. Dans les deux camps, on produisit des œuvres d'inégale valeur. Citons, parmi les catholiques, Mathieu Petitdidier, *Dissertationes historicæ, criticæ, chronologicæ in Sac. Script. V. T.*, in-4º, Toul, 1699; Calmet, dont les *Dissertations* éparses dans son *Commentaire littéral* ou réunies en ouvrages séparés, forment une introduction à peu près complète, voir t. II, col. 72-76; Chérubin de Saint Joseph, *Bibliotheca critica sacra,* 4 in-fº, Louvain e[t] Bruxelles, 1704-1706; *Summa criticæ sacræ*, 9 in-8º, Bor[]deaux, 1709-1716, voir t. II, col. 673; Brunet, *Manuductio ad S. Script.*, 2 in-12, Paris, 1701; Joseph d'Osseria, *Hagiographa prolegomena*, in-fº, Valence, 1700 Pierre de Bretagne, *Clavis davidica seu compendiosa*

ad S. Script. apparatus, in-8°, Munich, 1718; Goldhagen, *Introductio in S. Script.*, 3 in-8°, Mayence, 1765-1768; Fabricy, *Des titres primitifs de la révélation*, 2 in-8°, Rome, 1772; Marchini, *De divinitate et canonicitate Sac. Bibliorum*, in-4°, Turin, 1777; Schunk, *Notio dogmatica S. Script. utriusque Testamenti*, in-4°, Landshut, 1774; Schæffer, *Institutiones scripturisticæ*, in-8°, Mayence, 1790. Parmi les protestants, Le Clerc, *Sentiments de quelques théologiens de Hollande*, in-8°, Amsterdam, 1685; *Défense des Sentiments*, etc., in-8°, Amsterdam, 1686 (contre Richard Simon); Pritius, *Introductio ad lectionem N. T.*, in-12, Leipzig, 1704; 2e édit. par G. Hoffmann, in-8°, Leipzig, 1737; Hody, *De Bibliorum textibus originalibus*, etc., in-f°, Oxford, 1705; Carpzov, *Introductio ad libros canonicos V. T.*, in-4°, Leipzig, 1721; *Critica sacra V. T.*, Leipzig, 1728; J. D. Michaelis, *Einleitung in die göttlichen Schriften des neuen Bundes*, in-8°, Gœttingue, 1750; 4e édit., 2 in-4°, Augsbourg, 1788; *Einleitung in die göttlichen Schriften des A. B.*, in-4°, Hambourg, 1787.

5° Le rationalisme qui se développa dans la seconde moitié du XVIIIe siècle influa sur le contenu et la méthode des Introductions bibliques. Ses tenants s'affranchirent de tout dogme et en vinrent à ne plus considérer les Livres Saints que comme des livres profanes, une littérature ordinaire. Leurs Introductions bibliques ne furent plus qu'un chapitre détaché de l'histoire de la littérature générale, qu'une histoire littéraire des livres juifs ou chrétiens. La méthode employée fut sans doute la méthode critique, mais aboutissant à la négation de l'inspiration et de l'autorité canonique de la Bible. Semler fut le chef de ce mouvement, *Apparatus ad liberalem V. T. interpretationem*, in-8°, Halle, 1773; *Apparatus ad liberalem N. T. interpretationem*, in-8°, Halle, 1767; *Abhandlung von freier Untersuchung des Kanon*, Halle, 1771-1775. Il fut suivi par C. Schmidt, *Historisch-kritische Einleitung in die Neutestamentlichen Schriften*, in-8°, Giessen, 1804-1805; Eichhorn, *Einleitung in das A. T.*, Leipzig, 1780-1783; *Einleitung in die apokryphischen Schriften des A. T.*, Leipzig, 1795; *Einleitung in das N. T.*, 1804, 1827; Güte, *Entwurf zur Einleitung ins A. T.*, Halle, 1787; Babor, *Allgemeine Einleitung in die Schriften des A. T.*, Vienne, 1794; Bauer, *Entwurf einer historisch-kritischen Einleitung in die Schriften des A. T.*, Nuremberg et Altorf, 1794; Augusti, *Grundriss einer historisch-kritischer Einleitung ins A. T.*, in-8°, Leipzig, 1806; Griesinger, *Einleitung in die Schriften des N. B.*, in-8°, Stuttgart, 1799; Berthold, *Hist. krit. Einleitung in die sammstlichen kanonischen und apocryphischen Shriften des A. und N. T.*, 1812-1819; de Wette, *Beiträge zur Einleitung in das alte Testament*, 2 in-8°, Iéna, 1806-1807; *Lehrbuch der historisch kritischen Einleitung in die Bibel A. und N. T.*, 2 in-8°, Berlin, 1817; Schott, *Isagoge historico-critica in libros novi Fœderis*, Iéna, 1830; Credner, *Einleitung in das N. T.*, Halle, 1836; *Das Neue Testament nach Zweck, Ursprung und Inhalt*, Giessen, 1841; Neudecker, *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das N. T.*, Leipzig, 1840; Schwegler, *Das nachapostolische Zeitalter*, 1845; Reuss, *Geschichte der heiligen Schriften N. T.*, in-8°, 1842; 6e édit., 1877; *Geschichte der heiligen Schriften A. T.*, in-8°, Brunswick, 1881; Noldeke, *Die Alttest. Literatur in einer Reihe von Aussätzen dargestellt*, 1868, trad. franç. par Pierson, in-12, Paris; Davidson, *An introduction to the Old Testament*, 3 in-8°, 1862-1863; *An introduction to the New Testament*, 3 in-8°, 1848-1851; Robertson Smith, *The Old Testament in the Jewish Church*, in-8°, Edimbourg, 1881; Kuenen, *Historisch-kritische Onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van de boeken des Ouden Verbonds*, 3 in-8°, Leyde, 1861-1865; trad. franc. par Pierson, Paris, 1867-1872; Bleek, *Einleitung in das N. T.*, 1862; Hilgenfeld, *Historisch-kritische Einleitung in das N. T.*, 1875; Wellhausen, *Geschichte Israels*, t. I, 1878; sous un nouveau titre : *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 4e édit., 1895; *Die Komposition des Hexateuchs und der historischen Bücher des A. T.*, 2e édit., 1889; Kautzch, *Abriss der Geschichte des alttest. Schrifttums*; Wildeboer, *De letterkunde des Ouden Verbonds naar de tijdsorde van haar ontstaan*, 1893; Vatke, *Einleitung in das A.T.*, 1886; Driver, *An Introduction to the Literature of the Old Testament*, 1891; Riehm, *Einleitung in das A. T.* 1889-1890; Cornill, *Einleitung in das A. T.*, 1891; König, *Einleitung in das A. T.*, 1893; Strack, *Einleitung in das A. T.*, 5e édit., 1898; Jülicher, *Einleitung in das N. T.*, 1894; Salmon, *A historical introduction to the study of the Books of the N. T.*, 1885; H. Holtzmann, *Lehrbuch der hist. krit. Einleitung in das N. T.*, 1892; B. Weiss, *Lehrbuch der Einleitung in das N. T.*, 2e édit., Berlin, 1889. Cf. Hupfeld, *Ueber Begriff und Methode der sogenannten biblischen Einleitung*, 1844.

6° L'école rationaliste rencontre des adversaires au sein même du protestantisme, et il y eut toujours des critiques conservateurs qui maintinrent le dogme de l'inspiration et la crédibilité des Livres Saints. Hänlein, *Handbuch der Einleitung in die Schriften des N. T.*, in-8°, Erlangen, 1794-1802; Hengstenberg, *Beiträge zur Einleitung ins A. T.*, 3 in-8°, Berlin, 1831-1839; F. Guericke, *Historisch-kritische Einleitung in das N. T.*, 1843; Tholuck, *Glaubwurdigkeit der evangelische Geschichte*, in-8°, 1837; trad. franç. par de Valroger, Paris, 1847; Hävernick, *Handbuch der hist. krit. Einleitung ins A.T.*, 1836-1849; Olshausen, *Nachweiss der Echtheit sämmtlicher Schriften des N. T.*, Hambourg, 1832; Keil, *Lehrbuch der hist. kritisch. Einleitung in die canonischen und apokryphen Schriften des A. T.*, Francfort et Erlangen, 1853; Horne, *An Introduction to the critical study of the Holy Scriptures*, 4 in-8°, Londres, 1818; Godet, *Introduction au N. T.*, 2 in-8°, 1893-1894 (en cours de publication); Zahn, *Einleitung in das N. T.*, 2 in-8°, 1897-1898; Briggs, *General introduction to the study of Holy Scriptures*, in-8°, New-York, 1899.

7° Les catholiques de leur côté ont multiplié les introductions générales ou particulières et ont cherché à donner de plus en plus à leurs ouvrages le caractère historique et critique qui leur convenait. Nous grouperons leurs travaux selon qu'ils embrassent tous les livres de la Bible, ceux de l'Ancien Testament seulement, et ceux du Nouveau. — *1. Introductions comprenant l'Ancien et le Nouveau Testament* : Alber, *Institutiones Script. Sac. Antiqui et Novi Test.*, Pesth, 1801-1818; Scholz, *Allgemeine Einleitung in die heilige Schrift des A. und N. T.*, 3 vol., Cologne, 1845-1848; Glaire, *Introduction historique et critique aux livres de l'A. et du N. T.*, 2e édit., 6 in-12, Paris, 1843; Haneberg, *Geschichte der bibl. Offenbarung als Einleitung ins A. und N. T.*, 1850, trad. franç., 2 in-8°, Paris, 1856; Dixon, *Introduction to the Sacred Scriptures*, 2 in-8°, Dublin, 1852; Gilly, *Précis d'introduction générale et particulière à l'Écriture Sainte*, 3 in-12, Nîmes, 1867; Lamy, *Introductio in sac. Script.*, 2 in-8°, Malines, 1867; Danko, *Historia revelationis divinæ V. T.*, Vienne, 1862; *Hist. revel. div. N. T.*, Vienne, 1867; *De Sac. Script. ejusque interpretatione*, Vienne, 1867; Kaulen, *Einleitung in die heilige Schrift des A. und N. T.*, Fribourg-en-Brisgau, 1876, Vigouroux et Bacuez, *Manuel biblique*, 4 in-12, Paris, 1879; Ubaldi, *Introductio in Sac. Script.*, 3 in-8°, Rome, 1877-1881; Cornely, *Introductio historica et critica generalis in utriusque Test. libros sacros, specialis in V. T., in N. T.*, 4 in-8°, Paris, 1885-1887; *Historicæ et criticæ introductionis compendium*, Paris, 1889; Trochon, *Introduction générale*, 2 in-8°, Paris, 1886-1887 (avec les introductions spéciales de la *Sainte Bible* publiées par Lethielleux, dont elle fait partie); Trochon et

Lesêtre, *Introduction à l'étude de l'Écriture Sainte,* 3 in-12, Paris, 1889-1890; C. Chauvin, *Leçons d'introduction générale théologique, historique et critique aux divines Écritures,* in-8°, Paris, 1897.

2. Introductions particulières à l'Ancien Testament : Jahn, *Einleitung in die göttliche Bücher des A. Bundes,* 2 in-8°, Vienne, 1793; *Introductio in libros sac. V. Fœderis in compendium redacta,* in-8°, Vienne, 1805, revue et corrigée par Ackermann, Vienne, 1825; Herbst, *Hist. krit. Einleitung in die heiligen Schriften des A. T.,* 2 in-8°, Carlsruhe, 1840-1844; Vincenzi, *Sessio IV concilii Tridentini vindicata sive introductio in Scripturas deuterocanonicas V. T.,* 2 in-8°, Rome, 1842-1844; Reusch, *Lehrbuch der Einleitung in das A. T.,* in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1864; Zschokke, *Historia sacra V. T. in compendium concinnata,* Vienne, 1872; Neteler, *Abriss der alttest. Literaturgeschichte,* 1879; Martin, *Introduction à la critique générale de l'A. T.,* 3 in-4°, lithog., Paris, 1886-1889.

3. Introductions spéciales aux livres du Nouveau Testament : Feilmoser, *Einleitung in die Bücher des N. Bundes,* in-8°, Inspruck, 1810; Unterkircher, *Introductio in N. T.,* in-8°, Inspruck, 1810; Hug, *Einleitung in die heiligen Schriften des N. T.,* 2 in-8°, Tubingue, 1808; Reithmayr, *Einleitung in die canonisch. Bücher des N. T.,* Ratisbonne, 1852, trad. franç. par de Valroger, 2 in-8°, Paris. 1861; A. Maier, *Einleitung in die Schriften des N. T.,* Fribourg-en-Brisgau, 1852; Güntner, *Introductio in sacros N. T. libros,* Prague, 1863; Markf, *Introductio in sacros libros N. T.,* Bude, 1856; Langen, *Grundriss der Einleitung in das N. T.,* Fribourg-en-Brisgau, 1868; Aberle, *Einleitung in das N. T.,* Fribourg-en-Brisgau, 1877; Schneedorfer, *Compendium historiæ librorum sac. N. T. prælectionibus biblicis concinnatum,* Prague, 1888; Trenkle, *Einleitung in das N. T.,* Fribourg-en-Brisgau, 1897; Schafer, *Einleitung in das N. T.,* Paderborn. 1898. Cf. Kihn, *Encyklopädie und Methodologie der Theologie,* Fribourg-en-Brisgau, 1882, p. 154-163.

E. Mangenot.

INVITÉS. Voir Festin, i, 4°; ii, 2° et 3°, t. ii, col. 2214, 2215.

IOD. — י, dixième lettre de l'alphabet hébreu. Son nom יוֹד, *yod,* signifie « main » et vient de ce que sa forme dans l'écriture phénicienne et sur les monnaies juives représentait une main grossièrement figurée par trois doigts ϡ, ϡ. En éthiopien, elle s'appelle *yaman,* « la main droite. » Voir Alphabet, t. i, col. 414. — 1° L'*iod* est une consonne ou semi-voyelle qu'on prononce d'une seule émission de voix, avec la voyelle à laquelle elle est jointe de manière à former diphtongue, יָד, *yad,* « main, » יוֹם, *yôm,* « jour. » Ces deux mots sont monosyllabiques. La lettre correspond donc à notre *y.* Mais au commencement des mots, quand elle n'a qu'un *scheva* ou n'est pas accompagnée d'une autre voyelle que l'*i*, on devait la prononcer, au moins ordinairement, comme la voyelle *i.* C'est une règle générale du langage qu'on tend toujours, en parlant, à abréger les mots et à supprimer, en particulier, les lettres inutiles, surtout quand elles violent les lois de l'euphonie. Les Hébreux, quoiqu'ils eussent l'habitude de commencer leurs mots par une consonne, durent donc prononcer *i,* et non *yi. ji, ii,* les mots dont l'initiale était un *iod* accompagné de la voyelle *i.* « יִפְעַל, dit M. Haupt, doit se lire en hébreu *if'al* et non *yif'al.* » *Beiträge zur semitischen Sprachwissenchaft,* dans les *Beiträge zur Assyriologie,* t. i, 1890, p. 17. Voir aussi *ibid.*, p. 260, et Hincks, dans *The Journal of sacred Literature and Biblical Record,* t. i, 1855, p. 385. La transcription des noms propres hébreux dans les Septante et dans Josèphe confirme cette prononciation : יִשְׂרָאֵל, Ἰσραήλ, *Israel*; יִשְׁמָעֵאל, Ἰσμαήλ, *Ismaël*; יִשָּׂשכָר, Ἰσσάχαρ, *Issachar,* etc. Ceux qui prononcent aujourd'hui *Yisrael, Yismael, Yissakar* s'éloignent donc vraisemblablement de la prononciation antique. Voir Gesenius, *Thesaurus,* p. 557; J. Fürst, *Hebräisches Handwörterbuch,* t. i, 2e édit., p. 474; Fr. Philippi, *Die Aussprache der semitischen Consonanten* ו *und* י, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländ. Gesellschaft,* t. xl, 1886, p. 639-654.

2° Les Grecs, en empruntant leur alphabet aux Phéniciens, firent de l'*iod* leur *iota* ou voyelle *i,* et les Septante ont toujours transcrit l'*iod* par l'*iota.* Pour les Grecs, l'*iota* fut exclusivement une voyelle; pour les Latins, l'*i* fut tantôt une voyelle, tantôt une consonne, et c'est de ce double rôle de l'*i* que nous avons tiré notre *i* et notre *j,* mais la distinction entre l'*i* voyelle et le *j* consonne était inconnue des anciens Latins : ils traitaient l'*i* comme consonne dans *janua; ia* ne formait qu'une syllabe et ils prononçaient *ya-nu-a,* excepté dans les mots venant du grec, tels que *i-am-bus, i-as-pis* (*jaspis*), qui formaient trois syllabes. Pour les mots d'origine hébraïque, dans les uns, l'*i* était voyelle, comme dans *J-a-co-bus* (quatre syllabes); Claudien, *Epigr.*, 27; dans *Judæus,* au contraire, *Ju* est monosyllabique. Horace *Sat.*, I, iv, 143; v, 100; ix, 70; Ovide, *Ars amat.*, i, 76, Juvénal, *Sat.*, III, v, 147, etc. Les noms commençant par un י, *iod,* sont transcrits, comme en grec, par un simple *I* et non par *Ji,* non seulement dans la Vulgate, mais aussi dans les auteurs profanes : *Israhel* dans Justin, xxxvi, 2.

3° Un grand nombre de noms propres commencent en hébreu par un *iod.* En français, cet *i* initial a été transformé en *j,* quand il est suivi d'une voyelle, par exemple, Jacob, Jérusalem, Joseph, Juda. — La raison pour laquelle les Hébreux ont beaucoup de mots commençant par *i,* c'est d'abord parce que le nom sacré de Jéhovah entre souvent dans les noms propres en qualité de premier élément composant. On l'abrège pour cela de différentes manières en *Yehô,* dans *Yeho'âhâz,* Joachaz = « Jéhovah possède; » en *Hô,* dans *Hôšê'a,* abréviation de Josué = « Jéhovah sauve; » en *Yô,* dans *Yôšâfât,* Josaphat = « Jéhovah est juge ou libérateur, » etc. Quelques autres noms propres ont également un *i* initial, parce que leur premier élément est un verbe employé dans le sens optatif et que c'est la préformante, י, *i,* qui sert à former l'imparfait hébreu et à lui donner en certains cas cette signification. Voir Hébraïque (Langue), col. 474, 478. Ainsi, *Yârob'âm* = Jéroboam, « que (Dieu) multiplie le peuple. » D'autres noms enfin ont pour racine un mot commençant par *i,* tel que *Yônâh* = Jônas, « colombe. »

4° La forme de la lettre *iod* se transforma par la suite des temps et devint la plus petite dans l'alphabet hébreu carré, י. C'est à la petitesse de ce caractère que fait allusion Notre-Seigneur lorsqu'il dit, en saint Matthieu, v, 18 : « Un seul *iota* ou un seul point ne passera point de la Loi que tout ne soit accompli. » L'*iota* est mis ici pour l'*iod,* parce que c'est le nom grec correspondant de la lettre hébraïque. L'*iod* et le point sont des expressions figurées pour signifier les plus petits détails de la Loi.

F. Vigouroux.

IONIE (Ἰωνία), région sise sur la côte occidentale de l'Asie Mineure, le long de la mer Égée, entre l'Hermus au nord et le Méandre au sud. Ce nom lui vient des Ioniens. Il lui fut donné lorsque cette tribu hellénique qui s'était établie en Attique et sur la côte septentrionale du Péloponèse, ayant été chassée de ce dernier pays et étant trop nombreuse en Attique, émigra en Asie, où elle posséda dix villes célèbres, parmi lesquelles Éphèse, Smyrne et Milet, ainsi que les deux îles de Chio et de Samos, sont nommées dans le Nouveau Testament. Voir ces mots. Les Juifs étaient nombreux dans ces

parages au commencement de notre ère. Josèphe, *Ant. jud.*, XVI, II, 3. — On ne lit pas le nom de l'Ionie dans le texte actuel de la Bible, mais on admet assez généralement qu'il faut le substituer dans I Mach., VIII, 8, à celui de ἡ Ἰνδική, *India,* que portent nos éditions de ce livre. Il est question dans ce passage de la cession que les Romains obligèrent Antiochus le Grand à faire à Eumène II, roi de Pergame (t. II, col. 2043). Nous savons par Tite Live, XXXVII, 55; XXXVIII, 39, qu'ils lui firent donner l'Ionie et la Mysie. Des copistes, plus familiarisés avec les noms de l'Inde et de la Médie qu'avec ceux de l'Ionie et la Mysie, ont défiguré ces deux noms en ἡ Ἰνδική et Μηδιά. Voir Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* 4e édit., t. IV, p. 607.

1. **IOTA** ou plutôt Jota, ville de Juda, Jos., XV, 55, appelée Jéta dans Jos., XXI, 16. Voir JOTA et JÉTA.

2. **IOTA** (ἰῶτα), nom donné dans l'Évangile de saint Matthieu, V, 18, à la lettre hébraïque *iod,* ', la plus petite de toutes, pour signifier une chose minime et de peu d'importance. Voir IOD, 4o, col. 920.

IRA (hébreu : *'Irâ',* « vigilant »), nom de trois Israélites.

1. **IRA** (Septante : Ἰράς), *kôhên,* mot qui signifie ordinairement « prêtre », mais doit avoir ici le sens de conseiller de David. Il est nommé dans la liste des officiers de la cour de ce roi. II Sam. (Reg.), XX, 26. Il est qualifié de Jaïrite. Voir JAÏRITE.

2. **IRA** (Septante : Ἰράς dans II Reg., XXIII, 26; Ὠρά dans I Par., XI, 28; Ὀδονίας [*Codex Alexandrinus* : Εἴρα] dans I Par., XXVII, 9), fils d'Accès de Thécué, un des vaillants du roi David. II Reg., XXIII, 26; I Par., XI, 28. Quand David partagea ses troupes en douze sections de 24 000 hommes qui faisaient leur service à tour de rôle pendant un des douze mois de l'année, Ira fut placé à la tête de la sixième. I Par., XXVII, 9.

3. **IRA** (Septante : Ἰράς dans II Reg., XXIII, 38; Ἰρά dans I Par., XI, 40), un des vaillants soldats de David, surnommé le Jéthrite, probablement parce qu'il était originaire de Jéther, ville de Juda. II Reg., XXIII, 38; I Par., XI, 40. Voir JÉTHRITE et JÉTHER.

IRAD (hébreu : *'Irâd;* Septante : Γαϊδάδ), fils d'Hénoch et petit-fils de Caïn. Il eut lui-même pour fils Maviaël. Gen., IV, 18.



180. — Vue des ruines de Tell el-Yahoûdiyéh. D'après E. Naville, *Mound of the Jew,* frontispice.

IR-HA-HÉRÉS (hébreu : *'Ir ha-hérés*), nom donné dans Is., XIX, 18, à l'une des cinq villes d'Égypte qui doivent parler la langue de Chanaan, c'est-à-dire l'hébreu, et jurer au nom de Jéhovah Sabaoth. C'est la seule des cinq villes qui soit nommée, et son identification est très controversée. Le nom même n'en est pas certain. Le texte massorétique, qui a en sa faveur Aquila, Théodotion et la Peschito, lit *'Ir ha-hérés* (הרס), ce qui signifie « ville de destruction » ou « ville qui détruit. » Mais la Vulgate, d'accord avec Symmaque et le Talmud, *Menakhoth,* f. 110 *a,* a lu *'Ir ha-ḥérés,* חרס, « ville du soleil, » leçon qui est appuyée par seize manuscrits hébreux. Saint Jérôme, en traduisant comme il l'a fait, a cru qu'il était question dans cette prophétie de la ville d'On, appelée par les Grecs et les Latins Héliopolis, « la ville du soleil » (voir col. 573). Il n'avait pas cependant d'opinion arrêtée sur cette identification, car il dit, *De situ et nom.,* t. XXIII, col. 876 : « Asédech (Ir-ha-hérés, écrit Ἀσεδέκ dans la traduction des Septante)... Il faut savoir que, en hébreu, pour ce

nom, on trouve écrit *Ahares*, ce que les uns traduisent par soleil, parce qu'il dessèche, et les autres par tesson, voulant indiquer par là Héliopolis ou Ostracine. » Il hésite ainsi entre deux villes et il renvoie à ses *Hebraïcæ Quæstiones* sur Isaïe, mais ses *Quæstiones* nous ne les avons pas. C'est sans doute parce qu'il ne savait comment expliquer au juste *'Îr-ha-ḥérés* que le saint docteur se borne à donner là-dessus une explication mystique dans son commentaire d'Isaïe, t. XXIV, col. 256. Mais, quoi qu'il en soit de l'opinion de saint Jérôme, le texte des Septante offre une troisième leçon. Ils ont traduit : πόλις 'Ασεδέκ, comme s'ils lisaient צדק, *ṣédéq*, « ville de justice, » nom donné à Jérusalem dans Is., I, 26; cf. LXI, 3. — Six manuscrits portent חרם, *ḥérém*, « ville de malédiction. » — Il est impossible de déterminer aujourd'hui avec certitude quelle est la véritable leçon. Les commentateurs soutiennent sur ce point les opinions les plus diverses; la plupart cependant se prononcent en faveur soit de *hérés*, soit de *ḥérés*, parce que *ṣédéq* paraît avoir été substitué de parti pris par les Juifs alexandrins à la leçon primitive, afin de donner à une ville d'Égypte un titre d'honneur donné par les prophètes à Jérusalem. Ceux qui préfèrent *ḥérés* à *hérés*, supposent que les Juifs de Palestine, hostiles à leurs coreligionnaires d'Égypte qu'ils considéraient comme étant, sur quelques points, des schismatiques, changèrent *ḥérés* en *hérés*, pour donner à cette ville un nom méprisant. — Les critiques ne sont pas moins divisés sur l'identification de la ville qu'a voulu désigner le prophète que sur son nom même. On ne peut faire d'ailleurs à ce sujet que des hypothèses. Beaucoup de commentateurs de nos jours entendent par Ir-ha-hérés la ville de Léontopolis où Onias IV bâtit un temple schismatique pour les Juifs d'Égypte. S'étant réfugié auprès de Ptolémée Philométor, Josèphe, *Ant. jud.*, XII, IX, 7, Onias obtint de lui, vers 154 avant J.-C., à Léontopolis, un terrain où se trouvaient les ruines d'un vieux temple dédié à Bast, la déesse à tête de chat (voir fig. 630, t. I, col. 1959), et il y éleva un nouveau temple construit sur le modèle de celui de Jérusalem, quoique dans des proportions plus petites. Pour justifier son entreprise, il s'appuya sur la prophétie d'Isaïe, XIX, 18. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, III, 1. Le nouvel édifice se trouva ainsi, non pas à Héliopolis même, mais dans le nome d'Héliopolis. M. Ed. Naville, *The Mound of the Jew and the city of Onias*, in-4°, Londres, 1890, p. 18-21, identifie Léontopolis, appelé depuis Onion, avec le Tell el-Yahoûdîyéh actuel (fig. 180). Il a relevé dans le papyrus Harris une triple mention de « la demeure de Ramsès III, dans la maison de Ra (le dieu-soleil), qui est au nord de On (Héliopolis) ». « Ce nom, dit-il, *ibid.*, p. 12, peut très bien s'appliquer à Tell el-Yahoûdîyéh, qui était située au nord d'Héliopolis... et je ne connais pas d'autre endroit qui puisse être appelé aussi exactement *la maison de Ra*, au nord de On. » En conséquence, il conclut, p. 21, que Tell el-Yahoûdîyéh portait ce nom égyptien au temps de Ramsès III. Si l'opinion de ce savant est fondée, cette localité aurait pu être désignée sous le nom de *'ir-ha-ḥérés* ou « ville du soleil ». — Les Juifs d'Égypte ont dû être naturellement portés, sous les Ptolémées, pendant qu'ils habitaient cette région, à appliquer à Onion la prophétie d'Isaïe, mais elle doit s'entendre de la conversion de l'Égypte, où le christianisme fut si florissant aux premiers siècles de notre ère, plutôt que de l'établissement des Juifs en ce pays. Voir J. Knabenbauer, *Comment. in Isaiam*, t. II, 1887, p. 388-391; L. Reinke, *Ueber die angebliche Veränderung des masoretischen Textes, Jes., 19, 18*, dans le *Quartalschrift* de Tubingue, 1870, p. 3-31 (il reproduit toutes les leçons diverses et expose les principales opinions). F. VIGOUROUX.

IRLANDAISES (VERSIONS) DES SAINTES ÉCRITURES. Voir GAÉLIQUES (VERSIONS) DES SAINTES ÉCRITURES, III, 1°, col. 39-40.

IRONIE, sorte de moquerie par laquelle on feint de prendre au sérieux ce dont on n'admet pas la réalité ou l'importance. — 1° Dieu se sert de l'ironie vis-à-vis d'Adam pécheur. Le tentateur avait dit à Ève : « Vous serez comme des dieux. » Gen., III, 5. Dieu dit en parlant d'Adam qu'il chasse du paradis : « Voici que l'homme est devenu comme l'un d'entre nous, sachant le bien et le mal. » Gen., III, 22. Mais l'ironie divine est compatissante, puisque le Rédempteur vient d'être promis et que l'homme est laissé sur la terre avec la possibilité de se repentir. — Il y a encore ironie quand Dieu descend pour voir la tour qu'élèvent les hommes dans la plaine de Sennaar et qu'il dit : « Rien maintenant ne les empêchera de faire tout ce qu'ils auront projeté. » Gen., XI, 6. « L'ironie la plus amère est dans le dénouement de cette grande entreprise. Ils veulent monter jusqu'au ciel; Dieu... ne fait que poser un de ses doigts sur leurs lèvres, il imprime un léger changement au mouvement de leur langue, et la terrible et menaçante construction n'est plus qu'une ruine délaissée. » Herder, *Histoire de la poésie des Hébreux*, trad. Carlowitz, Paris, 1851, p. 186. — 2° Les écrivains hébreux se servent volontiers de l'ironie, familière aux Orientaux. Dans son cantique, Débora représente la mère de Sisara, tué par Jahel, attendant le retour de son fils et supputant le butin qu'il partage. Jud., V, 28-30. — Salomon procède par ironie quand il feint de vouloir faire couper en deux l'enfant vivant, pour contenter les deux mères qui se le disputent. III Reg., III, 25. — Quand les prêtres de Baal ont en vain appelé leur dieu depuis le matin jusqu'à midi, Élie leur dit ironiquement : « Criez fort, puisqu'il est dieu; il pense sans doute à quelque chose, il est occupé ou en voyage; peut-être dort-il, et il va se réveiller. » III Reg., XVIII, 26, 27. — Au roi de Syrie, Bénadad II, qui menace de dépouiller Achab et de prendre Samarie, le roi d'Israël répond : « Que celui qui prend son armure ne soit pas si fier que celui qui la quitte! » III Reg., XX, 11. De fait, ce fut Bénadad qui fut vaincu. — Job, XII, 2, dit à ses trois amis :

> Vraiment, le genre humain, c'est vous,
> Avec vous mourra la sagesse.

Il y a aussi de l'ironie dans certaines interpellations de Dieu à Job :

> Ceins tes reins comme un guerrier,
> Je vais t'interroger, instruis-moi...
> Pare-toi de gloire et de grandeur,
> Revets-toi de majesté et d'éclat;
> Déchaîne les flots de ta colère,
> D'un regard écrase l'orgueilleux...
> Qui m'a rendu service? Je le payerai,
> Moi à qui tout appartient sous le ciel.
> Job, XL, 2, 5, 6; XLI, 2.

Les prophètes se servent souvent de cette figure de langage. C'est ainsi qu'Isaïe, XIV, 5-17, fait la description de la ruine du roi de Babylone et dit, entre autres choses : « Le *še'ôl* s'émeut jusqu'en ses profondeurs, pour t'accueillir à ton arrivée. Il réveille devant toi les morts, tous les grands de la terre, et fait lever de leur trône les princes des nations. Et tous te disent : Toi aussi, tu es réduit à l'impuissance comme nous, te voilà pareil à nous! » Is., XIV, 9, 10. La prophétie contre Tyr abonde en traits ironiques. Is., XXIII, 2-5, 16. — Du même genre est la peinture des idoles de Babylone, dans la lettre de Jérémie. Bar., VI, 9-27, 33-37. — Ézéchiel, XXVIII, 2-4, dit au roi de Tyr, dont il prédit la chute : « Quoique homme et non Dieu, tu as l'esprit de Dieu; tu es plus sage que Daniel, aucun secret ne t'est caché; c'est par ta sagesse et ton savoir-faire que tu t'es acquis tant de richesses. » Au Psaume XLIX (L), 12, 13, Asaph fait dire à Dieu :

> Si j'avais faim, ce n'est pas à toi que je le dirais,
> Car le monde est à moi, avec tout ce qu'il contient.
> Vais-je manger la chair de tes taureaux?
> Vais-je boire le sang de tes boucs?

Habacuc, I, 8, emploie aussi l'ironie en parlant de la victime boiteuse ou infirme qu'on offre au Seigneur : « Offre-le donc à ton gouverneur! Te recevra-t-il bien? Te fera-t-il bon accueil? » On pourrait encore citer, entre autres passages de l'Ancien Testament, le jeu de mots ironique de Daniel aux deux accusateurs de Susanne. Dan., XIII, 54-59. — 3° Dans l'Évangile, les traits ironiques sont assez fréquents. Notre-Seigneur se sert de l'ironie dans les répliques suivantes : à Nicodème : « Tu es maître en Israël et tu ignores ces choses! » Joa., III, 10; au juge téméraire : « Tu vois la paille dans l'œil de ton frère et tu ne vois pas la poutre qui est dans ton œil! » Matth., VII, 3; aux pharisiens : « Que celui qui est sans péché lui (à la femme adultère) jette la première pierre! » Joa., VIII, 7; « Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu! » Matth., XXII, 21; « Conducteurs aveugles, qui filtrez le moucheron et avalez le chameau! » Matth., XXIII, 24; à Pierre qui proteste de sa fidélité future : « Tu donneras ta vie pour moi! » Joa., XIII, 13; aux princes des prêtres et aux anciens qui viennent l'arrêter à Gethsémani : « J'étais tous les jours parmi vous, assis à enseigner dans le Temple, et vous ne m'avez pas saisi! » Matth., XXVI, 55. L'ironie apparaît dans plusieurs paraboles. L'époux répond aux vierges folles, arrivées trop tard à la porte de la salle du festin : « En vérité, je ne vous connais pas! » Matth., XXV, 12. Au serviteur paresseux qui accuse son maître d'être un homme dur, moissonnant où il n'a pas semé, le maître réplique : « Tu savais que je moissonne où je n'ai pas semé; il fallait donc remettre mon argent aux banquiers! » Matth., XXV, 26. — L'ironie est souvent sur les lèvres des personnages évangéliques. On la reconnaît dans les passages suivants : « Peut-il venir quelque chose de bon de Nazareth! » Joa., I, 46. « Notre loi condamne-t-elle quelqu'un sans l'entendre? » dit Nicodème au sanhédrin. Joa., VI, 51. L'aveugle-né a des répliques très ironiques : « Voulez-vous aussi devenir ses disciples?... C'est merveille que vous ne sachiez d'où il est, alors qu'il m'a ouvert les yeux! » Joa., IX, 27, 30. Les pharisiens disent ironiquement à Notre-Seigneur : « Vous n'avez pas cinquante ans et vous avez vu Abraham! » Joa., VIII, 57. — Pendant la passion du divin Maître, l'ironie apparaît dans le salut de Judas, Matth., XXVI, 49; dans l'adjuration de Caïphe : « Tu es donc le Christ, le Fils du Dieu béni? » Marc., XIV, 61; Luc., XXII, 70; dans les réponses de Pierre : « Je ne sais ce que tu dis!... Je ne connais pas seulement cet homme dont vous parlez! » Matth., XXVI, 70; Marc., XIV, 71; dans les paroles des Juifs à Pilate : « Si ce n'était un malfaiteur, nous ne te l'aurions pas amené! » Joa., XVIII, 30; dans la dérision des valets chez le grand-prêtre : « Devine, Christ, quel est celui qui t'a frappé! » Matth., XXVI, 68, et des soldats romains au prétoire : « Salut, roi des Juifs! » Joa., XIX, 2, 3; dans les moqueries des bourreaux : « Allons, toi qui détruis le Temple et le rebâtis en trois jours... Laisse voir, si Élie viendra le délivrer! » Matth., XXVII, 40, 49; dans le titre que Pilate fait mettre sur la croix, Joa., XIX, 19, et surtout dans plusieurs de ses paroles : « Qu'est-ce que la vérité?... Voici votre roi!... Crucifierai-je votre roi?... Gardez le tombeau, comme vous savez le faire! » Joa., XVIII, 38; XIX, 14, 15; Matth., XXVII, 65. — 4° C'est avec ironie que les Athéniens interrompent le discours de saint Paul en disant : « Nous t'entendrons là-dessus une autre fois. » Act., XVII, 32. — Les Apôtres emploient assez rarement cette figure de langage. Saint Pierre dit en parlant de Judas : « Il s'est acquis un champ avec le salaire de l'iniquité. » Act., I, 18. — Saint Jacques, II, 16, représente le riche qui dit aux pauvres : « Rassasiez-vous, réchauffez-vous, » et ne leur donne rien. — Enfin saint Paul dit avec quelque ironie aux Corinthiens, à propos des abus qu'il signale dans leurs agapes : « Que vous dire? Mes compliments? Pas pour cela. » I Cor., XI, 22.

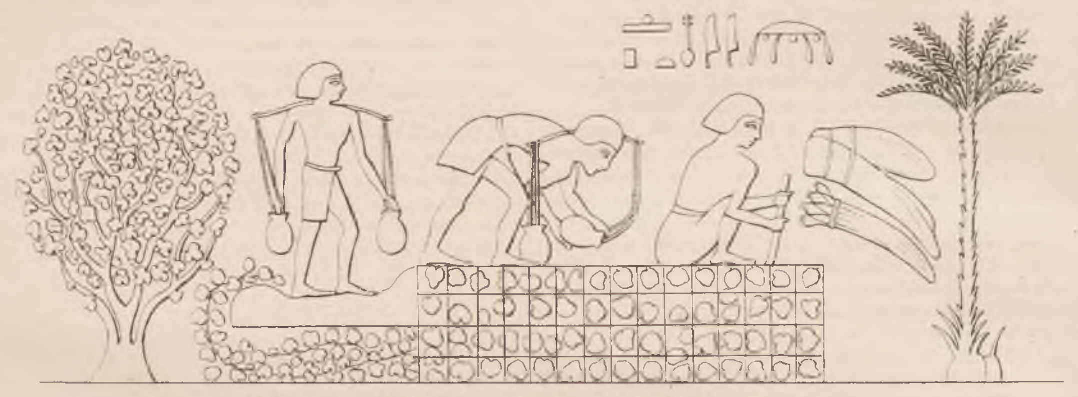
H. Lesêtre.

IRRIGATION, entretien de l'humidité nécessaire à la vie et à la fécondité des plantes. Cet entretien se fait en partie par les eaux qui tombent du ciel, voir Pluie, en partie par celles qui proviennent naturellement ou artificiellement des sources, des rivières ou des étangs. — 1° Un fleuve arrosait le paradis terrestre. Gen., II, 10. Voir Paradis terrestre. — Quand Lot se sépara d'Abraham, il jeta les yeux sur la plaine du Jourdain qui était tout entière, *mašqéh*, ποτιζομένη, *irrigabatur*, « arrosée » comme un « jardin de Jéhovah » et comme le pays d'Égypte. Gen., XIII, 10. — Après avoir reçu de son père une terre haute, la fille de Caleb eut bien soin de se faire donner une terre basse, arrosée par des eaux de source. Jos., XV, 19; Jud., I, 15. Voir Axa, t. I, col. 1294. — L'arbre planté près d'un cours d'eau a sa fertilité assurée. Ps. I, 3. Aussi, pour rappeler la cause qui procure la fécondité du sol, le psalmiste dit-il, Ps. LXIV (LXV), 10-11 :

Tu visites la terre pour la féconder,
Tu l'enrichis sans mesure;
Le ruisseau de Dieu est plein d'eau, tu prépares le blé,
Quand tu la fertilises,
Arrosant ses sillons, aplanissant ses guérets,
La détrempant par des ondées.

2° L'irrigation avait pris en Égypte un développement nécessité par la nature même du sol. Le pays n'ayant pas d'autre rivière que le Nil, on ménagea sur le parcours du fleuve des canaux qui s'en allaient obliquement du Nil aux confins du désert ou aux collines qui limitent la vallée. Puis, perpendiculairement et parallèlement au fleuve, on éleva des digues successives qui finirent par partager la vallée en un réseau plus ou moins régulier d'innombrables bassins. Quand la crue du Nil atteignait sa plus grande hauteur, on ouvrait les canaux et l'eau remplissait les bassins les plus voisins du fleuve. Ces premiers bassins suffisamment abreuvés, on ouvrait les digues qui arrêtaient l'eau et celle-ci se répandait dans d'autres bassins et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'elle pût atteindre aux points les plus extrêmes de la vallée. Mais ces extrémités ne pouvaient être arrosées que si la crue du Nil montait assez haut. Aujourd'hui encore, à partir du 3 juillet, des crieurs publics annoncent dans les rues du Caire les progrès de la crue, car de sa hauteur doit dépendre la richesse ou la pénurie de la récolte. Quand le Nil avait baissé, on faisait redescendre dans son lit les eaux que le sol n'avait pas absorbées. Ce système d'irrigation n'atteignit pas du premier coup sa perfection d'ensemble. Au début, chaque canton ne songea qu'à son intérêt particulier, captant les eaux et les rejetant à sa guise, sans se demander s'il en privait ou en surchargeait les cantons voisins. De là des luttes perpétuelles. Avec le temps, les travaux d'irrigation se généralisèrent et furent poursuivis dans le sens de l'intérêt commun. Le grand souci des maîtres de la terre était de faire curer les canaux, de les agrandir, d'en creuser de nouveaux, de réparer et de consolider les digues. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris, t. I, 1895, p. 24, 68-70, 338. Cet ensemble de canaux et de digues servait depuis longtemps déjà à l'irrigation de l'Égypte, quand Isaïe, XIX, 5-7, écrivit dans sa prophétie contre ce pays : « Les eaux de la mer (le Nil) tariront, le fleuve lui-même sera à sec; les cours d'eau seront stagnants, les canaux baisseront et se dessécheront; le jonc et le papyrus se flétriront, le long du fleuve et à son embouchure toute verdure périra. » Quand les eaux du Nil font défaut, c'est en effet la désolation, la famine et quelquefois la peste pour tout le pays. — Outre la grande culture, qui occupait les vastes bassins encadrés par les digues, les Égyptiens avaient aussi la culture maraîchère, qui réclamait un arrosage continuel (fig. 181). Moïse fait allusion à cette culture quand il dit

aux Hébreux, à propos de l'Égypte : « Tu semais et tu arrosais la semence avec les pieds, comme un jardin potager. » Deut., XI, 10 (texte hébreu). Ces sortes de jardins ne pouvaient être cultivés qu'à proximité du Nil ou



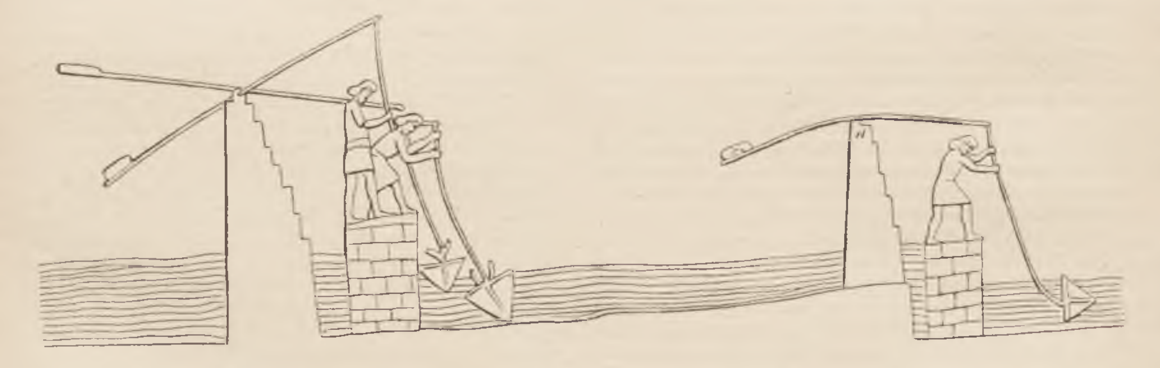
181. — Arrosage en Égypte. Tombeau de Béni-Hassan. D'après P. E. Newberry, *Beni-Hassan*, t. I, pl. XXIX.

de quelque canal rempli d'eau pendant la majeure partie de l'année. L'arrosage se faisait avec le *schadouf* (fig. 182),



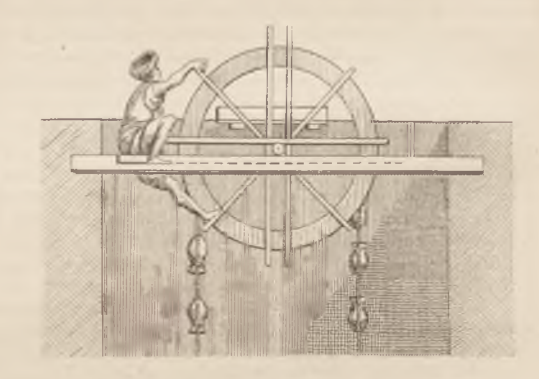
182. — Le *schadouf* dans l'ancienne Égypte. Thèbes. D'après Wilkinson, *Manners*, édit. Birch, t. I, p. 281.

instrument ingénieux, que toute l'antiquité orientale a connu, aussi bien en Assyrie qu'en Égypte, et qui est encore resté en usage dans la vallée du Nil. Voir Égypte,



184. — Le *schadouf* en Assyrie. D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. II, pl. XV.

t. II, col. 1607, 1609, fig. 531, 532; Maspero, *Histoire ancienne*, t. I, p. 340, 764. Toutefois, le texte hébreu dit que les Hébreux arrosaient leurs cultures *be-raglaïm*, τοῖς ποσὶν αὐτῶν, « avec leurs pieds. » La Vulgate ne rend pas ces mots dans sa traduction. Philon, *De confus. ling.*, I, 410; cf. Buhl, *Gesenius' Handwörterbuch*, Leipzig, 1899, p. 760, dit que l'auteur sacré fait ici allusion à une machine hydraulique qu'il appelle ἕλιξ, sorte de roue que l'on fait mouvoir avec les pieds en se tenant par les mains à un appui fixe. Niebuhr, *Reisebeschreibung nach Arabien*, Copenhague, 1774, t. I, p. 149, donne la description et la figure d'une machine semblable qu'il a vue en service au Caire pour



183. — Machine hydraulique égyptienne. D'après Niebuhr, t. I, pl. XV.

l'arrosage d'un jardin (fig. 183). Cette machine hydraulique n'était qu'une sorte de *sakiéh*, plus simple que celle qui est actuellement utilisée en Égypte, voir t. II, col. 1611, fig. 533, et directement manœuvrée soit par l'homme,

soit par des animaux; ou la *nâ'ôra* des Arabes, la noria de nos pays, consistant dans une chaîne sans fin munie de seaux et d'augets et enroulée sur une roue qui peut être mise en mouvement de diverses manières. La chaîne descend jusqu'à l'eau, les seaux s'y remplissent et déversent leur contenu en remontant à la partie supérieure de la roue. La *sakiéh* fonctionnait déjà du temps de Philon et était mise en mouvement par les pieds des hommes de peine. Elle est aujourd'hui très commune en Égypte, et la roue est mise en mouvement par un chameau ou un buffle qui tourne circulairement autour de la machine. Voir fig. 533, t. II, col. 1611. Mais son existence à l'époque du séjour des Hébreux dans le pays de Gessen est plus que problématique. Les monuments égyptiens ne représentent jamais que le *schadouf*. Voir fig. 531, t. II, col. 1607. L'arrosage « avec les pieds » doit donc désigner un autre procédé que l'arrosage à l'aide d'une machine mue avec les pieds. C'est bien probablement le mode d'arrosage actuellement pratiqué par les fellahs. Pour arroser les potagers, ils creusent une série de petites rigoles perpendiculaires à une grande rigole où coule l'eau prise dans le fleuve, des canaux ou des bassins. On fait passer successivement l'eau de la grande rigole dans les petites en bouchant avec de la terre la rigole déjà arrosée et en arrêtant également avec de la terre le cours de la grande rigole au niveau de celle qu'on veut remplir, de manière que l'eau s'y rende naturellement. Les fellahs sont nu-pieds, et comme la terre mouillée est molle et meuble, ils peuvent exécuter ce travail avec les pieds et sans l'aide des mains. — 3° L'irrigation se pratiquait aussi sur les bords de l'Euphrate. Le fleuve coule ordinairement entre deux rangs de falaises et de collines dénudées. Mais là où la double muraille s'écarte et laisse quelque terre cultivable, les batteries de schadoufs s'installaient sur la berge et le sol se couvrait de cultures. Hérodote, I, 193; Maspero, *Histoire ancienne*, t. II, p. 25. Balaam, qui était de Mésopotamie, voir BALAAM, t. I, col. 1391, se souvient de ce qu'il a vu dans son pays quand il s'exprime ainsi au sujet des Israélites :

> Qu'elles sont belles tes tentes, ô Jacob,
> Et tes demeures, ô Israël!
> Elles s'étendent comme des vallées,
> Comme des jardins au bord du fleuve,
> Comme des aloès qu'a plantés Jéhovah,
> Comme des cèdres le long des eaux.
> L'eau coule de son seau,
> Sa race est fécondée par des eaux abondantes.

Num., XXIV, 5-7. Le seau dont parle Balaam est celui du schadouf. Il était de forme conique, en Assyrie (fig. 184), comme en Égypte, de manière à pouvoir s'enfoncer dans l'eau facilement, tandis qu'un seau cylindrique, à base large, reste souvent à la surface sans se remplir. — 4° En Palestine, l'irrigation était beaucoup plus difficile. Les habitants des villes et des villages ne disposaient que de sources relativement peu abondantes. Salomon se vante, comme d'une œuvre mémorable, de s'être fait des jardins et des vergers, d'y avoir planté des arbres à fruit de toute espèce, et d'avoir bâti des étangs pour arroser la forêt où croissaient ses arbres. Eccle., II, 5, 6; cf. Cant., IV, 12. Sur ces étangs, voir t. I, col. 798. Partout où l'on créait des jardins, il fallait nécessairement capter l'eau pour arroser. Voir JARDIN. Un « jardin bien arrosé » passait en Palestine pour une chose des plus agréables. C'est l'image de l'homme comblé des bénédictions de Dieu, Is., LVIII, 11; Jer., XXXI, 12. Pour obtenir une vigne fertile, on la plantait à proximité d'eaux abondantes permettant de l'arroser copieusement. Ezech., XVII, 7. Il en était de même des arbres. Ezech., XXXI, 14. Pour symboliser la prospérité spirituelle des temps messianiques, Joël, III, 18, dit qu'alors « il y aura de l'eau dans tous les torrents de Juda, une source sortira aussi de la maison de Jéhovah, et arrosera la vallée de *Sittim* », c'est-à-dire des « acacias », par conséquent une vallée sèche et aride. Voir ACACIA, t. I, col. 104. Saint Jean voit de même, dans la Jérusalem céleste, un fleuve d'eau limpide qui sort du trône de Dieu, et sur les bords duquel pousse un arbre de vie qui donne ses fruits douze fois par an. Apoc., XXII, 1.

H. LESÊTRE.

IRUROSQUI (Pierre de), théologien, religieux de l'ordre de Saint-Dominique, originaire de la Navarre, vécut au milieu du XVI[e] siècle. Il avait composé des commentaires sur le Pentateuque et les Épîtres de saint Paul. Seuls ont été imprimés les ouvrages suivants : *Series totius Evangelii Jesu Christi ex quatuor Evangelistis concinnata*, in-f°, Estella, 1557; *In capite XI S. Pauli Apostoli Epistolæ ad Corinthios primæ de eucharistica communione*, in-4°, Saragosse. — Voir Échard, *Scriptores ordinis Prædicatorum*, t. II, p. 163; N. Antonio, *Biblioth. Hispana nova*, t. II, p. 202.

B. HEURTEBIZE.

ISAAC (hébreu : *Ìṣḥaq*, « il rit, » Gen., XVII, 17, 19; *Îśḥâq*, Ps. CV (Vulgate, CIV), 9; Jer., XXXIII, 26; Septante : Ἰσαάκ), fils d'Abraham et de Sara, père d'Esaü et de Jacob. En raison des ressemblances que son histoire présente avec celle de son père, les critiques rationalistes n'y voient pour la plupart qu'une copie servile, qu'un décalque de la première; d'autres cependant pensent, au contraire, qu'elle a servi de prototype à la légende d'Abraham et que les épisodes de la biographie du fils ont été transportés dans la vie du père. Les ressemblances constatées s'expliquent facilement, et il n'y a rien de surprenant que le fils vive dans les mêmes lieux que son père, boive de l'eau des mêmes puits, ait les mêmes amis ou alliés. Des phénomènes analogues se reproduisent en tous temps et en tous lieux, mais surtout dans l'histoire de pasteurs nomades qui séjournent dans les mêmes contrées. Cf. *Revue des questions historiques*, janvier 1901, p. 209-210. D'ailleurs, à côté des caractères communs, on remarque, dans les deux biographies, des différences notables, qui résultent de la divergence des circonstances et qui sont comme le reflet des caractères particuliers des deux patriarches. Crelier, *La Genèse*, Paris, 1889, p. 265. Enfin, Isaac a vécu plus longtemps qu'Abraham, a été moins nomade, moins riche en enfants, moins favorisé de visions surnaturelles. La première partie de son histoire est racontée dans la biographie de son père, et quand l'auteur de la Genèse commence ses *tôldôt*, Gen., XXV, 19, il y entremêle l'histoire de ses fils. Vigouroux, *Manuel biblique*, 10e édit., Paris, 1897, t. I, p. 681.

I. NAISSANCE. — Dieu qui avait promis à Abraham une postérité nombreuse, Gen., XII, 2; XIII, 16, à laquelle il donnerait en héritage le pays de Chanaan, Gen., XII, 7; XIII, 15, 17, renouvela plusieurs fois au patriarche sa promesse, en la précisant et en la spécifiant de plus en plus. Cet héritier ne sera pas Éliézer, mais un fils, Gen., XV, 2-5, et après la naissance d'Ismaël, le fils de l'esclave, il est annoncé comme devant être le fils de Sara, Gen., XVII, 2-9, de la femme libre, Gal., IV, 22, 23, un enfant de bénédiction, qui sera le chef de plusieurs nations et la souche de dynasties différentes. Gen., XVII, 15, 16. A cette prédiction inespérée, car Sara était stérile, Gen., XI, 30; XVI, 1, 2, et lui-même centenaire, XVII, 17, 24, Abraham rit d'étonnement et de joie. A cause de ce rire, l'enfant que Sara mettra au monde l'année suivante s'appellera Isaac, « il rit. » Gen., XVII, 19, 21. Les rabbins ont remarqué, Talmud de Jérusalem, *Berakhoth*, I, 9, trad. Schwab, Paris, 1881, p. 25-26, que le nom d'Isaac n'a pas été changé, comme celui d'Abraham et de Jacob, parce qu'il avait été donné par Dieu, tandis que les deux autres patriarches avaient reçu leurs noms de leur famille. D'autre part, ce nom, désigné par Dieu lui-même, était significatif et devait

rappeler à tous que l'enfant, qui le portait, était le dépositaire de la promesse de possession du pays de Chanaan, le chef du peuple choisi et l'héritier des bénédictions messianiques. Gen., XVII, 19, 21. Il devait rappeler aussi les circonstances surprenantes et joyeuses de la naissance d'Isaac. Le Seigneur apparut de nouveau à Abraham et promit encore un fils né de Sara. Celle-ci, qui écoutait derrière la porte de la tente, ne put s'empêcher de rire : à son âge et dans son état, la maternité lui paraissait impossible. Rom., IV, 19. Dieu, qui voulait que la naissance d'Isaac fût l'œuvre de sa toute-puissance, et non de la nature, reprocha à Sara son rire d'incrédulité et répéta que, dans un an, à pareille époque, Sara serait mère, car rien n'est difficile à Dieu. Gen., XVIII, 9-15. Le Seigneur visita donc Sara comme il l'avait promis, et il accomplit sa parole. Abraham donna à son fils le nom d'Isaac, lorsqu'il le circoncit le huitième jour après sa naissance. Sara, convertie par l'événement et devenue croyante, Heb., XI, 11, rappela l'heureuse signification du nom d'Isaac : « Dieu m'a donné un sujet de rire joyeux ; quiconque l'apprendra en rira de joie avec moi. » Et elle ajouta : « Qui croirait qu'on aurait pu dire à Abraham que Sara nourrirait de son lait un fils, qu'elle lui aurait enfanté lorsqu'il serait déjà vieux? » Gen., XXI, 1-7. L'enfant de la promesse fut donc aussi l'enfant du miracle. Il grandit et fut sevré, et Abraham donna à cette occasion un grand festin. Voir t. II, col. 1787. Un peu plus tard, Sara, ayant vu Ismaël, qui se jouait d'Isaac et en faisait l'objet de ses moqueries et de ses persécutions, Gal., IV, 29, exigea d'Abraham le renvoi d'Agar et de son fils. Voir t. I, col. 262. Elle invoquait les droits d'Isaac, le véritable et unique héritier des promesses divines. Dieu lui-même approuva le projet de Sara, parce qu'Isaac était le chef de la race bénie, Rom., IX, 7; Heb., XI, 18, et consola le cœur du père, en annonçant les grandes destinées d'Ismaël. Gen., XXI, 8-13. Voir ISMAEL.

II. SACRIFICE. — Toutes les espérances d'Abraham reposaient sur Isaac, lorsqu'une nuit, pour éprouver sa foi, Heb., XI, 17, le Seigneur demanda à l'heureux père de lui sacrifier son fils unique et chéri. Fidèle jusqu'à l'héroïsme, le vieux patriarche emmena le jeune homme au lieu désigné. Après trois jours de marche, il laissa les deux serviteurs et l'âne qui l'avaient accompagné jusque-là, et s'avança seul avec Isaac vers la montagne du sacrifice. Il avait mis sur les épaules de son fils le bois de l'holocauste, et il portait lui-même le feu et le glaive. Chemin faisant, Isaac, qui ignorait encore les ordres de Dieu, demanda naïvement : « Père, voici le feu et le glaive; où est la victime? » Abraham répondit d'une façon évasive, qui devait être prophétique : « Dieu y pourvoira. » Quand ils furent parvenus à l'endroit indiqué par Dieu, l'autel étant dressé et le bois disposé, Isaac, comprenant enfin qu'il était lui-même la victime, s'associa généreusement au sacrifice intérieur de son père et, sans proférer ni récrimination ni crainte, il se laissa lier sur le bûcher et offrir volontairement au Seigneur. Mais Dieu, satisfait du sacrifice intérieur du père et du fils, interdit à Abraham l'immolation extérieure d'Isaac et Abraham offrit en holocauste un bélier, substitué au fils de la promesse. Gen., XXII, 1-13. Voir t. I, col. 80.

III. MARIAGE. — Après la mort de Sara, Abraham, qui était avancé en âge, pensa à assurer la perpétuité de sa race dans la lignée choisie, en mariant Isaac. Il envoya le premier de ses serviteurs, Éliézer, suppose-t-on généralement, voir t. II, col. 1678, en Mésopotamie chercher dans sa propre famille une femme pour son fils. Il fit jurer à cet intendant de sa maison par un serment solennel de ne jamais permettre à Isaac d'épouser une fille des Chananéens et de ne le reconduire jamais au pays, d'où lui-même était sorti. Il promettait, du reste, à Éliézer l'assistance de l'ange du Seigneur pour le succès de sa mission. Il importait grandement aux desseins de Dieu que le chef de la race élue ne s'alliât pas avec une fille de ces tribus chananéennes, vouées à l'idolâtrie et à la dépravation des mœurs. Gen., XXIV, 1-9. Éliézer réussit dans sa mission et ramena Rébecca, fille de Bathuel et nièce d'Abraham, pour devenir l'épouse d'Isaac. Tandis que la caravane revenait au lieu du séjour habituel du patriarche, Isaac se promenait dans les champs, au déclin du jour, sur le chemin qui conduit à *Be'êr-laḥaï-rô'i*. Voir t. I, col. 1549-1550. Le mobile de sa promenade solitaire a été diversement interprété. Les anciennes versions ont traduit le verbe hébreu dans le sens de « prier, méditer », et c'est pourquoi les rabbins ont attribué à Isaac l'institution de la prière du soir, correspondant à l'heure du sacrifice vespéral. Talmud de Jérusalem, *Berakhoth*, IV, 1, trad. Schwab, Paris, 1881, p. 73, et Talmud de Babylone, *ibid.*, p. 328. Le P. de Hummelauer, *Comment. in Gen.*, Paris, 1895, p. 449, donne à ce verbe la signification de « pleurer, se lamenter ». Isaac, qui n'avait pas encore cessé de porter le deuil de sa mère, était sorti de sa tente pour pleurer seul, le soir, à la campagne. Lorsqu'il leva ses yeux qu'il tenait baissés vers la terre, il vit venir les chameaux. Rébecca, informée qu'il était son futur époux, descendit aussitôt de sa monture et se voila de son manteau par respect. Le serviteur raconta à Isaac ce qu'il avait fait. Acquiesçant aux négociations d'Éliézer, Isaac conduisit Rébecca dans la tente qu'avait occupée Sara, et il la prit pour femme. L'affection qu'il eut pour elle fut si grande qu'elle commença à tempérer la douleur de la mort de sa mère. Gen., XXIV, 62-67. Isaac avait alors quarante ans. Gen., XXV, 20.

IV. FAITS SURVENUS AVANT LA NAISSANCE DE SES FILS. — Isaac, étant l'unique héritier des promesses divines, reçut tout l'héritage. Gen., XXIV, 36; XXV, 5. Il ensevelit Abraham dans le tombeau de Sara. Gen., XXV, 9, 10. Après la mort de son père, Dieu lui fit sentir l'effet spécial de ses bénédictions. Isaac habitait alors auprès de *Be'êr-laḥaï-rô'i*. Gen., XXV, 11. Le P. de Hummelauer, *Comment. in Gen.*, p. 457-458, pense qu'on peut légitimement placer, avant la naissance d'Ésaü et de Jacob, Gen., XXV, 21-26, les événements arrivés à Gérare et racontés dans Gen., XXVI, 1-33. Ces derniers se seraient accomplis dans l'intervalle de vingt années, entre le mariage d'Isaac et la naissance de ses fils. Gen., XXV, 20, 26. Une famine, pareille à celle qui survint au temps d'Abraham, s'étant produite au pays qu'habitait Isaac, celui-ci, imitant la conduite de son père, s'en alla à Gérare auprès d'Abimélech, roi des Philistins. La ressemblance des événements avec ceux qui se sont passés au temps d'Abraham ne prouve pas leur identité, et la diversité des circonstances montre la diversité des faits et des récits. Voir t. I, col. 54. Cf. Lamy, *Comment. in lib. Gen.*, Malines, 1884, t. II, p. 164-165. Au moment où l'héritier des promesses, contraint par la disette, allait entreprendre un voyage dangereux, Dieu, dans une première apparition, lui rappela les glorieuses destinées de sa famille. Il lui défendit de se réfugier en Égypte, comme autrefois Abraham, et lui renouvela les promesses, antérieurement faites à son père. Comme Abraham, Isaac sera étranger au pays des Philistins, mais Dieu donnera plus tard toute la contrée à sa postérité, qui sera nombreuse et la bénédiction messianique en sortira pour se répandre sur l'univers entier. Gen., XXVI, 1-5. Durant son séjour à Gérare, Isaac eut recours au même subterfuge que son père et, craignant pour sa propre vie, s'il disait que Rébecca, encore belle, était sa femme, il la fit passer pour sa sœur ou sa parente, car elle était, en effet, sa cousine. Mais au bout d'un long temps, Abimélech reconnut qu'elle était sa femme et il lui reprocha sa feinte, qui aurait pu faire tomber un de ses sujets dans un grand péché. Il ordonna à tous de respecter, sous peine de mort, la femme de cet homme. Gen., XXVI, 6-11.

Isaac alors ensemença des champs à Gérare, et la récolte produisit le centuple de la semence. Isaac s'enrichit de la sorte et, tout lui profitant, ses biens augmentèrent considérablement et il devint extrêmement puissant au milieu des étrangers. La multitude de ses troupeaux et de ses serviteurs excita contre lui l'envie des Philistins. Ils bouchèrent tous les puits qu'Abraham avait fait creuser autrefois et les remplirent de terre, et Abimélech lui-même expulsa Isaac de son territoire. Isaac se retira dans la vallée voisine de Gérare et il y ouvrit d'autres puits que les serviteurs de son père avaient creusés et que les Philistins avaient obstrués. Il leur rendit leurs noms anciens. Il fit fouiller encore au fond de la vallée, dans le cours du torrent, alors à sec, et on rencontra l'eau vive. Les bergers de Gérare cherchèrent querelle à ce sujet aux serviteurs d'Isaac et revendiquèrent la possession du nouveau puits, qu'Isaac appela *'Éséq*, « Querelle, » Vulgate : *Calumnia;* un autre puits fut encore discuté : Isaac le nomma *Śitnah*, Vulgate : « Inimitié. » Les noms donnés à ces puits devaient rappeler les procédés malveillants et injustes des habitants de Gérare. S'éloignant davantage, Isaac demeura maître d'un dernier puits, qu'il appela *Rehôbôt*, « Largeur, » parce que Dieu l'avait mis au large et avait fait croître ses possessions terrestres. Gen., XXVI, 19-22.

Isaac retourna à Bersabée. Il y eut une seconde apparition de Dieu, qui lui renouvela les promesses faites à Abraham et lui donna l'assurance de ses bénédictions à l'avenir. Cette apparition, suivant de près la persécution d'Abimélech, avait pour but de réconforter Isaac, qui était naturellement timide. Ainsi encouragé, Isaac éleva un autel en ce lieu et, après avoir invoqué le nom du Seigneur, il y dressa sa tente et ordonna à ses serviteurs d'y creuser un puits. Il voulait y fixer son séjour. Gen., XXVI, 23-25. Voir t. I, col. 1632-1633. Abimélech, qui l'avait expulsé de ses terres, vint avec deux de ses officiers renouer une alliance qu'il avait lui-même rompue. Les Philistins avaient constaté que Dieu favorisait Isaac et ils voulaient s'allier avec un homme que le Seigneur comblait de ses bénédictions. Ils demandaient qu'Isaac s'engageât par serment à ne leur faire aucun tort, puisque, disaient-ils, eux-mêmes ne l'avaient lésé dans aucun de ses biens et l'avaient laissé partir en paix. Sans discuter leur conduite antérieure à son égard, Isaac, oubliant ses justes griefs, leur fit un festin, et, le lendemain matin, les voisins se jurèrent alliance, et Isaac laissa Abimélech retourner en paix dans son pays. Ce fut ce jour-là même que les serviteurs vinrent lui dire qu'ils avaient trouvé de l'eau dans le puits qu'ils creusaient alors. C'est pourquoi le patriarche nomma le puits *Sibe'âh*, « Abondance. » Gen., XXVI, 26-33. Voir t. I, col. 1629-1630.

V. ISAAC ET SES FILS. — Cependant Isaac n'avait pas d'enfants, parce que Rébecca était stérile. Dieu le permettait pour éprouver la patience d'Isaac et sa confiance en lui. Il voulait aussi que la postérité des patriarches fût obtenue par la prière afin qu'elle ne fût pas regardée comme un fruit de la nature, mais reconnue et reçue comme un don de la grâce. Isaac pria donc pour Rébecca, et le Seigneur exauça sa prière, donnant à Rébecca la vertu de concevoir. Gen., XXV, 21. Isaac avait soixante ans, quand naquirent Ésaü et Jacob. Gen., XXV, 26; Rom., IX, 10. Son mariage avait donc été infécond pendant vingt ans. Le père préféra Ésaü, l'aîné, parce qu'il lui faisait manger de la venaison, produit de sa chasse. Gen., XXV, 28. Après avoir vendu à Jacob son droit d'aînesse, Gen., XXV, 29-34, Ésaü, âgé de quarante ans, épousa deux Chananéennes. Cette double union avec des païennes fut pour Isaac et Rébecca une cause de chagrin et leur donna de « l'amertume d'esprit ». Gen., XXVI, 34, 35. Le récit biblique place les épisodes du séjour d'Isaac à Gérare entre la naissance de ses fils et le mariage d'Ésaü. Si l'on n'admet pas la transposition, que nous avons proposée plus haut et qui nous paraît d'autant plus vraisemblable qu'il n'est pas question des enfants dans la narration de ces faits, on doit replacer ces événements dans cet intervalle de quarante années.

Isaac, devenu vieux (on a calculé qu'il avait plus de cent trente ans), crut reconnaître dans l'affaiblissement de sa vue un signe de sa fin prochaine; il appela Ésaü, son fils aîné, afin de lui donner sa bénédiction. Il lui ordonna de lui apprêter une dernière fois du gibier qu'il aurait pris à la chasse. Pendant qu'Ésaü exécutait les ordres de son père, Rébecca, qui connaissait les destinées de Jacob, Gen., XXV, 23, suggéra à celui-ci une ruse qui lui assurerait la bénédiction paternelle. Elle prépara à Isaac un mets qu'elle savait être de son goût, et Jacob, revêtu des habits de son frère, se présenta à Isaac. Le père, qui ne pouvait plus voir, s'étonna du prompt retour du fils qu'il croyait être Ésaü. L'épreuve du contact enleva les doutes que lui laissait l'ouïe : « La voix, dit-il, est bien la voix de Jacob; mais les mains sont les mains d'Ésaü. » Ainsi trompé par les apparences et par les affirmations mensongères de Jacob, il mangea de la venaison qui lui fut présentée et but du vin. Puis, il baisa son fils, en témoignage d'affection. Sentant alors la bonne odeur que répandaient les habits parfumés de Jacob, il exprima sa bénédiction dans un langage poétique et rythmé. Isaac avait à peine cessé de parler qu'Ésaü, revenu de la chasse, se présenta à son tour pour obtenir la bénédiction paternelle. Isaac l'interrogea et s'étonna profondément de tout ce qui s'était passé. Il a été surpris par la fraude de Jacob qui, par suite, a été béni à la place d'Ésaü. Toutefois, pour calmer le violent chagrin de ce dernier, tout en maintenant la bénédiction accordée, il lui conféra une bénédiction moins importante et d'ordre purement temporel. Gen., XXVII, 1-40. Voir t. II, col. 1910-1911.

Comme Ésaü avait conçu pour Jacob une haine mortelle, Gen., XXVII, 41, Rébecca résolut d'éloigner son fils préféré, et pour faire agréer à Isaac le départ de Jacob, elle lui suggéra l'idée de l'envoyer en Mésopotamie prendre femme dans sa famille. Gen., XXVII, 42-46. Isaac accepta ce projet, et en ordonnant à Jacob d'épouser une des filles de Laban, il le bénit de nouveau. Jacob obéit aux ordres de son père. Gen., XXVIII, 1-6. Isaac disparaît dès lors du théâtre de l'histoire biblique, qui s'occupe désormais de Jacob. Après quatorze ans de séjour en Mésopotamie, ce dernier résolut de revenir avec ses femmes et ses enfants vers Isaac, son père, dans le pays de Chanaan. Gen., XXXI, 18. Laban, si dur envers son gendre, lui laissa emmener sa part de troupeaux par crainte d'Isaac ou du Dieu que révérait Isaac. Gen., XXXI, 42. Jacob jura une alliance pacifique avec son beau-père par le Dieu que craignait son père. Gen., XXXI, 53. Dieu lui-même renouvela à Jacob les promesses qu'il avait faites à Abraham et à Isaac. Gen., XXXV, 12. Après diverses stations, Jacob arriva enfin à Mambré auprès de son père. Gen., XXXV, 27. Plusieurs années plus tard, quand Isaac eut atteint l'âge de cent quatre-vingts ans, il mourut, consumé de vieillesse, et fut enseveli par ses fils, auprès d'Abraham, de Sara et de Rébecca, dans le tombeau de famille. Gen., XXXV, 28, 29. Comme son père, il avait été nomade et étranger dans la terre de Chanaan, promise à sa postérité. Gen., XXXV, 27; XXXVII, 1.

VI. CARACTÈRE MORAL D'ISAAC. — Le trait dominant de son caractère fut la patience. « Avec une élasticité admirable, il plie sous le poids de la souffrance, mais pour se relever toujours. Il ne combat pas violemment, il ne résiste pas dans les différentes traverses de sa vie, et cependant il triomphe par sa résignation, par sa soumission à la volonté de Dieu. C'est là sa grandeur, d'autant plus digne d'admiration qu'elle est moins commune et moins comprise. » Vigouroux, *Manuel biblique*, 10e édit., Paris, 1897, t. I, p. 681. Il faut signaler aussi

sa piété. Il a été l'un des rares personnages, dont Jéhovah a été dit le Dieu. Gen., XXVIII, 3; XXXII, 9; XLVI, 1; Exod., III, 6, 15, 16; IV, 5; III Reg., XVIII, 36; I Par., XXIX, 18; II Par., XXX, 6; Tob., VII, 15; Matth., XXII, 32; Marc., XII, 26; Luc., XX, 37; Act., III, 13; VII, 32. Les écrivains sacrés ont souvent rappelé que la terre de Chanaan lui avait été promise par Dieu, Gen., L, 23; Exod., VI, 8; XXXIII, 1; Num., XXXII, 11; Deut., I, 8; VI, 10; IX, 5; XXIX, 13; XXX, 20; XXXIV, 4; Ps. CIV, 9; Baruch, II, 34, que Dieu lui avait apparu, Exod., VI, 3, avait contracté alliance avec lui, Exod., II, 24; Levit., XXVI, 42, et lui avait renouvelé les bénédictions faites à Abraham. Eccli., XLIV, 24. Deux fois, le prophète Amos, VII, 9, 16 (texte hébreu), nomme Isaac pour désigner sa race, le peuple qui descend de lui, à moins qu'on n'entende ce nom dans le sens étymologique. Knabenbauer, *Comment. in prophetas minores,* Paris, 1886, t. I, p. 314, 315, 319. — Un apocryphe juif gnostique, la *Prière de Joseph,* prétendait qu'Isaac, aussi bien que son père Abraham, avait été créé avant toutes choses. Origène, *In Joa.,* II, 25, t. XIV, col. 168. Dans le fragment copte de l'*Apocalypse de Barthélémy,* traduit par Dulaurier, il est dit que le péché ne souilla jamais Isaac. Migne, *Dictionnaire des apocryphes,* Paris, 1858, t. II, col. 161; Tischendorf, *Apocalypses apocryphæ,* Leipzig, 1866, p. XXV. En appendice au *Testament d'Abraham,* James, *The testament of Abraham,* dans *Texts and Studies,* t. II, n° 2, Cambridge, 1892, a publié des extraits d'une version arabe du *Testament d'Abraham, d'Isaac et de Jacob.* Les traditions arabes représentent Isaac comme un modèle de religion, un juste inspiré par la grâce pour faire de bonnes œuvres, prier et donner l'aumône. Vigouroux, *Manuel biblique,* t. I, p. 682. Cf. d'Herbelot, *Bibliothèque orientale,* Paris, 1697, p. 466, 501.

VII. CARACTÈRE TYPIQUE DE L'HISTOIRE D'ISAAC. — 1. Saint Paul, Gal., IV, 22-31, a fait ressortir la signification mystique de la naissance d'Isaac et d'Ismaël. Si leurs mères, Agar et Sara, sont la figure de l'Ancien et du Nouveau Testament, voir t. I, col. 263, les deux fils d'Abraham, Ismaël et Isaac, sont la figure des enfants des deux Testaments, les Juifs et les chrétiens. Isaac, le fils de la femme libre et l'enfant de la promesse, représente la postérité spirituelle d'Abraham, la race des croyants. Les persécutions qu'il subit, de la part d'Ismaël, signifiaient les persécutions que le véritable peuple de Dieu a endurées des Juifs. Si le fils de l'esclave a été chassé de la maison paternelle, le fils de la femme libre a reçu l'héritage complet et a été l'objet des bénédictions messianiques pour figurer les chrétiens, délivrés de la servitude de la loi et jouissant de la liberté des enfants de Dieu. — 2. L'Apôtre a aussi indiqué le caractère typique du sacrifice d'Isaac, lorsqu'il a dit qu'Abraham avait recouvré son fils ἐν παραβολῇ. Heb., XI, 19. Les Pères, expliquant et développant cette pensée, ont vu dans Isaac, chargé du bois du sacrifice et consentant librement à se laisser lier sur le bûcher, l'image de Jésus, portant lui-même sa croix et s'y laissant attacher par des clous. Le type et l'antitype obéissent tous deux à la volonté divine, et parce qu'ils ont obéi à la mort, ils triomphent de la mort. La substitution du bélier à Isaac représentait le sacrifice réel de Jésus-Christ en croix. — 3. Les Pères ont vu encore dans le mariage d'Isaac et de Rébecca la figure de l'union du Christ et de son Église. Cf. Crelier, *La Genèse,* Paris, 1889, p. 234, 339; card. Meignan, *L'Ancien Testament dans ses rapports avec le Nouveau, De l'Éden à Moïse,* Paris, 1895, p. 347-350, 372-374; Pelt, *Histoire de l'Ancien Testament,* Paris, 1897, t. I, p. 149-151 et 153; *Dictionnaire de théologie catholique,* Paris, 1899, t. I, col. 101-106; Vigouroux, *Manuel biblique,* Paris, 1897, t. I, p. 679. — Voir S. Ambroise, *De Isaac et anima,* t. XIV, col. 501-534; Danko, *Historia revelationis divinæ Vet. Test.,* Vienne, 1862, p. 57-62.

E. MANGENOT.

ISAAR, nom, dans la Vulgate, de deux Israélites qui portent dans le texte hébreu un nom différent.

1. **ISAAR** (hébreu : *Ishâr,* « huile; » Septante : Ἰσσαάρ et Ἰσαάρ; Vulgate : *Isaar* et *Jesaar*), fils de Caath et petit-fils ou plutôt descendant de Lévi, oncle d'Aaron et de Moïse et père de Coré qui excita une sédition contre Moïse. Exod., VI, 18, 21; Num., III, 19 (la Vulgate l'appelle Jésaar dans ce passage); XVI, 1; I Par., VI, 2, 18, 38; XXIII, 12, 18. Son nom devait se lire aussi I Par., VI, 22, mais il a été remplacé par erreur par Aminadab. C'est certainement Isaar que devait porter le texte primitif, puisque cet Aminadab est fils de Caath et père de Coré et que quelques lignes plus loin, ℣. 37, 38, c'est Isaar qui est nommé comme fils de Caath et père de Coré, de même que dans l'Exode et dans les Nombres. Isaar fut le chef de la famille lévitique des Isaarites, une des quatre familles caathites. Voir ISAARITE.

2. **ISAAR** (hébreu : *Yeṣôhar;* Septante : Σαάρ), le second des trois fils d'Halaa, première femme d'Assur, de la tribu de Juda. I Par., IV, 7, Le *kerî* porte וְצֹחַר, « et *Sôhar,* » au lieu du *chethib* יִצְחָר, *Yeṣôhar.* C'est d'après la leçon du *kerî* que les Septante ont transcrit Σαάρ.

ISAARI, descendant d'Isaar 1. La Vulgate appelle ainsi, I Par., XXIV, 22, la famille qu'elle appelle ailleurs Isaarite. Voir ISAARITE.

ISAARITE (hébreu : *hay-Îshârî;* Septante : ὁ Ἰσσααρί; Num., III, 27; ὁ Ἰσσααρί, I Par., XXIV, 22; XXVI, 29; Vulgate : *Isaarita,* excepté I Par., XXIV, 22, où elle a *Isaari*), famille lévitique, ainsi appelée parce qu'elle descendait d'Isaar. C'était la seconde des quatre familles issues de Caath. Num., III, 27. Du temps de David, elle avait pour chef Sabemoth, I Par., XXIV, 22, et elle fut chargée de la garde du trésor du Temple. I Par., XXVI, 19-27. Voir ISAAR 1 et ISAARI.

ISAÏ (hébreu : *Isaï;* Septante : Ἰεσσαί), père de David. La Vulgate l'appelle le plus souvent Isaï, mais elle lui donne aussi le nom de Jessé, quelquefois dans l'Ancien Testament, Ps. LXXI, 20; Eccli., XLV, 31; Is., XI, 1, 10, et toujours dans le Nouveau. Matth., I, 5; Luc., III, 32; Act., XIII, 22; Rom., XV, 12. Cette dernière forme vient des Septante : Ἰεσσαί. Josèphe lui donne une forme analogue : Ἰεσσαῖος. La signification de ce nom est douteuse. On l'a interprété par « viril » (il est écrit une fois, I Par., II, 13, אִישַׁי, au lieu de יִשַׁי), par « riche » ou « puissant », etc. Isaï descendait de Booz et de Ruth par Obed, et appartenait à la tribu de Juda. Ruth, IV, 17, 22; Matth., I, 5-6; Luc., III, 32; I Par., II, 13. Il était de Bethléhem, I Reg., XVI, 18; XVII, 58, et il eut huit fils, dont David était le plus jeune. I Reg., XVI, 10-11; XVII, 12. La liste généalogique de II Par., II, 13-15, n'en énumère que sept. Il y a lieu de penser qu'un des huit y a été omis accidentellement. Voir le tableau généalogique de la famille de Jessé, col. 939-940.

Le septième fils d'Isaï est nommé Éliu dans la Peschito et dans la version arabe de I Par., II, 15. L'une et l'autre ont dû prendre ce nom dans I Par., XXVII, 18, où un Éliu est nommé « frère de David »; mais comme dans ce passage les Septante portent, au lieu d'Éliu, Éliab, le frère aîné de David, plusieurs critiques pensent que la leçon de la Bible grecque est la bonne. Voir ÉLIAB 3, t. II, col. 1665. D'après saint Jérôme, *Quæst. hebr. in lib. Reg.,* I Reg., XVII, 12, t. XXIII, col. 1340, le frère innomé de David ne serait pas autre que le prophète Nathan ou Jonathan, fils de Samma, qui aurait été compté comme un des fils d'Isaï. — La liste généalogique de I Par., II, outre les frères de David, mentionne aussi, ℣. 16, Sarvia et Abigaïl qu'il appelle « ses



185. — L'arbre de Jessé. Gravure sur bois tirée des *Heures* de Ph. Pigouchet, 1498.

L'arbre de Jessé est l'illustration iconographique de la prophétie d'Isaïe, XI, 1 : *Egredietur virga de radice Jesse et flos de radice ejus ascendet.* Saint Jérôme dit sur ce passage : *Nos virgam de radice Jesse sanctam Mariam Virginem intelligamus... et florem Dominum Salvatorem. In Is.*, XI, 1, t. XXIV, col. 144. L'Eglise reproduit plusieurs fois cette explication dans ses offices. Elle dit, par exemple, dans la messe votive de la Sainte Vierge : *Virga Jesse floruit, Virgo Deum et hominem genuit.* — L'art chrétien s'empara de ce symbole au XIIe siècle. Jessé est couché et endormi au pied de l'arbre. La tige s'élance ordinairement de sa poitrine. Elle monte droit, au XIIe et au XIIIe siècle. Depuis le XVe, les branches se répartissent à droite et à gauche, et les rois, qu'on reconnait à leur sceptre, émargent de larges fleurs. Le nombre des rois est quelquefois réduit à deux, faute d'espace, mais leur nombre est ordinairement de douze. L'arbre est assez souvent une vigne. Au XIIIe siècle, l'enfant Jésus vient après sa Mère. A partir du XVe, comme ici, elle le tient dans ses bras, sortant du calice d'une fleur et le groupe est entouré d'une auréole. Les variantes sont d'ailleurs nombreuses dans les représentations de l'arbre de Jessé. Il figure souvent dans les cathédrales, dans les voussoirs des portes et dans les verrières. Voir J. Corblet, *Etude iconographique sur l'arbre de Jessé* (*Revue de l'art chrétien*, t. IV, 1860, p. 49-61, 113-125, 169-181); Auber, *Histoire du symbolisme religieux*, 4 in-8°, Paris, 1871, t. II, p. 570; t. IV, p. 142, 143, cf. p. 577; H. J. Grimouärd de Saint-Laurent, *Guide de l'art chrétien*, 6 in-8°, Paris, 1872-1875, t. III, p. 141-143; cf. t. VI, p. 212; A. Crosnier, *Iconographie chrétienne*, in-8°, Tours, 1876, p. 179-180, 397; X. Barbier de Montault, *L'arbre de Jessé à la cathédrale d'Angers*, in-8°, Angers, 1887; Id., *Traité d'iconographie chrétienne*, 2 in-8°, Paris, 1890, t. II, p. 109-111; Viollet-le-Duc, *Dictionnaire de l'architecture*, t. VI, p. 144.

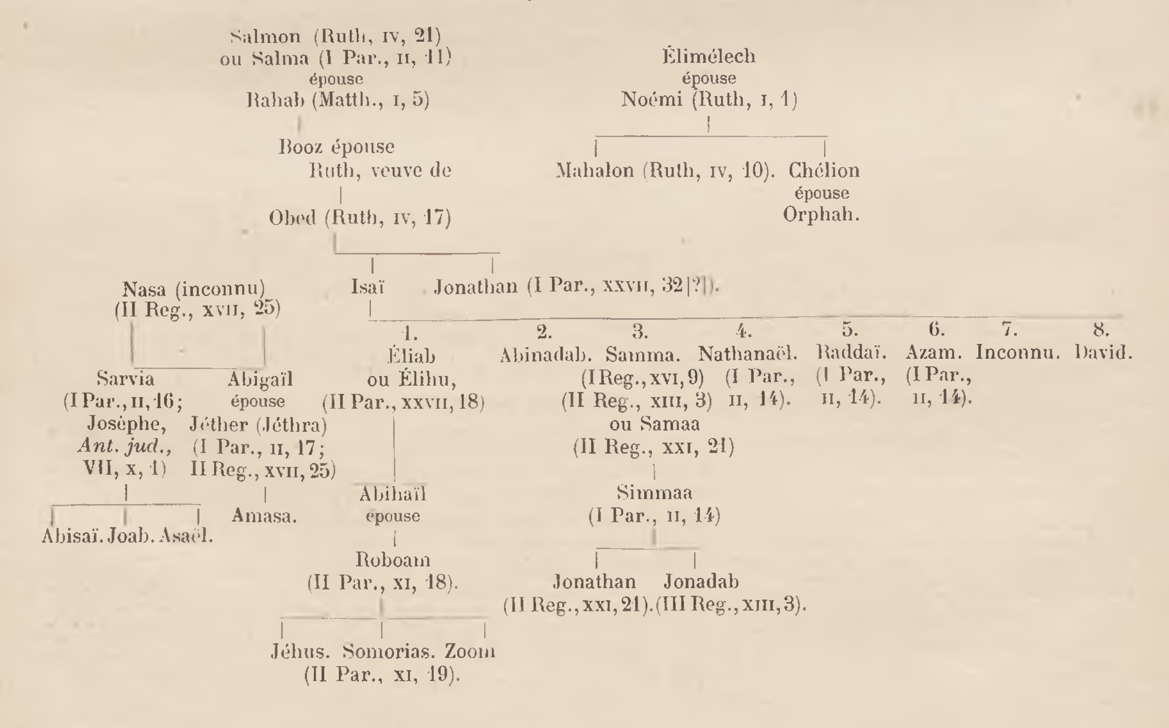
sœurs ». On admet communément que le mot « sœur » doit s'entendre ici dans son sens rigoureux, et que Servia et Abigaïl étaient véritablement les filles d'Isaï. Quelques commentateurs croient cependant que ce n'étaient que des parentes de David, parce qu'Abigaïl est appelée dans II Reg., XVII, 25, « fille de Naas. » Voir sur ce point ABIGAIL, t. I, col. 49, et NAAS 2.

C'est au plus jeune de ses fils qu'Isaï doit son illustration, quoiqu'il fût tout d'abord bien loin de prévoir son brillant avenir. I Reg., XVI, 10-11. Le plus souvent, Isaï n'est nommé dans l'Écriture que comme père de David. I Reg., XVI, 18; XVII, 58; XX, 27, 30, 31; XXII, 7, 8, 9, 12; XXV, 10; II Reg., XX, 1; XXIII, 1; III Reg., XII, 16; I Par., X, 14; XII, 18; XXIX, 26; II Par., X, 16; Ps. LXXI, 20; Eccli., XLV, 31. Dans la plupart de ces passages, c'est en signe de mépris que David est appelé « fils d'Isaï » par Saül, I Reg., XX, 27, 30, 31; XXII, 7, 8; par Doëg, XXII, 9; par Nabal, XXV, 10; par Séba, II Reg., XX, 1, et par les dix tribus révoltées. III Reg., XII, 16. Mais, les prophètes devaient plus tard en faire un titre glorieux entre tous, Is., XI, 1, 10; Eccli., XLV, 31; Rom., XV, 12, et l'art chrétien devait représenter partout « l'arbre de Jessé » qui, sortant de la poitrine du patriarche, étale ses branches vigoureuses, au sommet desquelles s'épanouit le Messie, le fils de Marie, fleur bénie éclose de cette tige féconde (fig. 185).

Nous savons peu de choses de la vie d'Isaï. Lorsqu'il paraît pour la première fois, I Reg., XVII, 12, au moment où le prophète Samuel va dans sa maison, sur l'ordre de Dieu, pour y sacrer le nouveau roi d'Israël destiné à prendre la place de Saül réprouvé par le Seigneur, Isaï était déjà vieux. Nous ignorons le nom de sa femme. Une tradition juive, consignée dans le Targum de II Sam., XXI, 19, l'appelle lui-même « le tisserand qui tissait le voile de la maison du sanctuaire ». *Polyglotte* de Walton, 1655, t. II, p. 390. Le Targumiste a probablement eu en vue dans cette glose le passage obscur de II Reg., XXI, 19, où il est question de *Ya'ârê 'orgim*, « bois de tisserands, » et il a essayé d'expliquer ainsi ces mots d'une manière artificielle. Voir ADÉODAT, t. I, col. 215. Isaï possédait des troupeaux de brebis et de chèvres, et son fils David en avait la garde, quand Samuel se rendit à Bethléhem. I Reg., XVI, 11; XVII, 34-35. C'est avec le produit de ses troupeaux qu'il envoie à Saül et au chef de ses fils aînés qui étaient à l'armée ses présents rustiques, c'est-à-dire un chevreau avec du pain et du vin, I Reg., XVI, 20, pour le roi et dix fromages pour le capitaine. I Reg., XVII, 18. Dans cette dernière circonstance, il envoie aussi à ses fils par leur plus jeune frère du grain grillé et dix pains. — Plus tard, lorsque la jalousie de Saül eut obligé David à s'enfuir de la cour, et à se réfugier dans la caverne d'Odollam, le texte sacré nous dit que « ses frères et toute la maison de son père y descendirent auprès de lui ». I Reg., XXII, 1. Le vieil Isaï était sans doute avec ses fils. Nous lisons du moins, aussitôt après, dans le récit biblique, I Reg., XXII, 3-4, que David, pour assurer le repos de son père et de sa mère, les conduisit dans le pays de Moab, dont leur ancêtre Ruth était originaire. Il pria le roi du pays de leur accorder un asile et ils restèrent à Maspha de Moab « tout le temps que David fut dans la forteresse ». Le texte ne précise pas quelle était cette forteresse, et les commentateurs entendent par là, les uns, la place forte de Maspha elle-même; les autres, la caverne d'Odollam ou une hauteur voisine, etc. Quoi qu'il en soit, l'auteur sacré ne parle plus d'Isaï et nous ignorons où et quand il mourut. Une tradition juive, consignée dans le *Rabboth Séder*, 256, col. 2, raconte que lorsque David eut quitté le pays de Moab, ses parents et ses frères furent tués par ordre du roi du pays, à l'exception d'un de ses frères qui réussit à s'échapper et à se réfugier auprès de Naas, roi des Ammonites, mais cette tradition est très suspecte. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra*, édit. Larsow et Parthey, 1862, p. 111-115, disent qu'on montrait le tombeau de Jessé à Bethléhem. On le montre aussi, mais avec peu de vraisemblance, à *Deir el-Arba'aîn* près d'Hébron, avec celui de Ruth. Voir Liévin de Hamme, *Guide-indicateur de la Terre Sainte*, 4e édit., Jérusalem, 1897, t. II, p. 126.

F. VIGOUROUX.

TABLEAU GÉNÉALOGIQUE DE LA FAMILLE DE JESSÉ.



ISAÏE (Vulgate : *Isaïas*), nom, dans la version latine, de quatre personnages dont deux sont appelés en hébreu *Yesa'ey ihû* et deux *Yesa'eyâh,* c'est-à-dire « salut de Jéhovah » ou « Jéhovah est sauveur », les deux formes ayant la même signification et ne différant que par la manière d'abréger à la fin le nom divin. Un cinquième personnage, appelé *Yeša'eyâhû* dans l'hébreu, est nommé *Jeseias* et *Jesaias* dans la Vulgate, I Par., xxv, 3 (voir ces mots); deux autres enfin qui portent en hébreu le nom de *Yesa'eyâh* deviennent dans notre version latine *Jeseias* (voir Jéséias 1) et *Isaia* (voir Isaïe 6). Enfin une forme plus abrégée du même nom propre (hébreu : *Iše'i*), se trouve I Par., ii, 31; iv, 20; v, 24 (Vulgate : *Jesi*).

1. ISAÏE (hébreu : *Yesa'eyahû* [יְשַׁעְיָהוּ], Is., i, 1; la forme rabbinique du nom, qui figure en tête du Livre, est : ישעיה, *Yeša'iha;* Septante : Ἠσαΐας; Vulgate : *Isaias*), le premier des quatre grands prophètes d'Israël. Certains Pères latins écrivent *Esaias* (fig. 186).

I. Vie d'Isaïe. — On n'a pas beaucoup de renseignements sur la vie d'Isaïe. C'est au prophète lui-même qu'il faut demander les principaux éléments de sa bio-



186. — Le prophète Isaïe.

Bas-relief d'une des portes de bronze de Saint-Paul-hors-les-Murs, à Rome, exécutées à Constantinople vers la fin du XI[e] siècle, et détruites par l'incendie qui suivit la mort de Pie VII. D'après N.M. Nicolai, *Della Basilica di San Paolo,* in-f°, Rome, 1815, pl. xv.

graphie. Il nous apprend qu'il était fils d'Amos. Is., i, 1. Certains Pères, trompés par une ressemblance de nom, crurent qu'Isaïe était fils du prophète Amos : ainsi Clément d'Alexandrie, *Strom.,* i, 121, t. viii, col. 847; Pseudo-Épiphane, *De vit. Proph.,* xii, t. xliii, col. 406; S. Augustin, *De Civ. Dei,* xviii, 27, t. xli, col. 583. Les deux noms sont écrits, en effet, de la même façon dans le grec des Septante : Ἀμώς, et le latin de la Vulgate : *Amos.* En hébreu, ils s'écrivent différemment : le nom du père d'Isaïe s'écrit : אמץ, *'Amôṣ,* tandis que le nom du prophète s'écrit עמס, *'Âmôs.* Voir t. i col. 512. Saint Jérôme signale la méprise. *In Amos, Prol.*, t. xxv, col. 989. Une tradition talmudique prétend que le père d'Isaïe était frère du roi Amasias dont il est question, dans IV Reg., xiv, 1. Cf. *Megilla,* 10[b]; A. Rohling, *Der Prophet Jesaja,* Münster, 1872, p. 1; Winer, *Realwörterbuch,* t. i, p. 554; J. G. Carpzov, *Introductio in V. T.*, 3 in-4°, Leipzig, 1741-1757, t. iii, p. 92-93; Alexander, *Commentary on the prophecies of Isaiah,* édit. J. Eadie, Édimbourg, 1865, t. i, p. 10. Certains passages du Livre d'Isaïe laissent entendre que le prophète appartenait à une des meilleures familles de Jérusalem. Is., iii, 1-17, 24; iv, 1; viii, 2; xxii, 16. On peut même penser qu'il n'était pas étranger à la famille royale. Is., vii, 3. Cf. D. Karl Marti, *Das Buch Jesaja,* Tübingue, 1900, p. xx. — Nous savons par son propre témoignage qu'il était marié à une seule femme qu'il appelle prophétesse, Is., viii, 3; non pas qu'elle fût douée du don de prophétie, mais parce qu'elle était la femme d'un prophète. Cf. Calmet, *Dictionnaire de la Bible,* Toulouse, 1783, in-8°, t. iii, p. 261. L'Écriture mentionne deux fils d'Isaïe, qui reçurent un nom symbolique : le premier fut appelé : *Se'ar yâšûb,* « le reste reviendra, » Is., vii, 3; le second : *Mahêr-šâlâl-ḥâš-baz,* « hâte-toi de prendre les dépouilles. » Is., viii, 3. Cf. aussi Is., viii, 18. On ne sait pas s'il eut d'autres enfants.

II. Commencement du ministère prophétique d'Isaïe. — Il existe sur ce point deux opinions. 1° Les uns pensent qu'Isaïe inaugura son ministère prophétique l'année même de la mort d'Ozias, selon Is., vi, 1. Ainsi Hésychius qui appelle ce chapitre vi « l'élection du prophète », χειροτονίαν τοῦ προφήτου, *In Is.,* 9, t. xciii, col. 1372. Saint Jean Chrysostome paraît être de cet avis, puisqu'il compare la promptitude d'Isaïe avec les tergiversations de Moïse, Exod., iv, 10, et de Jérémie, i, 6. *In Is.,* vi, 5, t. lvi, col. 73. M. Vigouroux partage aussi cette opinion : « Sa première vision eut lieu l'année de la mort d'Ozias. » *Man. bibl.,* 11[e] édit., Paris, 1901, t. ii, p. 593. — 2° D'autres auteurs pensent qu'Isaïe avait déjà eu des visions antérieures à celle dont il est question dans Is., vi, 1. Saint Jérôme déclare que tout ce qui est raconté dans les chapitres i-v arriva sous le roi Ozias, et que la vision de vi, 1 eut lieu après la mort de ce roi et sous le règne de son successeur Joatham; *In Is.*, vi, t. xxiv, col. 91; toutefois dans sa Lettre xviii[e] au pape Damase il paraît insinuer l'opinion contraire, t, xxii, col. 371. Saint Grégoire de Nazianze se rallie ouvertement à ce second sentiment, *Orat.* ix, t. xxxv, col. 820. Tel est aussi l'avis de Trochon : « Nous ne voyons pas de raison non plus, comme le veulent certains critiques, pour que cette prophétie soit la première en date d'Isaïe. Il a déjà fait connaître à ses concitoyens les avertissements de Dieu; voyant qu'ils n'en ont pas profité, il s'en prend à lui-même, à ses péchés, et c'est alors que Dieu renouvelle sa mission, le purifie par la main du Séraphin, et l'envoie annoncer sa parole avec une autorité nouvelle. » *Isaïe,* Paris, 1878, p. 53.

III. Ministère prophétique d'Isaïe. — Isaïe prophétisa sous quatre rois successifs : Ozias, Joatham, Achaz et Ézéchias; c'est lui-même qui nous le dit. Is., i, 1. Nous ne pouvons pas déterminer quelle fut sa première prophétie; la dernière, dont nous connaissons la date, est de la quatorzième année d'Ézéchias, c'est-à-dire de l'an 712, en nous tenant à la chronologie ordinaire. Is., xxxvi-xxxix. Joatham, successeur d'Ozias († 758), régna seize ans (758-742). Durant le règne de ce roi, Isaïe semble avoir vécu dans la retraite; en effet, aucune prophétie n'est datée de cette époque; sous Achaz, successeur de Joatham (742-727), il intervint dans une circonstance critique pour la Judée, au moment où Rasin, roi de Syrie, et Phacée, roi d'Israël, menaçaient Jérusalem; ce fut surtout durant le règne d'Ézéchias (727-698) qu'il exerça son ministère prophétique avec le plus d'éclat. Isaïe était en effet l'ami et le conseiller de ce prince; il le soutint et l'encouragea dans tous les moments difficiles de son règne, surtout dans une grave maladie, Is.,

xxxviii; IV Reg., xx, 1-11, et durant l'invasion de Sennachérib. Is., xxxvi-xxxvii. A partir de ces graves événements, le prophète rentre dans l'obscurité, et se tient à l'écart de la scène politique. Sa mission providentielle auprès des monarques de la Judée était accomplie.

IV. Milieu historique. — Pour bien comprendre l'action d'Isaïe et en suivre les diverses phases, il faut se placer, autant que l'on peut, dans le milieu historique où vécut le grand prophète.

I. La Judée. — Le règne d'Ozias fut généralement prospère. Voir IV Reg., xv, 1-3, où Ozias est appelé Azarias; II Par., xxvi, 4-5. Il fit des guerres heureuses et recouvra certaines villes perdues, IV Reg., xiv, 22; II Par., xxvi, 2; il remporta des victoires et construisit des fortifications, II Par., xxvi, 8; à l'intérieur il fortifia Jérusalem. II Par., xxvi, 15. Cependant il fut châtié de la lèpre parce qu'il usurpa les fonctions sacrées, IV Reg., xv, 5; II Par., xxvi, 16-22. — Son fils et successeur Joatham est aussi loué dans l'Écriture, IV Reg., xv, 34; II Par., xxvii, 2; il prospéra dans ses œuvres, II Par., xxvii, 2-4, et fut heureux dans ses guerres contre les Ammonites, ℣. 5; cependant il ne fréquentait pas le temple du Seigneur et le peuple se livrait au péché, ℣. 2b. — Achaz, son fils, fut un roi impie, IV Reg., xvi, 3-4; II Par., xxviii, 2-4; aussi son règne fut-il affligé de grandes calamités, comme nous le verrons plus loin. — Ézéchias, qui lui succéda, remit en honneur la piété et la religion, IV Reg., xviii, 3-4; le culte divin, II Par., xxix, 3-11; aussi Dieu était-il avec lui et le faisait-il prospérer, IV Reg., xviii, 7; il régna 29 ans, ℣. 2; II Par., xxix, 1. Lui aussi pourtant connut les maux de l'invasion étrangère, comme nous le dirons plus loin.

II. L'Assyrie. — Deux grandes puissances, l'Assyrie et l'Égypte, se disputaient, à l'époque d'Isaïe, l'empire du monde. Is., xix, 23-24. Dans ce conflit continuel, les Assyriens, race guerrière et dure à la peine, obtenaient presque toujours la prépondérance. Dans leurs invasions, ils courbaient impitoyablement sous leur joug de fer tous les royaumes situés entre l'Euphrate et les frontières nord-est de l'Égypte; aussi la plupart de ces peuples, pour secouer le joug des Assyriens et se soustraire à leur lourde domination, étaient-ils naturellement portés à implorer le secours de l'Égypte, et cette dernière était toujours disposée à combattre les progrès de l'Assyrie, dont l'expansion sans bornes était un danger pour sa propre existence. — Isaïe fut contemporain de quatre rois d'Assyrie dont nous donnons ici les dates usuelles : Théglathphalasar III (743-727); Salmanasar IV (727-722); Sargon (722-705); Sennachérib (705-681); il fut aussi probablement contemporain d'Assarhaddon (681-668). Tous ces monarques eurent plus ou moins des démêlés avec les rois d'Israël et de Juda. Théglathphalasar III intervint sous Achaz; irrité des impiétés de ce roi, Dieu le livra aux mains de Rasin, roi de Syrie, qui le conduisit prisonnier à Damas, II Par., xxviii, 5; il le livra aussi aux mains de Phacée, roi d'Israël, qui fit de grands ravages dans le royaume de Juda, ℣. 5-6; dans ces graves conjonctures, l'impie Achaz repousse le secours de Dieu que lui offrait Isaïe, vii, 5-13, et se tourne vers Théglathphalasar, dont il se déclare tributaire, IV Reg., xvi, 7; Théglathphalasar attaqua Damas, dont il tua le roi Rasin, envahit la Judée et conduisit en captivité beaucoup de Juifs et d'Israélites, IV Reg., xv, 29-30; xvi, 9-10; II Par., xxviii, 19-20; les Iduméens et les Philistins avaient déjà châtié l'impie Achaz et ravagé son royaume. II Par., xxviii, 17-18. — Salmanasar IV voulut détruire le royaume d'Israël et assiégea Samarie; le roi de ce royaume, Osée, implora le secours des Égyptiens; Sargon s'empara de Samarie et transporta les Israélites en captivité. IV Reg., xvii, 3-6; xviii, 9-11. — Les armées de Sargon et de ses successeurs, Sennachérib et Assarhaddon, traversèrent plusieurs fois la Palestine pour aller attaquer l'Égypte. L'empire des pharaons opposa à ces attaques des monarques assyriens une vive résistance, qui fut malheureusement paralysée par les divisions intestines dont il souffrait. Ce qu'il faut surtout retenir de ces derniers événements, c'est le siège et l'attaque de Jérusalem par Sennachérib, le tribut qu'est obligé de lui payer le roi Ézéchias, et enfin l'extermination de l'armée assyrienne par l'ange du Seigneur. IV Reg., xviii, 13-16; II Par., xxxiii; Is., xxxvi-xxxvii;

III. L'Égypte. — Les rois d'Égypte de cette époque, d'origine éthiopienne, sont : Sua, que les textes égyptiens appellent Sabak et les Grecs Sabacon, et Tharaca. Le premier avait fait alliance avec Osée, roi d'Israël, contre les Assyriens, IV Reg., xvii, 4; Sua marcha trop tard au secours d'Osée, et, lorsqu'il arriva en Palestine, Samarie avait déjà succombé sous l'assaut de Salmanasar. Ce roi fut battu par Sargon à Raphia. Les Égyptiens furent aussi battus par Sennachérib à Altakou. Quant à Tharaca, il fut attaqué au sein même de son royaume par Assarhaddon, successeur de Sennachérib.

IV. Autres peuples. — D'autres peuples de moindre importance, Phéniciens, Tyriens, Araméens, Moabites, Ammonites, Arabes, Iduméens et Philistins, subirent nécessairement le contre-coup de ces guerres entre les deux puissants empires, et l'invasion du vainqueur. Dans ce duel presque continuel, ils devenaient la proie du plus fort. C'est surtout des Assyriens qu'ils eurent à souffrir. Ninive pesait sur eux de tout son pouvoir, et l'on sait, par l'histoire et les inscriptions, combien était dure la domination de la puissante cité. Dieu se servait des Assyriens pour exécuter ses desseins, et c'est pourquoi le nom d'Assur revient si souvent dans la première partie des prophéties d'Isaïe. Cf. Knabenbauer, *Comment. in Is. proph.*, t. i, Paris, 1887, p. 1-8; G. Rawlinson, *Five great monarchies*, 2e édit., t. ii, p. 130; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., 1896, t. iii, p. 497-595; t. iv, p. 1-75; Æ. Schopfer, *Histoire de l'Ancien Testament*, trad. franç. par J.-B. Pelt, t. ii, Paris, 1897, p. 205-213.

V. Table chronologique.	avant J-C.
Théglathphalasar III	745-727
Dernière année du règne d'Ozias et vocation d'Isaïe	740
Déposition et mort de Phacée, roi d'Israël,	734 ou 733-732
Prise de Damas par Théglathphalasar III	732
Salmanasar IV	727 ou 726-722
Sargon	722-705
Prise de Samarie et fin du royaume du Nord.	722 ou 721
Siège et prise d'Azot par l'armée de Sargon.	711
Sargon défait Mérodach-Baladan et entre à Babylone	710
Sennachérib	704 ou 705-681
Sennachérib défait Mérodach-Baladon	703
Campagne de Sennachérib contre la Phénicie, la Palestine et Juda	701
Assarhaddon	681-668
Destruction de Ninive par les Mèdes et les Babyloniens	608 ou 607
Succès de Cyrus dans l'Ouest et l'Asie centrale	549-538
Prise de Babylone et délivrance des Juifs par Cyrus	538

Cf. Driver, *An introduction to the literature of the Old Testament*, 7e édit., Édimbourg, 1898, p. 205; D. Karl Marti, *Das Buch Jesaja*, Tubingue, 1900, p. xx; Rost, *Die Keilschrifttexte Tiglath-Pilesers III*, 1893, p. xxix, xxxv.

VI. Mort d'Isaïe. — Une tradition très ancienne et assez répandue fait vivre Isaïe jusqu'au temps du roi Manassé; il aurait péri de la mort la plus cruelle durant la persécution suscitée par ce roi. IV Reg., xxi, 16. Son corps aurait été scié en deux avec une scie en

bois. Pour le condamner à mort, le roi Manassé aurait pris pour prétexte les paroles mêmes du prophète : « J'ai vu le Seigneur assis sur un trône. » Is., VI, 1. Le roi prétendait que ces paroles étaient en contradiction avec ce que dit Moïse de Jéhovah : « Nul homme ne me verra sans mourir. » Exod., XXXIII, 20. La tradition relative à son genre de mort fut admise par la majorité des Pères. Cf. S. Justin. *Dial. cum Tryph.*, 120, t. VI, col. 756. Tertullien, *De patientia,* XIV, t. I, col. 1270; *Chronicon pasch.*, t. XCII, col. 305, 381; Origène, *In Is. Homil.*, I, 5, t. XIII, col. 223, où il appelle cette tradition juive : *verisimilem quidem nec tamen veram,* probablement à cause du motif donné par les Juifs, à savoir qu'Isaïe avait été scié parce qu'il violait la loi. *In Matth.*, t. X, 18, t. XIII, col. 882; *In Matth.*, *Comment.*, *Ser.* 28, t. XIII, col. 1637; *Epist. ad Jul. Afric.*, 9, t. XI, col. 65; S. Jérôme, *In Is.*, LVII, 1, t. XXIV, col. 546-548. Cette tradition d'origine juive s'est conservée aussi dans le Talmud, traité *Yebamoth* 49*b*, et dans le Targum sur II [IV] Reg., XXI, 16, *Sanhedrin,* 103 *b*. Cf. A. Rohling, *Der Prophet Jesaja,* p. 1; Carpzov, *Introd. in V. T.*, t. III, p. 96-98. La tradition qu'Isaïe fut scié avec une scie en bois dérive d'un apocryphe, l'*Ascensio Isaiæ,* 63; cf. édit. Lurenca, V, 11.. C'est en vertu de cette même tradition que la plupart des Pères ont appliqué à Isaïe l'expression de l'Épître aux Hébreux, XI, 27, *secti sunt.* Ils y ont vu une allusion au supplice d'Isaïe. Pour d'autres détails très incertains, cf. Pseudo-Épiphane, *De vit. proph.*, t. XLIII, col. 397, 419. La date de la mort d'Isaïe est inconnue, bien qu'on soit porté à la placer en 690. La tradition plaçait son tombeau à Panéas dans le pays de Basan : c'est de là que ses reliques auraient été transportées à Constantinople, en 442, sous le règne de l'empereur Théodose II. Cf. *Acta sanct.*, t. II, Julii, p. 250. Le martyrologe romain fait mention d'Isaïe et de son genre de mort au 6 juillet. Cf. Baronius, *Ad martyrol. rom.*, 6 Julii.

VII. Autres ouvrages attribués a Isaïe. — Outre ses prophéties, Isaïe avait encore écrit une histoire du roi Ozias, II Par., XXVI, 22; la *vision d'Isaïe,* dont il est question, II Par., XXXII, 32, contenant une histoire du règne d'Ézéchias, est regardée par certains auteurs comme formant une partie du *Livre des rois de Juda et d'Israël,* aujourd'hui perdu; généralement on est plus incliné à croire qu'il s'agit là de la partie des prophéties faites au temps d'Ézéchias. Is., XXVIII-XXXIX. On a aussi attribué à Isaïe un ouvrage apocryphe : l'*Ascension d'Isaïe;* cf. Fabricius, *Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti,* 2e édit., Hambourg, 2 in-8°, 1722-1733, t. I, p. 1087; R. Laurence, *Ascensio Isaiæ vatis cum versione latine,* in-8°, Oxford, 1819; Greswell, *An exposition of the parables,* 5 in-8°, Oxford, 1834, t. V, part. II, p. 80.

VIII. Place d'Isaïe parmi les prophètes. — Isaïe est incontestablement le plus grand des prophètes, soit à cause de l'importance de ses révélations, soit à cause des qualités de son style. Il vécut à une des époques les plus troublées de l'histoire, et eut à remplir une mission, qui ne fut jamais confiée à aucun autre prophète. Aussi ne faut-il pas s'étonner des éloges qu'on lui a décernés à maintes reprises. Le plus grand et le plus autorisé de tous les éloges lui a été adressé par le Saint-Esprit lui-même par la bouche de l'auteur de l'Ecclésiastique, XLVIII, 25-28 : « Isaïe est un grand prophète, qui marcha fidèlement dans les voies de Dieu; de son temps le soleil rétrograda : il prévit les derniers événements, et consola ceux qui pleuraient dans Sion : il annonça les choses futures et cachées, avant leur réalisation. » Les Pères de l'Église ont fait écho à ces paroles de l'Ecclésiastique. L'auteur de la *Synopsis Scripturæ Sacræ,* t. XXVIII, col. 363, parmi les œuvres de saint Athanase, XIX, 38, dit que « la plupart de ses prophéties sont l'Évangile lui même ». Eusèbe l'appelle le plus grand des prophètes: Ησαΐας προφήτων μέγιστος. *Dem. evang.*, V, 4, t. XXII, col. 370; voir aussi II, 4, col. 127. Saint Isidore de Péluse déclare qu'Isaïe était doué de la plus grande perspicacité: ὁ διορατικώτατος. *Epist.*, l. I, ep. XLII, t. LXXVIII, col. 208. Théodoret l'appelle « le divin », ὁ θειότατος. *In Is.*, *Argum.*, t. LXXXI, col. 216. Saint Jérôme dit qu' « il n'est pas tant prophète qu'évangéliste ». *Præf. ad Paulam et Eustoch.*, t. XXVIII, col. 771; voir aussi *Prolog. in Is.*, t. XXIV, col. 18. « Il me semble, dit saint Cyrille de Jérusalem, qu'Isaïe était orné non seulement de la grâce de la prophétie, mais aussi des dons apostoliques; il était à la fois prophète et apôtre. » *In Is.*, *Proœm.*, t. LXX, col. 14. Saint Ambroise conseillait à saint Augustin de lire Isaïe, parce qu'« il a été, au-dessus de tous les autres, le prophète de l'Évangile et de la vocation des nations ». *De Civ. Dei,* XVIII, XXIX, 1, t. XLI, col. 585. Cf. aussi *Conf.*, IX, 5, t. XXXII, col. 769; Josèphe, *Ant. jud.*, X, II, 2; J. Eadie, *A biblical Cyclopædia,* in-8°, Londres, 1870, p. 343.

V. Ermoni.

2. ISAÏE (LE LIVRE D'). — I. Caractère du livre. — Le livre d'Isaïe, dans sa forme actuelle, est une simple *collection* de prophéties faites dans des circonstances diverses, et par conséquent à différentes époques. Il ne forme pas un tout suivi, une composition où tout s'enchaîne avec ordre et méthode; ce n'est pas une œuvre conçue et exécutée d'un seul jet; c'est plutôt un recueil. C'est du reste là le caractère des écrits prophétiques en général. L'esprit prophétique ne s'accommode pas facilement d'un ordre rigoureusement symétrique; il obéit à l'inspiration, au souffle divin, et le souffle divin est libre dans ses mouvements. — De ce que le livre d'Isaïe est un recueil, on aurait tort pourtant de soutenir qu'il ne présente aucun ordre. En soutenant cette thèse, Luther, et quelques critiques rationalistes qui ont marché sur ses traces, Koppe, Eichhorn, Hitzig, Ewald, sont tombés dans une exagération manifeste. L'exégèse de nos jours, plus critique et aussi plus sévère, ne conteste plus ce point, qu'un examen attentif et minutieux de la forme littéraire du Livre a établi d'une manière satisfaisante.

II. Éditeur du recueil. — L'arrangement et la disposition des matériaux doivent être attribués à Isaïe lui-même. Nulle raison, quoi qu'en disent les auteurs rationalistes, ne nous porte à admettre le contraire, et à refuser au grand prophète le mérite d'avoir disposé ses oracles dans l'ordre actuel. Au surplus une raison d'analogie nous donne le droit de penser et de croire qu'Isaïe est l'auteur de l'arrangement du livre : on peut retenir, comme un principe général de critique littéraire, que les livres prophétiques, quels qu'en soient le contenu, l'étendue et les tendances, ont été mis en ordre par les auteurs dont ils portent le nom, à moins que des raisons sérieuses ne nous forcent à soutenir le contraire. C'est ainsi que, de l'aveu de tous les critiques, Ézéchiel a disposé, dans le recueil biblique, la collection de ses prophéties telle que nous l'avons aujourd'hui. Jérémie nous apprend lui-même qu'il a écrit et publié deux fois ses propres prophéties. Jer., XXXVI, 2, 28, 32. Nous devons donc conclure qu'Isaïe fit de même pour ce qui concerne les siennes. Enfin le titre des prophéties d'Isaïe, I, 1, n'est nullement limitatif : il ne fait aucune distinction; dès lors, comme il nous donne le droit de conclure à l'authenticité de toutes les prophéties, il nous donne aussi celui de conclure à leur arrangement par Isaïe lui-même. — Les critiques qui ont nié qu'Isaïe fût l'auteur de la disposition actuelle, et qui nous parlent de *compilateur* et de *compilation,* s'appuient sur deux raisons : 1° *Le manque d'unité littéraire;* le livre d'Isaïe, disent-ils, manque d'unité littéraire; par conséquent beaucoup de prophéties ne sont pas d'Isaïe lui-même, et la disposition actuelle est l'œuvre d'un compilateur. — Ce reproche n'est pas fondé, comme on le verra plus loin

aux paragraphes sur l'unité littéraire et l'authenticité des prophéties d'Isaïe. — 2° *La place de certaines prophéties*, XXXVI-XXXIX; la place naturelle de ces oracles, dit-on, n'est pas le livre d'Isaïe, mais le IVe livre des Rois, XVIII-XX, d'où elles furent extraites par le compilateur du livre d'Isaïe. — Leur place est aussi dans le prophète à cause de certains détails touchant son œuvre prophétique, et l'accomplissement de quelques-unes de ses prédictions les plus remarquables. Driver, *Introduction*, p. 226-227. L'auteur de l'histoire des Rois a pu assurément les tirer du livre d'Isaïe.

III. DIVISION. — Le livre d'Isaïe se divise en deux parties principales : I-XXXIX et XL-LXVI. La première partie embrasse d'une manière générale des oracles sur des sujets variés, faits également à des époques diverses, sous les règnes d'Ozias, de Joatham, d'Achiaz et d'Ézéchias. La seconde partie est surtout *messianique*, s'il faut la caractériser d'un mot unique et synthétique; elle s'occupe presque exclusivement de l'avènement du Rédempteur du monde.

I. SUBDIVISION DE LA PREMIÈRE PARTIE. — La première partie se subdivise en quatre sections ou groupes; 1° I-VI; après un court prologue, ce groupe comprend les oracles relatifs au peuple de Dieu, datant du temps d'Ozias et de Joatham; 2° VII-XII; ce groupe contient les prophéties de l'époque d'Achaz, et qui ont pour objet principal la venue du Messie, d'Emmanuel; c'est pour cela que ces chapitres portent le nom de *Livre d'Emmanuel;* 3° XIII-XXVII, prophéties contre les nations étrangères; 4° XXVIII-XXXIX, prophéties faites sous le roi Ézéchias, et qui s'étendent jusqu'à l'extermination de l'armée de Sennachérib par l'ange du Seigneur. Cf. Vigouroux, *Man. bibl.*, 11e édit., t. II, p. 621; Knabenbauer, *Comment. in Is. proph.*, Paris, 1887, t. I, p. 11-12; Trochon, *Isaïe*, Paris, 1878, p. 17.

II. SUBDIVISION DE LA SECONDE PARTIE. — La seconde partie se subdivise en trois sections ou séries de discours, divisés par groupes de neuf, c'est-à-dire que chaque série embrasse neuf discours : 3 × 3. Cf. Rückert, *Uebersetzung und Erläuterung hebräischer Propheten*, 1831. Le tout nous donne donc 27 discours, c'est-à-dire un nombre de discours égal au nombre des chapitres de la seconde partie du livre, quoiqu'il n'y ait pas toujours correspondance entre les chapitres et les discours. — *1re Série :* XL-XLVIII : 1er *Discours,* XL; 2e, XLI; 3e, XLII-XLIII, 13; 4e, XLIII, 14-XLIV, 5; 5e, XLIV, 6-23; 6e, XLIV, 24-XLV; 7e, XLVI; 8e, XLVII; 9e, XLVIII. — *2e Série :* XLIX-LVII. 1er *Discours,* XLIX; 2e, L; 3e, LI; 4e, LII, 1-12; 5e, LII, 13-LIII; 6e, LIV; 7e, LV; 8e, LVI, 1-8; 9e, LVI, 9-LVII. — *3e Série :* LVIII-LXVI : 1er *Discours,* LVIII; 2e, LIX; 3e, LX; 4e, LXI; 5e, LXII; 6e, LXIII, 1-6; 7e, LXIII, 7-LXIV; 8e, LXV; 9e, LXVI. Cf., pour différentes autres divisions et subdivisions, Trochon, *Isaïe*, p. 14-16; B. Neteler, *Das Buch Isaias aus dem Urtext übersetzt,* in-8°, Münster, 1876; A. Rohling, *Der Prophet Jesaja,* in-8°, Münster, 1872.

III. PRINCIPE DE CE CLASSEMENT. — Les critiques ne sont pas fixés sur le principe qui a présidé à ce classement. Saint Jérôme, J. H. Michaelis, Rosenmuller, Hengstenberg se prononcent pour l'ordre chronologique; Vitringa et Jahn sont partisans de l'ordre logique. Enfin Gesenius, Delitzsch et Keil admettent un ordre en partie chronologique, en partie logique. C'est cette troisième opinion qui semble se rapprocher le plus de la vérité. On se convainc en effet par une simple lecture du livre que, quoique l'auteur dans le groupement des sections et des parties ait tenu compte de l'ordre logique ou de la diversité des matières, c'est cependant l'ordre chronologique qui domine l'ensemble et se manifeste d'une manière assez sensible : « La chronologie, dit Hengstenberg, est le principe suivant lequel les prophéties d'Isaïe sont arrangées. » *Christology of the Old Testament translated from the german by* E. Meyer, in-8°, Édimbourg, 1872, t. II, p. 2. Si ce principe est trop exclusif, il n'en reste pas moins prépondérant. Certains auteurs regardent même comme « assez vraisemblable que le prophète ait réuni d'abord les chap. I-XII, c'est-à-dire les prophéties du temps d'Ozias, de Joatham et d'Achaz, puis les chap. XIII-XXIII et XXIV-XXXIX, datant du temps d'Ézéchias, et enfin les chap. XL-LXVI qui sont de la fin de sa vie ». Vigouroux, *Man. bibl.*, t. II, p. 604.

IV. ANALYSE DU LIVRE. — *I. ARGUMENT GÉNÉRAL.* — Tout dans les prophéties d'Isaïe tend au salut du peuple d'Israël et, par voie de conséquence, de l'humanité entière. Le prophète montre avec la plus grande clarté et une force irrésistible quels sont les obstacles qu'il faut éviter dans la vie privée et publique et ce que doivent faire les particuliers et les nations pour obtenir le salut de Dieu; comment on doit s'y préparer, et comment on doit le désirer et le chercher; il décrit enfin l'excellence de ce salut, et la béatitude que procurera le règne messianique. C'est, à proprement parler, l'œuvre de la Rédemption future qui forme comme le nerf et le point central de ce livre admirable. Tout converge vers ce but, le laisse entrevoir dans le lointain et l'indique d'une manière de plus en plus pressante à l'esprit du lecteur. Knabenbauer, *In Is.*, t. I, p. 11, § III.

II. PREMIÈRE PARTIE, I-XXXIX. — *Premier groupe : Prophéties du temps d'Ozias et de Joatham*, I-VI. — Ce premier groupe se subdivise en quatre parties. — 1° *Prologue,* I. Ce prologue, forme comme une introduction à tout le livre; il nous indique en effet au début même, I, 1, le titre, « vision, » le sujet, « sur Juda et Jérusalem, » et la date, « pendant les jours d'Ozias, de Joatham, d'Achaz et d'Ézéchias, rois de Juda. » Le mot *vision, ḥazôn,* c'est-à-dire « révélation », qu'on trouve toujours employé au singulier, a un sens collectif, équivalent à celui de recueil ou collection de « visions ». Le centre autour duquel gravitent toutes ces révélations, c'est Juda et Jérusalem. — Les ℣. 2-31 peuvent être regardés, comme la préface de tout le livre; bien qu'on admette parmi les catholiques que cette préface a été composée par Isaïe lui-même, on en ignore pourtant la date précise. Les ℣. 2-4 sont une plainte contre l'ingratitude du peuple juif; le ℣. 6, qui retrace le déplorable état d'Israël, a été appliqué par la liturgie catholique à la passion du Sauveur. Les ℣. 7-8 se rapportent certainement à un temps où le royaume de Juda était ravagé par une armée étrangère; mais quelle est cette invasion? Le royaume de Juda eut à subir, du temps d'Isaïe, trois invasions : *a*) à la fin du règne de Joatham; *b*) sous Achaz, par les Israélites et les Syriens; cf. IV Reg., XV, 37; XVI, 5; Is., VII, 1; *c*) sous Ézéchias, par les Assyriens. Cf. IV Reg., XVIII, 13; Is., XXXV, 1. Il est difficile de rapporter Is., I, 7-8 à la première invasion, car en somme, malgré certaines défaillances, le règne de Joatham fut assez heureux; il est plus vraisemblable que ce passage vise la deuxième invasion sous Achaz. — Malgré les bénédictions de Dieu durant les règnes d'Ozias et de Joatham, et les calamités des invasions étrangères, le peuple de Juda n'a pas été ému : il est resté froid et impassible. Dieu n'a donc qu'à donner libre cours à sa justice, et à faire fondre sur le peuple les châtiments qu'il mérite; il le purifiera par les tribulations, mais il conservera un noyau choisi. Is., I, 9-31. Pour ce qui concerne ℣. 9, cf. Gen., XIX, 24; Rom., IX, 29. La péricope 25-31, où le prophète annonce que le peuple sera enfin délivré et rétabli dans un état plus heureux, se rapporte, d'une façon particulière, à la venue du Messie, le vrai libérateur.

2° *Prophéties sur Juda,* II-IV. — Ces deux chapitres forment un tout complet et, pour ainsi dire, isolé; le commencement et la fin de ce morceau se correspondent exactement; la prospérité de Sion sous le règne messianique, II, 2-3, et IV, 5-6. D'abord un court prologue, II, 1, où le mot *verbum* a le sens de « vision ». Toutes les nations accourront à la montagne de Sion, II, 2-4; cf. Michée, contemporain d'Isaïe, IV, 1-3. Suivent

les menaces : la maison de Jacob sera rejetée à cause de son idolâtrie, de son avarice et de ses autres crimes, II, 5-10; les orgueilleux seront humiliés et Dieu exalté, ℣. 11-12. — Nouvelles menaces : les Juifs seront abandonnés à cause de leurs péchés, III, 1-3; ils tomberont sous la domination d'enfants et d'hommes efféminés, ℣. 4; ils se précipiteront les uns contre les autres, mais ils ne pourront trouver de chef, ℣. 5-7. Le peuple se trouve dans un état lamentable, mais la faute en est à ses chefs, qui ont exercé sur lui toute sorte d'exactions. Le prophète s'élève vivement contre les iniquités des chefs du peuple, ℣, 8-15; il adresse de vifs reproches aux femmes juives, aux filles de Sion, à cause de leur vanité, de leur orgueil et de leur luxe, ℣. 16-24. Cf. E. Fontenay, *Les bijoux anciens et modernes*, in-8°, Paris, 1887. Il revient aux menaces contre les hommes de Sion, ℣. 25-26; les hommes manqueront dans Juda; les veuves et les femmes seront tellement nombreuses, que sept prieront à la fois un homme de les prendre pour épouses, IV, 1. Cependant, au milieu de cette désolation, le germe du Seigneur sera dans la gloire et la magnificence, ℣. 2; enfin les restes d'Israël, après avoir été purifiés de leurs souillures, seront sauvés et mis en sûreté, ℣. 3-6. — Cette prophétie présente deux particularités : premièrement, c'est la seule qui commence par une promesse : « Et il y aura, » II, 2; secondement, les mots « dans les derniers jours », II, 2, désignent toujours, dans le langage prophétique, les temps messianiques.

3° *Parabole de la vigne*, V. — Sous l'image de la vigne stérile et dévastée, le prophète prédit le châtiment des Juifs, V, 1-7; description de leurs vices : avarice, convoitise, ivrognerie, mépris de Dieu, ℣. 8-12; c'est pour cela que le peuple est conduit en captivité, ℣, 13; que l'enfer engloutira Israël, ℣, 14. Les orgueilleux seront humiliés, Dieu exalté et le juste heureux, ℣. 15-17. Malheurs (*væ*) contre les pécheurs de toute espèce, ℣. 18-24; ils seront brûlés, et leurs rejetons déracinés parce que la colère du Seigneur s'est allumée contre son peuple. Il lèvera un étendard qui servira de signal aux nations étrangères; un peuple viendra des extrémités de la terre et ravagera la Judée, ℣. 25-30. Pour la parabole de la vigne, cf. Jer., II, 21; Matth., XXI, 33-43; Marc., XII, 1-12; Luc., XX, 9-16.

4° *Vocation d'Isaïe au ministère prophétique*, VI. — Après avoir vu Dieu assis sur un trône de gloire, entouré de séraphins qui chantent les louanges du Très-Haut, le prophète condamne amèrement son silence, VI, 1-5; un séraphin vole vers lui, et lui purifie les lèvres avec un charbon, ℣. 6-7; aussitôt, il s'offre à Dieu pour aller prophétiser où il lui plaira de l'envoyer, ℣. 8. Il prédit l'aveuglement de Juda et la désolation de ses villes, ℣. 9-11; cf. Matth., XIII, 14; Marc., IV, 12; Luc., VIII, 10; Joa., XII, 40; Act., XXVIII, 26; Rom., XI, 8; en dernier lieu, il annonce la multiplication et la conversion de ceux qui auront survécu, ℣. 12-13. — La vocation d'Isaïe au ministère prophétique a donné lieu à bien des conjectures. « Les interprètes ont examiné : 1. quel a été l'objet de cette vision prophétique; 2. quelle en est la scène; 3. quelle en est la nature. — 1. Selon quelques-uns, l'objet de la vision a été le Père, selon d'autres Dieu le Fils, et selon d'autres la Sainte Trinité. Ce dernier sentiment est plus probable, attendu que l'Église, dès le premier siècle, a reconnu une allusion aux trois personnes divines dans les mots *Sanctus, sanctus, sanctus*, et dans cette interrogation : *Quem mittam* (unité de substance), *et quis ibit nobis* (pluralité des personnes)? — 2. La scène s'est passée, selon les uns, dans le Temple de Salomon; selon d'autres, dans le ciel montré à l'imagination du prophète sous des formes semblables à celles du temple. — 3. On peut admettre une apparition réelle, comme celles dont furent honorés tant d'autres avant Isaïe. Cependant Cornélius a Lapide, après saint Augustin, soutient que tout s'est passé dans l'imagination du prophète, et ce sentiment paraît bien plus probable. » Le Hir, *Les grands prophètes*, in-12, Paris, 1877, p. 54-55.

Deuxième groupe : prophéties du temps d'Achaz, ou *Livre d'Emmanuel*, VII-XII. — Ce groupe embrasse quatre prophéties : une formule particulière, qui indique le commencement de chaque prophétie, VII, 1; VII, 10; VIII, 1; VIII, 5, rend cette division toute naturelle. Ce sont comme quatre discours : — 1° *Préparation à la prophétie d'Emmanuel*, VII, 1-9. Les prophéties contre Samarie et contre Damas servent de préparation. Jérusalem est menacée par les rois de Syrie et d'Israël, Rasin et Phacée; on annonce que l'armée syrienne est campée sur le territoire d'Éphraïm, ℣. 2[a], ou peut-être que les deux peuples sont alliés pour une action commune, ℣. 5; à cette nouvelle le roi et le peuple sont saisis de crainte, ℣. 2[b]. Cf. IV Reg., XVI, 5. Isaïe console Achaz et relève son courage en l'assurant que ses ennemis ne réussiront pas dans les projets qu'ils avaient formés de se rendre maîtres de Juda et d'y établir comme roi le fils de Tabéel; il lui déclare en même temps que, dans soixante-cinq ans, Éphraïm, le royaume des dix tribus, cessera de former un peuple à part et que Samarie deviendra la capitale d'Éphraïm, ℣. 3-9. — 2° *Prédiction de la naissance d'Emmanuel*, ℣. 10-25. Le prophète fait connaître d'abord les circonstances de la prophétie. Achaz, abattu et effrayé par l'approche de l'ennemi, paraissait disposé à appeler à son secours le roi d'Assyrie, Théglathphalasar. Isaïe l'engage à mettre uniquement sa confiance en Dieu et lui déclare que, comme gage de la protection divine sur son royaume, il peut demander à Dieu un signe, c'est-à-dire un miracle; le roi s'y refuse, ℣. 10-13. Isaïe donne alors ce signe de sa propre initiative : ce signe c'est la naissance du Fils de la Vierge; en même temps il lui donne l'assurance que, dans l'espace de deux ou trois ans, Juda sera délivré de la Syrie et d'Israël, mais qu'il sera châtié par un autre instrument des vengeances divines : le roi d'Assyrie, ℣. 14-17. Un événement prochain, l'invasion de la Judée par les armées de l'Égypte et de l'Assyrie, confirme la vérité de l'oracle; ces armées ravageront toute la Palestine, comme un rasoir coupe tous les poils sur lesquels il passe, ℣. 18-20. Désolant tableau des ravages causés par cette invasion : les champs seront dévastés, la terre ne produira plus que des ronces et des épines, ℣. 21-25. — 3° *Signe prochain de la délivrance de Juda : promesse du fils d'Isaïe*, VIII, 1-4. Dieu ordonne à Isaïe d'écrire sur un grand livre les mots : *Mahêr-šâlâl-ḥâš-baz;* à ce sujet le prophète choisit deux témoins : le prêtre Urie, et Zacharie, fils de Barachie, ℣. 1-2. Le prophète a un fils qu'il nomme des mots écrits sur le grand livre, ℣. 4 : *Mahêr-šâlâl-ḥâš-baz*, qui signifient : « qu'on se hâte de piller, de prendre le butin » (Vulgate : *Accelera spolia detrahere; festina prædari*), avant que l'enfant sache parler, c'est-à-dire dans un an et demi ou deux ans, Damas et Samarie auront succombé sous les coups du roi des Assyriens, ℣. 3-4. Cf. IV Reg., XV, 29; XVI, 9; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., Paris, 1896, t. III, p. 521-526. — 4° *Triomphe du peuple de Dieu sur ses ennemis au temps d'Achaz*, VIII, 5-XII. Ce triomphe est le symbole d'un triomphe plus grand qui arrivera au temps du Messie. Israël et Juda seront punis pour avoir placé leur confiance dans le secours de l'étranger; ils seront opprimés par les Assyriens. Cependant Emmanuel viendra un jour les consoler au milieu des ténèbres et des tristesses où ils sont plongés; il leur naîtra un enfant, et cet enfant affermira à jamais le trône chancelant de David; son empire aura une très grande étendue, VIII, 5-IX, 7. Cet enfant ne paraîtra toutefois sur la terre que lorsque les enfants de Jacob, et en particulier Éphraïm, auront subi les plus durs châtiments : la verge du Seigneur frappera sur Israël, et n'épargnera personne, IX, 8-X, 4. Après s'être servi

d'Assur comme d'un instrument pour accomplir ses desseins, Dieu brisera sa puissance, laquelle représente tous les ennemis de son peuple; le reste d'Israël se convertira; la tige, qui sortira de Jessé, changera la face du monde, et Sion chantera à son Dieu un cantique d'actions de grâce, X, 5-XII.

Troisième groupe : prophéties contre les nations étrangères, XIII-XXVII. — Ces prophéties forment comme le complément de la prophétie d'Emmanuel, et sont probablement, dans leur généralité, de la même époque que celles du deuxième groupe. Elles portent un nom particulier, *maššâ'*, *onus*, XIII, 1. Ce mot peut signifier simplement « prophétie. » Cf. Jer., XXIII, 33-39; Zach., XII, 1; Mal., I, 1. Isaïe le prend toujours dans le sens d'une annonce de mauvais augure, d'un oracle plein de menaces; Is., XIII, 1; XIV, 28; XV, 1; XVII, 1; XIX, 1; XXI, 1, 11, 13; XXII, 1; XXIII, 1; XXX, 6. *Onus* est la traduction du mot *maššâ'* donnée par saint Jérôme; la raison qu'il en donne est la suivante : *ubicumque præpositum* [*onus*] *fuerit, minarum plena sunt quæ dicuntur. In Is.*, XIII, t. XXIV, col. 155. Cf. aussi *In Habac., Prol.*, t. XXV, col. 1273; C. Rohart, *De oneribus biblicis contra Gentes*, in-8°, Lille, 1893, c. I, p. 15-39. — Ces prophéties se divisent en deux parties : — *1. Contre les peuples étrangers*, XIII-XXIII; elles s'étendent à peu près à tous les peuples connus des Hébreux, et sont au nombre de treize : 1. Contre les Chaldéens, héritiers des Assyriens, XIII-XIV, 23. — 2. Contre les Assyriens, XIV, 24-27. — 3. Contre les Philistins, XIV, 28-32. — 4. Contre les Moabites, XV-XVI. — 5. Contre Damas et Israël, XVII. — 6. Contre l'Éthiopie, qui dominait en Egypte à l'époque d'Isaïe, XVIII. — 7. Contre l'Égypte, XIX-XX. — 8. Contre Babylone, XXI, 1-10. — 9. Contre Duma (Gen., XXV, 14; I Par., I, 30), XXI, 11-12. — 10. Contre l'Arabie, XXI, 13-17. — 11. Contre Jérusalem, XXII, 1-14. — 12. Contre Sobna, préposé du temple, XXII, 15-25. — 13. Contre et en faveur de Tyr, XXIII. — *2. Prophéties eschatologiques*, XXIV-XXVII; elles concernent la fin du monde; cf. aussi Zach., IX-XIV. Cette partie se subdivise en trois sections : — 1. Jugement et catastrophe de la terre, XXIV. — 2. Chant de triomphe, XXV-XXVII, 6; *a*) sur la ruine de la cité qui opprimait le monde, XXV, 1-8; *b*) sur la ruine de Moab, XXV, 9-12; *c*) sur la restauration d'Israël, XXVI; *d*) sur la fertilité de la vigne bénie de Jéhovah, XXVII, 2-6. — 3. Dieu punit et sauve Israël, XXVII, 7-13. Il existe un enchaînement régulier entre les diverses prophéties de ce groupe; les prophéties contre les nations suivent une marche assez naturelle : « Le cycle de ces prophéties s'ouvre par Babylone, qui devait être l'héritière de la puissance de Ninive et l'ennemi le plus redoutable de Juda, XIII-XIV, 27; viennent ensuite les plus proches voisins des Juifs, les Philistins à l'ouest, XIV, 28-32; les Moabites à l'est, XV-XVI; le royaume schismatique d'Israël au nord, avec son confédéré, le royaume syrien de Damas, XVII; de là, Isaïe passe aux peuples plus éloignés, à l'Égypte et l'Éthiopie, au sud-ouest, XVIII-XX; à Babylone, siège de l'idolâtrie, à l'est, XXI, 1-10; il se rapproche alors de nouveau de Jérusalem, et, passant par l'Idumée, XXI, 11-12, et l'Arabie, XXI, 13-17, arrive jusqu'à la ville sainte, XXII, 1-14; là, il poursuit de ses menaces prophétiques Sobna, préposé du temple, et lui annonce qu'il aura pour successeur Éliacim, XXII, 15-25; enfin ses regards s'arrêtent sur Tyr, la ville insulaire de la Méditerranée. » Vigouroux, *Man. bibl.*, 11e édit., t. II, p. 648. Quant aux prophéties eschatologiques, elles sont comme la conclusion des premières : « Les jugements particuliers que Dieu porte contre chaque peuple dans les oracles contre les Gentils aboutissent ici au jugement final, comme les fleuves divers qui se jettent dans le même océan, et le salut dont on vient de voir poindre l'aurore brille maintenant dans tout l'éclat de son midi. » Frz. Delitzsch, *Der Prophet Jesaia*, 1866, p. 271.

Quatrième groupe : prophéties du temps d'Ézéchias relatives au peuple de Dieu, XXVIII-XXXIX. — Ce groupe se subdivise en deux parties : 1° Oracles concernant exclusivement le royaume de Juda et Jérusalem, XXVIII-XXXV; — 2° Épisode de la vie d'Ézéchias; Isaïe intervient directement de la part de Dieu auprès du roi, pour l'instruire, l'exhorter et lui dévoiler l'avenir, XXXVI-XXXIX. — Ces deux parties se relient de la manière suivante : l'invasion de la Palestine par Sennachérib, roi d'Assyrie, est le plus grand événement du règne d'Ézéchias; dès lors elle est comme le centre de toutes ces prophéties. Les chapitres XXVIII-XXXV annoncent les maux que les Assyriens causeront à Jérusalem; l'inutilité du secours de l'Égypte sur lequel Juda avait fondé des espérances; enfin la délivrance de la ville par Dieu. Les chapitres XXXVI-XXXVII sont la conclusion de ces prophéties; ils nous montrent comment s'accomplissent les prédictions des chapitres précédents, et comment Sennachérib, dont l'armée venait d'être exterminée par l'ange du Seigneur, dut se retirer sans avoir pu exécuter ses menaces. Par analogie avec ces événements, Isaïe joint quelques prophéties faites à l'occasion de la maladie d'Ézéchias, XXXVIII, et à l'occasion de l'ambassade de Mérodach-Baladan, XXXIX. Cf. IV Reg., XVIII, 13-XX; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit. t. IV, p. 1-65; *Cylindre de Taylor*, col. IV, lig. 8-11, 20-41; G. Smith, *History of Sennacherib*, 1878, p. 60-61, 62-64; Josèphe, *Ant. jud.*, X, I, 4; Maspero, *Hist. anc.*, t. III, p. 292-295; J. Meinhold, *Die Jesajaerzählungen Jesaia 36-39*, in-8°, Gœttingue, 1898. — *1re partie*, XXVIII-XXXV. Elle se divise en deux sections : — 1. La première section embrasse cinq discours contenus dans six chapitres, XXVIII-XXXIII. Ces cinq discours commencent tous par la menace *Væ*; XXVIII, 1; XXIX, 1; XXX, 1; XXXI, 1; XXXIII, 1. Toutefois le sujet en est le même : l'invasion de la Judée par Sennachérib, considérée comme un châtiment divin; la réprobation des moyens humains employés pour triompher de l'ennemi; la promesse du triomphe par le règne messianique; — 2. La seconde section embrasse les chapitres XXXIV-XXXV; elle n'est que le développement de la dernière pensée : le triomphe futur par le règne messianique; elle est donc comme la conclusion de la première section. Le prophète montre le Seigneur jugeant tous les peuples, et particulièrement l'Idumée, symbole des ennemis de l'Église. Sion règne sur toutes les nations par le Christ. — *2e partie*, XXXVI-XXXIX. Nous y voyons Ézéchias aux prises avec Sennachérib et son messager Rabsacès, sa maladie, sa guérison et son cantique d'actions de grâces.

III. SECONDE PARTIE, XL-LXVI. — 1° *Date.* — Cette seconde partie date des derniers jours, de la fin de la vie d'Isaïe. Le vieux prophète, arrivé presque au terme de sa carrière, fait entendre les derniers accents, et prononce les derniers oracles sur les temps à venir.

2° *Sujet.* — « Les prophéties contenues dans ces trois sections [de la IIe partie] ne sont que des variations d'un même thème, mais elles ont cependant chacune une pensée particulière et une modalité propre, annoncée du reste dès les premiers mots. Elles ont pour sujet principal de consoler le peuple et de l'exhorter à la pénitence, en lui annonçant le salut qui est proche. De plus, dans chaque section, le prophète établit un contraste et une sorte d'antithèse qu'il met au premier plan; dans la première, XL-XLVIII, c'est la lutte de Jéhovah et des idoles, d'Israël et des païens; dans la seconde, XLIX-LVII, c'est l'opposition entre les souffrances du serviteur de Jéhovah [le Messie] dans le présent, et sa glorification dans l'avenir; dans la troisième, c'est la contradiction d'Israël lui-même, hypocrite, impie, apostat d'une part, et, de l'autre, fidèle, malheureux, persécuté. La 1re section annonce la délivrance de la captivité de Babylone : cette délivrance est l'accomplissement des prophéties, la honte et la ruine des idoles et de leurs adorateurs. La

seconde nous montre les humiliations profondes du serviteur de Jéhovah devenant la source de sa gloire (cf. Luc., XXIV, 26) et élevant en même temps Israël lui-même à la hauteur de sa vocation divine. Enfin ce n'est pas sans raison que Hahn a trouvé le résumé des idées principales des trois sections dans les trois propositions du ℣. 2 du chap. XL : *Completa est malitia ejus, dimissa est iniquitas illius, suscepit de manu Domini duplicia pro omnibus peccatis suis*. La fin de la captivité de Babylone est, en effet, l'idée-mère de la première section; l'expiation du péché par le sacrifice volontaire du serviteur de Jéhovah, l'idée-mère de la seconde, et la gloire, surpassant de beaucoup les souffrances expiatrices, l'idée-mère de la troisième. La promesse s'élève ainsi par degrés dans les discours 3 × 9 (voir III, *II*, col. 947), jusqu'à ce qu'elle atteigne enfin son apogée, LXV-LXVI, où le temps et l'éternité se confondent ensemble. » Frz. Delitzsch, *Der Prophet Jesaia*, p. 383-384. — « Mais ce roi terrestre (Cyrus) ne fera que peu de choses, comparativement à ce qu'il y a à faire : un autre joug, bien plus pénible que celui de Babylone, pèse sur Israël et sur l'humanité entière : c'est le joug du péché. Un libérateur paraîtra, plus puissant que Cyrus et que tous les rois de la terre; il délivrera son peuple de la servitude du péché et fondera un royaume dans lequel entreront tous ceux qui voudront le servir et reconnaître son empire. Ce ne sera qu'une partie du peuple, au reste, qui retournera à Jéhovah et sera une semence sainte (Is., VI, 13; X, 22). C'est à ce faible reste que Jéhovah adresse d'une manière toute particulière ses prophéties sur l'œuvre qu'accomplira son serviteur... Les chapitres XL-XLVIII mettent en lumière la majesté de Jéhovah qui se manifeste par la délivrance matérielle de son peuple; mais déjà apparaissent les promesses de la délivrance spirituelle. La personne du serviteur de Dieu forme le centre et le point culminant dans les chapitres XLIX-LVII. Enfin nous contemplons les résultats de l'œuvre du Serviteur et la félicité de ses élus, LXIII-LXVI. » E. Schmutz, *Le serviteur de Jéhovah*, d'après Isaïe, XL-LXVI, in-8°, Strasbourg, 1858, p. 3-4.

3° *Style*. — « Relativement au langage, il n'y a rien de plus achevé, de plus lumineux dans tout l'Ancien Testament que cette trilogie de discours d'Isaïe. Dans les chapitres I-XXXIX, le langage du prophète est généralement plus concis, plus lapidaire, plus plastique, quoique déjà, là aussi, son style sache prendre toutes sortes de couleurs. Mais ici, XL-LXVI, où il n'est plus sur le terrain du présent, où, au contraire, il est ravi dans un lointain avenir comme dans sa patrie, le langage lui-même prend en quelque sorte le caractère de l'idéal et je ne sais quoi d'éthéré; il est devenu semblable à un large fleuve, aux eaux brillantes et limpides, qui nous transporte comme dans l'éternité, sur ses flots majestueux et en même temps doux et clairs. Dans deux passages seulement, il est dur, trouble, lourd, c'est LIII, et LIV, 9-LVII, 11ᵃ. Le premier reflète le sentiment de la tristesse, le second celui de la colère. Partout, du reste, se manifeste l'influence du sujet traité et des sentiments qu'il produit. Dans LXIII, 7, le prophète prend le ton du *tefillâh* (ou de la prière) liturgique; dans LXIII, 19ᵇ-LXIV, 4, la tristesse entrave le cours de sa parole; dans LXIV, 5, comme dans Jérémie, III, 25, on entend le ton du *Viddui* (la confession) liturgique. » Delitzsch, *Jesaia*, p. 384.

4° *Contenu*. — Cette seconde partie est d'une incomparable élévation au point de vue du contenu. On s'en convaincra par un simple aperçu. Elle débute par une prophétie semblable aux paroles de saint Jean-Baptiste. Is., XL, 3-4; Marc., I, 3. Son commencement est donc le même que celui de l'Évangile de saint Marc. Elle se termine par l'annonce de la création d'un nouveau ciel et d'une nouvelle terre; par là elle ressemble à l'Apocalypse qui se termine de la même façon. Is., LXV, 17; LXVI, 22; Apoc., XXI, 1. Le milieu de cette partie, LII, 13-LIII, annonce les souffrances et la gloire du Christ; ces souffrances de l'Homme-Dieu sont décrites avec autant d'éloquence et de clarté que dans les épitres de saint Paul. L'auteur de cette seconde partie réunit donc en lui l'évangéliste (au commencement de sa prophétie), l'apôtre (au milieu), le prophète (à la fin). « Isaïe a légué à Israël ses sublimes discours pour qu'ils pussent le consoler au milieu de la captivité de Babylone. On les a comparés aux derniers discours que prononça Moïse dans la plaine de Moab et qui nous ont été conservés dans le Deutéronome; bien mieux encore, aux discours de Notre-Seigneur, après la Cène, que nous lisons dans l'Évangile de saint Jean. Par leur élévation, leur profondeur, ils comptent en effet parmi les plus belles pages de nos Saints Livres, et il a été donné au seul serviteur de Jéhovah, quand il a paru visiblement au milieu des hommes, d'en briser tous les sceaux et de nous en dévoiler tous les mystères. » Vigouroux, *Manuel biblique*, t. II, p. 659; Delitzsch, *Jesaia*, p. 384-385.

5° *Première section : le vrai Dieu et les faux dieux*, XL-XLVIII. — *1er discours :* Introduction, XL. Ce discours nous fait connaître l'objet même de la mission du prophète, qui est de consoler son peuple et lui annoncer le salut, en rappelant ses pensées et son attention sur la puissance de Dieu et la gloire du règne messianique. Les ℣. 1-11 sont le prologue des 27 discours : les ℣. 3-8 prédisent la mission de saint Jean-Baptiste. Cf. Matth., III, 3; Marc., I, 3; Luc., III, 4; Joa., I, 23. L'idolâtrie est une vraie folie; les Juifs ne doivent compter que sur le secours du Seigneur, XL, 12-31. — *2e discours*, XLI. Dieu maître de l'univers et de l'avenir. Le prophète montre aux païens que le Seigneur est le maître de l'univers, et appelle Cyrus du nord-est, ℣. 2, 25; les succès de Cyrus seront une preuve de la supériorité de Dieu sur les idoles; ils seront la ruine de l'idolâtrie et le salut de son peuple, ℣. 1-20; Dieu annonce à l'avance ce qu'il veut accomplir, ℣. 21-24, pour que chacun sache qu'il est le souverain maître de tout, et que l'avenir lui appartient, ℣. 25-29. — *3e discours*, XLII, 1-XLIII, 13. Il s'agit du serviteur de Dieu et du médiateur d'Israël; le prophète commence par introduire le serviteur de Dieu, ou le Messie, XLII, 1. Ce serviteur sera doux et pacifique, ℣. 2-3; il apportera à tous le salut et la rédemption, ℣. 7, 16; par conséquent, Israël doit se convertir et chercher de nouveau son Dieu et son Sauveur, XLII, 18-XLIII, 13. — *4e discours*, XLIII, 14-XLIV, 5. Israël sera vengé et délivré de ses ennemis; Dieu vengera Israël des Chaldéens, en renversant l'empire de Nabuchodonosor et la puissance des Chaldéens, XLIII, 14-15; autrefois il délivra son peuple de la servitude d'Égypte; ce prodige, il va le renouveler, ℣. 16-21, et cela non à cause des mérites de son peuple, mais par pure bonté, par grâce, ℣. 22-28; Dieu répandra sur les Juifs son esprit et ses bénédictions, et Israël prospérera et sera heureux, XLIV, 1-5. — *5e discours*, XLIV, 6-23. Le prophète établit un contraste entre Dieu et les idoles. Dieu est le commencement et la fin de tout, l'*alpha* et l'*oméga*, XLIV, 6. Cf. Apoc., I, 8, 17; XXII, 13. Israël ne doit pas craindre, mais avoir confiance en Dieu qui lui annonce à l'avance ce qu'il se propose de faire, XLIV, 8; les dieux des Gentils trompent leurs adorateurs parce qu'ils ne sont que de vaines images, ℣. 9-17; les païens sont tellement aveuglés qu'ils ne voient pas le néant des idoles qu'ils fabriquent de leurs mains, ℣. 12-20; il exhorte Israël à revenir à Dieu qui l'a comblé de bienfaits, ℣. 21-23. — *6e discours*, XLIV, 24-XLV. Le prophète nomme Cyrus, l'oint du Seigneur, le futur libérateur d'Israël; Dieu accomplira ses promesses, il relèvera Jérusalem, et ouvrira les portes de Babylone à Cyrus, son oint, lequel sera son instrument et restaurera la ville sainte, XLIV, 24-28; Jéhovah conduira Cyrus comme par la main, et le fera marcher de succès en

succès; rien ne résistera devant lui, afin que l'univers reconnaisse la puissance de Jéhovah et que les bénédictions célestes descendent sur la terre, XLV, 1-8; Israël doit donc se soumettre au Seigneur, et ne pas craindre Cyrus, qui est l'instrument des desseins de la Providence, ℣. 9-14; Israël reconnaît son Dieu et la vanité des idoles, ℣. 15-17; la promesse s'accomplira et les Gentils eux-mêmes se convertiront et confesseront Dieu, ℣. 12-21; tous les peuples doivent se convertir à Dieu, ℣. 22-26. — *7e discours*, XLVI. Isaïe prédit la chute des dieux de Babylone; les dieux de Babylone, parmi lesquels Bel et Nabo sont expressément nommés, seront brisés, ℣. 1-2; Dieu exhorte Israël à le reconnaître et montre à nouveau la vanité des idoles, ℣. 3-7; que les adorateurs des idoles le remarquent et comprennent que Dieu sait et gouverne tout, ℣. 8-11; que les endurcis eux-mêmes comprennent que le salut est proche, ℣. 12-13. — *8e discours*, XLVII. Prédiction de la chute de Babylone; la superbe ville tombera à cause de son orgueil, sera réduite en esclavage; sa honte sera dévoilée, et elle sera condamnée à tourner la meule, ℣. 1-5; ce châtiment lui est infligé à cause de sa cruauté à l'égard du peuple juif, ℣. 6-7; elle expiera sa faute et son arrogance, et ses magiciens, en qui elle a mis sa confiance, seront impuissants à la sauver, ℣. 8-15. — *9e discours*, XLVIII. Juda sera délivré de la captivité de Babylone; Dieu fait savoir à ceux qui n'ont que le nom d'Israélites que lui seul, et non les idoles, a annoncé et accompli les choses futures, ℣. 1-8; il a éprouvé son peuple, mais il le délivrera à cause de son nom et de sa gloire, ℣. 9-11; qu'Israël écoute donc son Dieu, qui fait des promesses et les exécute, ℣. 12-16; Israël ne peut être heureux et prospère qu'en restant fidèle à Dieu, ℣. 17-19; quiconque se convertira sera délivré; quant aux impies, il n'y aura point de paix pour eux, ℣. 20-22. — Comme on le voit, les trois derniers discours concernent Babylone.

6° *Deuxième section : le serviteur de Jéhovah dans ses humiliations et sa gloire*, XLIX-LVII. — *1er discours*, XLIX. Le serviteur de Dieu annonce qu'il a été constitué maître de tous les peuples; il se présente comme le restaurateur d'Israël et l'auteur de la conversion des Gentils, ℣. 1-13; il console Sion, qui se croit abandonnée de Dieu, mais qui sera glorifiée après avoir été délivrée de ses maux, ℣. 14-26. Cf. Act., XIII, 47, et Is., XLIX, 6; II Cor., VI, 2, et Is., XLIX, 8. — *2e discours*, L. La synagogue sera répudiée par sa faute; les Juifs incrédules seront rejetés à cause de leurs péchés; cependant la puissance de Dieu ne sera pas diminuée, ℣. 1-5; le serviteur de Dieu annonce les tourments qu'il endurera pour sauver son peuple, ℣. 6-7; cf. Matth., XXVI, 27; sa gloire sera [illegible], ℣. 8; que chacun écoute le Sauveur et mette sa confiance en lui, ℣. 9-10; il prédit le châtiment des impies, ℣. 11. — *3e discours*, LI. Israël obtiendra le salut final; la condition du salut pour Israël c'est la foi, laquelle sera récompensée par les plus grandes consolations, ℣. 1-8; réconforté, Israël demande à Dieu de le sauver, comme il l'a fait autrefois en Égypte, ℣. 9-11; le Seigneur s'engage de nouveau à le sauver, ℣. 12-16; le prophète exhorte son peuple au courage et à la patience, ℣. 17-23. — *4e discours*, LII, 1-12. Rétablissement de Jérusalem; Dieu veut que la ville sainte soit rétablie; qu'elle se relève donc pleine de joie et de confiance, ℣. 1-6; qu'elle se réjouisse à la vue de ceux qui lui apportent la nouvelle de son salut, ℣. 7-9; Dieu lui-même sera l'auteur de la restauration de la ville, ℣. 10-12. — *5e discours*, LII, 13-LIII. Passion de Notre-Seigneur; le serviteur de Jéhovah sera exalté et plongé dans les plus profondes humiliations, LII, 13-15; cf. Phil., II, 7-10; il sera anéanti parce qu'il est la victime expiatoire, LIII, 1-6; par son dévouement, il obtient notre pardon et se couvre de gloire, ℣. 7-12; le Messie sera l'innocence même qui s'offre volontairement en sacrifice, ℣. 7, 9; cf. Matth., XXVI, 63; Luc., XII, 50; Joa., X, 18; se chargeant de crimes, LIII, 5, 6, 8, 11, 12; cf. Matth., VIII, 17; Act., VIII, 32-33; I Cor., XV, 3; confondu avec les scélérats, LIII, 12; cf. Marc., XV, 28; Luc., XXII, 37; opérant notre salut par ses humiliations et ses souffrances, LIII, 2, 3, 4, 5; cf. Marc., XI, 12; I Pet., II, 24; priant pour ses bourreaux eux-mêmes, LIII, 12; cf. Luc., XXIII, 34; et entrant ainsi dans la gloire, LIII, 8, 9, 11, 12; cf. Phil., II, 7-10; S. Jérome, *In Is.*, *LIII*, t. XXIV, col. 504-514. — *6e discours*, LIV. Gloire de Jérusalem et de l'Église dont elle est la figure; Jérusalem, stérile pendant la captivité, devient d'une extraordinaire fécondité par la grâce de Dieu; le Seigneur contracte avec son peuple une nouvelle alliance, ℣. 1-10; Jérusalem se relève de ses ruines, reprend ses anciennes splendeurs et devient invincible par la puissance et la protection de Dieu, ℣. 11-17. Cf. Procope de Gaza, *In Is.*, *LIV*, t. LXXXVII, part. II, col. 2354; S. Cyrille d'Alexandrie, *In Is.*, l. V, *tom.* II, t. LXX, col. 1191. — *7e discours*, LV. Abondance des biens spirituels apportés par le Messie; le serviteur de Jéhovah invite ses convives au festin qu'il leur a préparé, et ne leur demande que d'accepter la grâce qu'il leur offre, ℣. 1-2; cf. Joa., VII, 38; il promet une alliance nouvelle; si le peuple obéit à Dieu, Dieu tiendra toutes ses promesses et glorifiera Israël, ℣. 3-5; que chacun cherche Dieu, fasse pénitence de ses péchés, renonce à ses pensées pour suivre celles de Dieu, et de la sorte il sera comblé de toute sorte de biens, ℣. 6-13. — *8e discours*, LVI, 1-8. Conséquences morales de l'œuvre de la Rédemption; Dieu exhorte tous les hommes à garder ses commandements; désormais personne ne sera exclu du royaume de Dieu; on entrera au royaume de Dieu, non parce qu'on est descendant d'Abraham, mais parce qu'on pratique la vertu et les commandements du Seigneur, ℣. 1-8. Cf. Procope de Gaza, *In Is.*, *LVI*, t. LXXXVII, part. II, col. 2563-2566. — *9e discours*, LVI, 9-LVII. Coup d'œil sur la situation présente et prédiction de l'avenir; le présent est triste, les pasteurs d'Israël oublient leurs devoirs; les loups peuvent envahir la bergerie sans que les chiens aboient; les peuples étrangers, représentés sous l'image de bêtes sauvages, dévorent le peuple de Dieu; les bergers, les chefs ne font rien pour parer au mal, LVI, 9-12; le juste a le bonheur d'échapper par la mort à ces calamités, LVII, 1-2; le peuple est aussi coupable que ses chefs, puisqu'il se livre à l'idolâtrie et à d'autres crimes, ℣. 3-10; c'est pourquoi il sera humilié, ℣. 11-13; quant à ceux qui se convertiront, ils jouiront de la paix, et seront récompensés après avoir expié leurs péchés, ℣. 14-18; Dieu en effet donne la paix aux justes, mais la refuse aux impies, ℣. 19-21.

7° *Troisième section : le royaume messianique*, LVIII-LXVI. — *1er discours*, LVIII. Du vrai et du faux culte; le jeûne et toutes les œuvres extérieures, sans la rénovation intérieure, n'ont aucune valeur, ℣. 1-6; pour être récompensé il faut pratiquer les commandements de Dieu et les vertus, ℣. 7-14; cf. Matth., V, 1; Procope de Gaza, *In Is.*, LIX, 1, t. LXXXVII, part. II, col. 2599; S. Cyrille d'Alexandrie, *In Is.*, l. V, *tom.* III, t. LXX, col. 1279; Eusèbe de Césarée, *In Is.*, LIX, t. XXIV, col. 483. — *2e discours*, LIX. La nouvelle alliance, fruit du repentir d'Israël; les péchés du peuple l'empêchent d'être sauvé, ℣. 1-8; Israël avoue ses crimes et reconnaît la justice du châtiment divin, ℣. 9-15; Dieu sera miséricordieux envers ceux qui se repentent, et établira une nouvelle alliance, ℣. 16-21. — *3e discours*, LX. La gloire de Jérusalem figure de l'Église; Jésus-Christ, soleil de justice, se lève sur Jérusalem; à sa vue tous les peuples accourent à Sion, la cité sainte, ℣. 1-9; cf. S. Cyrille d'Alexandrie, *In Is.*, t. LXX, col. 1322; gloire incomparable et somptueuses richesses de Jérusalem, ℣. 10-17a; sa justice et sa sainteté la rendront encore plus belle et lui attireront la paix et le bonheur, ℣. 17b-22. — *4e discours*, LXI. La félicité de Jérusalem, œuvre

du Messie: le Messie annonce qu'il vient guérir les maux de ceux qui le cherchent sincèrement, ℣. 1-3; Israël recouvrera son ancienne splendeur, et toutes les nations le serviront, ℣. 4-6; cf. Ezech., XIX, 6; I Pet., II, 9; Apoc., I, 6; la malédiction se change en bénédiction, ℣. 7-9; le serviteur de Dieu est heureux d'annoncer ces bonnes nouvelles, ℣. 10-11. — 5e *discours*, LXII. Gloire prochaine de Jérusalem; le prophète ne se taira pas jusqu'à ce que le Juste paraisse, ℣. 1-3; Sion reviendra l'objet de la prédilection de Dieu, ℣. 4-5; les sentinelles de Jérusalem rappelleront à Dieu sa promesse jusqu'à ce qu'il l'ait accomplie, ℣. 6-9; le salut est proche; que tous se préparent, car le Sauveur vient, ℣. 10-12. — 6e *discours*, LXIII, 1-6. Jugement contre l'Idumée et les ennemis de l'Église; Isaïe, dans ce discours, voit le Seigneur venant en grande pompe de l'Idumée; ses vêtements sont rouges du sang de ses ennemis; il les a tous vaincus et brisés dans sa colère, comme le raisin est foulé dans le pressoir. Cf. IV Reg., VIII, 20; XIV, 7, 22; II Par., XXI, 10, 16 sq.; Amos, I, 6, 11; Joel, III, 19; I Mach., V, 63; Jer., XLIX, 7-22; Lam., IV, 21; Ezech., XXV, 12-14; XXXV; Abd., 8; Ps. CXXXVII (Vulgate CXXXVI); Josèphe, *De bell. jud.*, IV, IX, 7. — 7e *discours*, LXIII, 7-LXIV. Prière d'Israël captif. Ce prologue ravive le souvenir des miséricordes divines, LXIII, 7; dans le passé, les Israélites ont été infidèles et n'ont pas correspondu aux bontés de Dieu; c'est pourquoi Dieu a été obligé de les châtier, ℣. 8-14; puisse Dieu avoir pitié d'Israël, son peuple, ℣. 15-19, et le délivrer de ses ennemis! LXIV, 1-2; cela est facile à sa puissance; grandeur des bienfaits de Dieu pour ceux qui l'attendent, ℣. 3-4; cf. I Cor., II, 9; ses péchés rendent Israël indigne des miséricordes de Dieu, mais Dieu doit venger l'honneur de son sanctuaire et se souvenir qu'il est le père de son peuple, ℣. 5-22. — 8e *discours*, LXV. Réponse de Dieu à la prière de son peuple; Dieu répond d'abord aux plaintes de son peuple en lui rappelant ses ingratitudes et son endurcissement, ℣. 1-7; il est toujours bien disposé pour ceux qui reviennent sincèrement à lui, ℣. 8-10; les adorateurs des faux dieux seront détruits sans merci, ℣. 11-16; quant aux justes, ils seront comblés de biens, ℣. 17-25. — 9e *discours*, LXVI. Les impénitents exclus du royaume des cieux; le Seigneur n'a pas besoin d'une maison fabriquée de main d'homme : le ciel est sa demeure; il rejette les pécheurs et leurs sacrifices, ℣. 1-6; annonce de l'extension et de la gloire de l'Église : bonté de Dieu à l'égard de ses enfants, ℣. 7-14; il jugera et punira les nations infidèles et les Juifs endurcis, ℣. 15-18; quelques Israélites restés fidèles prêcheront sa gloire parmi les Gentils et ceux-ci se convertiront et fourniront des prêtres au Seigneur, ℣. 19-21; Dieu formera un nouvel Israël, qui vivra à jamais, semblable à un nouveau ciel, et à une nouvelle terre; châtiment éternel des impies, ℣. 22-24. Cf. Marc., IX, 43, 45, 47; S. Cyrille de Jérusalem, *In Is.*, t. LXX, col. 1450.

V. UNITÉ DU LIVRE. — La critique rationaliste a fortement contesté et attaqué l'unité du livre d'Isaïe. Comme on peut le supposer, ce travail de critique littéraire était un acheminement vers la négation soit de l'authenticité, soit de l'intégrité du livre, car ces questions sont étroitement connexes entre elles, et de la solution de l'une dépend en grande partie la solution de l'autre. Nous n'insisterons pas beaucoup sur l'unité, pour n'avoir pas à nous répéter à propos de l'authenticité ou de l'intégrité, où nous nous arrêterons davantage à la suite de toute la critique moderne. Qu'il nous suffise donc de faire quelques considérations générales sur ce sujet, et d'exposer les principales preuves. L'unité du livre d'Isaïe se prouve : 1° *par l'unité du sujet;* 2° *par l'unité du but;* 3° *par l'unité du langage.*

1° *L'unité du sujet.* — L'auteur développe dans tout l'ouvrage un même sujet, comme on s'en convainc par une lecture attentive. Le sujet du livre paraît être ces paroles, I, 27 : *Sion in judicio redimetur, et reducent eam in justitia.* — Cette pensée capitale, généralisée et étendue à toutes les nations, est comme le centre des prophéties d'Isaïe. L'analyse que nous venons de faire suffirait déjà à le démontrer. Pour le prouver directement, il nous reste à synthétiser les résultats et les données : dans le premier groupe de la première partie, l'auteur s'occupe surtout de l'établissement du pouvoir de Dieu dans tout l'univers; mais pour que ce pouvoir puisse s'établir, il est nécessaire d'écarter tous les obstacles; ce sera l'œuvre du jugement de Dieu : Juda et Jérusalem seront châtiés; la nécessité, la légitimité de ce châtiment sont prouvées par la parabole de la vigne; le jugement de Dieu établit la nécessité du salut messianique. — Le deuxième groupe nous place au temps de l'impie Achaz; le prophète offre le secours de Dieu que l'impie monarque repousse. Isaïe lui annonce alors que le royaume de David sera humilié, et que le peuple sera opprimé par celui-là même en qui il avait mis sa confiance : le roi des Assyriens. Ce sera un temps de ruines et de calamités. Mais au milieu de ces épreuves apparaît le consolateur, le sauveur Emmanuel, qui établira son règne après avoir triomphé de tous ses ennemis. Le prophète exhorte donc le peuple à mettre en Dieu toutes ses espérances. Le règne d'Emmanuel sera un règne de paix et de justice; les desseins de Dieu se seront accomplis : *Sion in judicio redimetur.* — Le troisième groupe applique cette loi aux nations étrangères : Babylone se dresse et synthétise les puissances hostiles à Dieu; Babylone sera anéantie. Cette ruine sera une voie de salut pour tous les peuples; les autres nations subiront le même sort; les nations voisines : Philistins, Moabites, Damas et Israël; les nations éloignées : Éthiopiens, Égyptiens au sud; Babyloniens au nord; Édomites et Arabes à l'orient; Tyr à l'occident. Tous les peuples ont vécu dans l'oubli de Dieu; par conséquent tous seront jugés et punis par Dieu, et ainsi se réalisera pour tous les peuples la parole : *Sion in judicio redimetur.* — Le quatrième groupe insiste sur cette pensée qu'il faut mettre toute sa confiance en Dieu, et qu'il est inutile d'attendre la délivrance du secours humain. Jérusalem sera pressée par les Assyriens : ce serait une folie de placer son espoir dans les Égyptiens; le secours de Dieu délivrera Israël de ses ennemis; mais au préalable il faut que la justice de Dieu s'exerce, et son jugement s'accomplisse; la délivrance et le salut viendront après : *Sion in judicio redimetur.* Cf. Knabenbauer, *In Is.*, t. I, p. 12-15. — La seconde partie développe au fond ce même thème : la délivrance, *redimetur*, soit par l'exil babylonien, soit par le Messie. La première série de discours nous montre que Dieu peut opérer la délivrance parce qu'il est tout-puissant, tandis que les faux dieux sont vains et impuissants; elle nous parle de la première délivrance de l'exil par le secours de Cyrus, *redimetur.* — La deuxième série de discours nous conduit à la délivrance messianique; seul le Messie apportera le salut : *redimetur.* Enfin la troisième série nous montre la délivrance réalisée, le salut accompli dans le règne messianique : *redimetur.* Knabenbauer, *In Is.*, t. II, p. 2-5.

2° *L'unité du but.* — Le but auquel tendent toutes ces prophéties, c'est la montagne de Dieu, centre de ralliement de tous les peuples, II, 2-3; LXVI, 20. Cette montagne à laquelle accourront tous les peuples de la terre figure le règne de Dieu; en effet le règne de Dieu aura son centre sur la montagne de Sion, à Jérusalem, XXIV, 23; XXVII, 13; XLIX, 18; LII, 1; LIV, 1; LX, 1.

3° *L'unité du langage.* — On constate dans tout le livre une grande unité de langage et d'idées. Nous reviendrons longuement sur ce point; qu'il nous suffise pour le moment de jeter quelques jalons : les chapitres I et LIX nous dépeignent l'hypocrisie des Juifs et le dégoût qu'elle inspire à Dieu; les chapitres XI et LXV contiennent la promesse d'un avenir heureux dû à la venue

du Messie; vi, 1, et lii, 13, affirment l'identité entre le Seigneur et le serviteur de Jéhovah; dans vi, 1, « le Seigneur est assis sur un trône haut et élevé; » et lii, 13, on lit : « Voici que mon serviteur comprendra, il sera exalté, haut et très élevé. » Trochon, *Isaïe*, p. 10; Kay, *Introduction*, p. 16.

VI. Unité d'auteur. — Cette question a donné lieu à de vives discussions, à de longues recherches et à de minutieuses analyses du texte d'Isaïe. Nous ne pouvons pas suivre toutes les phases par lesquelles a passé l'évolution de la critique rationaliste sur ce point, d'autant plus que nous serons obligé d'y revenir, et de nous livrer à un examen plus complet et plus détaillé de la question. Nous nous bornerons à présent à exposer et réfuter les conclusions de la grande majorité des critiques rationalistes :

1° *Exposé du système rationaliste.* — La plupart des critiques rationalistes distinguent trois auteurs qu'ils appellent : *Proto-Isaïe, Deutéro-Isaïe, Trito-Isaïe.* Le Proto-Isaïe, vivant au viiie siècle avant J.-C., identique à Isaïe le prophète, serait l'auteur d'une grande partie des prophéties des chapitres i-xxxv. — Le Deutéro-Isaïe, au vi^e siècle avant J.-C., serait l'auteur des chapitres xl-lv, à l'exception de quelques fragments; cet auteur est inconnu; on assure en tout cas qu'il n'a pas vécu parmi les exilés à Babylone. Duhm pense qu'il a écrit dans quelque localité du Liban ou de la Phénicie; Ewald et Bunsen croient qu'il vivait en Égypte. — Le Trito-Isaïe, au milieu du ve siècle avant J.-C., serait l'auteur des chapitres lvi-lxvi; il aurait écrit à Jérusalem peu de temps avant la première arrivée de Néhémie, c'est-à-dire avant 445 avant J.-C. D. Marti *Jesaja*, p. xiv, xv, xix-xxii.

2° *Réfutation de cette théorie.* — Cette théorie ne saurait être admise. L'unité d'auteur découle rigoureusement de l'unité du livre. Nous avons prouvé (voir V, col. 957) que le livre d'Isaïe porte l'empreinte d'une profonde unité dans le sujet et les idées. Cette unité ne s'explique que par l'unité d'auteur. Il est moralement impossible en effet que trois auteurs principaux, écrivant à des époques différentes, et assez espacées entre elles, viiie siècle, vi^e siècle, milieu du ve siècle, aient pu coordonner vers une fin unique une si grande masse de matériaux, une multitude considérable d'idées, et aient exprimé leurs pensées dans un langage identique. Ce serait contraire à toutes les règles de la critique. Il faut donc conclure que l'unité du livre et l'unité d'auteur sont indissolublement liées entre elles, et que, puisque nous n'avons qu'un livre, nous n'avons aussi qu'un auteur.

VII. Authenticité du livre. — *I. Authenticité du livre en général.* — Je ne connais aucun auteur qui ait nié radicalement l'authenticité des prophéties d'Isaïe, c'est-à-dire qui ait soutenu qu'il n'y a rien d'Isaïe dans le livre. Aucun rationaliste même parmi les plus avancés n'a été assez hardi pour aller jusqu'à cette extrémité. Nous n'avons donc qu'à résumer les principaux arguments en faveur de l'authenticité en général.

1° *L'insertion dans le canon.* — Aussi loin qu'on peut remonter dans l'histoire du canon de l'Ancien Testament, on trouve Isaïe tel que nous l'avons aujourd'hui. Le livre tout entier dans le canon porte le nom d'Isaïe. C'est à lui qu'il est attribué comme à son véritable auteur.

2° *Soin avec lequel on conservait les prophéties.* — Les anciens Juifs apportaient un soin tout particulier à conserver les différentes prophéties et à les attribuer à leur auteur respectif. Nous avons des exemples de ce fait dans des prophéties d'une minime étendue, telles que la prophétie d'Abdias. De même dans les livres historiques les différentes prophéties sont attribuées à leurs auteurs : il en est ainsi de Lamech, Gen., v, 29; de Noé, Gen., ix, 25-27; d'Isaac, Gen., xxvii, 27-29; de Jacob, Gen., xlix; de Balaam, Num., xxiv; de Moïse, Deut., xviii, 18; de Josué, Jos., vi, 26: de Nathan, II Reg., vii, 5-16; de Michée, III Reg., xxii, 17; de Jonas. IV Reg., xiv, 25. Ils conservaient aussi avec le plus grand soin les livres attribués aux prophètes; ainsi des livres de Samuel, Nathan et Gad, I Par., xxix, 29; du livre d'Ahias le Silonite, II Par., ix, 29; de ceux de Séméias et d'Addo, II Par., xii, 15; de celui de Jéhu, II Par., xx, 34; d'Hozaï, II Par., xxxiii, 19. Nous devons donc conclure par analogie qu'il en est de même du prophète Isaïe. Dès lors qu'on attribue ces prophéties à Isaïe, il faut conclure qu'elles sont de lui. On n'a aucune raison de faire une exception à la règle générale en ce qui concerne Isaïe. — La chose est d'autant plus frappante que quelquefois, dans la Bible, on mentionne des livres sans nommer leur auteur, parce qu'il est inconnu. Prov., xxiv, 23; xxx, 1. Puisque ceux qui ont fait la collection des Livres Saints ont inséré dans le recueil ces prophéties sous le nom d'Isaïe, c'est qu'ils étaient certains que de fait Isaïe en est l'auteur. Cf. Knabenbauer, *In Is.*, t. i, p. 16-17.

3° *Les livres postérieurs.* — On trouve dans les livres postérieurs des allusions aux prophéties d'Isaïe, et même des imitations de son style et de son langage. Ces allusions et ces imitations s'étendent à toutes les parties. Nous bornerons nos rapprochements à Jérémie, à Ézéchiel, et aux deutérocanoniques :

A. — *Jérémie et Isaïe.*

Jérémie.	Isaïe.	Jérémie.	Isaïe.
ii, 21. . .	v, 1.	xxx, 10. .	xliii, 1; xliv, 2.
vi, 13. . .	lvi, 11.	xxxi, 6. .	ii, 3.
v, 20. . .	i, 11.	xlvi, 27, 28.	xliii, 1; xliv, 2.
vii, 13. . .	lxv, 12.	xlviii, 29.	xv, 6.
viii, 10. .	lvi, 11.	. . . . 33.	. . . 10.
xvii, 5. . .	xxx, 2; xxxi, 1.	. . . . 37.	. . 2.
xviii, 6. .	xlv, 9.	. . . . 44.	xxiv, 18.
xxiii, 5. .	iv, 2; xlv, 8.	li, 8. . .	xxi, 9.

B. — *Ézéchiel et Isaïe.*

Ézéchiel.	Isaïe.	Ézéchiel.	Isaïe.
vii, 18. .	xv, 2.	xxxiv, 23.	xl, 11.
xvii, 7. .	lviii, 7.	xxxvi, 20.	lii, 5.
xxix, 6. .	xxxvi, 6.	xxxvii, 24.	xxxvi, 6.
xxxii, 7. .	xiii, 10.		

C. — *Les deutérocanoniques et Isaïe.*

Deutérocan.	Isaïe.	Deutérocan.	Isaïe.
Sap., i, 7.	vi, 3.	Sap., ix, 13. . .	xl, 13.
Id., [illegible], 6.	xxii, 13; lv[illegible], 12.	*Id.*, xiii, [illegible]. . .	xliv, 12.
Id., iii, 14.	lvi, 3.		

4° *Le Nouveau Testament.* — Les prophéties d'Isaïe sont très souvent citées dans le Nouveau Testament. Le résultat général est celui-ci : sur les soixante-six chapitres d'Isaïe, il y en a quarante-sept qui sont cités ou auxquels il est fait allusion dans le Nouveau Testament. Isaïe lui-même est expressément nommé vingt-deux fois dans le Nouveau Testament, à savoir : Matth., iii, 3; iv, 14; viii, 17; xii, 17; xiii, 14; xv, 7; Marc., i, 2; vii, 6; Luc., iii, 4; iv, 17; Joa., i, 23; xii, 38, 39, 41; Act., viii, 28, 30; xxviii, 25; Rom., ix, 27, 29; x, 16, 20; xv, 12. Cf. Alexander, *Commentary on Isaiah*, édit. J. Eadie, 2 in-8°, Édimbourg, 1865, t. i, p. 1.

II. Authenticité de la première partie, i-xxxix. — L'authenticité totale n'a jamais été niée, mais on a rejeté comme inauthentiques certaines parties. Nous aurons occasion de revenir sur ce point à propos de l'intégrité, car en réalité c'est plutôt de celle-ci qu'il s'agit.

1° *Résumé historique des attaques.* — C'est à la fin du xviiie siècle que commencèrent les premières attaques contre l'authenticité des prophéties d'Isaïe. Pour ce qui

concerne la première partie on admet généralement que les chapitres I-VI sont l'œuvre d'Isaïe; quelques auteurs pourtant soutinrent que II, 2-4, appartiennent à un auteur plus ancien qu'Isaïe. Le Hollandais Roorda fit entendre une note discordante; pour lui dans les chapitres I-VI, il n'y a que II, 2-4, qui soient d'Isaïe; tout le reste appartient à Michée; cf. Alexander, *Isaiah*, t. I, p. 16. — Gesenius soutint que VII, 1-16, n'est pas probablement d'Isaïe, parce que le prophète y est mentionné à la troisième personne; *Der Prophet Jesaia*, Leipzig, 1821-1829. Hitzig réfuta cette opinion et fut suivi en cela par la plupart des critiques; *Der Prophet Jesaia*, in-8°, Heidelberg, 1839. — Koppe prétendit que la chapitre XII est un cantique d'une date postérieure à Isaïe; *Jesaias neu übers. von Lowth*, 4 in-8°, Leipzig, 1779-1781. Ewald reprit cette hypothèse; *Die Propheten des alten Bundes erklärt*, 2 in-8°, Stuttgart, 1840-1841; elle fut rejetée par Umbreit, *Jesaia*, 2e édit., in-8°, Hambourg, 1842. — Bertholdt attribua à Jérémie les chapitres XV-XVI; *Hist. Kritische Einleitung in die Bücher des A. und N. Testaments*, 6 in-8°, Erlangen, 1812-1829; Ewald et Umbreit les assignent à un prophète inconnu plus ancien qu'Isaïe; Hitzig, Maurer, *Commentarius gram.-criticus in V. T.*, 4 in-8°, Leipzig, 1835-1847, et Knobel, *Der Prophet Jesaia*, 4e édit., revue par L. Diestel, in-8°, Leipzig, 1872 (dans le *Kurzgefasstes exeg. Handb.*), les attribuent à Jonas. — Eichhorn rejette le chapitre XIX; *Die hebräische Propheten*, 3 in-8°, Gœttingue, 1816-1819; Gesenius doute de l'authenticité des ṽ. 18-20 de ce même chapitre; Koppe attaqua celle des ṽ. 18-25; Hitzig pensa que les ṽ. 16-25 sont l'œuvre du prêtre Onias. — On rejeta assez universellement les dix premiers versets du chapitre XXI, sous prétexte qu'ils ressemblent trop aux chapitres XIII et XIV. — Suivant Movers, le chapitre XXIII est l'œuvre de Jérémie; *Krit. Untersuchungen über die biblische Chronik; Ein Beitrag zur Einleitung in das A. T.*, in-8°, Bonn, 1834; Eichhorn et Rosenmüller, *Scholia in V. T.*, 3e édit., 3 in-8°, 1829-1834, déclarent que ce chapitre appartient à un auteur inconnu plus ancien qu'Isaïe; pour Ewald, il est d'un disciple d'Isaïe. — La prophétie, contenue dans les chapitres XXIV-XXVI, a été, d'après Knobel, écrite en Palestine vers le commencement de l'exil de Babylone; au dire de Gésénius, elle a été écrite à Babylone vers la fin de la captivité et par l'auteur des chapitres XL-LXVI; Gromberg place sa composition après le retour de l'exil; *Krit. Geschichte der Religions-Ideen des A. T.*, in-8°, Berlin, 1829; Ewald la place au contraire avant l'invasion de l'Égypte par Cambyse; pour Vatke, elle aurait été écrite dans la période des Machabées; *Die biblische Theologie wissenschaftlich dargestellt*, in-8°, Berlin, 1835; pour Hitzig, c'est en Assyrie, peu de temps avant la chute de Ninive. — D'après Koppe, les chapitres XXVIII-XXXIII contiennent diverses prophéties de divers auteurs; pour Hitzig, ce sont des prophéties successives d'un seul et même auteur. — Quant aux chapitres XXXIV-XXXV, ils sont, d'après Rosenmüller et de Wette, *Einleitung in die Bibl. Altes und Neues Test.*, t. I, in-8°, Berlin, 1848-1852, l'œuvre de l'auteur des vingt-sept derniers chapitres; Ewald, au contraire, déclara cette attribution impossible. Cf. Trochon, *Isaïe*, p. 3-5. Nous ne poursuivrons pas plus loin cette exposition des diverses positions prises par la critique rationaliste. — Qu'il nous suffise de résumer les conclusions généralement admises aujourd'hui dans le camp de la critique négative. On rejette comme inauthentiques les fragments suivants : XIII-XIV, 23 (prophétie contre Babylone); XV-XVI, 12 (prophétie contre Moab); XXI, 1-10 (prophétie contre Babylone ravagée par les Mèdes et les Perses); XXIV-XXVII (prophéties contre les nations étrangères); XXXIV-XXXV (prophéties sur la ruine de l'Idumée et la venue du Libérateur); enfin quelques critiques, en moins grand nombre, rejettent aussi le chapitre XXIII (prophétie contre Tyr); cf. E. Reuss, *La Bible*, 1877; Wellhausen, dans l'*Encyclopædia britannica*, 9e édit., t. XVI, p. 535; W. R. Smith, *The prophets of Israel and their place in history to the close of the 8th century B. C.*, 1882, 2e édit., 1895, p. 91, 392; Dillmann, 5e édit. refondue du commentaire de Knobel, 1890; Kuenen, *Einleitung*, 2e édit., t. II, 1889, p. 28-157; T. K. Cheyne, *Introduction to the book of Isaiah*, 1895, p. 121, 147; Frz. Delitzsch, *Messian. Weissagungen in gesch. Folge*, 1890, traduction anglaise, Edimbourg, 1891, § 44; Kirkpatrick, *The doctrine of the prophets*, 1892, p. 475; Smend, dans la *Zeitschrift für die Alttest. Wissenschaft*, 1884, p. 161; Driver, *Intr. to the Lit. of the old Test.*, 7e édit., 1898, p. 213, 214, 216, 217, 218-220, 225, 226; Marti, *Jesaja*, p. 117, 133, 161, 177, 182, 242; tous ces auteurs sont dans l'ensemble hostiles à l'authenticité des fragments énumérés.

2. *Démonstration de l'authenticité de la première partie.* — Les preuves qui établissent l'authenticité de la première partie sont assez nombreuses. Nous ferons valoir les plus importantes :

1° *Divergence entre les auteurs.* — L'esquisse historique que nous venons de dessiner montre bien à quelles conclusions diverses et parfois opposées sont arrivés les critiques. Si l'on excepte quelques points, pour tout le reste ils sont en complet désaccord; ils ne s'entendent ni quant à l'auteur, ni quant au lieu, ni quant à la date des fragments dont ils nient l'authenticité, et qu'ils se refusent à attribuer à Isaïe lui-même. Cette divergence de vues, ce grand nombre d'opinions sont déjà une preuve, négative il est vrai, en faveur de l'authenticité.

2° *Répétitions dans les auteurs postérieurs.* — Beaucoup des oracles de la première partie d'Isaïe sont répétés dans les auteurs postérieurs, ainsi :

A. — *Prophétie contre Babylone*, XIII-XIV, 23. — Is., XIII-XIV, 23, se trouve répété dans Jer., L-LI. Cf. Keil, *Lehrbuch der histor. krit. Einleitung*, 2e édit., § 67, 10. — Is., XIII, 3, est répété dans Soph., I, 7. — Is., XIII, 20-22; XXXIV, 11, et Soph., II, 13-15.

B. — *Prophétie contre Moab*, XV-XVI, 12. — On peut admettre sans inconvénient qu'Isaïe a emprunté cet oracle à un auteur plus ancien. Lui-même semble le laisser entendre dans la réflexion qui sert comme de conclusion à l'oracle, XVI, 13-14 : « Hoc verbum, quod locutus est Dominus ad Moab *ex tunc* : Et *nunc* locutus est Dominus dicens, etc. » L'oracle n'en serait pas moins authentique dans ce sens que de fait il a été prononcé par Isaïe, mais ce serait la répétition d'une prophétie antérieure. Cf. Knabenbauer, *In Is.*, t. I, p. 17.

C. — *Prophétie contre Tyr*, XXIII. — Gesenius et de Wette ne trouvent pas convaincantes les raisons de ceux qui rejettent l'authenticité de cette prophétie. D'autres auteurs protestants la regardent comme authentique; Ainsi Keil, *op cit.*; Dreschsler, *Der Prophet Jesaja*; IIIe part., Stuttgart, 1845, 1849; Frz. Delitzsch, *Jesaja*, 3e éd., Leipzig, 1879; Nägelsbach, *Der Prophet Jesaja*, Bielefeld et Leipzig, 1877.

D. — *Oracles contre les nations étrangères*, XXIV-XXVII. — Ces oracles se retrouvent dans des auteurs postérieurs. On peut s'en assurer par le tableau ci-dessous :

Isaïe.	Jérémie.
XXIV, 1-12, 19, 20, 23.	IV, 23-26.
Id., 10.	*Id.*, 7.
Id., 4.	VIII, 13.
	Ézéchiel.
XXVI, 21.	XXIV, 8.
XXVII, 1.	XXIX, 3.
	Nahum.
XXIV, 1.	II, 10.

Cf. Scholz, *Commentar zum Buche des Proph. Jeremia*, p. 62, 125, 166; Keil, *loc. cit.*

E. — *Prophéties sur la ruine de l'Idumée,* xxxiv-xxxv. — Ces oracles sont aussi connus des prophètes postérieurs, comme on peut le constater par le tableau suivant :

Isaïe.	Jérémie.	Isaïe.	Ézéchiel.
xxxiv, 5-8.	xli, 10.	xxxiv 3...	xxxii, 5, 6.
Ibid., 6...	xxv, 31; li, 40.	*Ibid.*, 6-7.	xxxix, 17-19.
Ibid., 2...	*Ibid.*, 33, 34.		
Ibid., 7...	l, 27.		Sophonie.
Ibid., 13.	*Ibid.*, 39.	*Ibid.*, 6, 11.	i, 7-8; ii, 14.
Ibid., 16.	li, 60-62.		

3° *Enchaînement.* — Les chapitres dont on conteste l'authenticité s'enchaînent avec ceux qui les précèdent, de telle façon que, si on les sépare, et les uns et les autres deviennent inintelligibles. C'est un tout qui se tient et se suit, et dont les parties ne peuvent ni être détachées ni exister séparément. On n'a qu'à lire attentivement la première partie d'Isaïe, sans préjugé et sans idée préconçue, pour se convaincre de ce fait. Qu'il nous suffise d'en donner un seul exemple : assez souvent le sujet de ces chapitres contestés dépend des précédents et y revient. Cf. xxiv, 13, et xvii, 5-6; xxiv, 16, et xxi, 2; xxvii, 9, et xvii, v; xxvii, 2 et v, 7.

4° *Identité de style et d'idées.* — Ces prophéties, par le style, les idées, les métaphores et les sentiments, se rapprochent beaucoup des oracles, regardés comme authentiques par tout le monde. On voit que l'auteur est pénétré des mêmes idées, qu'il se sert assez souvent des mêmes images et des mêmes comparaisons, et qu'il emploie parfois les mêmes expressions; cf. Herbst-Welte, *Hist. krit. Einleitung*, t. ii, p. 9, 33; Scholz, *Einleitung*, 8, iii, p. 313-380; Horne, *An introduction*, t. ii, p. 814; Himpel, dans la *Tübing. theolog. Quartalschrift*, 1878, p. 477, 491; Knabenbauer, *In Is.*, t. i, p. 17, 18.

3. *Objections des adversaires.* — 1° *Objection philosophique.* — Ces oracles, dit-on, prédisent l'avenir d'une manière étonnante; il est donc impossible qu'ils soient d'Isaïe : ce sont des *vaticinia post eventum :* « Une prophétie où Cyrus est nommé par son nom, Is., xliv, 28; xlv, 1; une autre où les Mèdes et les Perses sont appelés pour la destruction de Babylone, qui a traité Israël sans humanité, Is., xiii, 1-xiv, 23, dit M. Nöldeke, ne sont pas naturellement l'œuvre d'Isaïe, qui ne pouvait connaître d'avance ni l'exil du peuple à Babylone, ni la délivrance de cet exil par Cyrus, roi des Mèdes et des Perses. » Nöldeke, *Histoire littéraire de l'Ancien Testament,* trad. Derenbourg et Soury, 1873, p. 312; cf. aussi Bleek-Kamphausen, *Einleitung*, § 201. — *Réponse.* — Cette objection repose sur un principe philosophique faux, à savoir : l'impossibilité de prédire l'avenir; on conclut de là qu'il ne peut pas y avoir des *vaticinia ante eventum.* Ce principe est faux en lui-même, puisque Dieu est assez puissant pour prévoir et manifester l'avenir; il est aussi anti-critique, car ce genre de questions : *possibilité* ou *impossibilité de la prophétie,* n'est pas du domaine de la critique ni même de l'exégèse. — Au surplus, ce principe conduirait logiquement à rejeter toutes les prophéties de l'Ancien et du Nouveau Testament.

2° *Objection littéraire.* — On prétend que ces oracles ne sont ni dans le style ni dans le ton d'Isaïe. L'examen a porté surtout sur les chapitres xxiv-xxvii. Les principaux traits qu'on a relevés sont les suivants : *a*) d'après Isaïe les forces assyriennes sont détruites sur les montagnes de Juda, xiv, 25; ici au contraire, c'est toute la terre qui est bouleversée, xxiv, 1-12, 17-20; — *b*) Isaïe parle toujours de « l'armée » ou du « roi » des Assyriens : ici au contraire le pouvoir oppresseur est une « grande ville », xxv, 2-3; xxvi, 5; — *c*) d'après Isaïe, le reste, qui échappera à la dévastation, et sera sauvé, appartient à Juda ou Jérusalem, iv, 3; xxxvii, 32; ici, au contraire, les sauvés appartiennent aux régions les plus éloignées de la terre, xxiv, 14-16; — *d*) le style est absolument différent de celui d'Isaïe; il est moins naturel; ainsi par exemple : combinaison de synonymes, souvent sans aucun lien, ἀσυνδέτως, xxiv, 3; répétition d'un mot, xxiv, 16; xxv, 1[b]; xxvi, 3, 5, 15; xxvii, 5; nombreuses allitérations et jeux de mots, xxiv, 1, 3, 4, 6, 16, 17, 18, 19; xxv, 6, 10[b]; xxvi, 3; xxvii, 7; tendance au rythme, xxiv, 1, 8, 16; xxv, 1, 6, 7; xxvi, 2, 13, 20, 21; xxvii, 3, 5; traits inconnus à Isaïe, xxiv, 16, 21, 22; xxv, 6; xxvi, 18-19 (la résurrection); xxvii, 1 (le symbolisme de l'animal); réflexion de xxvi, 7-10. Driver, *Introduction,* p. 220; T. K. Cheyne, *Introduction to the book of Isaiah,* p. 147. — *Réponse.* — *a*) Nous ne nions pas que ces chapitres ne présentent certaines particularités dans leur caractère littéraire; mais ces différences et ces particularités s'expliquent très bien par la différence du sujet et des circonstances; si l'on examinait attentivement, on trouverait des différences et des particularités de cette nature même dans les prophéties que la critique regarde comme authentiques. Pour qu'un auteur parle ou écrive différemment, il suffit qu'il ait à exprimer des idées différentes ou qu'il se trouve dans des circonstances diverses; — *b*) si ces prophéties présentent quelques dissemblances littéraires avec les autres, elles présentent aussi de nombreux points de contact et de nombreuses ressemblances; par exemple : *mizeʿâr,* « petit, » xxiv, 6, et x, 25; *zait,* « olive, » et *ʿôlêlôt,* « rameaux, » xxiv, 13, et xvii, 6; *'ôy,* « malheur, » et jeu de mots sur *bâgad,* « prévariquer, » xxiv, 16[b], et xxxiii, 1; *melûnâh,* « hutte, » xxiv, 20, et i, 8; *mapêlâh,* « chute, » xxv, 2, et xvii, 1; *dal,* « mince, » et *'ébeyôn,* « pierre, » xxv, 4, et xi, 4 (seulement pour *dal*); xiv, 30; *ṣâyôn,* « lieu aride, » xxv, 5, et xxxii, 2; *šâmîr,* « ronce, » et *šaît,* « épine, » xxvii, 4, et ix, 17; *makêhû,* « plaie, frappant, » xxvii, 7, et x, 20; *ḥammânîm,* « statues, » xxvii, 9, et xvii, 8; xxvii, 11[b], et xvii, 7, 8, et xxii, 11[b], mêmes pensées; xxvii, 13, et xi, 11, grande dispersion.

III. Authenticité de la seconde partie, xl-lxvi. — L'authenticité de la seconde partie d'Isaïe a été niée avec plus d'ensemble et moins d'hésitation par l'école critique. C'est presque un dogme pour l'école rationaliste que cette partie n'est pas d'Isaïe; on s'accorde à la regarder comme postérieure à l'exil de Babylone. Döderlein, en 1775, fut le premier à nier ouvertement l'authenticité des chapitres xl-lxvi. Koppe, Ewald, Bertholdt, Hitzig, Knobel, Seinecke, Beck et Orelli, pour ne nommer que les principaux, marchèrent dans la même voie. Knabenbauer, *In Is.*, t. ii, p. 13; Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 4e édit., t. v, p. 107-125; Trochon, *Isaïe,* p. 7. Nous ne pouvons pas suivre toutes les oscillations de la critique. Qu'il nous suffise d'exposer l'état actuel.

1° *État actuel de la critique.* — Tous les critiques rationalistes s'accordent pour affirmer qu'Isaïe n'est pas l'auteur de ces chapitres. Mais quel en est l'auteur et à quelle époque ont-ils été écrits? C'est ici que l'on ne s'entend plus. Dillmann suppose que les chapitres xl-xlviii ont été écrits au milieu des succès de Cyrus, vers l'an 545 avant J.-C., les chapitres lvi-lxii entre 545 et 539-538; les chapitres lxiii-lxvi ne seraient qu'un appendice, traitant de questions qui s'élevèrent lorsque le retour en Palestine était imminent, et ajouté au reste des chapitres vers l'époque de l'édit de Cyrus; le chapitre lxvi lui-même aurait été retouché par une autre main, notamment en ce qui concerne les ℣. 18-24; 5e édit. refondue du Commentaire de Knobel, 1890, p. 363, 364, 534. D'autres critiques n'ont pas voulu admettre ces conclusions. — On croit généralement que lvi, 9-lvii, 11[a], et lix, 3-15, qui rappellent assez fidèlement les descriptions faites par Jérémie et Ézéchiel de la condition de Juda sous les derniers rois, ont été écrits à l'époque de Jérémie; l'auteur de xl-lxvi, trouvant qu'ils contenaient

une leçon appropriée à ses contemporains, les aurait incorporés, peut-être avec quelques légères modifications de forme, à son propre ouvrage, et les aurait adaptés à la situation de l'exil. Cf. Driver, *Isaiah; his life and times*, p. 187, 188. — Ewald soutint que les chapitres LVIII-LIX, ainsi que LVI, 9-LVII, 11ᵃ, furent empruntés par le second Isaïe à un auteur contemporain d'Ézéchiel; quant aux chapitres LXIII, 7-LXVI, ils auraient été ajoutés par l'auteur après le retour de la captivité. — Kuenen, en 1889, restreignit la prophétie de la restauration aux chapitres XL-XLIX; LII, 1-12; et peut-être LII, 13-LIII, 12; le reste supposerait un auteur ou des auteurs vivant en Palestine après le retour de la captivite: il en conclut donc que ces parties furent ajoutées, après 536 avant J.-C., soit par le second Isaïe, soit par des écrivains appartenant à la même école; quant à LXIV, 10-11, il ferait allusion soit aux faits décrits par Néhémie, II Esd., I, 3, soit à des faits semblables postérieurs. *Einleitung*, 2ᵉ édit., § 49, 5-7, 11-15. — Cornill, *Der Isr. Prophetismus*, 2ᵉ édit., 1896, § 20, [3ᵉ édit., § 24], 19, 20, pense que la plus grande partie des chapitres XLIX-LXII suppose un auteur vivant en Palestine; mais rien ne donne à entendre que cet auteur ait été différent de celui des chapitres XL-XLVIII; il trouve les traces d'une main postérieure dans les chapitres LXIII-LXVI. — Duhm et Cheyne, après une étude attentive et minutieuse des circonstances historiques, des idées et de la phraséologie, ont essayé de déterminer, d'une manière plus précise, et l'auteur et la date. Duhm réduit l'œuvre propre du second Isaïe aux morceaux suivants : XL, 1-4, 6-8, 9-11, 12-19, 20-31ᵃ; XLI, 1-4, 6-7, 8-29; XLII, 5-11, 13, 14, 25; XLIII, 1-20ᵃ, 22-28; XLIV, 1-8, 21-28ᵃ; XLV, 1-9, 11-13ᵃ, 14-25; XLVI, 1-5, 9-13; XLVII, 1-2, 3ᵇ-14ᵃ, 15; XLVIII, 1ᵃ (à Jacob), 3, 5ᵃ, 6-7ᵃ, 8ᵃ. 11-16ᵃ, 20-21; XLIX, 7-26; L, 1-3; LI, 1-10, 12-14, 17, 19-23; LII, 1-2, 7-12; LIV, 1-14, 16-17ᵃ; LV, 1-2, 3ᵇ-6, 8-13. Il attribue les passages du « serviteur », *Knechtsstücke*, XLII, 1-4; XLIX, 1-6; L, 4-9; LII-13-LIII, 12, à un auteur différent, vivant en 500-450 av. J.-C. (second Isaïe); les chapitres LVI-LXVI au troisième Isaïe, vivant un peu après, au commencement de l'époque d'Esdras et de Néhémie, qui inspirait plus de sympathie que le second Isaïe, avait des attaches avec l'école d'Aggée et de Malachie, et attachait une grande importance aux observances rituelles; ainsi LVI, 1-8, nous place à la même époque qu'Esdras, IX, 1-2; X, et Néhémie, IX, 2; X, 30-31; XIII, 1-3, 23-30; les chapitres LVI, 9-LVII, 13ᵃ, font allusion aux persécutions et à l'idolâtrie pratiquée par les Samaritains et les Juifs infidèles, à la même époque; LXV, 3-4, 11; LXVI, 5, 17, etc., visent également les mêmes adversaires des fidèles serviteurs de Jéhovah, dont le prophète annonce le sort futur dans LXV, 6-7, 11-12; LXVI, 4, 15, et ailleurs, dans LIX, 16-20; les chapitres LVIII-LIX retracent les fautes religieuses de la même époque; *Das Buch Jesaia*, in-8ᵒ, Gœttingue, 1892. — Cheyne se rapproche beaucoup de Duhm, il en diffère pour certains détails; ainsi dans l'analyse des chapitres XL-LV, il assigne les passages du « serviteur » et XL, 31ᵇ; XLII, 12; XLV, 10, 13ᵇ; XLVII, 3ᵃ; LI, 18; LIV, 17ᵇ; LV, 3ᵃ, au second Isaïe, et lui refuse au contraire XLII, 24ᵇ; XLIV, 21ᵇ, 22ᵇ; XLV, 25; XLVIII, 3ᵇ, 16ᵃ. Il rapporte, comme Duhm, les chapitres LVI-LXVI, à l'exception de LXIII, 7-LXIV, à l'époque d'Esdras et de Néhémie; toutefois il les attribue, non à un individu, mais à une école d'écrivains qui visa à perpétuer l'enseignement du second Isaïe et à développer ses idées; les chapitres LX-LXII, il les regarde comme un appendice de l'œuvre du second Isaïe, traduisant les espérances qu'on eut, en 432 avant J.-C., à l'arrivée d'Esdras et de ses compagnons d'exil, avec de riches dons pour le temple; LXIII, 7-LXIV, sont d'une date plus récente; ils reflètent les émotions éprouvées par les pieux Israélites à la suite de la destruction du temple (LXIV, 10-11), et d'autres calamités censées être arrivées vers 347 avant J.-C. sous Artaxerxès Ochus ou Artaxerxès III. Cf. Driver, *Introduction*, p. 244-246.

2ᵒ *Démonstration de l'authenticité de la seconde partie.* — L'authenticité de la seconde partie d'Isaïe est au-dessus de tout doute sérieux. Les principales preuves sont :

1. La tradition juive et chrétienne. — La tradition juive est consignée dans le livre de l'Ecclésiastique et attestée par l'historien juif Josèphe. L'auteur de l'Ecclésiastique parle ainsi : « (Dieu) ne se souvint point de leurs péchés et il ne les livra pas à leurs ennemis, mais il les purifia par la main d'Isaïe, le saint prophète. Il renversa le camp des Assyriens et l'ange du Seigneur les écrasa; car Ézéchias fit ce qui était agréable à Dieu et il marcha courageusement dans la voie de David son père, que lui avait recommandé Isaïe, le grand prophète et fidèle devant Dieu. En ces jours, le soleil retourna en arrière et il prolongea la vie du roi. (Éclairé) par un grand esprit, il vit la fin des temps et il consola ceux qui pleuraient en Sion. Il montra l'avenir jusqu'à la fin des temps, et les choses cachées avant qu'elles arrivassent. » Eccli., XLVIII, 23-28. Les paroles : « Il consola ceux qui pleuraient en Sion, » font évidemment allusion à Is., XL, 1 : « Consolez-vous, consolez-vous, mon peuple, dit votre Dieu » (le même verbe נחם, *nâḥam*, est employé dans Isaïe et dans l'Ecclésiastique), et par conséquent attribuent à Isaïe lui-même les chapitres XL-LXVI; cf. surtout Is., XL, 4, 22, 26; XLII, 9, 19; XLIV, 26; XLV, 11; XLVIII, 6; XLIX, 13; LI, 3, 12, 19; LII. 9; LVII, 18; LXI, 2, 3; LXVI, 10, 13. Josèphe nous rapporte que les Juifs, pendant la captivité, montrèrent à Cyrus le passage d'Isaïe où il est nommé. *Ant. jud.*, XI, I, 1, 2. Cf. I Esd., I, 2, et Is., XLIV, 26-28; XLV, 1-13; XLVI, 13. — La tradition chrétienne nous est conservée dans le Nouveau Testament. Les quatre évangélistes, Matth., III, 3; Marc., I, 2; Luc., III, 4; Joa., I, 23 citent, comme appartenant à Isaïe, ce qui est dit du précurseur du Sauveur. Is., XL, 2, 4; cf. aussi Rom., X, 16, 20.

2. Impossibilité morale. — Si ces vingt-sept derniers chapitres ne sont pas d'Isaïe, on se trouve en face d'un phénomène moral inexplicable. On ne peut pas expliquer en effet comment l'auteur des prophéties les plus remarquables de l'Ancien Testament aurait été ignoré des Juifs. Notons que la tradition n'a jamais hésité à attribuer ces prophéties à Isaïe; elle n'a jamais eu le moindre doute à ce sujet. Si ces chapitres étaient d'un auteur ou d'auteurs autres qu'Isaïe, certainement la tradition juive en aurait gardé le souvenir; il est impossible qu'un groupe si imposant de prophéties se répande dans le peuple juif sous le nom et l'autorité d'Isaïe, et que personne ne découvre cette supercherie. Si les Juifs n'ont jamais protesté, ni réclamé, mais ont accepté en masse l'origine isaïenne de ces oracles, c'est que de fait ces oracles ont été prononcés par Isaïe lui-même.

3. Les auteurs postérieurs. — Les vingt-sept chapitres de la seconde partie d'Isaïe sont connus des prophètes postérieurs : *A*) de *Jérémie*. *a*) *Ressemblances verbales.* — Jer., V, 25 et Is., LIX, 1-2; Jer., IV, 18 et Is., LIX, 3; Lam., IV, 14 et Is., LIX, 2; Jer., VIII, 15 et Is., LIX, 9; Jer., XIII, 16 et Is., LIX, 3; cf. aussi Jer., XIV, 19; XIV, 7 et Is., LIX, 12; Jer., III, 16 et Is., LXV, 17; Jer., XXXI, 33 et Is., LI, 7; Jer., XXXI, 35 et Is., LI, 15; Jer., XLIX, 23 et Is., LVII, 20; Jer., L, 2 et Is., XLVIII, 20; XLVI, 1; Jer., IV, 13 : וְכַסּוּפָה מַרְכְּבוֹתָיו et Is., LXVI, 15 : וְכַסּוּפָה מַרְכְּבֹתָיו, « son char est comme un tourbillon; » Jer., XXV, 33 : חַלְלֵי יְהוָה, « les tués de Jéhovah » et Is., LXVI, 16 : חַלְלֵי יְהוָה. — *b*) *Ressemblances réelles.* — Jer., X (folie de l'idolâtrie), et Is., XL, 18-20, XLI, 7; XLIV, 9, 12-15; XLVI, 7; Jer., XXX-XXXI (promesses), et Is., XLVIII, 21; XLIX, 9; LI, 15; LIV, 7; LV, 3, 12; LVIII, 11; LX, 18, 21; Jer., XXXI, 7-14, 20-25, et Is., XL; XLII; XLIX; LV; LXII; LXV. — *B*) De *Nahum*, I, 15, et Is., LII, 7; LII, 1;

Nah., III, 7, et Is., LI, 19. — C) De *Sophonie*, II, 15, et Is., XLVII, 8, 10. — Concluons : les trois prophètes, Jérémie, Nahum et Sophonie, sont antérieurs à la captivité de Babylone : on voit qu'ils connaissent la seconde partie d'Isaïe; donc les oracles de cette seconde partie sont antérieurs à l'exil, et dès lors la position de la critique est fausse; cf. von Himpel, dans la *Theolog. Quartalschrift,* 1878, p. 471, 511, 520; Reinke, *Messianische Weissagungen,* t. II, p. 488; Zschokhe, *Historia sac. Ant. Test.*. 2e édit., p. 269; Kaulen, *Einleitung,* 3e édit., part. II, 1892, p. 360-361; Kueper, *Das Prophetenthum,* p. 270-291; Keil, *Einleitung,* p. 247; Drechsler, *Der Prophet Jesaja,* III, p. 403; Nägelsbach, *Der Prophet Jesaja,* p. XXX; Seinecke, *Der Evangelist des alten Testamentes,* p. 34, 36, 38; Knabenbauer, *In Is.*, t. II, p. 10-11.

4. *Caractère du style.* — « Le style des chapitres XL-LXVI prouve qu'ils ne sont pas de l'époque à laquelle on prétend les rapporter. Ils sont écrits dans une langue, non seulement irréprochable, mais parfaite. Or, à la fin de la captivité de Babylone, à laquelle on veut en placer l'origine, l'hébreu avait perdu son ancienne pureté, par le contact et le mélange des étrangers, comme nous le voyons dans Ezéchiel et dans Daniel, et il ne retrouva plus son ancien éclat. » Vigouroux, *Man. bibl.*, t. II, p. 608.

5. *Ressemblances littéraires entre les deux parties.* — Elles sont très nombreuses, de sorte que l'on sent que les deux parties sont d'un seul et même auteur. — *A*) *Mots.* — *Nîqr'a,* « être appelé, être connu, » I, 26; XXXII, 5; — XLVII, 1, 5; XLVIII, 8; LIV, 5; LVI, 7; LXI, 6; LXII, 4, 12, etc.; — *'asir,* « enchaîné, » X, 4; XXIV, 22; et XLII, 7; — *ibelê maim,* « écoulements des eaux, » XXX, 25 et XLIV, 4 (pas ailleurs); — *na'ăṣûṣ* « épine, ronce, » VII, 19 et LV, 13 (pas ailleurs); — *'onég,* « volupté, » XIII, 22 et LVIII, 13 (pas ailleurs); — *ta'ălûlim,* « crimes, » III, 4 et LXVI, 4 (pas ailleurs); — *'abîr,* « fort, » I, 24 et XLIX, 26; LX, 16; — *agmôn,* « jonc, » IX, 13; XIX, 15 et LVIII, 5; — *mê'âz,* « dès lors, » seize fois dans toute la Bible, dont huit dans Isaïe, XIV, 8; XVI, 13; XLIV, 8; XLV, 21; XLVIII, 3, 5, 7, 8; — *'éfe'éh,* « vipère, » se trouve seulement dans Job, XX, 16 et Is., XXX, 6 et LIX, 5; — *bâ'âh,* « chercher, » XXI, 12; XXX, 13 et LXIV, 1; ne se trouve plus que dans Abd., 6; — *ba-bôqér, ba-bôqér,* « le matin, le matin, » XXVIII, 19 et L, 4; — *géza',* « coupé, » XI, 1 et XL, 24; ne se trouve plus que dans Job, XIV, 8; — *limûd,* « instruit, » VIII, 16 et L, 4 (bis); LIV, 13; ne se trouve plus que dans Jérémie; — *minê, minî,* forme inusitée, *ex,* « de, » XXX, 11, (bis) et XLVI, 3 (bis); — *siqêl,* « écarter des pierres, » V, 2 et LXII, 10; nulle part ailleurs; — *mâśôś,* « joie, » 17 fois dans l'Écriture, dont 10 dans Isaïe, VIII, 6; XXIV, 8 (bis), 11; XXXII, 13, 14 et LX, 15; LXII, 5; LXV, 18; LXVI, 10; — *sârâh,* « éloigner, apostasier, » 8 fois dans l'Écriture, dont quatre dans Isaïe, I, 5; XIV, 6; XXXI, 6 et LIX, 13; — *'ose'h,* « faisant, » solennelle appellation de Dieu, XVII, 7; XXVII, 11; XXIX, 16 et XLIV, 2; XLV, 18; LI, 13; LIV, 5; — *ṣâhal,* « hennir, » X, 30; XII, 6; XXIV, 14 et LIV, 1; ne se trouve que cinq fois dans tout le reste de la Bible; — *ṣâmê',* « ayant soif, » se trouve dix fois dans la Bible, dont cinq dans Isaïe, XXI, 14; XXIX, 8; XXXII, 6 et XLIV, 3; LV, 1; — *ṣânîf,* « tiare, » III, 23 et LXII, 3; — *ṣife'oni,* « basilic, serpent, » XI, 8 et LIX, 5; — *rahab,* « orgueilleux, » appliqué à l'Égypte, XXX, 7 et LI, 9; — *śâśôn ve-śimḥâh,* « joie et allégresse, » XXII, 13; XXXV, 10 et LI, 3, 11; — *šârôn,* terme de comparaison pour indiquer une contrée agréable, XXXIII, 9; XXXV, 2 et LXV, 10; — *šâfêl,* « être humilié, » II, 9, 11, 12, 17; V, 15; X, 33; XIII, 11; XXV, 11, 12; XXVI, 5; XXIX, 4; XXXII, 18 et XL, 4; LVII, 9; — *tif'érét,* « ornement, » III, 18; IV, 2; X, 12; XIII, 19; XX, 5 et XLIV, 13; LII, 1; LX, 7, 19; LXII, 3; — *nêṣér,* « rejeton, » XI, 1; XIV, 19 et LX, 21; ne se trouve plus que dans Dan., XI, 7.

B) *Locutions et formules.* — *Qedôs Isrâ'êl,* « Saint d'Israël, » I, 4; V, 19, 24; X, 20; XII, 6; XVII, 7; XXX, 11, 12; XXXI, 1; XXXVII, 23 et XLI, 14, 16, 20; XLIII, 3, 14; XLV, 11; XLVII, 4; XLVIII, 17; XLIX, 7; LIV, 5; LV, 5; LX, 9, 14; rare dans les autres livres de la Bible; — *nidḥê Isrâ'êl,* « les chassés d'Israel, » XI, 12 et LVI, 8; ne se trouve plus que dans Ps. CXLVII, 2; — *yâbêš ḳâṣîr,* « grain aride, » XV, 6 et XL, 7, 8; — *yemê qédém,* « les jours d'avant, » XXIII, 7; XXXVII, 26 et LI, 9; — *nâśâ' nês,* « élever un signal, » V, 26; XI, 12; XIII, 2; XVIII, 3 et XLIV, 22, où le mot *nâśâ'* est remplacé par *rûm*; de même dans LXII, 10; — *se'ifê has-selâ'îm,* « écueils de pierres, » II, 21 et LVII, 5; — *pî Yehôvâh dibbér,* « la bouche du Seigneur a parlé, » I, 20 et XL, 5; LVIII, 14; ne se trouve nulle part ailleurs; — *ṣîs nobêl,* « fleur qui tombe, » XXVIII, 1, 4 et XL, 7, 8; ne se trouve nulle part ailleurs; — *yo'mar Yehôvâh,* « Dieu dit, » I, 11, 18; XXXIII, 10 et XL, 25; XLI, 21; LXVI, 9; tournure propre à Isaïe.

C) *Parallélisme.* — Dans beaucoup de passages des deux parties il existe un parallélisme d'idées et même de mots. — Aveuglement de l'esprit : VI, 10; XLIV, 18. — Manifestation de la lumière divine, VIII, 20; LVIII, 8; cf. aussi IX, 1. — La félicité du royaume messianique dépeinte par les mêmes images, XI, 7-9; LXV, 25; aussi XI, 6. — De même XXVIII, 5, et LXII, 3; XXIX, 18 et XLII, 7; XXX, 26, et LX, 91. — Dévoiler, XXII, 8-9a et XLVII, 2-3a. — Sion comparée à une tente, XXXIII, 20; LIV, 2. — Le malheur comparé à l'ivresse, XIX, 14 et LI, 17; XXIX, 9 et LI, 21 : — Cantiques, XII, 1, 4-5; XXIV, 14; XXV, 1; et XLII, 10; XLIV, 23; XLV, 8; 15; XLIX, 13; LI, 9; LII, 9; LXI, 10; LXIII, 7; LXVI, 10.

D) *Répétition de la même idée et parfois des mêmes mots dans le même verset.* — Cette propriété stylique se retrouve aussi dans les deux parties; cf. I, 7; IV, 3; XIV, 25; XV, 8; — XL, 19; XLII, 15, 19; LIII, 7; LV, 4; LVIII, 2.

E) *Ressemblances entre le chapitre I et les chapitres XL-LXVI.* — Il existe tant de ressemblances entre le chapitre I et les chapitres qui composent la seconde partie, que ce point mérite d'être traité à part. — *a*) *Ressemblances verbales.* — *Sâb,* « celui qui se détourne, qui abandonne, » I, 27 et LIX, 20; — *'âzab,* « abandonner, » I, 4, 28 et LXV, 11; — *pâša',* « prévariquer, » I, 2, 28 et XLIII, 27; XLVI, 8; XLVIII, 8; LIII, 12; LXVI, 24. — *b*) *Ressemblances réelles : invocation du ciel et de la terre,* I, 2 et XLIV, 23; XLIX, 13; — *Israël représenté sous l'image d'un lépreux,* I, 6 et LIII, 2 (appliqué au serviteur de Jéhôvâh); — *Dieu abhorre les prières des pécheurs,* I, 15 et LIX, 2, 3; — *invitation à discuter avec Dieu,* I, 18 et XLI, 1; — *promesse des biens terrestres,* I, 19 et LV, 2; — *confusion dans le culte des idoles,* I, 29 et XLII, 17; LVII, 5; LXVI, 17.

3o *Objections.* — *1. Objection philosophique.* — Ces chapitres annoncent trop clairement l'exil et la captivité de Babylone, et nomment le libérateur Cyrus; Isaïe n'a pas pu prédire ces événements, d'autant plus qu'il a vécu dans la période assyrienne. — *Réponse.* — Comme nous l'avons déjà fait observer ailleurs, cette objection repose sur un faux principe philosophique : l'impossibilité de la prophétie. — Si cette objection était valable, tous les livres prophétiques de l'Ancien Testament seraient apocryphes, car tous contiennent des prophéties au sens strict du mot; ainsi il faudrait supprimer Amos, qui prédit la ruine du tabernacle davidique et le châtiment des nations éloignées; Osée, qui prédit la ruine du royaume d'Israël, l'exil et le retour; Michée, qui prédit la ruine de Samarie, de Jérusalem, l'exil, le retour et la naissance du Messie à Bethléhem; Nahum, qui prédit la chute de l'empire chaldéen. — De plus si cette règle était vraie, il faudrait conclure, comme l'observe à juste raison Nägelsbach, *Jesaja,* p. XXIII, que les chapitres LII-LV ont été écrits après la venue de Jésus-Christ, et que leur auteur avait lu les Épîtres de saint Paul.

2. *Objections historiques.* — On prétend les tirer de l'*évidence interne.* — *Première objection.* — Le temps de l'exil est décrit comme présent, et la ruine de Juda et de Jérusalem comme passée, Is., XLII, 22-25; XLIII, 28; XLIV, 26[b]; XLVII, 6; XLIX, 8; LII, 5; LVIII, 12; LXI, 4; LXIII, 18; LXIV, 10-12. L'auteur a donc vécu dans la période exilienne et même après. — *Réponse.* — *a*) Il y a des indices certains que ces prédictions ont été faites avant l'événement, Is., XLI, 21-29; XLIII, 9; XLV, 21; XLVI, 9; XLVIII, 5, 16. — *b*) Cette manière de parler s'explique par ce qu'on appelle le *présent prophétique;* les prophètes décrivent parfois les événements futurs comme présents ou passés, car, dans leur esprit ils voient ces événements comme s'accomplissant présentement ou comme déjà accomplis. — Isaïe, dans la seconde partie, n'annonce pas toujours d'ailleurs ces événements comme présents; parfois il annonce la délivrance comme future. XL, 9; XLI, 27; XLIII, 19; — XLVI, 13, est un simple contexte. Quant à XLII, 9; XLVIII, 3, 6, 7, 16, ils rappellent des prophéties faites autrefois et déjà accomplies comme un argument pour prouver que les nouvelles prophéties s'accompliront également.

Deuxième objection. — L'auteur décrit l'état de choses tel qu'il était au temps de l'exil et après : discordes entre les Babyloniens, XLIX, 26; victoires remportées par Cyrus, XLI, 2, 3, 25; l'Égypte, l'Éthiopie et Saba sont sa proie, XLIII, 3; XLV, 14; conspiration des nations contre Cyrus sous Crésus, XL, 15; XLI, 1, 5; LI, 6; LIX, 18; victoires de Cyrus, LXIII, 1. — *Réponse.* — Tous ces passages sont mal interprétés, et dès lors l'objection manque de fondement; XLIX, 26 ne fait nullement allusion aux discordes entre Babyloniens, puisque dans ce passage il n'est nullement question du temps de Cyrus, mais du temps qui suivit la restauration; — XLI, 2, 3, 25, ne rappellent pas des victoires déjà remportées, mais annoncent des victoires en général; on voit, par le contexte et par XLI, 1, 22, 23, 24, 26, que cette prophétie est donnée comme un argument de la vraie divinité; — ce qui est dit, XLIII, 3; XLV, 14, ne se rapporte nullement à Cyrus, parce que ce conquérant ne fit jamais d'expéditions en Égypte, en Éthiopie et à Saba; — dans les autres passages allégués, il n'est pas non plus question des nations conspirant contre Cyrus sous Crésus; XL, 15 déclare l'impuissance des nations contre la majesté divine; XLI, 1, elles sont appelées à juger si c'est Dieu ou les idoles qui ont fait des fausses prophéties; XLI, 5, affirme d'une façon générale que les contrées même les plus éloignées trembleront, lorsque s'élèvera le héros d'Orient; LI, 6, est un passage trop obscur; très probablement il s'agit là du salut apporté à la terre par le Christ; — enfin dans LIX, 18, et LXIII, 1, il n'est nullement question de Cyrus, mais de Dieu et de Jésus-Christ; ce dernier passage annonce le salut messianique, déjà annoncé dans II, 2-4; XI, 4-7; XII, 1-6; XXX, 23-28; XXXII, 1-8; passages regardés comme authentiques par les rationalistes eux-mêmes.

Troisième objection. — L'auteur décrit avec tant de soin et d'exactitude les divers partis qui existaient parmi les exilés, les factions, les mœurs et la condition des exilés, qu'il se trouvait nécessairement au milieu d'eux, XL, 27; XLV, 9; XLVI, 6-7; XLIX, 24; LI, 12; LVII, 5-8; LVIII, 13; LIX, 3; LXVI, 5. — *Réponse.* — Ce groupe de passages est aussi mal interprété; reprenons point par point en groupant les idées analogues : XLVI, 6-7, et LVII, 5-8, reprennent les idolâtres et montrent la folie de l'idolâtrie; cela n'a aucune relation avec la période exilienne, mais vise l'idolâtrie pratiquée en Palestine même; nous ne sommes donc pas à Babylone, mais en Palestine; — ce que les impies disent, LXVI, 5, avait déjà été dit dans V, 19; il n'y a là aucun indice de la fin de l'exil; — les reproches de LIX, 3, se trouvent déjà dans I-V; IX, 15-21; XXVIII, 7; — LVIII, 13, recommande l'observance du sabbat; Jérémie le fit aussi avant l'exil, Jer., XVII, 21-22; — si le prophète dans XL, 27; XLV, 9; XLIX, 24; LI, 12, console et réconforte les pusillanimes et les découragés, nous trouvons les mêmes sentiments dans la première partie; là aussi, l'auteur soutient les pieux et les affligés et les exhorte à mettre leur confiance en Dieu; de même dans I, 15, 23; III, 15; V, 8-25; X, 1-2, il avait déjà parlé des iniquités commises.

Quatrième objection. — Tous les prophètes antérieurs à l'exil, et Isaïe lui-même, attendent l'amendement du peuple des souffrances et des peines de l'exil; dans les chapitres XL-LXVI, au contraire, le peuple est représenté comme contumace, endurci, incrédule, apostat, chargé d'iniquités et n'offrant aucun espoir d'amendement, XLVIII, 4, 8; LVIII, 1; LIX, 2, 12; LXIII, 17; LXIV, 7. Donc ces chapitres ne sont pas d'Isaïe. — *Réponse.* — Nous sommes encore ici en face d'une fausse interprétation; il nous suffit de remettre les choses à point pour écarter cette objection; XLVIII, 4, 8, l'auteur décrit les mœurs du peuple à peu près dans les mêmes termes que les livres mosaïques; cf. Exod., XXXII, 9; XXXIII, 3, 5; XXXIV, 9; Deut., IX, 6, 13; XXXI, 27; devrons-nous conclure que l'Exode et le Deutéronome ont été écrits durant ou après l'exil babylonien? — LXIII, 17, et LXIV, 7, on pleure les péchés passés, et on en implore le pardon; — LVIII, 1, et LIX, 2, 12, reprennent les péchés déjà repris dans les chapitres I et V, ainsi que la feinte piété des contemporains comme dans I, 10-16; — il n'est pas vrai de dire que l'auteur de la seconde partie n'attend des souffrances de l'exil aucun amendement du peuple; XLVIII, 10, prouve le contraire. Le peuple sortit de l'exil de Babylone purifié et plus digne des bienfaits de Dieu.

Cinquième objection. — Tous les discours de cette partie s'adressent à des exilés tantôt pieux, tantôt impies; l'auteur se demande quels sont ceux qu'il doit consoler et reprendre; quels sont ceux qu'il doit exhorter à l'amendement, et auxquels il ordonne de s'éloigner de Babylone; ces discours n'ont pu être prononcés par Isaïe qui a vécu et écrit 150 ans avant l'exil; pour se convaincre de cela il suffit de se référer à XL, 18, 21, 25; XLI, 10, 14; XLII, 18; XLIII, 1; XLIV, 2, 8, 22; XLVI, 8, 9, 12; XLVIII, 1; L, 5; LVI, 6-12; LVIII, 4; LXI, 1. — *Réponse.* — *a*) On peut dire — et c'est là un principe général — que le prophète, en énonçant des règles de morale éternelles et immuables, les propose comme des vérités présentes, des axiomes actuels, parce que ces règles de leur nature sont valables pour tous les temps et pour tous les lieux; donc, tout en les appliquant aux exilés d'une manière éloignée et médiate, il a immédiatement et principalement en vue les nécessités et les besoins de son temps. — *b*) L'examen des passages allégués prouve en particulier que l'objection n'a aucune valeur; examinons ces passages en les groupant : — XL, 12, 21, 25, démontre la folie de l'idolâtrie; on n'a qu'à lire II, 8, 20, et XXXI, 7, pour y trouver les mêmes idées; — XLI, 10, 14; XLIII, 1; XLIV, 2, 8, « ne crains pas, » ne s'appliquent pas seulement aux Juifs exilés, mais aussi aux Israélites contemporains d'Isaïe, qu'il s'agit d'encourager et de soutenir; cf. VIII, 17-18; X, 24; XII, 2; XXVIII, 16; — même chose de XLII, 18; XLVIII, 1; — XLIV, 22; XLVI, 8, 9, 12, contiennent des exhortations à s'amender et à revenir à Dieu; de pareilles exhortations se font dans tous les temps et se trouvent presque chez tous les prophètes; — si LVI, 6-12, n'a pu être dit que pendant l'exil il faut conclure de même pour II, 4-10 qui exprime les mêmes idées; il rentre dans le rôle du prophète de décrire le futur comme accompli, et d'en tirer les conclusions morales qui en découlent naturellement; c'est ainsi que le chapitre XII exhorte ceux qui verront les temps messianiques, à chanter un cantique de louange à Dieu; que XIV, 4-21, décrit les sentiments de ceux qui ont vu la ruine de Babylone; — dans L, 5; LXI, 1, le prophète ne dit pas qu'il a été envoyé aux exilés : dans le premier de ces passages il s'agit de l'obéissance de

Notre-Seigneur envers son Père; cf. Matth., xx, 28; Luc., xxii, 27; Phil., ii, 7; dans le second, il est question des offices que remplira le Messie. Cf. Ps. xliv, 8; cxlvi, 4; Matth., v, 3, 5; xi, 5; Luc., iv, 18; Act., x, 38.

Sixième objection. — Les prières et les supplications de li, 9; lxiii, 7-lxiv, 11, par lesquelles l'auteur pleure les iniquités du peuple, gémit sur ses péchés, les confesse, en demande pardon à Dieu et implore la rémission et le salut, ne peuvent avoir été faites et ne conviennent qu'à l'époque de l'exil. — *Réponse.* — Ce genre de prières et de supplications rentre tout à fait dans le rôle et la mission des prophètes, car ces invocations servent avant tout à l'instruction des contemporains, à quelque époque que l'on appartienne, et aussi de la postérité; on peut donc les faire dans tous les temps; on les trouve du reste dans la première partie. Cf. viii, 17-20; xii, 1-6; xxiv, 15; xxv, 1-12; xxvi, 1-6.

Septième objection. — Lorsque Jérémie fut déclaré coupable de mort, parce qu'il avait prédit la ruine de la ville et du temple, Jer., xxvi, 8-15, il n'allégua pas pour sa défense les prophéties de la seconde partie d'Isaïe, ce qu'il n'eût pas certainement manqué de faire si ces prophéties eussent existé de son temps; les vieillards, Jer., xxvi, 17-24, passent, eux aussi, sous silence, les prophéties de la seconde partie, ce qui est encore inexplicable dans l'hypothèse de l'existence de ces prophéties. — *Réponse.* — *a*) On suppose ce qui est en question; il n'est pas certain que Jérémie ne fasse pas allusion aux prophéties de la seconde partie d'Isaïe; lorsque Jérémie parle des « discours de mes serviteurs les prophètes », Jer., xxvi, 5, rien ne prouve qu'il n'ait pas en vue Isaïe. — *b*) Dans les prophéties de la seconde partie, Isaïe ne parle pas tant de la *destruction* que de la *restauration* de la ville et du temple: dès lors, le recours de Jérémie à Isaïe dans ces circonstances eût manqué d'à-propos et d'opportunité. — *c*) Quant aux vieillards, qui défendent Jérémie, ils en appellent adroitement à Michée; ils n'auraient pas pu en appeler opportunément à Isaïe; de plus il n'était pas nécessaire qu'ils mentionnassent à cette occasion tous les oracles des prophètes antérieurs; faudra-t-il conclure du silence des vieillards que les oracles d'Osée, ii, 11, 14; iii, 4; et d'Amos, ix, 1, n'existaient pas alors, puisque les vieillards ne s'y réfèrent pas? — *d*) Enfin nous avons déjà montré dans les paragraphes précédents que Jérémie connaissait Is., xl-xlvi.

3. Objections littéraires. — Elles sont de plusieurs espèces. — *A*) *Descriptions et sentiments étrangers à Isaïe.* — On prétend que la seconde partie contient des descriptions et des sentiments tout à fait étrangers au caractère d'Isaïe. — *Première objection.* — La seconde partie accuse une attente et un espoir exagéré de la délivrance, du retour de l'exil et de sa magnificence; — il y est question d'un nouveau ciel et d'une nouvelle terre; — on y parle de la splendeur de la ville restaurée, de la longévité des pieux, de la soumission des nations; de pareils sentiments détonnent avec le caractère calme et modéré d'Isaïe. — *Réponse.* — *a*) C'est une règle générale que les descriptions messianiques sont, chez tous les prophètes, dans un style élevé et pleines de vives images; dans les chapitres xl-lxvi, le prophète décrit, il est vrai, en termes parfois magnifiques la restauration, mais une restauration qui sera avant tout l'œuvre du Messie; ce sont des prophéties messianiques; on s'explique dès lors l'élévation des idées, la vivacité des sentiments et la beauté du langage. — *b*) Toutes les descriptions qu'on objecte sont déjà préparées dans la première partie; en effet, ce qui est dit dans lx, 19; lxv, 17; lxvi, 22, est déjà exprimé dans xi, 6-16, et surtout dans xxx, 26; — la splendeur future de Sion n'est pas seulement décrite dans liv, 12-17; lx, 1-7; lxvi, 12; les conditions en sont aussi indiquées dans ii, 2; iv, 2-6; xi, 9; xviii, 7; xxiv, 23; xxv, 6; xxvi, 1-4; — ce qui est dit de la soumission et des hommages des nations dans xlix, 22; liv, 15; lx, 9-10; lxi, 5, avait été déjà affirmé dans ii, 3; ix, 4-7; xi, 14; xiv, 2, 15; xxv, 9-12.

Deuxième objection. — Jérusalem est appelée la *ville sainte*, xlviii, 2; lii, 1; c'est là un indice de temps postérieurs; à l'époque d'Isaïe, elle ne portait pas encore ce nom. — *Réponse.* — Dans Isaïe, il est très souvent question de Sion « montagne sainte ». Jérusalem elle-même est dite Ariel (= *lion de Dieu*, ou à cause de l'autel des holocaustes, cf. Ezech., xliii, 15, 16), xxix, 2, 7; Dieu a sa fournaise dans Jérusalem, xxxi, 9; Jérusalem est la ville des solennités, xxxiii, 20, dans laquelle a habité la justice, i, 21; tous ceux qui seront demeurés dans Jérusalem seront appelés « saints », i, 3. Après cela, rien d'étonnant si Jérusalem est appelée la « ville sainte » dans la seconde partie; au contraire, la chose est très naturelle.

Troisième objection. — L'auteur de la seconde partie s'élève vivement contre les idoles, et insiste avec beaucoup de force sur la démonstration de Dieu; tout cela est un indice de l'époque exilienne ou post-exilienne. — *Réponse.* — Ces mêmes idées sont aussi développées dans la première partie; ainsi dans i, 29; ii, 8, 9, 18-21; viii, 19; xvi, 12; xvii, 8; xix, 1; xxxi, 7, l'auteur attaque l'idolâtrie; dans viii, 1, 16; xxx, 8; xxxiv, 16, il s'appuie sur la valeur des oracles pour démontrer Dieu.

Quatrième objection. — L'auteur de la seconde partie parle longuement du serviteur de Jéhovah, liii; il décrit sa naissance, sa vie, sa passion et sa mort; c'est là un thème tout à fait étonnant dans la bouche d'Isaïe. — *Réponse.* — Il n'y a là rien d'étonnant; l'idée du serviteur de Jéhovah est déjà préparée, insinuée dans la première partie, iv, 2; xi, 1-7; le chapitre liii ne fait que développer ces idées; il est le commentaire du chapitre xi.

Cinquième objection. — Dans la seconde partie, la restauration de la théocratie n'est nullement liée à un roi de descendance davidique : il en est tout autrement dans la première partie. — *Réponse.* — Cette affirmation est fausse; même la seconde partie rappelle parfois les anciennes promesses et les anciens oracles faits à David. Cf. lv, 3.

B) *Idées théologiques.* — On soutient aussi que la seconde partie contient des idées théologiques incompatibles avec les croyances et le caractère d'Isaïe. — *Première objection.* — La seconde partie semble nier la Providence; Dieu ne s'occuperait pas des choses de ce monde, par exemple : xl, 27; xlvii, 10; xlix, 14. — *Réponse.* — Déjà, dans la première partie, les impies tiennent ce langage, xxix, 15; de pareilles idées, et des plaintes semblables sur les lèvres des affligés et des pusillanimes se rencontrent également dans d'autres livres de la Bible, parfaitement authentiques; cf. Ps. xiii (hébreu, xiv), 1, et le livre de Job; voir aussi, pour des sentiments de ce genre, Is., xxvi, 17, 18.

Deuxième objection. — La seconde partie exprime sur Dieu des idées bien plus élevées et plus parfaites que la première partie; — *a*) *dans la substance* : Isaïe se contente de dépeindre la majesté de Dieu; au contraire, les chapitres xl-lxvi exaltent son infinité et ses autres attributs : il est le créateur, le conservateur de tout l'univers, le distributeur de la vie, l'auteur de l'histoire, le consolateur, le Sauveur, xli, 4; — *b*) *dans la forme* : dans la première partie, les vérités sont uniquement affirmées; dans la seconde partie, elles deviennent un objet de méditation et de raisonnement; — de plus on constate de notables divergences : ainsi la préservation des rigueurs du jugement divin d'un reste fidèle est caractéristique d'Isaïe; on la trouve formulée surtout dans vi, 13; xxxvii, 31-32; — dans xl-lxvi, elle n'est pas un élément distinctif de la doctrine du prophète; — la figure du roi messianique, si frappante et si expressive dans ix, 6-7, xi, 1-7, est absente de xl-lxvi. — *Réponse.* — Cette objection, en apparence sérieuse,

n'est pas au fond solide. Si les idées sur Dieu formulées dans la seconde partie sont plus élevées et plus pures que celles de la première partie, c'est que les circonstances où le prophète parle sont différentes; en effet, la première partie comprend des oracles se rapportant en grande partie à une époque troublée, agitée par les invasions étrangères; la seconde partie, au contraire, s'occupe tout spécialement du Rédempteur, du libérateur, du Messie; par conséquent, il est naturel que les idées sur Dieu et la divinité aillent en s'épurant et en se perfectionnant; — de plus, ces idées se trouvent aussi dans la première partie; cf. XII, 2; XVII, 7; XXV, 4; XXVI, 1; XXXI, 5. — Pareillement si la forme est plus réfléchie, cela se comprend sans peine; dans la première partie, les idées messianiques ne sont, pour ainsi dire, touchées qu'en passant, d'une manière presque accidentelle, tandis qu'elles forment la base et la substance de la seconde partie; — le reste qui demeure fidèle et échappe ainsi au jugement, se trouve aussi bien dans la seconde que dans la première partie; — quant à la figure du roi messianique, toute la seconde partie ne fait que la développer et la mettre de plus en plus en relief.

C) Style. — On affirme aussi que le style des deux parties est différent; celui de la seconde partie serait à la fois plus soigné et plus diffus; on n'y trouverait pas les images familières à Isaïe. — *Réponse.* — *a*) On ne saurait nier qu'il n'existe certaines différences de style entre les deux parties; les exégètes orthodoxes eux-mêmes le reconnaissent sans difficulté; mais ces différences s'expliquent parfaitement par la diversité du sujet traité, l'âge du prophète (bien plus âgé dans la seconde partie), la complexité des questions, la diversité des circonstances. — *b*) Dans les fragments de la première partie que la critique regarde comme authentiques, on constate également certaines différences de style. — *c*) Ces différences de style ne sont ni aussi grandes ni aussi nombreuses qu'on se plaît à le dire; nous avons déjà montré les nombreuses ressemblances styliques entre les deux parties : « Malgré ces inévitables différences, l'impression que laisse la lecture de ces deux parties est celle d'une grande similitude de style. Cela n'a pas laissé d'embarrasser un certain nombre de critiques. Ainsi Augusti prétendait trouver dans l'imitation parfaite du style et de la manière d'Isaïe à laquelle le prétendu auteur de la seconde partie est arrivé, la raison de l'addition traditionnelle de ces chapitres à ceux du prophète. » Trochon, *Isaïe,* p. 10.

D) Vocabulaire. —La critique a fait sur ce terrain une minutieuse enquête; elle prétend que le vocabulaire de la seconde partie est tout à fait différent de celui de la première.

a) *Mots.* — On a dressé une liste de mots qu'on regarde comme propres à la seconde partie : *'iim,* « îles, côtes lointaines, » XL, 15; XLI, 1, 5; XLII, 4, 10, 12, 15; XLIX, 1; LI, 5; LIX, 18; LX, 9; LXVI, 19; ce mot se trouve aussi cinq fois dans la première partie et avec un sens analogue, XI, 11; XX, 6; XXIII, 2, 6; XXIV, 15; — *mišpât,* « jugement, » XLII, 1, 3, 4; LI, 4; ce mot se trouve plusieurs fois dans la première partie, I, 17, 21, 27; III, 14; IV, 4; V, 7, 16; IX, 7 (héb. 6); X, 2; XVI, 5; — *ṣédéq,* « justice, » XLI, 2, 10; XLII, 21; XLV, 13, 19; LI, 5; LVIII, 2; il se trouve aussi dans la première partie, I, 21; IX, 6; XXXII, 16, 17; XXXIII, 15; — *'ébéd,* « serviteur, » qui se rencontre au moins trente fois dans la seconde partie, se trouve aussi dans la première partie, quoique dans un sens moins précis, XIV, 2; XX, 3; XXII, 20; XXIV, 2; XXXVI, 9, 11; XXXVIII, 5, 24, 35; — *ṣémah,* « croître, pousser, » XLIV, 4; LV, 10; LXI, 11; on le trouve aussi comme substantif dans la première partie, IV, 2, *sémah Yehôvâh,* « germe de Jéhovah; » — *qâr'a,* « appeler, » vingt et une fois dans la seconde partie, mais aussi plusieurs fois dans la première partie, I, 13, 26; VI, 3, 4; VII, 14; VIII, 3, 4; XXX, 7; — *pâṣah,* « résonner, » XLIV, 23; XLIX, 13; LII, 9; LIV, 1; LV, 12; on le trouve aussi dans la première partie, XIV, 7; — *bâhar,* « choisir, » XLI, 8, 9; XLIII, 10, 20; XLIV, 1, 2; XLV, 4; LXV, 9, 15, 22; se trouve aussi dans la première partie, XIV, 1; — *hâllal,* « louer, » et *ṭehilât,* « louange, » XLII, 8, 10, 12; XLIII, 21; XLVIII, 9; LX, 6, 18; LXI, 3, 11; XLII, 7, 9; LXIII, 7; LXIV, 10; on le trouve aussi une fois dans la première partie, XIII, 10; — *hâfêṣ,* « vouloir, désirer, » XLIV, 28; XLVI, 10; XLVIII, 14; LIII, 10; LIV, 12; LVIII, 3, 13; LXII, 4; se trouve aussi une fois dans la première partie, I, 11; — *râṣôn,* « volonté, bienveillance, » XLIX, 8; LVI, 7; LVIII, 5; LX, 7, 10; LXI, 2; on ne le trouve pas dans la première partie; — *sûs,* « réjouir, » LXI, 10; LXII, 5; LXIV, 4; LXV, 18, 19; LXVI, 10, 14; se trouve aussi dans la première partie, XXXV, 1; — *'éfés,* « rien, » XL, 17; XLI, 12, 29; XLV, 6, 14; XLVI, 9; XLVII, 8, 10; LII, 4; LIV, 15; on le trouve aussi dans la première partie, V, 8; XVI, 4; XXIX, 20; XXXIV, 22; — *qâṣéh,* « extrémité, » se trouve aussi dans la première partie, V, 26; VII, 3, 18; XIII, 5; — *berît,* « alliance, » se trouve également dans la première partie, XXIV, 5; XXVIII, 15, 18; XXXIII, 8; — *niham,* « consoler, » se trouve treize fois dans la seconde partie, mais aussi dans la première, I, 24; XII, 1; XXII, 4; — *yâša',* « sauver, » se trouve quatorze fois dans la seconde partie, mais aussi dans la première, XXV, 9; XXX, 15; XXXIII, 22; XXXV, 4; XXXVII, 20, 35; — *yâṣar,* « former, » vingt fois dans la seconde partie, mais aussi dans la première, XXII, 11; XXVII, 11; XXIX, 16; XXX, 14; XXXVII, 26; — *pésél,* « idole, » dix fois dans la seconde partie, mais aussi dans la première, X, 10; XXI, 9; XXX, 22; — *bâr'â,* « créer, » XL, 26, 28; XLI, 20; XLII, 5; XLIII, 1, 7, 15; XLV, 7, 8, 12, 18; LIV, 16; LVII, 19; LXV, 17, 18; on le trouve aussi dans la première partie, IV, 5; — *zerô'a,* « bras » [de Jéhôvâh], LI, 5, 9; LII, 10; LIII, 1; LIX, 16; on le trouve aussi dans la première partie, XXX, 30; — *ṣé'ĕṣâ'îm,* « descendants, rejetons, » XLII, 5; XLIV, 3; XLVIII, 19; LXI, 9; LXV, 23; on le trouve aussi dans la première partie, XXII, 24, XXXIV, 1; — *pê'êr,* « orner, glorifier, » XLIV, 23; XLIX; 3; LV, 5; LX, 7, 9, 13, 21; LXI, 3; on le trouve aussi dans la première partie, X, 15; — *'af,* « oui, » employé vingt-cinq fois dans la seconde partie, XL, 24; XLVIII, 15; se trouve aussi dans la première partie, XXXII, 2.

b) *Appositions au mot Jéhôvâh.* — On a affirmé que dans la seconde partie le mot *Jéhôvâh* était suivi de certains déterminatifs, qu'il n'avait pas dans la première; mais on s'est trompé; — « créateur du ciel » ou « de la terre », XL, 28; XLII, 5; XLIV, 24; XLV, 7, 18; LI, 13; — « créateur » ou « façonneur d'Israël », XLIII, 1, 15; XLIV, 2, 24; XLV, 11; XLIX, 5; — « ton sauveur, » XLIX, 26; LX, 16; — « ton rédempteur, » XLIII, 14; XLIV, 24; XLVIII, 17; XLIX, 7; LIV, 8. — Ces appositions sont plus nombreuses, il est vrai, dans la seconde partie, mais elles existent aussi dans la première, I, 24; II, 10, 29.

c) *Redoublements de mots dans un but emphatique.* XL, 1; XLIII, 11, 25; XLVIII, 11, 15; LI, 9, 12, 17; LII, 1, 11; LVII, 6, 14, 19; LXII, 10; LXV, 1. — Ces redoublements se rencontrent aussi dans la première partie, III, 1; VIII, 9; IX, 6; XVIII, 2, 7; XXI, 9; XXVIII, 10, 13, 16; XXIX, 1.

d) *Répétitions des mêmes mots.* — On trouve ces répétitions dans des versets qui se suivent immédiatement ou à peu d'intervalle : XL, 12-14, fin du ℣. 13 et du ℣. 14, « il leur montra; » ℣. 14, « il instruisit, il enseigna, il apprit; » XL, 31 et XLI, 1, « changer la force; » XLI, 6, « réconforter, » 7, « il réconforta, » 10, « j'ai réconforté; » 8, 9, « je t'ai choisi; » 13, 14, « je t'ai aidé, je t'ai porté secours; » XLV, 4, 5, « tu ne m'as pas connu; » 5, 6, « il n'y en a pas d'autre, il n'en est pas d'autre; » L, 7, 9, « mon aide; » LIII, 3, deux fois, « méprisé; » 3, 4, « nous avons pensé, nous avons cru; » 7, deux fois, « il n'a pas ouvert sa bouche; » LVIII, 3,

deux fois, « ta volonté; » LIX, 8, deux fois, « la paix; » LXI, 7, « double, le double. » — Ces répétitions se rencontrent aussi dans la première partie, quoique beaucoup moins nombreuses, I, 7, deux fois, « désolée, » mais en hébreu : *šemâmâh, semâmâh;* XVII, 5, hébreu : *sibbŏlîm, šibbŏlîm,* « baie; » XXXII, 17, 18, « paix. »

e) Néologismes ou chaldaïsmes. — On dit encore que la seconde partie contient une masse de mots d'emploi tardif, qui ne peuvent pas appartenir à Isaïe. Or nous allons montrer que ces mots ne sont nullement l'indice d'une date postérieure, parce qu'on les trouve soit dans des auteurs antérieurs, soit dans des auteurs à peu près contemporains d'Isaïe : — *hên,* « si, » Is., LIV, 15; cf. Gen., III, 22; XXIX, 7; Lev., XXV, 20; — *ṣâb'a,* « service militaire, » XL, 2; cf. Num., IV, 3, 23, 30, 35, 39, 43; Job., VII, 1; — *seganim,* « gouverneurs, » XLI, 25; cf. Jer., LI, 23, 28, où il a la forme plurielle régulière en *îm,* et Dan., II, 48, où il a la forme chaldaïque du pluriel en *în;* — *tâfah,* « mesurer, mesure, » XLVIII, 13; cf. Exod., XXV, 25; XXXVII, 12; III Reg., VII, 9, 26; Ps. (héb.) XXXIX, 6; Lam., II, 22; — *mâṭaḥ,* « étendue, » XL, 22; on ne le trouve pas ailleurs sous cette forme, mais on trouve son équivalent uni à la préposition *'ad* : *'ad-mâṭaï,* « jusques à quand, » Exod., X, 3; I Reg., XVI, 1; ou bien tout seul *mâṭaï,* Jer., XIII, 27; — *'ôti* pour *'iṭi,* « de moi, avec moi, » LIV, 15; cf. Jos., XIV, 12; — de même *'ôṭâm* pour *'otam,* « eux, » LIX, 21; — *gâ'al* dans le sens de « souiller »; cf. Job, III, 5; — *kinâh,* « surnommer, » XLV, 4; cf. Job, XXXII, 21, 22; — *mâḥâ',* « frapper, applaudir des mains, » LV, 12; cf. Ezech., XXV, 6; Ps. XCVIII; 8; — *nâhar,* « affluer, » employé comme verbe, LX, 5; cf. Ps. XXXIV, 6; — *nâsaq,* « allumer, » XLIV, 15; cf. Ezech., XXXIX, 9; Ps. LXVII, 21; — *ṣâ'âh,* « voyager, » LI, 14; Cf. Jer., II, 20; XLVIII, 12; — *ḥoṣén,* « bras, sein, » XLIX, 22; cf. Ps. CXXIX, 7; Neh., V, 13; — *sôbâb,* « retourné, LVII, 17; cf. Jer., III, 14, 22; — *bûl,* « produit de l'arbre, fruit, » XLIV, 19; cf. Job, XL, 20; — *melîṣâh,* léger, agréable, » XLIII, 27; cf. Gen., XLII, 23; II Par., XXXII, 31; Job, XXXIII, 23; — *mesukân,* « indigent, » XL, 20; cf. Deut., VIII, 9; Eccle., IV, 13; IX, 15; — *ke-'al,* « comme sur, » LIX, 18; LXIII, 7; cf. II Par., XXXII, 19.

f) Formes grammaticales. — On n'a pas été plus heureux en ce qui concerne les formes grammaticales. Ces formes, qu'on regarde comme des indices d'une date postérieure, se trouvent aussi dans d'autres auteurs antérieurs ou contemporains d'Isaïe; — *'imêṣ* (*pihel* de *'âmaṣ*), « fortifier, » XLI, 10; cf. Deut., II, 30; Job, IV, 4; Prov., VIII, 28; Amos, II, 14; — (*pihel*) *hidês,* « renouvela, » LXI, 4; cf. I Reg., XI, 14; Ps. LI, 12; — (*pihel*) *kihên,* « remplit la fonction de prêtre, » LXI, 10; cf. Exod., XXVIII, 41; XXIX, 1; Ezech., XLIV, 3; Ose., IV, 6; — (*pihel*) *pê'êr,* « orna, » LV, 5; LX, 7, 13; cf. Ps. CXLIX, 4; — (*hithpahel*) des verbes *śa'âh,* « être surpris, » XLI, 10, 23; *pâṭaḥ,* « ouvrir, » LII, 2; *yâmar,* « dire, » LXI, 6; ces trois formes sont, il est vrai, inusitées chez les autres auteurs; mais nous ne connaissons pas assez la langue hébraïque pour nous prononcer avec certitude sur leur caractère; de plus, presque chaque auteur emploie certaines formes qui lui sont particulières. Pourquoi n'en pourrait-il pas être de même d'Isaïe?

g) Arabismes. — Les prétendus arabismes se rencontrent aussi dans d'autres auteurs : — *galmûd,* « solitaire, » XLIX, 21; cf. Job, III, 7; XV, 34; — *hâdar,* « honorer, » XLV, 2; cf. Lev., XIX, 15, 32; Lam., V, 12; Prov., XXV, 6; — *hâzâh,* « délirer, voir des fantômes, » LVI, 10; c'est là, il est vrai, un ἅπαξ λεγόμενον; quoiqu'on puisse l'expliquer par l'arabe هذى, il ne s'ensuit pas que les Hébreux se soient approprié ce mot à l'époque de l'exil; — même réflexion pour *hâbar,* « observer, » XLVIII, 13, et *hâtam,* « prolonger, » XLVIII, 9; — *ḥarṣôb,* « lien, » LVIII, 6; cf. Ps. LXX, 4; — *'ût,* « renverser, » L, 4; cf. I Par., IX, 4, où l'on trouve cette racine comme nom propre, « Othéïs, » habitant de Jérusalem avant l'exil; — *ṣâraḥ,* « crier, » XLII, 13; ce mot existait du temps du roi Josias, avant l'exil; cf. Soph., I, 14; — *saḥar,* « aurore, » XLVII, 11; cf. Gen., XIX, 15. — Cf. pour toutes ces objections (dont la plupart ont été formulées par Knobel-Diestel), Knabenbauer, *In Is.,* t. II, p. 13-24. Trochon, *Isaïe,* p. 8-13; Le Hir, *Études bibliques,* 2 in-8°, Paris, 1869, t. I, p. 89-118, 137, 138; Driver, hostile à l'authenticité, *Introduction,* p. 236-243.

VIII. INTÉGRITÉ. — *I. OPINION DE LA CRITIQUE NÉGATIVE.* — Nous ne dirons que quelques mots de cette question qui est inséparable de celle de l'authenticité. Comme nous l'avons déjà vu, toute la critique négative prétend que l'œuvre authentique d'Isaïe aurait subi de profonds remaniements dans le cours des siècles. Mais les divergences commencent parmi les rationalistes quand il s'agit de trier les fragments et de déterminer les parties qui auraient été ajoutées à l'œuvre primitive. Nous avons déjà fait connaître, au cours de cet article, les instabilités de la critique, particulièrement à l'égard de la seconde partie. Pour compléter cet exposé, nous croyons utile de faire connaître les additions qui auraient été faites à la première partie d'après les plus récents critiques. Stade regarde les fragments II, 2-4; IV, 5-6; V, 15-16; VII, 8-9[a], 15, 17-25; IX, 1-7; XI, 5-XII, 6; XXXII-XXXIII, comme des additions postexiliennes; cf. *Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft,* 1884, p. 256, t. I, p. 586; Duhm restreint l'œuvre authentique d'Isaïe aux fragments suivants : I, 2-26, 29-31; II, 2-4, 6-19, 21; III, 1-9, 12, 13-IV, 1; V, 1-14, 17-26; VI, 1-13 (« il s'est tenu »); VII, 2-8[a], 9-14, 16, 18-20; VIII, 1-18, 21-22; IX, 2-7, 8-14, 17-X, 4; X, 5-9, 13-14; XI, 1-8; XIV, 24-25[a], 26-27; XVII, 1-6, 9-14; XVIII, 1-6; XX, 1, 3-6; XX, 16-17; XXII, 1-9[a], 11[b]-14, 15[a], 16-18; XXVIII, 1-4, 7-29; XXIX, 1-4[a], 5[b]-7, 9-10, 13-15; XXX, 1-7[a], 8-17, 27-33; XXXI, 1-4 (« d'eux »), 5, à partir de « ainsi », 8[a], 9[b], XXXII, 1-5, 9-18, 20. Pour Cheyne, l'œuvre d'Isaïe se réduit aux passages suivants : I, 5-26, 29-31; II, 6-10, 11-17, 18-21; III, 1, 4-5, 8-9, 12-15, 16-17, 24; IV, 1; V, 1-14, 17-22, 23, 24, 25[b]; VI, 1-13 « il s'est tenu », VII, 2-8[a], 9-14, 16, 18-20; VIII, 1-18, 20[b]-22; IX, 8-13, 16-X, 4; V, 26-29 regardé comme la conclusion de IX, 8-X, 4; X, 5-9, 13-14, 27-32; XIV, 24-25[a], 26-27, 29-32; XVI, 14 à partir de *In*; XVII, 1-6, 9-14; XVIII, 1-6; XX, 1, 3-6; XXI, 16-17; XXII, 1-9[a], 11[b]-14, 15[a], 16-18; XXIII, 1-2, 3 (?), 4, 6-12, 14; XXVIII, 1-4, 7-19, 21-22; XXIX, 1-4[a], 6, 9-10, 13-15; XXX, 1-7[a], 8-17; XXXI, 1-5[a] « les oiseaux ». Driver, *Introduction,* p. 229, 230.

II. RÉFUTATION. — La réfutation de cette thèse découle rigoureusement de ce que nous avons déjà démontré. Nous ne pourrions entrer dans les détails de l'examen et de la discussion sans nous répéter. Ce que nous avons dit à propos de l'authenticité ruine par voie de conséquence l'opinion de la critique négative, et établit l'intégrité des prophéties d'Isaïe.

IX. INSPIRATION ET CANONICITÉ DU LIVRE D'ISAÏE. — L'inspiration et la canonicité des prophéties d'Isaïe n'ont jamais été contestées. La tradition juive et chrétienne sont trop unanimes sur ce point pour qu'il soit possible de conserver le moindre doute. Dans le canon hébreu, le livre d'Isaïe occupe la première place parmi les prophètes appelés postérieurs; c'est la place que lui donnèrent les Juifs aux III[e] et IV[e] siècles; c'est aussi la place qu'il occupe dans les manuscrits hébreux espagnols et dans les plus anciens manuscrits : tels que le *Codex babylonicus petropolitanus,* de l'an 916. Dans le Talmud, *Barajtha Baba Bathra,* fol. 14[b], on trouve une fois le classement : Jérémie, Ézéchiel, Isaïe, 12 petits prophètes; cette troisième place il l'occupe aussi dans la plupart des manuscrits hébreux français et allemands. — Trois preuves principales démontrent la canonicité du livre d'Isaïe : 1° Il fait partie de toutes les versions

anciennes : les Septante et la Peschito d'abord qui sont les versions les plus appréciées; la version copte, l'éthiopienne, l'arménienne, la géorgienne, l'arabe. Ce fait, sur lequel il est inutile d'insister, prouve que le Livre d'Isaïe fut reçu dans toutes les Églises sans aucune contestation; — 2° Ses nombreuses citations dans le Nouveau Testament; nous les avons déjà énumérées; qu'il nous suffise de dire qu'il n'y a pas probablement de livre de l'Ancien Testament qui ait été plus cité dans le Nouveau que celui d'Isaïe. — 3° L'autorité des Pères : les Pères attestent la canonicité du livre d'Isaïe de deux façons : *a*) en le citant : Isaïe est très souvent cité par les Pères de l'Église; nous ne pouvons pas avoir la prétention de rapporter toutes ces citations, parce que le travail n'en finirait pas; qu'il nous suffise d'en rapporter quelques-unes, choisies principalement dans les Pères les plus anciens. D'abord les Pères apostoliques : saint Clément de Rome cite Isaïe, LXVI, 2[b] : « mais qui regarderai-je, sinon le pauvre, celui qui a le cœur brisé et qui craint ma parole? » *I Cor.*, XIII, 4, *Patrum apostolicorum opera*, édit. Oscar de Gebhardt et Ad. Harnack, in-8°, Leipzig, 1900, p. 8; le même Père cite aussi un long passage, Is., LIII, 1-12; *I Cor.*, XVI, 3-14, p. 9-10. L'Épître de saint Barnabé cite dans un seul chapitre trois fois Isaïe : L, 8, 9; XXVIII, 16; L, 7, *Epist.*, VI, 1-3; *ibid.*, p. 51. Saint Ignace d'Antioche fait une évidente allusion à Is., V, 26, lorsqu'il dit de Notre-Seigneur : ἵνα ἀρῇ σύσσημον εἰς τοὺς αἰῶνας κτλ. *Smyrn.*, I, 2; *ibid.*, p. 107. — Saint Irénée cite Is., VIII, 3, *Adv. hær.*, III, 16, 4, t. VII, col. 923; il cite aussi Is., VIII, 4, col. 924; il cite également Is., LXI, 1, c. XVIII, n. 3, col. 934. De saint Justin nous ne mentionnerons que les citations qu'il fait d'Is., VII, 14, *Apol.*, I, n. 33, t. VI, col. 381; d'Is., IX, 6, et LVIII, 2; LXV, 2, *ibid.*, n. 35, col. 384. Tertullien ne cesse de citer Isaïe; cf. particulièrement, *Cont. Marc.*, III, 21, 22, 23, t. II, col. 351-355; IV, 1, col. 361-362; V, 4, col. 475-480. Pour les nombreuses citations d'Isaïe par les Pères, voir les notes de Kilber, *Analysis biblica*, édit. Tailhan, Paris, 1856, t. I, p. 349-394; — *b*) en le commentant; beaucoup de Pères ont écrit des commentaires sur Isaïe, comme on peut le voir à la *Bibliographie*.

X. TEXTE DU LIVRE D'ISAÏE. — 1° *Texte original.* — Le texte original des prophéties d'Isaïe est l'hébreu. Le texte hébreu, tel que nous l'avons aujourd'hui, ne paraît pas avoir subi de graves altérations. Cependant, en comparant notre texte massorétique actuel avec la traduction des Septante, on constate qu'à certains endroits il a été altéré et qu'il y aurait un certain nombre de corrections à faire. En nous aidant des travaux de critique textuelle modernes, nous signalerons les plus importantes : IX, 10 (héb.); *sârê*, « princes, » au lieu de *ṣârê*, « ennemis; » — X, 4 : *bêlti kora'at ḥat 'asir*, « Beltis est humiliée, Osiris est terrifié, » au lieu de *bilti kâra taḥat 'asîr*, « pour n'être pas accablés sous les chaînes; » — XI, 15 : *hêḥérib*, « dévaster, » au lieu de *hêḥérîm*, « anathématiser; » Septante : ἐρημώσει; Peschito : *neḥreb*, « dévaster; » Vulgate : *desolabit*; — XIII, 22 : *be-'armenôtâv*, « dans ses palais, » au lieu de *be-'alemenôtav*, « dans ses veuves; » Septante : κατοικήσουσι; Peschito : *soḥorthôn*, « leurs palais; » Vulgate; *in ædibus suis*; Targum : *be-birnitâhûn*; — XVIII, 7[a] : *mê'am*, « du peuple, » au lieu de *'am*, « peuple; » Septante : ἐκ λαοῦ; Vulgate : *a populo*; Targum : *le'ama'*; — XXII, 15 : *'êlhasokên*, « pour l'habitant, » au lieu de *'él-hasokên*, « au trésorier; » Septante : εἰς τὸ παστοφόριον; Aquila : πρὸς τὸν σκηνοῦντα; Vulgate : *ad eum qui habitat in tabernaculo*; Targum : *lôt farnesa'*; — XXIII, 13; *Kena'ănîm*, « Chananéens, » au lieu de : *Kasdîm*, « Chaldéens; » Septante et Vulgate ont mal traduit : εἰς γῆν Χαλδαίων; *terra Chaldæorum* (℣. 11); — XXIV, 15 : *ba-'umîm*, « dans les nations, » au lieu de *bâ-urîm*, « dans les feux; » — XXXI, 8; *lo'*, « non, » au lieu de *lo*, « à lui; » Septante : οὐχ; Vulgate : *non*; *Codex Babylonicus*, édit. Strack : לא; — LIV, 9 : כִּימֵי, « comme les jours, » au lieu de כִּי־מֵי; Septante ont mal traduit : ἀπὸ τοῦ ὕδατος; Peschito : *yômt'hy*, « les jours; » Vulgate : *sicut in diebus*; Targum : *keyûmêy*; — LXVI, 19 : פוט, au lieu de פול; Septante : Φοὺδ; Vulgate : *in Africam*; cf. Strack, *Zur Textkritik des Isaias*, dans la *Zeitschrift fur kath. Theologie*, 1877, p. 17; Studer, *Beiträge zur Textkritik des Isaias*, dans les *Jahrb. fur protest. Theologie*, 1877; Lagarde, *Semitica*, I, Gœttingue, 1878, p. 1; Cheyne, *The prophecies of Isaiah*, t. II, Londres, 1881, p. 131, 271; Dillman, *Der Prophet Jesaia*, 5[e] édit., Leipzig, 1890; Kaulen, *Einleitung*, 3[e] édit., Fribourg-en-Brisgau, 1892, p. 362.

2° *Versions.* — Comme une grande partie des versions des Livres Saints, celles d'Isaïe se divisent en deux classes : les unes *immédiates*, les autres *médiates*. Les premières ont été faites sur le texte hébreu lui-même : ce sont les versions grecques des Septante, d'Aquila, de Théodotion, de Symmaque; la Peschito syriaque avec sa recension karkaphéenne; et notre Vulgate actuelle. Les versions médiates ont été faites sur le texte grec des Septante; ce sont l'ancienne *Itala*, les trois versions coptes, memphitique, sahidique ou thébaine, basmuhrique; les deux araméennes, syro-hexaplaire et philoxénienne; la version éthiopienne, l'arabe, l'arménienne, la géorgienne, la gothique et la slavonne. On trouvera beaucoup de ces versions dans les Polyglottes de Londres et de Paris. La plupart de ces versions existent en entier; des versions coptes il ne nous reste que des fragments; les fragments sahidiques du Musée Borgia à Rome ont été publiés par Ciasca; *Bibliorum Sacrorum fragmenta copto-sahidica Musei Borgiani*, 2 in-4°, t. II, Rome, 1889, p. 219-249.

3° *Langue.* — Au sentiment de tous les critiques la langue d'Isaïe est généralement pure, correcte et élégante. C'est du bel hébreu, de l'hébreu classique si l'on pouvait employer une pareille expression. En dépit des quelques mots très rares qui se ressentent des circonstances, le reste du livre est un modèle au point de vue de la langue.

4° *Style.* — Le style d'Isaïe est vraiment admirable et digne des grands sujets qu'il traite. Un critique a pu dire : « Jamais peut-être un homme n'a parlé un plus beau langage. » L. Seinecke, *Der Evangelist des alten Testamentes, Erklärung der Weissagungen Jesaias*, c. XL-LXVI, Leipzig, 1870. Son style présente, en effet, toutes les qualités qui font les grands écrivains; il est à la fois élevé, coulant, vif, coloré, et en même temps simple et d'un naturel parfait. C'est à cause de cette clarté de langage que saint Isidore de Péluse a pu dire qu'Isaïe était le plus sage de tous les prophètes : ὁ σαφέστατος, *Epist.*, l. I, ep. CCCLXVI, t. LXXVIII, col. 389-390. Tous les critiques sont du reste d'accord pour reconnaître la beauté littéraire et les charmes du style d'Isaïe. Ce style est à la fois châtié et digne; le langage est choisi, et en même temps dépouillé de toute affectation ou raideur; la noblesse, l'éclat et la sublimité semblent le caractériser; chaque sentence est condensée et persuasive; les périodes finissent par s'arrondir naturellement; par exemple, Is., II, 12-16; V, 26-30; XI, 1-9. Isaïe tantôt se plaît dans le pittoresque qui frappe et impressionne les masses, XVII, 12-14; XXVIII, 7-8, 10; XXIX, 6; tantôt il renforce ses idées et ses sentiments par une réelle assonance de mots, V, 7; X, 16; XVII, 1, 2; XXII, 5; XXIX, 2, 9; XXX, 16; XXXII, 7, 19; son style n'est jamais diffus; même ses longs discours ne sont jamais prolixes ni monotones; il sait mettre en relief les points saillants et les présente sous de vives couleurs, V, 8-30; VII, 18-25; IX, 8-21; XIX, 16-25. Il possède à merveille l'art d'adapter son langage aux circonstances et d'inculquer à ses auditeurs ce qu'il désire qu'ils comprennent; c'est ainsi qu'à l'aide de quelques courtes sentences il montre la vanité des

idoles et dissipe les plus fortes illusions, i, 2, 3, 4; ii, 6-10; iii, 14-15; v, 8-21; xxii, 1-5, 15-19, xxviii, 14-20; xxix, 12-16; xxxi, 3; ou de gagner l'attention de ses auditeurs par une charmante parabole, v, 1-7; ou un mot symbolique, viii, 1; xix, 18; ou de les porter à admirer la majesté de la gloire divine, vi, 1-3; ou de faire reluire aux yeux de leur imagination la rénovation morale opérée par la venue du Messie, xi, 1-10. Parfois il aime à inculquer la vérité par quelque image ou quelque scène, telle que la *scène du désespoir,* iii, 6-9; viii, 21-22; par une espèce de proverbe, ix, 10; l'enfant, x, 19; xi, 6; par des similitudes, xvii, 5, 6; l'exemple du lit trop étroit et du manteau, xxviii, 20; du rêve, xxix, 8; de la crevasse qui envahit la muraille, xxx, 13-14. — Aucun prophète ne peut être comparé à Isaïe pour la conception ou l'expression; aucun n'a des pensées si nobles ni ne peut les exposer dans un plus beau langage. Cf. Driver, *Introduction,* p. 228-229; cf. aussi Richard Simon, *Histoire critiq. du V. Test.,* in-4°, Rotterdam, 1865, p. 363. — Isaïe est aussi doué d'un vrai génie poétique : grandeur des idées, puissance d'imagination, vivacité des descriptions, énergie et coloris de diction : tels sont ses traits caractéristiques. Ses écrits abondent en images poétiques et en descriptions pittoresques. Nous nous bornerons à donner quelques exemples : l'étendard arboré sur la montagne, v, 6; xi, 10; xviii, 3; xxx, 17; — le mugissement de la mer, v, 30; — le torrent irrésistible des eaux, viii, 7, 8; — la forêt consumée par les flammes, x, 16-17, ou ravagée par la hache des hommes, x, 33-34; — la voie réservée, xi, 16; xix, 23; — le mugissement des eaux, xvii, 12-13; — la tempête qui renverse tout devant elle, xxviii, 2; xxix, 6; xxx, 27-28, 30-31; — le bûcher funéraire, xxx, 33; — la main de Dieu étendue sur la terre, v, 25; xiv, 26-27; xxiii, 11; xxxi, 3; et frappant des coups désastreux, xi, 15; xix, 16; xxx, 32. — Les figures, sous lesquelles le prophète se représente Dieu, sont particulièrement impressionnantes : « il s'élève, il est exalté; » il affirme avec force sa majesté contre ceux qui voudraient lui manquer de respect, ii, 12-21; iii, 13; v, 16; x, 16-17, 26; xix, 1; xxviii, 21; xxxi, 2; xxxiii, 3, 10. — La prospérité future est, après les troubles présents, décrite d'une manière incomparable : on ne trouve rien de pareil dans aucune langue; ii, 2-4; iv, 2-6; ix, 1-7; xi, 1-10; xvi, 4b-5; xxix, 18-21; xxx, 21-26; xxxii, 1-8, 15-18; xxxiii, 5-6, 20-22. — Son génie poétique apparaît aussi dans les contrastes et les antithèses de sa narration, i, 3, 10; viii, 22-ix, 1; xvii, 14; xxix, 5; xxxi, 4-5; *Jérusalem* traitée comme *Sodome* et *Gomorrhe,* i, 9-10; les *idoles* et *Jéhovah,* i, 19-20; ii, 20-21; — le *luxe* et la *pompe* des villes tombant dans le *še'ôl,* iii, 24; v, 8-9, 14. Cf. Driver, *Introd.,* p. 228; Vigouroux, *Man. bibl.,* 11e édit., Paris, 1901, t. ii, p. 596-602; S. Jérôme, *Præf. in Is.,* t. xxviii, col. 771; R. Lowth, *De sacra poesi Hebræorum,* Gœttingue, 1770, *Præl.,* xxi, p. 423-425; Danko, *Histor. revel. Vet. Test.,* p. 396; Reuss, *Les prophètes,* in-8°, Paris, 1876, t. i, p. 201.

XI. Forme littéraire des écrits d'Isaïe. — 1° *Le contenu.* — Au point de vue du contenu ou des matériaux, il faut distinguer dans Isaïe : 1. *Des récits historiques,* qui servent d'introduction aux prophéties elles-mêmes, par exemple, vi, 1-9; vii, 1-4, 10-12; viii, 1-4; xiv, 28; ou qui retracent des événements ayant donné lieu à des prophéties particulières; par exemple, le siège d'Azot par le *tartan* ou général de Sargon, roi d'Assyrie, xx; l'histoire de Sennachérib, xxxvi-xxxvii, 1-22, 36-38; la maladie d'Ézéchias, xxxviii, 1-8, 21-22; l'ambassade de Mérodach-Baladan, xxxix. — 2. *Des oracles,* qui sont assez nombreux, et dont nous nous occuperons plus loin.

2° *La forme.* — Les récits historiques sont écrits en prose ordinaire, avec beaucoup de simplicité, de vie et de mouvement. Pour ce qui concerne les oracles, il il y en a une partie en vers; on regarde communément comme des morceaux en vers les fragments suivants : v, 1-2; ix, 7-20; x, 1-4; xi, 1-8; xii, 1-6; xiv, 4-32; xxiii 16; xxv, 1-5, 9-11; xxvi, 1-10; xxvii, 2-5; xxxiv, 1-17; xxxv, 1-10; xxxvii, 22-29; xxxviii, 10-20; xlii, 10-13; xliv, 1-5. Tous les oracles sans exception sont en style poétique. On sait qu'un des caractères du style poétique en hébreu est le parallélisme; on le trouve, sous ses trois formes, dans les oracles d'Isaïe : le parallélisme *synthétique* est le plus souvent employé, i, 2a-b; quelquefois le parallélisme est *synonymique,* i, 3; quant au parallélisme *antithétique,* il n'est employé que rarement, i, 2c-d. Cf. R. Lowth, *Isaiah, a new translation,* 1re édit., in-4°, et 2e édit., in-8°, Londres, 1778; voir surtout *Preliminary dissertation,* édit. de 1822, t. i, p. 11, où l'auteur a conservé dans sa traduction anglaise le parallélisme hébreu; il cite comme exemple de parallélisme *synonymique,* Is., lxv, 6-7; liv, 4; li, 7-8; xlvi, 3; lv, 3; lxv, 21-22; xxxvi, 5-6; xli, 28; ix, 20; i, 3; xlix, 4; xlvi, 7; xliv, 26; xxx, 16; l, 10; — comme exemples de parallélisme *antithétique,* Is., liv, 10; ix, 10; — et de parallélisme *synthétique,* Is., lviii, 5-8; l, 5-6; li, 19; xv; *Id., De sacra poesi Hebræorum*; Gésénius, *Commentar über den Jesaïa,* Leipzig, 1821; 2e édit., 1829; il a imité dans sa traduction l'exemple de R. Lowth; Bickell, *Carmina Vet. Test., metrice,* p. 200; Gietmann, *De re metrica Hebræorum,* p. 59; pour ce qui regarde la métrique et la strophique dans Isaïe, cf. Marti, *Das Buch Jesaja,* p. xxiv, § v, et pour les principes généraux, Duhm, *Einleitung zu den Psalmen,* § 24, p. xxx.

XII. Prophéties messianiques dans Isaïe. — De tous les prophètes de l'Ancien Testament, Isaïe est certainement celui dont les prophéties messianiques sont à la fois les plus claires et les plus nombreuses.

I. Tableau des prophéties messianiques. — Les prophéties d'Isaïe, qu'on regarde universellement comme messianiques, sont : ii-iv; « le germe de l'Éternel, » ŷ. 2; — v, « le bien-aimé, » ŷ. 1; cette expression s'applique directement à Jéhovah, et par extension à Jésus-Christ; — vi, « le germe saint, » ŷ. 13; — vii-ix, « Emmanuel; » — xi-xiii, « la verge de Jessé, » xi, 1; « le Sauveur, » xii, 2; « le saint d'Israël, » xii, 6; — xxviii, « la pierre angulaire, » ŷ. 16; — xxix, « la sagesse des sages sera confondue, » ŷ. 14; — xxxiii, « les sages ont disparu, » ŷ. 18; — xxxv, « la vocation des gentils et la prédication de l'Évangile; » — xl, 1-11, « la prédication de Jean-Baptiste et la venue du Messie; » — xlii, 1-9, « vertus du Messie [serviteur de Jéhovah]; » — xlix-l, « exhortation du Messie; » — li, « Dieu promet des consolations et la délivrance de l'Église sous la figure de Sion; » — lii-liii, « souffrances et gloire du Messie; » — liv-lv, « Israël figure de l'Église, nouvelle alliance; » — lix, « le rédempteur et l'établissement du christianisme, » ŷ. 19-20; — lx, « les nations se convertiront à Sion, figure de l'Église; » — lxi, « offices que remplira le Messie; » — lxiii, 1-6, « Jésus-Christ vainqueur des nations; » — lxv-lxvi, « gloire de la nouvelle Jérusalem, l'Église, et conversion des gentils. » Dans le tableau suivant, on pourra se rendre compte, par les passages correspondants du Nouveau Testament, de l'accomplissement de la plupart de ces prophéties :

Is., vii, 14.	Matth., i, 18-25; Luc., i, 27-34.
Is., xl, 3-4.	Matth., iii, 1; xiv, 1-10; Marc., i, 4; Luc., iii, 3.
Is., ix, 1.	Matth., iv, 13-15.
Is., xxxv, 4-10	Matth., xi, 5.
Is., liii, 7; xvi, 1; xxxi, 1.	Joa., i, 29; xvi, 33; Apoc., v, 5.
Is., liii, 2-3.	Matth., xi, 29; Luc., xvi, 14; Joa., xv, 18.
Is., xxix, 14; lxi, 1. . .	Matth., xi, 5; I Cor., i, 28.

Is., XI, 12	Joa., XII, 37-38; I Pet., II, 7-9.
Is., L, 6	Matth., XXVI, 67-68.
Is., LIII, 12	Marc., XV, 7-11.
Is., LIII, 9	Matth., XXVII, 57; Joa., XX, 14.
Is., XI, 10	Luc., II, 24; Joa., III, 14-15.
Is., XLIX, 18	I Tim., II, 4-7.
Is., LIV, 12-13	Matth., XIX, 28.
Is., LIII	Joa., XVI, 33.

II. EXAMEN ET DISCUSSION DE QUELQUES PROPHÉTIES MESSIANIQUES D'ISAIE — 1° *La prophétie d'Emmanuel.* — L'école rationaliste nie le caractère messianique de cette prophétie. On va jusqu'à dire qu'en adoptant une interprétation messianique les chrétiens se laissèrent influencer par le judaïsme de la dernière époque qui voyait dans tous les prophètes la manifestation de la fin des temps. Marti, *Jesaja*, p. 76; cf. aussi Giesebrecht, *Die Immanuelweissagung,* dans les *Theol. Studien und Kritiken,* 1888, p. 217-264; Budde, *Ueber das 7 Cap. des Buches Jesaja,* dans les *Études archéologiques* dédiées à C. Leemans, p. 121-126; F. C. Porter, *A suggestion regarding Isaiah's Immanuel,* dans le *Journal of biblical literature,* 1895, p. 19-36; Cheyne, *Recent Study of Isaaiah,* dans le *Journal of biblical literature*, 1897, p. 131-135. — L'interprétation rationaliste n'est pas admissible; il s'agit bien là d'une prophétie messianique. — A) *'Almâh.* On dit que ce mot ne signifie pas une vierge proprement dite, qui s'appelle en hébreu *betûlâh,* mais une jeune fille nubile. — Le mot *'Almâh* dans Is., VII, 14, indique une vierge proprement dite. Voir t. I, col. 390-397. — B) *Emmanuel.* On a prétendu aussi qu'Emmanuel est ou un fils d'Achaz, ou Ézéchias; cette interprétation est fausse; Emmanuel est le Messie, Notre-Seigneur Jésus-Christ. Voir t. II, col. 1732-1734.

2° *Le serviteur de Jéhovah,* XLII-XLIII. — Les critiques rationalistes qui n'admettent pas que le serviteur de Jéhovah soit le Messie, ont inventé une foule d'hypothèses: certains ont prétendu que le serviteur de Jéhovah est le peuple d'Israël lui-même; ainsi parmi les Juifs : Abenesra, Jarchi, Kimchi, Abarbanel, Salomon ben Maloch, Isaac ben Abraham ; parmi les chrétiens : Doëderlein, Schuster, Eichhorn, Telge, Rosenmüller, Hendewerk, Hitzig, Kœster, Marti, *Jesajah*, p. 285. Ewald et Beck soutinrent qu'il s'agit du peuple d'Israël tel qu'il devrait être selon les desseins de Dieu. Paulus, Thenius, Maurer, Ammon, von Cœlln, Seinecke n'y ont vu que la meilleure partie du peuple d'Israël. Pour de Wette, Winer, Schenkel, c'est le « noyau aristocratique ». Augusti propose une autre explication; dans cette prophétie, il est question d'un personnage frappé par Dieu, qui est presque lépreux; Azarias, fils d'Amasias, est frappé de lèpre; cf. IV Reg., XV, 5; II Par., XXVI, 21; Isaïe, dans cette élégie, chante l'expiation de tout le peuple faite dans la personne d'Azarias. Konynenburg, Bahrdt pensent qu'il s'agit du roi Ézéchias. Staüdlin a opiné pour Isaïe lui-même qui, d'après la tradition, mourut d'une mort violente. Saadia et Grotius tiennent pour Jérémie qui fut en butte aux persécutions; Knabenbauer, *In Is.*, t. II, p. 331-333.

A) *Le serviteur de Dieu est le Messie.* — *a*) Tous les détails de cette prophétie se sont accomplis à la lettre en Notre-Seigneur Jésus-Christ; voir IV, III, 5°, 6°, col. 954; — *b*) Les Pères de l'Église ont appliqué cette prophétie à Notre-Seigneur; pour les nombreux témoignages des Pères, voir Kilber, *Analysis biblica,* édit. Tailhan, t. I, p. 383-385 dans les notes. — *c*) Le Targum chaldéen, attribué à Jonathan ben Uziel, a aussi interprété cette prophétie du Messie. *In Is.*, LII, 13, il s'exprime ainsi : « Voici que mon serviteur le Messie, *mâšiaḥ*, prospérera, sera exalté, croîtra et sera fortifié. » Les Juifs postérieurs ont reconnu eux-mêmes l'interprétation messianique donnée par le Targum. Cf. Weber, *System der altsynagogalen palästin. Theologie,* Leipzig, 1880, p. 344-347; Galatin, *De arcanis catholicæ veritatis,* Bâle, 1550. — *d*) La critique interne confirme cette interprétation. Dans Is. XI, 1-11, il s'agit du Messie; les rationalistes eux-mêmes et les Juifs contemporains le reconnaissent. Cf. Hamburger, *Realencyclopädie für Bibel und Talmud,* Strelitz, 1884, t. I, p. 748. Or le serviteur de Jéhovah est décrit sous les mêmes couleurs et quelquefois avec les mêmes expressions que celui dont il est question dans Is., XI, 1-11, comme on peut le voir, XI, 1 et LIII, 2 (rameau); XI, 2, et XLII, 1; XI, 3, et XLII, 3; XI, 4, et XLII, 1; XI, 10, et XLII, 6; XI, 10, et XLII, 4; XI, 11, et XLII, 7. Cf. Knabenbauer, *In Is.*, t. II, p. 325-331.

B) *Objections.* — *a*) Dans Is., XLI, 8, le serviteur de Dieu, c'est Israël; il faut donc conclure que cette application se continue. — *Réponse.* Il n'y a pas de parité entre les deux passages; Is., XLI, 8, Israël est nommé par son propre nom, tandis que, XLII, 1-9, il n'est jamais nommé; de plus, XLII, 1, l'expression « serviteur » s'applique à un individu, et les caractères de cet individu sont tellement déterminés, précis, qu'il est impossible d'y voir un être collectif comme l'est un peuple. — *b*) L'Ancien Testament ne connut ni ne put connaître le Messie souffrant. — *Réponse.* Cette objection est une simple *pétition de principe;* elle suppose ce qu'il faudrait prouver; c'est toujours la même préoccupation : l'impossibilité des prophéties claires et précises; en vertu de ce principe il faudrait rejeter de l'Ancien Testament toute prophétie messianique. — *c*) Un Messie souffrant n'aurait apporté ni consolation, ni espérance, mais plutôt le contraire. — *Réponse.* Isaïe ne décrit pas seulement les souffrances du Messie, mais aussi son exaltation, sa gloire, et la félicité de ceux qui le suivront; cf. Is., LII, 13; LIII, 10-12; XLII, 6; XLIX, 6; LIV; de plus les souffrances du Messie ne sont pas un motif de désespoir et de découragement, mais produisent plutôt les sentiments contraires. Cf. II Cor., VIII, 9; Jac., V, 11; I Pet., II, 21-25. — *d*) Nulle part ailleurs dans l'Ancien Testament, on ne nous représente le Messie souffrant et humilié. — *Réponse.* Cette affirmation serait-elle vraie, on n'en pourrait tirer aucune conséquence contre les prophéties d'Isaïe, mais elle est inexacte; les souffrances du Messie sont décrites dans d'autres livres de l'Ancien Testament; qu'il nous suffise de citer : Ps. XXI; Zach., IX, 9; XI, 12; XII, 10; XIII, 7; l'obscurité de son origine est aussi annoncée dans Mich., V, 1-2. — *e*) Le Messie n'est jamais appelé le « serviteur de Dieu ». — *Réponse.* Cette appellation équivaut à παῖς du Nouveau Testament; Matth., XII, 18; Act., III, 13, 26; IV, 27, 30; de fait les Septante ont traduit *servus* par παῖς. Is., XLII, 1; XLIII, 10; XLIX, 6; L, 10; LII, 13. — *f*) Plusieurs de ces choses ne se sont jamais accomplies en Jésus. Ainsi il n'a jamais ouvert les prisons, ni annoncé le retour de l'exil, Is., XLII, 7; LXXI, 5, 9; LXI, 1-3; jamais les rois ne lui ont rendu hommage, Is., XLIX, 7; jamais Jésus n'a rétabli et restitué les héritages dissipés et la terre dévastée, Is., XLIX, 8; jamais il n'a partagé de dépouilles et de proie entre les siens. Is., LIII, 12. — *Réponse.* Pour se convaincre de la futilité d'une semblable objection, il suffit de lire le Nouveau Testament, qui nous explique ce qu'est le royaume messianique. Cf. Knabenbauer, *In Is.*, t. II, p. 335-338.

3° *Prophétie sur Cyrus,* XLIV, 28; XLV, 1-13. — Dans cet oracle, Cyrus, au témoignage de presque tous les Pères, est la figure du Messie; il est facile de s'en convaincre par l'examen du texte : *a*) Lui aussi est appelé « Messie », *mâšiaḥ,* XLV, 1; — *b*) il remplira les mêmes offices que le Messie : il est suscité pour rétablir la justice, XLV, 13; — il est, comme le Messie, le pasteur de Dieu, XLIV, 28; cf. Is., XL, 11; Ezech., XXXIV, 23; XXXVII, 24; Ps. XXI, 1; LXVI, 20; — comme le Messie, il accomplira la volonté de Dieu, XLIV, 28; cf. Is., LIII, 10; — comme le

Messie, il rétablira le temple, XLIV, 28; cf. Zach., VI, 13; — *c*) enfin l'Église a appliqué à Notre-Seigneur un passage de cette prophétie, Is., XLV. 8. Voir CYRUS, t. II, col. 1191-1194.

4º *Prophétie contre l'Idumée*, LXIII, 1-6. — Dans ce vainqueur qui revient chargé des dépouilles de ses ennemis, les uns ont voulu voir Jéhovah lui-même; cf. Marti, *Jesaja*, p. 391, qui intitule cette section : « le jour de la vengeance de Jéhovah; » d'autres, Cyrus qui défit, près de Sardes, Crésus, roi de Lydie, et ses alliés, Hérodote, I, 80; *Cyropæd.*, VII, 1; d'autres, les Israélites; d'autres, Nabuchodonosor; d'autres, Judas Machabée, I Mach., V, 3, 65; II Mach., X, 16; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, XI, 1, 2; d'autres, Jean Hyrcan. — Toutes ces interprétations sont inexactes. Le vainqueur dont il est question dans ce passage, c'est le Messie lui-même; — *a*) tout ce qui est dit de ce vainqueur convient à Notre-Seigneur; — *b*) les Pères lui ont toujours appliqué cette prophétie; voir Kilber, *Analysis biblica*, t. I, p. 391; — *c*) durant le temps de la passion, l'Église, dans la liturgie, applique ces versets à Notre-Seigneur.

XIII. RÉSUMÉ DE LA CHRISTOLOGIE D'ISAÏE. — Nous pouvons maintenant synthétiser à grands traits la christologie d'Isaïe. Le prophète décrit les principales fonctions du Christ : royales, prophétiques et sacerdotales. C'est là comme l'idée maîtresse de tout le livre. Presque toute la vie de Jésus-Christ, ses vertus et sa mission sont décrites en détail : sa naissance miraculeuse d'une Vierge est annoncée, VII, 14; le chapitre IX nous décrit ses fonctions, et les bienfaits qu'il apportera à la Galilée et conséquemment à l'humanité tout entière; les effets de la rédemption et le retour à l'innocence primitive sont annoncés, sous une gracieuse image, XI, 6-9; son triomphe sur la mort est affirmé, XXV, 8; XXXVI, 19; les remèdes aux maux de l'humanité sont décrits d'une manière charmante, XXXV; la réalisation de ce chapitre est un des caractères les plus saillants de la vie de Jésus-Christ. — Mais ce qu'il y a de plus remarquable, ce sont les détails de la vie de Notre-Seigneur. Il apparaît comme un serviteur doux et humble, XI, 1; LIII, 2; son ministère sera plein de douceur et de mansuétude, XLII, 2; il vient pour consoler et soulager ceux qui souffrent, XLIII, 3; LXI, 1; il sera plein de bonté pour Israël, XLIX, 1-6; il vient pour établir une nouvelle alliance, XLII, 6; XLIX, 8; ce peuple qu'il est venu visiter et sauver lui réserve les plus dures souffrances; aussi le châtiment divin ne se fait-il pas attendre, et le salut et la grâce sont portés aux gentils, XLIX, 1-9; les gentils, par leur dévouement et leurs hommages, le récompenseront des pertes qu'il a faites dans le peuple choisi, L, 1-11; ses souffrances, couronnées par une mort violente, achèvent sa mission de médiateur; il réconcilie tous les pécheurs avec Dieu, LIII, 12[b]. — Après les souffrances, la gloire et le triomphe : les grands de la terre se soumettront à lui, LIII, 12[a]; il apporte aux nations la justice, XLII, 1, et la lumière, XLII, 6; il devient le centre du monde tout entier, XI, 10; toutes les nations se dirigent vers Sion, figure de l'Église qui est l'œuvre de Jésus-Christ, LX; les Éthiopiens entrent dans le royaume de Dieu, XVIII; l'Égypte se convertira au Seigneur et sera consolée, XIX, 18-25; Tyr aussi rendra hommage au Dieu d'Israël au temps du salut et de la rédemption, XXIII, 15-18. — Le Messie devient également le témoin, le chef et le législateur des nations, LV, 4; l'esprit du Seigneur se repose sur lui, habite en lui, XI, 2; XLII, 1; LXI, 1; cet esprit du Seigneur se répandra, aux jours de sa venue, sur la terre, XXII, 15; XLIV, 3; il détruira le péché, XI, 9, et la guerre, II, 4. — Le Messie se sert des gentils pour opérer le salut du peuple de l'alliance, qu'il avait rejeté à cause de son infidélité, XI, 12; LX, 9-10; LXVI, 20-21; le retour à l'état d'innocence sera réalisé, LXV, 25; il y aura à la fin des temps de nouveaux cieux et une nouvelle terre, LXV, 17; LXVI, 22; quant aux méchants, leur lot sera une éternelle réprobation, LXVI, 24. Cf. Trochon, *Isaïe*, p. 18-20; et Hengstenberg, *Christology of the old Testament*, trad. anglaise par E. Meyer, in-8º, Édimbourg, 1872, t. II, p. 2-3.

XIV. BIBLIOGRAPHIE. — I. COMMENTATEURS : Origène, *Homiliæ in visiones Isaïæ*, t. XIII, col. 219-254; S. Jérôme, t. XXIV, col. 901-936; Eusèbe, *Comment. in Is.*, t. XXIV, col. 77-526; S. Basile, *Comment. in Is.* (les seize premiers chapitres), t. XXX, col. 117-667; S. Éphrem, *In Es. explan.*, *Opera syriaca*, Rome, 1740, t. II, p. 20-97; S. Jean Chrysostome, *Interpret. in Is.*, cap. VIII, t. LVI, col. 11-94; *Homil. VI in Oziam, seu de Seraphinis*, col. 97-142; *Homil. in locum Is.*, XLV, 7, col. 141-152; S. Cyrille d'Alexandrie, *Comment. in Is.*, t. LXX, col. 9-1450; Théodoret de Cyr, *In Is., eclogaria interpret.*, t. LXXXI, col. 215-494; Procope de Gaza, *In Is. Epitome*, t. LXXXVII, part. II, col. 1817-2718; S. Jérôme, *Comment. in Is.*, t. XXIV, col. 17-678; S. Thomas d'Aquin, *In Es. expositio*, *Opera*, Anvers, 1612, t. XIII; Foreiro, *Comment. in Is.*, dans Migne, *Cursus completus Scripturæ sacræ*, t. XVIII; * E. F. C. Rosenmüller, *Scholia in Vet. Test.*, 3 in-8º 1829-1834, *pars III[a]*, *Isaiæ vaticinia complectens*, X-XXIV, où l'on trouvera une liste des commentateurs protestants; * Y. Ch. Döderlein, *Esaias ex recensione textus hebraici*, in-8º, Altorf et Nuremberg, 1775, 1778, 1780, 1789; * Lowth, *Isaia, a new translation*, in-4º, Londres, 1778, traduction allemande avec notes et observations par J. B. C. Koppe, 4 in-8º, Leipzig, 1779-1781; *C. G. Hensler, *Jesaias, neu übersetzt mit Anmerkungen*, in-8º, Hambourg, 1788; * Paulus, *Philologische Clavis über das Alt. Test., Jesaias*, in-8º, Iéna, 1793; * W. Gesenius, *Der Prophet Jesaja* (3 parties), in-8º, Leipzig, 1820-1821; * F. Hitzig, *Der Prophet Jesaja*, in-8º, Heidelberg, 1833; * C. L. Hendwerk, *Des Propheten Jesaia Weissagungen*, 2 in-8º, Kœnigsberg, 1838-1843; * E. Ewald, *Die Propheten des Alten Bundes*, 2 in-8º, 1re édit., Stuttgart, 1840-1841; 2e édit., 1867-1868; * F. W. C. Umbreit, *Praktischer Kommentar über die Propheten des Alten Bundes*, 1841-1846; * M. Drechsler, *Der Prophet Jesaja*, 3 parties, Stuttgart, 1845-1857 (II, 2, embrassant les chapitres XXVIII-XXXIX, édité après sa mort par Frz. Delitzsch et A. Hahn, et III, embrassant les chapitres XL-LXVI, édité par A. Hahn, 1854-1857); * A. Knobel, *Der Prophet Jesaia*, dans le *Kurzgef. exeg. Handb.*, in-8º, 1843, 1854, 1861; 4e édit. revue par L. Diestel, Leipzig, 1872; * S. D. Luzzato, *Il profeta Isaia volgarizato e commentato ad uso degli Israeliti*, Padoue, 1856-1867; P. Schegg, *Der Prophet Isaias übersetzt und erklärt*, 2 in-8º, Munich, 1850; L. Reinke, *Die messianischen Weissagungen bei den grossen und kleinen Propheten des Alten Testamentes*, Giessen, 1858, 1860; A. Rohling, *Der Prophet Jesaja übersetzt und erklärt*, Münster, 1872; J. Bade, *Christologie des Alten Testamentes*, Münster, 1851, part. III; B. Neteler, *Das Buch Isaias aus dem Urtext übersetzt*, Münster, 1872; Le Hir, *Les trois grands prophètes, Isaïe, Jérémie, Ézéchiel*, publiés par M. Grandvaux, in-12, Paris, 1877; Id., *Études bibliques*, 2 in-8º, Paris, 1869; W. Urwick, *The Servant of Jehovah*, in-8º, Édimbourg, 1877; Trochon, *Isaïe*, in-8º, Paris, 1878 (dans la *Bible* de M. Lethielleux); J. Knabenbauer, *Erklärung des Propheten Isaias*, in-8º, Fribourg-en-B., 1881; Id., *Comment. in Isaiam prophetam*, 2 in-8º, Paris, 1887 (dans le *Cursus Scripturæ Sacræ* des Pères Jésuites); * Reuss, *Les prophètes*, in-8º, Paris, 1876; édit. allemande, 1892; * Seinecke, *Der Evangelist des Alten Testamentes*, in-8º, Leipzig, 1870; n'embrasse que les chapitres XL-LXVI; * C. J. Bredenkamp, *Der Prophet Jesaja*, Erlangen, 1886-1887; * C. von Orelli, *Die altest. Weissagungen von der Wollendung des Gottesreiches*, 1882; * G. A. Smith *The Book of Isaia* (dans *Expositor's Bible*), 1889-1890; Id., *The Book of the twelve Prophets*, 1896; * A. Dillmann, 5e édit. refondue du Commentaire de Knobel, 1890; R. Kittel,

6ᵉ édit., de Knobel, 1892; * Nägelsbach, *Der Prophet Jesaja*, dans le *Bibelwerk* de Lange, Leipzig, 1877; * B. Duhm, *Das Buch Jesaia*, dans le *Hand-Kommentar* de Nowack, Leipzig, 1892; * T. K. Cheyne, *The book of Isaiah chronologically arranged*, 1870; Id., *The Prophecies of Israël*, 1880, 1884; Id., *The Book of the prophet Isaiah*, part. x de la *Polychrome Bible*, *The sacred books of the old and new Testament*, English translation, in-4°, Londres, 1898; Id., *The Book of the prophet Isaïah, critical edition of the hebrew text*, part. x de *The sacred Books of the old Testament*, Leipzig, 1899; * M. L. Kellner, *The prophecies of Israël*, Cambridge, 1895; * J. Skinner, dans *Cambridge Bible for Schools*, 1896; * A. B. Davidson, dans l'*Expositor*, août et septembre 1883; février, avril, octobre, novembre. décembre 1884, sur les chapitres XL-LXVI. — *II. CRITIQUE ET EXPLICATION DU TEXTE* : * David Kocher, *Vindiciæ sacri textus hebr. Esaiæ vatis, adversus D. Rob. Lowthi criticam*, Berne 1786; * A. Krochmal, *Haksaw Wehamichtow*, 1875; * Paul de Lagarde, *Semitica*, I, 1878, p. 1-32; * J. Barth, *Beiträge zur Erklärung des Jesaias*, 1885; * J. Bachmann, *Alttest. Untersuchungen*, 1894, p. 49-100; * H. Oort, dans la *Theol. Tijdschrift*, 1886, p. 561-568 (sur Is., III, 16-IV, 6); 1891, p. 461-477, *Kritische Anteekeningen op. Jez.* XL-LXVI; * Grätz, *Emendationes in Vet. Testam.*, 1892. — *III. INTRODUCTION* : * C. P. Caspari, *Beiträge zur Einleitung in das Buch Jesaja*, in-8°, Leipzig, 1848; * Giesebrecht, *Beiträge zur Jesajakritik*, 1890; * T. K. Cheyne, *Introduction to the Book of Isaiah*, 1895; traduction allemande par J. Bohmer, 1897; * E. Graf, *De l'unité des chapitres XL-LXVI d'Ésaïe*, 1895; * W. H. Kosters, *Deutero-en Trito-Jezaja*, dans la *Theol. Tijdschrift*, 1896, p. 577-623; * M. Brückner, *Die Komposition des Buches Jesaja cap. 28-33*, 1897; * Ed. König, *The Exiles' Book of consolation*, traduit de l'allemand par J. A. Selbie, 1899. — *IV. HISTOIRE ET THÉOLOGIE* : * C. P. Caspari, *Ueber den syrisch-ephraimitischen Krieg*, in-8°, Christiania, 1849; * B. Duhm, *Die Theologie der Propheten*, 1875; * A. Kuenen, *De Profeten en de profetie onder Israël*, 1875; traduction anglaise, *Prophets and prophecy in Israel*, 1877; * F. M. Krüger, *Essai sur la théologie d'Ésaïe*, XL-LXVI, 1881; * W. R. Smith, *The Prophets of Israel, and their place in history to the close of 8th century B. C.*, 1882; 2ᵉ édit., par T. K. Cheyne, 1895; * H. Guthe, *Das Zukunftsbild des Jesaia*, 1885; * S. R. Driver, *Isaiah, his life and times, and the writings which bear his name*, dans la série *Men of the Bible*, 1888, 1893; * H. Hackman, *Die Zukuntfserwartung des Jesaja*, 1893; * P. Volz, *Die vorexilische Jahweprophetie und der Messias*, 1897; * J. Meinhold, *Jesaja und seine Zeit*, 1898; * E. Sellin, *Serubbabel*, 1898. — Voir Knabenbauer, *Comment. in Isaïam prophetam*, t. I, p. 19-25; Trochon, *Isaïe*, p. 21-24; * S. R. Driver, *An introduction to the literature of the old Testament*, 7ᵉ édit., Edimbourg, 1898, p. 204-205; * D. K. Marti, *Das Buch Jesaja*, 1900, p. XXIV-XXV. V. ERMONI.

3. **ISAIE** (Septante : Ἰωσίας; *Codex Alexandrinus* : Ὡσαίας; Vulgate : *Isaias*), lévite, ancêtre d'un des trésoriers du sanctuaire du temps de David. I Par., XXVI, 25. Son nom dans la Vulgate est écrit Jésias dans I Par., XXIV, 25. C'était le fils aîné de Rahabia, un des descendants de Gersom, fils de Moïse.

4. **ISAIE** (hébreu : *Yeša'eyâh*; Septante : Ἰσαίας; *Codex Alexandrinus* : Ἡσαία; Vulgate : *Isaïas*), fils d'Athalia, chef de la famille d'Alam qui revint avec Esdras de Babylonie. I Esd., VIII, 7.

5. **ISAIE** (*Yeša'eyâh*; Septante : Ἰσαία; Vulgate : *Isaias*), lévite, de la famille de Mérari, qui revint de la captivité avec Esdras. I Esd., VIII, 19.

6. **ISAIE** (hébreu : *Yeša'eyâh*; Septante : Ἰεσία; *Codex Sinaiticus* : Ἰεσσιά; Vulgate : *Isaia*), Benjamite, père d'Éthéel, dont les descendants furent désignés par le sort, en la personne de Sellum, pour résider à Jérusalem après le retour de la captivité de Babylone. II Esd., XI, 7.

ISARI (hébreu : *hay-iṣri*; Septante : Ἰεσρί), lévite, fils d'Idithun, chef du quatrième chœur de chantres dans le service du sanctuaire. I Par., XXV, 11. Au ỳ. 3, il est appelé Sori.

ISBAAB (hébreu : *Yéšéb'âb*; Septante : Ἰεσϐαάλ), prêtre, chef de la quatorzième famille sacerdotale, lors de la division des descendants d'Aaron en vingt-quatre familles, sous le règne de David. I Par., XXIV, 13.

ISBOSETH (hébreu : *'Išbôšét*; Septante : Ἰεϐοσθέ; Josèphe : Ἰεϐοσθος), fils de Saül, régna pendant quelques années, après la mort de son père, sur la plupart des tribus. Il n'est pas nommé au nombre des fils de Saül. I Reg., XIV, 49 (excepté dans la version syriaque, où il a été ajouté sous la forme : *Echboschul*). C'est le même personnage qu'Esbaal, le quatrième fils de Saül. I Par., VIII, 33; IX, 39. Voir t. II, col. 1912. Voici comment on explique généralement aujourd'hui cette dualité de noms. Le véritable nom du fils de Saül était Esbaal, « l'homme de Baal. » Baal, qui signifie « maître, seigneur », désignait le vrai Dieu, en qualité de maître et de seigneur de toutes choses. Quand, plus tard, il devint le nom de dieux locaux (voir t. I, col. 1315-1316), dont le culte idolâtrique s'introduisit chez les Juifs, on le remplaça dans plusieurs noms propres hébreux, dans lesquels il entrait comme composant, par *bōšét*, « honte, ignominie, » nom donné aux idoles. Ose., IX, 10; Jer., III, 24; XI, 3. Ainsi *Yerubbâ'al*, surnom de Gédéon, Jud., VI, 32, fut changé en *Yerubbéšét*, II Sam., XI, 21; *Meribbâ'al*, I Par., VIII, 34; IX, 40, devint *Mefibōšét*, II Sam., IV, 4. Cf. Clair, *Les livres des Rois*, Paris, 1884, t. II, p. 9; F. de Hummelauer, *Comment. in libros Samuelis*, Paris, 1886, p. 277.

Isboseth n'apparaît sur la scène qu'après la mort de son père et de ses frères à Gelboé. Abner, général en chef de l'armée de Saül, vint prendre, peut-être à Gabaa, ce seul survivant, avec Miphiboseth, II Reg., IV, 4, de la maison royale qui avait péri à la bataille, I Reg., XXXI, 2, 8, et le conduisit à Mahanaïm. Il l'établit roi et il fit reconnaître peu à peu et successivement son autorité à Galaad, Gessur (voir col. 223), Jezraël, dans les tribus d'Ephraïm et de Manassé, et finalement dans tout le pays qui forma plus tard le royaume d'Israël. Isboseth avait quarante ans, quand il régna sur tout Israël, c'est-à-dire, selon l'interprétation la plus vraisemblable, lorsque son autorité fut reconnue dans toutes les tribus, excepté Juda, et son règne ainsi établi dura deux années. II Reg., II, 8-10. En effet, le règne de David à Hébron sur Juda fut de sept ans et demi. II Reg., II, 11. Son compétiteur occupa le trône pendant le même temps; mais les deux années de son règne sont comptées à partir du jour où son autorité fut établie sur tout Israël. Clair, *Les livres des Rois*, t. II, p. 10; Fillion, *La Sainte Bible*, t. II, Paris, 1890, p. 338. Cependant Mgr Meignan, *David*, Paris, 1889, p. 34, pense qu'Abner hésita longtemps avant de prendre Isboseth comme roi, et il explique par ce retard de plusieurs années la courte durée du règne. Le P. de Hummelauer, *Comment. in libr. Samuelis*, p. 277, estime qu'Isboseth, placé sur le trône immédiatement après la mort de son père, ne régna réellement que deux ans, mais que, néanmoins, David ne fut reconnu par les tribus fidèles à la maison de Saül, qu'au bout de sept ans et demi. Voir t. I, col. 62-63.

Prince faible, sans valeur et sans volonté, Isboseth ne fut qu'un instrument entre les mains d'Abner, qui le

brisa après s'en être quelque temps servi. A la tête de son armée, Abner prit l'offensive contre David, et à Gabaon, il proposa à Joab un combat singulier, qui fut suivi d'une bataille générale et tourna au désavantage des partisans d'Isboseth. Voir t. I, col. 63-64. Dès lors, tandis que la maison de David progressa et se fortifia de plus en plus, celle de Saül tomba dans une décadence de plus en plus grande. II Reg., III, 1. Isboseth s'aliéna bientôt Abner, qui était le véritable chef de son parti, pour une querelle de harem. Abner avait pris pour lui Respha, concubine de Saül. Isboseth, blessé dans son honneur et jaloux de cette union, qui pouvait passer pour un acte de prétendant au trône, adressa des reproches à Abner. Celui-ci qui, sans doute, se détachait déjà d'une cause dont il était l'unique soutien, répondit en colère : « Suis-je donc une tête de chien dans Juda? (Voir t. II, col. 702.) Moi, qui ai toujours été l'ami de la maison de ton père et qui ne t'ai pas livré aux mains de David! Et après cela, tu me querelles aujourd'hui au sujet d'une femme! » Puis, il s'engagea par serment à faire reconnaître l'autorité royale de David sur le pays tout entier. Isboseth, qui le craignait, ne trouva rien à répondre. II Reg., III, 6-11. Abner entra aussitôt en pourparlers avec David. Celui-ci, acceptant les propositions d'Abner, redemanda son épouse Michol. Pour ne pas dévoiler les secrets desseins du général en chef, il s'adresssa à Isboseth lui-même. Le faible roi envoya chercher Michol et la fit prendre à son second mari, Phaltiel. II Reg., III, 12-15. Jetant enfin le voile, Abner gagna à la cause de David les anciens d'Israël, mais il fut tué par Joab. Voir t. I, col. 65-66. A la nouvelle de ce meurtre, Isboseth perdit courage; les bras lui tombèrent et ses partisans, qui ne comptaient guère sur lui, furent troublés. II Reg., IV, 1. Deux frères, Baana et Réchab, chef de bandes qui étaient alors au service d'Isboseth, jugeant sa cause désespérée, le tuèrent. Ils s'introduisirent dans sa maison, à l'heure de la sieste, sans être aperçus, car la servante, qui gardait la porte, s'était endormie, en nettoyant du blé. Prenant du grain, afin de s'excuser s'ils étaient surpris, ils pénétrèrent à l'intérieur de la maison, et trouvant le roi couché dans son lit et endormi, ils le frappèrent à l'aine, le tuèrent, lui tranchèrent la tête et s'enfuirent toute la nuit. Ils vinrent à Hébron apporter à David la tête d'Isboseth, et pour excuser leur meurtre, ils présentèrent leur victime comme l'ennemi du roi, l'accusant d'avoir comploté la mort de David, et eux-mêmes comme les ministres de Dieu contre Saül et sa postérité. Repoussant toute solidarité dans cet attentat et proclamant l'innocence d'Isboseth, David fit tuer les meurtriers et ensevelir la tête du fils de Saül dans le tombeau d'Abner à Hébron. II Reg., IV, 5-12. Voir t. I, col. 1343. La mort d'Isboseth rattacha toutes les tribus à la personne de David. Cf. Danko, *Historia revelationis divinæ V. T.*, Vienne, 1862, p. 249-251; Mgr Meignan, *David*, Paris, 1889, p. 34-37; Dieulafoy, *Le roi David*, Paris, 1897, p. 142-158.

E. MANGENOT.

ISCARIOTE (Ἰσκαριώτης), surnom donné à l'apôtre Judas, qui trahit Notre-Seigneur, pour le distinguer de l'apôtre saint Jude et d'autres personnes du même nom. On regarde généralement ce surnom comme composé de איש קריות, *'îš* et *Qeriyôt*, « homme de Carioth. » Voir CARIOTH, t. II, col. 283, et JUDAS ISCARIOTE.

ISENBIEHL Johann Lorenz, théologien catholique allemand, né en 1744 à Heiligenstadt im Eichsfelde, mort le 26 décembre 1818 à Œstrich im Rheingau. Après avoir été ordonné prêtre à Mayence, où il avait fait ses études, il fut envoyé en 1769 à Gœttingue comme missionnaire, c'est-à-dire pour y remplir les fonctions de curé catholique dans cette ville. Il y suivit les cours de langue orientale de Jean David Michaëlis. Lorsque l'enseignement fut réorganisé à Mayence en 1773, après la suppression des Jésuites, le prince électeur Emmerich Joseph von Breidenbach le nomma professeur ordinaire de langues orientales et d'Écriture Sainte. Il commença ses leçons par l'explication de la prophétie d'Isaïe, VII, 14. Contrairement à la croyance de l'Église qui, comme le dit saint Matthieu, reconnaît le Messie dans l'Emmanuel du prophète, Isenbiehl enseigna qu'Isaïe faisait allusion à une jeune fille qu'il voulait prendre pour épouse et qui devait lui donner un fils appelé Emmanuel. La Vierge dont parle le prophète n'est ni la Vierge Marie dans le sens propre ni dans le sens typique mais seulement dans un sens accommodatice. La faculté de théologie de Mayence et le *Censor ordinarius* refusèrent l'autorisation d'imprimer les thèses qui soutenaient cette opinion. L'auteur en fut dénoncé au prince électeur. Celui-ci se contenta de lui faire donner cet avis : « Alors même qu'il aurait raison en fait (*in thesi*), il avait tort à cause des circonstances difficiles où l'on se trouvait (*in hypothesi*). Comme on devait éviter, à la suite de la nouvelle organisation de l'enseignement, tout ce qui pourrait amener des troubles, il devait s'en tenir encore pour le moment à l'ancien système. » Là-dessus Isenbiehl garda le silence, mais Emmerich Joseph étant mort le 12 juin 1774, le chapitre examina l'affaire et le nouveau prince électeur, Friedrich Karl Joseph von Erthal (qui fut élu le 18 juillet 1774), révoqua le professeur et l'obligea à passer deux ans dans le séminaire archiépiscopal afin d' y compléter ses études théologiques qu'on jugeait insuffisantes. Pendant ces deux ans, Isenbiehl rédigea un *Corpus decisionum dogmaticarum Ecclesiæ catholicæ*, qui parut à Constance en 1777. Dans la préface de cet ouvrage, il dit : *Definitio quam in conciliis Ecclesia tradit, censenda videtur esse regula credendi certior firmiorque quam ipse sacer Codex.* On ne voit guère comment cette proposition pouvait justifier dans sa pensée son opinion sur la prophétie d'Isaïe, qu'il avait travaillé en même temps à défendre dans une dissertation spéciale. Dès 1775, il avait envoyé un long exposé de ses idées sur ce sujet à plusieurs théologiens catholiques qui ne le désapprouvèrent pas, mais une copie de son mémoire parvint à la censure de Vienne et celle-ci le déclara *opus falsum, temerarium et erroneum*. *Biblioth. Friburg. Eccles.*, t. IV, p. 258. Il fut néanmoins nommé en 1777 professeur de grec à l'école moyenne de Mayence, à la condition de ne point s'occuper d'Écriture Sainte dans son enseignement. Il accepta, mais il était bien loin de renoncer à ses idées. Cette même année 1777, il fit imprimer et publier sa dissertation par un libraire de Coblentz, et elle parut sous le titre de *Joh. Lor. Isenbiehl's Neuer Versuch über die Weissagung vom Emmanuel*, 1778. Elle fut imprimée à Coblentz, mais elle ne porte ni le nom du lieu d'impression ni le nom de l'imprimeur. La Préface est datée du 27 octobre 1777. Le libraire avait obtenu l'*imprimatur* d'un censeur de Trèves. La faculté de théologie de Mayence s'occupa aussitôt de cette publication et la condamna comme renfermant *propositiones falsas, scandalosas, piarum aurium offensivas ac de socianismo suspectas.* L'auteur fut suspendu et emprisonné par l'autorité épiscopale. Les facultés de théologie de Paris, de Trèves, de Strasbourg et d'Heidelberg condamnèrent aussi son œuvre. Voir H. Goldhagen, *Religionsjournal*, Mayence, 1777-1779, où se trouvent tous les documents relatifs à l'affaire. Enfin Pie VI, dans un Bref daté du 20 septembre 1779, la condamna *tanquam continentem doctrinam et propositiones respective falsas, temerarias, scandalosas, perniciosas, erroneas, hæresi faventes et hæreticas*, et en défendit la lecture sous peine d'excommunication réservée au Pape. *Bullarium Romanum Pii VI*, t. VI, nº CCXXX, Rome, 1843, p. 146. Isenbiehl signa le 25 décembre 1779 une déclaration par laquelle il se soumettait pleinement à ce jugement. En conséquence il fut remis en liberté et nommé chanoine à Arnoneburg en

mai 1780. Il garda son canonicat jusqu'à la sécularisation de l'électorat et reçut en 1803 une pension qui lui fut payée jusqu'à sa mort en 1818. Il avait publié en 1787 le tome 1er d'un ouvrage dogmatique : *De rebus divinis tractatus introducentes in universum Veteris ac Novi Testamenti Scripturam et theologiam christianam,* t. I, in-4°, Mayence et Francfort-sur-le-Main, 1787. — Voir A. G. Hoffmann, dans Ersch et Gruber, *Allgemeine Encyklopadie*, sect. II, t. XXIV, p. 339; Reusch, dans l'*Allgemeine deutsche Biographie,* t. XIV, 1881, p. 618; Wetzer et Welte, *Kirchenlexicon,* 2e édit., t. VI, 1887, col. 960; H. Hurter, *Nomenclator literarius,* 2e édit., t. III, 1886, p. 588 à 590; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le* XVIIIe *siècle,* 3e édit., t. V, 1855, p. 95-97. F. VIGOUROUX.

ISHOD (hébreu : *'Îshôd,* « homme de Hod; » Septante : Ἰσουδ; *Alexandrinus :* Σουδ), de la tribu de Manassé, fils de Hammoléketh, « la reine, » sœur de Galaad. I Par., VII, 18. La Vulgate a traduit les noms propres : *Regina peperit virum decorum,* « Reine enfanta Belhomme. »

ISIDORE (SAINT), *Isidorus,* évêque de Séville et docteur de l'Église. — Il naquit vers 555-560, soit à Carthagène, dont son père avait été gouverneur, soit à Séville, où ses parents s'étaient réfugiés pour échapper aux persécutions du roi goth Agila (549-554), arien déclaré. Il appartenait à la haute noblesse hispano-romaine, mais il resta orphelin de bonne heure, et ce furent ses frères aînés, saint Léandre et saint Fulgence, ainsi que sa sœur sainte Florentine, qui se chargèrent de son éducation, comme nous l'apprend saint Léandre. *Regula ad virgines,* t. LXXII, col. 892. A vrai dire, ce fut saint Léandre, alors archevêque de Séville (576?-600?) qui eut la principale part dans cette éducation, au témoignage de saint Isidore lui-même. *Epist. ad Claudium ducem,* 12, t. LXXXIII, col 905. Isidore acquit sous cet excellent maître une érudition sacrée et profane, qui s'étendait à tout ce que l'on savait de son temps. C'est grâce à cela qu'élevé plus tard à son tour sur le siège de Séville (vers 600) à la mort de son frère, il devint comme la lumière de son siècle par ses nombreux écrits. Ils ont été souvent imprimés en tout ou en partie. Nous mentionnerons seulement, parmi les éditions embrassant toutes les œuvres du saint, celles de Margarin de la Bigne, Paris, in-f°, 1580, la première en date; celle de Grial, Madrid, in-f°, 1599, entreprise par ordre de Philippe II; enfin celle d'un ancien Jésuite, Faustin Aravalo, in-4°, Rome, 1796-1806, la seule qui ait été faite d'après les manuscrits et dans une certaine mesure conformément aux règles de la critique, bien qu'aujourd'hui elle laisse beaucoup à désirer. — Saint Isidore ne paraît pas avoir composé de commentaire suivi sur aucun de nos Livres Saints, mais il en a expliqué beaucoup de passages. De plus il a dressé dans ses *Étymologies* et ailleurs, *Etymolog.*, VI, 1, 19, t. LXXXII, col. 229; *Proœmia in libros Veteris ac Novi Testamenti*, t. LXXXIII, col. 155-160; *De Ecclesiasticis officiis,* I, 11 et 12, col. 745-750 : 1° le canon des livres sacrés, tel qu'il existait de son temps, et tel que l'Église l'a maintenu depuis lors invariablement; 2° la série des principales versions, qui faisaient autorité dans les VIe et VIIe siècles. Il a écrit aussi plusieurs opuscules plus ou moins étendus, dont le caractère est nettement exégétique. Ce sont : 1° *Liber allegoriarum Scripturæ Sacræ,* t. LXXXIII, col. 97-130. Le saint s'y occupe uniquement des personnes dont il est parlé dans la Sainte Écriture, soit que ces personnes portent un nom propre, comme Adam, Pierre; soit qu'elles soient simplement désignées par leur office, ou quelques-unes de leurs qualités, et il s'en occupe en tant que les unes et les autres sont des figures de Notre-Seigneur, de l'Église, des élus, du diable, des hérétiques, des réprouvés, etc. — 2° *Liber de ortu et vita Patrum, qui in Scripturis laudibus efferuntur,* t. LXXXIII, col. 129-156, résumé substantiel de ce qu'on sait authentiquement de leur vie et de leurs actions. Les justes de l'Ancien Testament qui y figurent sont au nombre de 64; ceux du Nouveau, de 22, ce qui donne un total de 86 notices. L'authenticité de cet écrit a été révoquée en doute, mais sans doute à tort, car cette authenticité a pour garants deux contemporains tout à fait autorisés, saint Braulion, t. LXXXI, col. 15-17, et saint Ildefonse, *ibid.*, col. 27-28, ainsi que le V. Bède, *Retractatio in Acta Apostol.*, t. XCII, col. 997 : ce qui nous rend absolument certains que l'écrit appartient en propre à saint Isidore de Séville. — 3° *Proœmia in libros Veteris ac Novi Testamenti,* t. LXXXIII, col. 155-180. C'est une sorte de préliminaire sur chacun des livres de l'Écriture. Le saint y fait connaître en peu de mots, mais d'une manière très exacte, le caractère distinctif de chacun des 45 livres de l'Ancien Testament et des 27 du Nouveau. — 4° *Quæstiones in Vetus et Novum Testamentum,* t. LXXXIII, col. 199-208, simple série de 41 questions sans importance, qui n'amènent que des réponses de quelques lignes. — 5° *Mysticorum expositiones sacramentorum seu quæstiones in Vetus Testamentum,* t. LXXXIII, col. 207-424. Cet écrit est beaucoup plus étendu et plus important que le précédent. L'auteur y passe en revue tous les livres historiques de l'Ancien Testament. Il y explique le sens mystique de la plupart des faits qui y sont exposés. — 6° *Liber numerorum, qui in Sanctis Scripturis occurrunt,* t. LXXXIII, col. 179-200. Il s'agit ici du sens mystérieux que saint Méliton et les autres Pères ont attribué aux nombres. Le saint Docteur s'y occupe : 1° des nombres depuis 1 jusqu'à 30; 2° des nombres 24, 30, 40, 46, 50, 60 et 153. — Divers auteurs ont attribué à saint Isidore d'autres travaux exégétiques, tels qu'une version particulière dite *isidorienne* de la Bible, et des commentaires suivis sur plusieurs de nos Livres Sacrés, mais ils l'ont fait sans preuves suffisantes. En somme, le saint docteur espagnol s'est plus occupé du sens mystique des Écritures que de leur sens littéral, il a plus emprunté à saint Jérôme et à ses autres devanciers, qu'il n'a tiré de son propre fonds. Mais il a été beaucoup lu, surtout au moyen âge, et il a été le maître d'un grand nombre en Écriture Sainte. — Voir Antonio, *Biblioteca Hispana Vetus,* Madrid, 1787, t. I, p. 282-359; F. Aravalo, *Isidoriana* ou recherches sur la vie et les écrits du saint. Les deux premiers volumes de son édition en 7 in-4° des *Opera S. Isidori* sont consacrés à cet objet. Les *Isidoriana* ont été reproduits dans la *Patrologie latine* de Migne et en forment le t. LXXXI tout entier. Voir aussi H. Dressel, *De Isidori fontibus,* in-8°, Turin, 187 ; W. S. Teufel, *Geschichte der römischen Literatur, neu bearbeitet von L. Schwabe,* 5e édit., 2 in-8°, Leipzig, 1890, § 496, p. 1294-1295. F. PLAINE.

ISMAEL (hébreu : *Îšmâ'ê'l,* « Dieu exauce; » Septante : Ἰσμαήλ), nom du fils d'Abraham et d'Agar et de cinq autres personnes. Ce nom est écrit quelquefois Ismahel dans la Vulgate. Voir ISMAHEL 1-5. Cette variante d'orthographe a sans doute pour but d'indiquer qu'il faut prononcer *a* et *e* en deux syllabes et non *æ,* parce que les Latins, écrivant toujours séparément *a* et *e,* comme dans *Aegyptus,* prononçaient néanmoins d'ordinaire ces deux lettres d'une seule émission de voix, comme *e;* en intercalant un *h* entre l'*a* et l'*e,* on marquait qu'il fallait prononcer *a e* en deux syllabes.

1. ISMAEL (Vulgate : *Ismael,* dans la Genèse, XVI, 11, 15, 16; XVII, 18, etc., et Judith, II, 13; *Ismahel,* dans I Par., I, 28, 29, 31), fils d'Abraham et d'Agar l'Égyptienne. Gen., XVI, 11, 15; I Par., I, 28. Son nom, révélé par un ange, fait allusion au cri d'affliction poussé

par sa mère au sein du désert et « entendu de Dieu ». Alors, en effet, qu'elle le portait encore dans son sein, et qu'elle s'enfuyait une première fois devant le mécontentement de Sara, l'envoyé du ciel la consola et l'encouragea en lui annonçant et le secours divin et les futures destinées de son fils. Gen., XVI, 10-12. Voir ISMAÉLITES. A la naissance de l'enfant, Abraham, se conformant à la révélation dont il avait eu part, lui donna le nom d'Ismaël. Gen., XVI, 15. Ce nom, qui n'a pas de variantes en grec, est différemment orthographié dans les manuscrits et les anciennes éditions de la Vulgate, où l'on trouve : *Hismael, Ismahel, Hismahel*, et *Smahel*. L'édition Clémentine elle-même écrit *Ismaël* dans la Genèse et dans Judith, II, 13; *Ismahel* dans les Paralipomènes. Cf. C. Vercellone, *Variæ lectiones Vulgatæ latinæ*, Rome, 1860, t. I, p. 56. Abraham, qui jusqu'alors, c'est-à-dire à quatre-vingt-six ans, Gen., XVI, 16, n'avait pas eu d'enfants, regarda celui-ci comme l'héritier que Dieu lui avait promis. Gen., XV, 4. Il le crut jusqu'au jour où le Seigneur lui annonça que le fils de la promesse naîtrait de Sara. Le patriarche, étonné ou confus d'une si grande faveur, se contenta de demander pour Ismaël la vie et la prospérité. Dieu, tout en renouvelant sa prophétie relative à Isaac, accorda également au premier né ses bénédictions : « Quant à Ismaël, dit-il, je t'ai exaucé : voilà que je le bénirai, je l'accroîtrai et le multiplierai beaucoup; il engendrera douze princes, et je le ferai père d'une grande nation. » Gen., XVII, 18-20. A treize ans, le fils d'Agar fut circoncis. Gen., XVII, 23, 25, 26. Sara, l'ayant vu un jour s'amuser avec Isaac et peut-être se moquer de lui, dit à Abraham de le chasser avec sa mère. Celui-ci, dont le cœur paternel fut péniblement affecté de cette demande, n'obéit que sur l'ordre de Dieu. Se levant donc un matin, et prenant du pain et une outre d'eau, il en chargea l'épaule d'Agar, lui remit son fils et la renvoya. La pauvre mère reprit une seconde fois le chemin de l'Égypte, et alla s'égarer dans la solitude de Bersabée. Sa provision d'eau finie, elle laissa sous un arbre Ismaël épuisé de fatigue, et, pour ne pas le voir mourir, s'éloigna à une portée de trait, puis se mit à jeter de hauts cris. Dieu entendit sa voix et celle de son enfant. Il lui montra un puits plein d'eau, où elle remplit son outre et redonna un peu de force à celui dont le Seigneur allait faire le chef d'un grand peuple. Gen., XXI, 9-19. Voir AGAR, t. I, col. 262. Le texte sacré présente dans le passage que nous venons de résumer certaines difficultés, pour lesquelles nous renvoyons aux commentateurs. On peut cependant, sans voir de contradictions dans les différentes parties du récit, admettre qu'Ismaël, à ce moment, n'était plus un enfant.

Chassé de la maison paternelle, le fils d'Abraham demeura et grandit dans le désert, où il devint habile à tirer de l'arc. Il habita dans le désert de Pharan, appelé aujourd'hui *Bâdiet-et-Tîh*, situé à l'ouest de l'Arabah, entre les limites méridionales de la Palestine et le massif du Sinaï. Sa mère lui fit épouser une Égyptienne. Gen., XXI, 20-21. C'est la seconde fois que le sang égyptien allait se mêler au sang hébreu, et c'est de ce double mélange que sortiront les Arabes Ismaélites, qui participeront ainsi au caractère des deux races. Les fils d'Ismaël furent au nombre de douze : Nabaioth (hébreu : *Nebayôt;* Septante : Ναβαιώθ); Cédar (*Qêdâr*, Κηδάρ), Adbéel (*'Adbe'êl*, Ναβδεήλ), Mabsam (*Mibšâm*, Μασσάμ), Masma (*Mišma'*, Μασμία), Duma (*Dûmâh*, Δοῦμα), Massa (*Massâ'*, Μασσῆ), Hadar (*Hădar*, Χοδδᾶν), Théma (*Têmâ'*, Θαιμᾶ), Jéthur (*Yetûr*, Ἰετούρ), Naphis (*Nâfîs*, Ναφές), et Cedma (*Qêdmâh*, Κεδμά). Ils furent eux-mêmes chefs des tribus de même nom. Gen., XXV, 12-16; I Par., I, 29-31. Pour la situation géographique de ces peuplades et leur histoire, voir ARABIE, t. I, col. 856, et les articles spéciaux qui concernent chacune d'elles. Aux douze patriarches, enfants d'Ismaël, il faut ajouter une fille, nommée Mahéleth, Gen., XXVIII, 9, Basemath, Gen., XXXVI, 3 (voir BASEMATH 2, t. I, col. 1492), et qui devint l'épouse d'Esaü. En dehors des événements que nous venons de raconter, la Bible ne nous apprend rien sur la vie d'Ismaël. Nous savons seulement qu'il se retrouva avec Isaac pour ensevelir Abraham dans la caverne de Makpélah. Gen., XXV, 9. Il n'était donc pas trop éloigné pour que la nouvelle de la mort de son père pût lui parvenir. Il mourut à l'âge de 137 ans. Gen., XXV, 17. Ses descendants « habitèrent depuis Hévila jusqu'à Sur, qui est en face de l'Égypte, en allant vers Assur ». Gen., XXV, 18. Voir HÉVILA 3, col. 688. C'est à eux principalement que s'applique le caractère prédit par Dieu lui-même à propos d'Ismaël, Gen., XVI, 12. Voir ISMAÉLITES.

A. LEGENDRE.

2. ISMAEL, fils de Nathanias. Voir ISMAHEL 2.

3. ISMAEL, le troisième des six fils d'Asel, descendant du roi Saül et de Jonathas par Méribaal, c'est-à-dire Miphiboseth. I Par., VIII, 38; IX, 44. Dans ce dernier passage, la Vulgate écrit son nom « Ismahel ».

4. ISMAEL, père de Zabadias. Voir ISMAHEL 4.

5. ISMAEL, fils de Johanan. Voir ISMAHEL 5.

6. ISMAEL, prêtre, descendant de Pheshur, qui avait épousé une femme étrangère. Esdras l'obligea à la renvoyer. I Esd., X, 22.

ISMAÉLITES (hébreu : *hay-Isme'ê'lî*, au singulier et avec l'article, I Par., II, 17; XXVII, 30; *Isme'ê'lim*, au pluriel et sans article, Gen., XXXVII, 25, 27, 28; XXXIX, 1; Jud., VIII, 24; Ps. LXXXII (hébreu, LXXXIII), 7; Septante : Ἰσμαηλίτης, Ἰσμαηλῖται : Vulgate : *Ismaelitæ*, Gen., XXXVII, 25, 27, 28; XXXIX, 1; Jud., VIII, 24; *Ismahelites, Ismahelitæ*, I Par., II, 17; XXVII, 30; (Ps. LXXXII, 7), descendants d'Ismaël, fils d'Abraham et d'Agar. Gen., XXXVII, 25, 27, 28, etc.

I. HISTOIRE. — Dans les passages indiqués de la Genèse et des Juges, le nom d'Ismaélites est une appellation générale qui s'étend aux tribus nomades des régions transjordanes, aux Madianites en particulier. Ils formaient, en effet, parmi les Abrahamides, la population la plus nombreuse et la plus puissante. Du reste, par la communauté de leur origine, leur genre de vie, leur trafic, les Ismaélites et les Madianites pouvaient être facilement confondus. Il n'est donc pas étonnant de voir les deux noms appliqués aux marchands qui achetèrent Joseph. Gen., XXXVII, 25, 27, 28, 36; XXXIX, 1. Dans le Ps. LXXXII (hébreu, LXXXIII), 7, les Ismaélites sont pris comme peuple particulier et cités parmi les nations habitant au sud et à l'est de la Palestine et coalisées contre le royaume théocratique. Enfin, dans I Par., II, 17; XXVII, 30, le nom ethnique est joint à celui de deux personnages, Jéther et Ubil. C'est tout ce que la Bible nous apprend sur ce peuple considéré dans son ensemble. Il ne reste plus que l'histoire particulière de chacune des tribus issues d'Ismaël, énumérées Gen., XXV, 13-15 : Nabaïoth, Cédar, Adbéel, Mabsam, Masma, Duma, Massa, Hadar, Théma, Jéthur, Naphis, Cedma. Si quelques-unes sont demeurées inconnues, les autres ont pu être identifiées, et nous connaissons, tantôt d'une façon précise, tantôt d'une manière générale, le territoire qu'elles ont occupé. Ce territoire est compris entre le Hedjâz actuel au sud et la Damascène, peut-être le golfe Persique au nord, la Palestine transjordane à l'ouest et les solitudes du désert syrien à l'est. Voir ARABIE, t. I, col. 856, 862. Les Nabuthéens surtout ont laissé un nom et des monuments dans l'histoire. Les Ismaélites sont les *Mustariba* ou « devenus Arabes » dont parlent les historiens de l'Arabie. « Ce fait, qu'une partie des tribus de l'Arabie descendaient d'Ismaël, fils d'Abraham et de l'esclave égyptienne Hagar, attesté dé-

jà par la Bible, est un des points les mieux établis de l'histoire de la péninsule. Il est le fondement d'une notable partie des légendes racontées dans le Coran. Fr. Lenormant et E. Babelon, *Histoire ancienne de l'Orient*, Paris, 1881-1888, t. vi, p. 353. Cette nation finit par absorber les tribus jectanides antérieures, et c'est sa langue qui, illustrée et immobilisée par le livre de Mahomet, répandue par les conquêtes de l'Islam dans toutes les parties du monde, est devenue l'arabe. Voir Arabe 2, t. i, col. 835.

II. Caractère. — L'ange, annonçant la naissance d'Ismaël, traçait en quelques traits énergiques le portrait de cet enfant du désert : « Il sera, dit-il, un homme sauvage, — littéralement : « un onagre d'homme, » *pérê' 'âdâm ;* — sa main sera contre tous, et la main de tous contre lui; et en face de tous ses frères il plantera ses tentes. » Gen., xvi, 12. Rapprochons de ces paroles la description de l'onagre par Job, xxxix, 5-8, et nous aurons une peinture saisissante du caractère ismaélite :

Qui a lâché l'onagre en liberté,
Qui a exempté de tout lieu l'âne sauvage,
A qui j'ai attribué le désert pour maison,
Pour demeure la plaine salée (inculte)?
Il se moque du bruit des villes;
Il n'entend pas les cris du conducteur.
Il parcourt les montagnes où sont ses pâturages,
Et il cherche toute espèce de verdure.

Impossible de mieux caractériser l'amour de la liberté et l'esprit d'indépendance propres au Bédouin ou Arabe nomade, qui représente aujourd'hui les anciennes tribus ismaélites. Endurci à la fatigue, content de peu, jouissant avec délices du spectacle varié de la nature, il ne veut pour domaine que le désert avec ses maigres pâturages, mais aussi avec ses horizons sans fin. Plein de mépris pour son frère de la ville, qu'il appelle dédaigneusement « l'habitant des maisons », il ne souffre aucun joug et ne connaît la voix d'aucun dominateur. Un besoin et un plaisir, en quelque sorte plus forts que sa volonté, le poussent à errer de campement en campement, cherchant l'herbe verte pour ses troupeaux et le changement pour lui-même. Avec le sang chaud qu'il porte dans les veines, sa colère s'allume facilement; de là de perpétuelles et souvent irréconciliables rivalités entre les tribus elles-mêmes. Il attend que le fellah ait ensemencé son champ, pour aller lui ravir, dès qu'il commence à poindre, le fruit de son travail. Cette lutte entre l'Arabe sédentaire et le nomade pillard continue de nos jours comme au temps des Juges. Jud., vi, 3-5. Vaillant et fort, le Bédouin est habile à manier la lance, comme Ismaël et les fils de Cédar l'étaient à manier l'arc. Gen., xxi, 20; Is., xxi, 17. Sa richesse consiste en troupeaux de brebis, de chèvres, de chameaux. Il habite parfois dans des sortes de villages ou « lieux entourés de clôtures », *ḥăṣêrîm,* comme les *douars* des Arabes d'Afrique. Cf. Gen., xxv, 16. Les Ismaélites faisaient aussi le trafic et servaient d'intermédiaires entre les contrées lointaines de l'Arabie et les ports de la côte phénicienne ou l'Égypte. Leur descendants suivent encore de nos jours la route des marchands qui, au temps de Jacob, transportaient des parfums et des esclaves dans la terre des pharaons. « Nous vîmes longeant la vallée, dit un voyageur anglais, une caravane d'Ismaélites, qui venaient de Galaad, comme aux jours de Ruben et de Juda : leurs chameaux étaient chargés d'aromates, de baume et de myrrhe, et ils auraient certainement acheté volontiers un autre Joseph à ses frères pour le conduire en Égypte et le vendre comme esclave à quelque Putiphar. » E. D. Clarke, *Travels in various countries of Europa, Asia and Africa,* 2e édit., in-4o, 1813, t. ii, p. 512-513. Pour compléter ce portrait, aussi bien que pour ce qui concerne la religion, on peut voir Arabe 1, t. i, col. 828. A. Legendre.

ISMAHEL, orthographe, dans plusieurs passages de la Vulgate, du nom d'Ismaël. Voir Ismael 1.

1. **ISMAHEL**, orthographe, dans la Vulgate, I Par., i, 28, 29, 31, du nom du fils d'Abraham et d'Agar, qui est écrit partout ailleurs Ismaël. Voir Ismael, col. 990.

2. **ISMAHEL**, fils de Nathanias et petit-fils d'Élisama, de la race royale de Juda, contemporain du prophète Jérémie. Son histoire est racontée en quelques mots dans IV Reg., xxv, 23-25, et avec plus de détails dans Jer., xl, 7-xli, 18. Voir aussi Josèphe, *Ant. jud.*, X, ix. Pendant que l'armée de Nabuchodonosor assiégeait Jérusalem, Ismahel, comme beaucoup d'autres Juifs, s'était réfugié dans le pays des Ammonites, à la cour du roi Baalis. Après la prise et la ruine de la ville, le roi de Babylone nomma gouverneur de la Palestine Godolias, fils d'Abicam, qui était animé des meilleures intentions. Son père avait été le protecteur de Jérémie. Jer., xxvi, 24. Voir Godolias 3, col. 259. Un certain nombre de fugitifs, parmi lesquels Ismahel et Johanan, fils de Carée, rassurés par la nomination de ce gouverneur, lui firent leur soumission. Il les exhorta à rester paisiblement en Judée, ce que firent la plupart. Mais Ismahel retourna chez les Ammonites, et les Juifs fidèles apprirent qu'il aurait formé, probablement à l'instigation de Baalis, roi d'Ammon, le dessein d'assassiner Godolias; ils se rendirent alors à Masphath, où résidait le gouverneur, au nord de Jérusalem, ils le prévinrent du danger qui le menaçait, et Johanan lui offrit de faire lui-même mettre son ennemi à mort. Godolias ne pouvant croire à tant de scélératesse, s'y opposa et Ismahel put ainsi exécuter son crime. Il arriva à Masphath avec dix compagnons. Le gouverneur les invita tous à un repas, et quand ils eurent fini de manger, ils le tuèrent à coups d'épée; ils égorgèrent ensuite tous les Juifs qui se trouvaient dans la ville, ainsi que les Chaldéens. Le lendemain, Ismahel fit massacrer également soixante-dix pèlerins de Sichem, de Silo et de Samarie, qui, en habits de deuil, apportaient des offrandes à la maison de Dieu en ruines, et il n'en épargna dix autres que par cupidité; il fit jeter ses victimes dans une citerne; alors, emmenant un grand nombre de captifs, parmi lesquels les filles du roi Sédécias, il se mit en route pour retourner dans le pays d'Ammon. Mais Johanan, ayant réuni à la hâte autant d'hommes qu'il avait pu, marcha à sa rencontre; il le rejoignit « aux grandes eaux de Gabaon », probablement près de la piscine dont il est question, II Reg., iv, 13, voir Gabaon, col. 21, et il délivra tous les prisonniers. Ismahel réussit à s'enfuir, avec huit de ses hommes, en Ammonitide. Ces événements se passèrent au septième mois de l'an 587, environ trois mois après la prise de Jérusalem. Nous ne savons plus rien d'Ismahel, mais la frayeur qu'inspira son crime à Johanan et à ses compagnons, qui redoutaient la vengeance de Nabuchodonosor, les porta à s'enfuir en Égypte, malgré les conseils de Jérémie qu'ils y entraînèrent de force avec eux. Jer., xli, 17-18; xliii, 5-7. Quel avait été le motif du crime d'Ismahel? Son origine royale lui avait-elle fait espérer de reconquérir le trône de Juda? avait-il été poussé par la jalousie ou par quelque sentiment de vengeance personnelle? Il est impossible de le dire. Les Juifs instituèrent un jeûne national, celui du septième mois, en expiation du crime d'Ismahel. Cf. Zach., vii, 5; viii, 19. Ce jeûne est encore observé par les Israélites de nos jours le 3 de tischri. C. Frd. Keil, *Die zwölf kleinen Propheten*, 1866, p. 579.

3. **ISMAHEL**, fils d'Asel, de la famille de Saül. I Par., ix, 44. Son nom est écrit Ismaël par la Vulgate dans I Par., viii, 38. Voir Ismael 3.

4. **ISMAHEL**, homme de la tribu de Juda, père de

Zabadias. Ce dernier était *nâgid,* « chef » de la maison de Juda du temps du roi Josaphat. II Par., XIX, 11.

5. **ISMAHEL**, fils de Johanan, de la tribu de Juda, un des commandants (*šârîm*) de cent hommes, qui aidèrent le grand-prêtre Joïada à faire monter Joas sur le trône usurpé par Athalie. II Par., XXIII, 1.

ISMAHÉLITE, orthographe, dans la Vulgate, I Par., II, 17; XXVII, 30, et Ps. LXXXII, 7, du nom ethnique écrit ailleurs Ismaélite. Voir ISMAÉLITE.

ISMIEL (hébreu : *Yeśimi'êl;* Septante : Ἰσμαήλ), de la tribu de Siméon, descendant de Séméi, chef d'une des branches de sa tribu. Sous le règne d'Ézéchias, il se joignit à plusieurs de ses frères pour aller s'emparer des riches pâturages situés du côté de Gador. I Par., IV, 36-41. Voir GADOR, col. 34.

1. **ISRAEL** (hébreu : *Isrâ'êl,* « qui lutte avec Dieu, » de *śârâh,* « combattre, lutter, » et *'Êl,* « Dieu; » Septante : Ἰσραήλ), surnom donné à Jacob par l'ange contre lequel il lutta en vision pendant la nuit à Phanuel lors de son retour de Mésopotamie. Gen., XXXII, 28; cf. Ose., XII, 4. Saint Jérôme, *Quæst. heb. in Gen.,* XXXII, 27, t. XXIII, col. 988, au lieu d'interpréter ce nom par « celui qui lutte avec ou contre Dieu », l'explique de la manière suivante : « *Sarith,* d'où le nom d'Israël est dérivé, signifie, dit-il, *prince.* Le sens est donc : Ton nom ne sera pas *supplanteur,* c'est-à-dire *Jacob,* mais ton nom sera : *prince avec Dieu,* c'est-à-dire *Israël.* Car comme je suis prince, ainsi tu seras appelé prince, toi qui as pu lutter avec moi. Si tu as pu combattre avec moi qui suis Dieu ou bien un ange (comme la plupart l'interprètent), à combien plus forte raison le pourras-tu avec les hommes, c'est-à-dire avec Ésaü que tu ne dois point redouter. » — A la suite de cette vision, le fils d'Isaac fut appelé quelquefois Israël, Gen., XXXVII, 3; XLVII, 27; mais le texte sacré continue néanmoins à le nommer le plus souvent Jacob. Gen., XXXV, 22; XXXVII, 1, etc. Voir JACOB.

2. **ISRAEL (PEUPLE ET ROYAUME D')**, peuple choisi de Dieu pour conserver au milieu des nations polythéistes la connaissance et le culte du seul et unique Dieu et de préparer l'avènement du Messie et de la religion chrétienne dans le monde.

I. SES NOMS BIBLIQUES. — 1° Le peuple d'Israël est appelé : 1° *Benê Isrâ'êl,* « fils d'Israël, » Gen., XXXII, 32; XXXVI, 31; XLV, 21; XLVI, 8; Exod., I, 1, 7, 9, 13; II, 23, 25, etc; Luc., I, 16, pour désigner non pas seulement les douze fils de Jacob, mais leurs descendants et leurs tribus; 2° *Bet Isrâ'êl,* « maison d'Israël, » Exod., XVI, 31; Matth., X, 6; 3° *'Adat benê Isrâ'êl, cœtus filiorum Israel,* Exod., XII, 3; 4° *Isrâ'êl,* seul, Gen., XXXIV, 7; XLIX, 7, 16, 24; Exod. IV, 22; V, 2, etc; Ps. XIII, 7; ou dans les expressions « anciens d'Israël, » Exod., III, 16; « princes d'Israël, » Num., VII, 2; « tribus d'Israël, » Exod., XXIV, 4; Matth., XIX, 28; « homme d'Israël, » Josué, IX, 6; « Dieu d'Israël, » Exod., V, 1; « terre d'Israël, » I Reg., XIII, 19; Matth., II, 20; « peuple d'Israël, » Act., IV, 10; « roi d'Israël, » Joa., I, 49; « espérance d'Israël, » Act., XXVIII, 20, etc. Par son origine et sa signification, le nom d'Israël est pour le peuple de Dieu un titre d'honneur. Pelt, *Histoire de l'Ancien Testament,* Paris, 1897, t. I, p. 162-163.

2° La signification du nom d'Israël comme nom de peuple varia selon les époques. — 1. A partir de l'Exode, I, 9; VI, 5, etc., il fut appliqué par métonymie d'abord à tous les descendants de Jacob. Jos., VII, 15; Ruth, IV, 7; Jud., XI, 39; I Reg., IX, 9. — 2. Après le règne de Saül, il désigna spécialement les tribus du nord, par opposition à la tribu de Juda, II Reg., II, 9; X, 17, 18; XIX, 11, etc., quoiqu'il s'appliquât encore quelquefois à l'ensemble des douze tribus. II Reg., I, 24; XXIII, 3. — 3. Quand le schisme eut été consommé, le royaume des dix tribus prit le nom de royaume d'Israël par opposition au royaume de Juda. III Reg., XIV, 19, etc. — 4. Enfin une des conséquences de la ruine de Samarie et de la captivité de Babylone fut de faire revivre le nom d'Israël dans son sens général, c'est-à-dire qu'il fut appliqué de nouveau à tous les descendants de Jacob. Jer., III, 6; Ezech., III, 1, etc. L'auteur des Paralipomènes, Esdras et Néhémie l'emploient aussi dans ce sens, quelquefois même en parlant de l'époque antérieure à la captivité. II Par., XI, 3; XII, 1, etc.; I Esd., II, 2, etc. — Chez les mêmes écrivains, le nom d'Israël a, en outre, une acception particulière; il désigne, comme on dirait de nos jours, les laïques, par opposition aux prêtres et aux lévites. I Par., IX, 2; I Esd., VI, 16; IX, 1; II Esd., XI, 3. — Dans les livres des Machabées, le peuple entier est nommé Israël. I Mach., I, 12, 21; III, 55; IV, 11, etc. Sur les monnaies des princes asmonéens, on lit la légende « sicle d'Israël ». Voir SICLE. — 5. Dans le Nouveau Testament, le nom d'Israël continue à désigner le peuple de Dieu, comme dans les derniers livres de l'Ancien, Matth., II 6; Luc., I, 54; Act., IV, 10; Rom., XI, 2; Eph., II, 12, etc. Il a, de plus, un sens particulier, celui de vrai et fidèle adorateur de Dieu, cf. Joa, I, 47 (texte grec, 48), et dans cette acception il est dit même des Gentils qui sont devenus chrétiens. Gal., VI, 16; I Cor., X, 18; Rom., IX, 6.

II. SON ORIGINE. — Par ses ancêtres, Jacob, Isaac, Abraham et Tharé, le peuple d'Israël se rattache aux fils de Sem, Gen., XI, 10-32, et fait partie avec les Édomites, les Ismaélites et les Térachides du groupe des Sémites. On peut se demander à quelle portion du groupe il se relie par la parenté la plus rapprochée. Généralement on le fait dériver des Chaldéens et d'Arphaxad. Voir t. I, col. 1028-1029, et t. II, col. 505-509. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., Paris, 1896, t. I, p. 535-563. En disant qu'Abraham est sorti de la Chaldée, la Genèse, XI, 31, indique nettement ses attaches de famille et montre que les Israélites sont très éloignés des Chananéens et des Babyloniens. Le P. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques,* dans la *Revue biblique,* t. X, 1901, p. 27-54, les rattacherait plutôt aux Arabes du désert syrien et plus étroitement aux Araméens nomades.

III. SA VOCATION. — Dans le plan de la providence divine sur le genre humain, Israël fut choisi par Dieu pour être son peuple, et Dieu a voulu être à un titre spécial son Dieu. Exod., VI, 6, 7; Lev., XXVI, 11, 12. Il se l'est attaché par des relations particulièrement étroites, dont toutes les autres nations sont exclues pour un temps, et il l'a déclaré sa propriété. Deut., VII, 6, 7; XXXII, 9. Il réalisait ainsi ses antiques promesses et il restait fidèle à l'alliance qu'il avait contractée avec Abraham, Gen., XV, 7-21, et qu'il renouvela avec les tribus d'Israël au pied du Sinaï. Exod., XXIV, 1-8. En vertu de ce pacte, le peuple d'Israël devait observer fidèlement les préceptes de son Dieu et lui rendre le culte que lui-même avait fixé et que lui refusaient les autres nations. Deut., XXVI, 16-19. De son côté, Dieu s'engageait, en retour, à exercer une providence spéciale à l'égard des Israélites. Il est leur père, il les a créés, nourris et élevés, Deut., XXXII, 6; Isa., I, 2; il les a tirés de l'Égypte et les a introduits dans un pays fertile, dont il les a mis en possession. Exod., III, 7, 8; Lev., XXVI, 3-13; Deut., XXXII, 9-14. Il a établi sa demeure au milieu d'eux. Exod., XXV, 8; XXIX, 45, 46. Sa providence s'exerça en Israël dans l'ordre spirituel encore plus qu'au point de vue temporel. Le peuple choisi ne conserva pas seulement la révélation primitive dans toute sa pureté; il devint, en outre, le dépositaire de nouvelles révélations, qui firent de lui, au moins par destination divine, un peuple saint, prédestiné à devenir le levain qui fera fermenter un jour

la sainteté sur toute la terre. Exod., XIX, 5, 6; Rom., III, 1-2; Heb., I, 1. De lui enfin devait sortir le sauveur du genre humain. Joa., IV, 22; Rom., IX, 5. Cf. Pelt, *Histoire de l'Ancien Testament*, t. I., p. 110-112. Mais, hélas! Israël ne se montra pas toujours digne de sa vocation divine, et Dieu dut intervenir constamment dans son histoire pour lui faire remplir sa mission. Cette mission religieuse met Israël hors de pair et le rend supérieur aux Égyptiens et aux Assyriens en influence sur la véritable civilisation.

IV. Son histoire. — Nous ne donnerons ici qu'un aperçu sommaire de l'histoire du peuple d'Israël. Pour les détails, voir les articles spéciaux; pour la chronologie, voir t. II, col. 727-734. On peut diviser l'histoire du peuple d'Israël en trois périodes : la première, d'Abraham à Moïse, pendant laquelle il se forme et devient une nation; la seconde, de Moïse à la captivité, pendant laquelle il a une existence indépendante; la troisième, de la captivité à la ruine de Jérusalem, pendant laquelle il est plus ou moins asservi aux grands empires païens.

1re période. — D'Abraham à Moïse. — L'histoire des patriarches est le prélude de l'histoire d'Israël; elle est la préparation de ce peuple à part, soit par la migration d'Abraham loin de son pays et de sa famille, soit par l'isolement dans lequel Abraham, Isaac et Jacob vivent au milieu des populations chananéennes, soit par l'élimination des branches secondaires, Moabites, Ammonites, Ismaélites, Édomites. Ces patriarches et leur famille ont passé, au pays de Chanaan, comme des étrangers et des nomades, jusqu'au jour où la famine obligea Jacob à descendre en Égypte auprès de Joseph, son fils, devenu providentiellement le premier ministre du pharaon Apapi II. Établis dans la terre de Gessen (voir ce mot, col. 218-221), les enfants de Jacob y demeurèrent quatre cent trente ans, Exod., XII, 40, d'abord favorisés par la dynastie des rois pasteurs qui se souvenait de Joseph, puis laissés en paix par les rois indigènes de la XVIIIe dynastie, enfin persécutés, à l'avènement de la XIXe dynastie, par un roi qui ne connaissait pas Joseph. Exod., I, 8. Les fils d'Israël s'étaient multipliés sur la terre étrangère et étaient devenus un grand peuple. Exod., I, 7. Parce que leur nombre l'inquiétait, le pharaon, probablement Ramsès II, voulut les empêcher de croître encore, d'abord en leur imposant des corvées extraordinaires, puis en faisant périr à leur naissance tous leurs enfants mâles. Ces mesures de persécution n'empêchèrent pas les enfants d'Israël de se multiplier. Exod., I, 8-22. Le séjour en Égypte eut pour Israël d'importantes conséquences. Il contribua à le protéger contre le danger de l'idolâtrie et à maintenir en lui la vraie foi en raison de son isolement au milieu des Égyptiens et de l'aversion que la population indigène avait pour lui. Il servit aussi à faire son éducation politique, à changer ses habitudes nomades en celles de la vie sédentaire, à lui apprendre la culture des terres, à l'initier aux sciences et aux arts et à lui faire connaître la constitution d'un État organisé. Pelt, *Histoire de l'Ancien Testament*, t. I, p. 114-115, 179-181, 188-192.

2e période. — De Moïse à la captivité. — 1. Pour arracher son peuple à l'oppression des Égyptiens, Dieu suscita en Moïse un libérateur, un chef et un législateur. Sauvé des eaux du Nil, élevé à la cour même du roi d'Égypte, ce sauveur se préparait à la mission qui devait lui être confiée. Dieu se révéla à lui et le chargea de tirer son peuple de l'Égypte. Par une série de châtiments divins, Moïse amena le pharaon à consentir au départ des Israélites. Voir Moïse. Ceux-ci étaient alors au nombre d'environ six cent mille, sans compter les enfants. Une foule d'étrangers se joignit encore à eux. Exod., XII, 37, 38. La sortie d'Égypte a une importance capitale dans l'histoire d'Israël; elle est pour ainsi dire le jour de sa naissance comme peuple de Dieu. Il était sous le joug pesant du pharaon; Dieu l'en affranchit et acquit par là sur lui un véritable droit de propriété. Exod., VI, 6, 7. Pelt, *Histoire de l'Ancien Testament*, t. I, p. 193-203. La date de cet événement important est fixée, selon l'opinion la plus accréditée, au règne de Ménephtah Ier, et elle est confirmée par le témoignage d'une inscription triomphale de ce roi, dans laquelle les Israélites sont mentionnés pour la première fois sur un monument égyptien. Leur nom y figure dans cette phrase : « Ceux d'*Israïlou* sont arrachés, il n'y en a plus de graine. » *Israïlou* est l'équivalent exact, en caractères hiéroglyphiques, de l'Israël biblique, car il n'y a aucune vraisemblance que ce soit un autre Israël. Ce texte si laconique atteste au moins deux faits, l'existence d'une tribu d'Israïlou et une défaite que cette tribu aurait subie. A le prendre à la lettre, il s'agirait d'une extermination complète, puisque Israël « n'a plus de graine ». Mais l'exagération habituelle de ces sortes d'inscriptions autorise à réduire de beaucoup la métaphore royale. On peut y voir une allusion à la tentative que Ménephtah fit d'anéantir en Égypte les enfants d'Israël. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., Paris, 1896, t. IV, p. 682-683. Maspero, dans le *Journal des Débats*, 14 juin 1896, et *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, t. II, Paris, 1898, p. 444, propose deux hypothèses. L'ordre dans lequel les Israïlou sont cités au milieu des autres peuples vaincus indique qu'ils habitaient alors au sud de la Syrie, peut-être au voisinage d'Ascalon et de Gazer. On peut donc supposer qu'ils venaient à peine de quitter l'Égypte et de commencer leurs courses errantes. Mais il ajoute qu'on pourrait aussi reconnaître en eux un clan resté au pays de Chanaan, alors que le gros de la nation avait émigré sur les rives du Nil. Toutefois, il n'est guère probable qu'une partie des tribus israélites soit demeurée en Chanaan malgré la famine. Il y a plutôt une allusion à l'exode. Ayant quitté l'Égypte, les Israélites n'existaient plus pour Ménephtah; ils avaient disparu avec leurs femmes, leurs enfants, leurs troupeaux, ne laissant ainsi derrière eux aucune postérité, ou mieux peut-être, ils avaient abandonné leurs récoltes ravagées, ils n'avaient plus de blés. Cf. *Bulletin critique*, 2e série, t. III, 1897, p. 203, 204; *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. II, 1897, p. 561, 562; *Revue biblique*, t. V, 1896, p. 467, 468; t. VIII, 1899, p. 267-277.

Parti de Ramessés et de Phithom, Moïse dirigea d'abord sa nombreuse caravane d'Israélites vers la terre de Chanaan. Mais à Étham (voir t. II, col. 2002, 2003), il prit, sur l'ordre de Dieu, la direction du sud et conduisit le peuple, dont il était le guide et le chef, sur les bords de la mer Rouge. Exod., XIII, 17, 18. Dieu voulait enlever aux Israélites toute possibilité de retourner en Égypte, en même temps que les préparer dans la presqu'île du Sinaï à se constituer en peuple. C'est aux pieds du Sinaï qu'il promulgua la loi religieuse et morale, qui devait en faire son peuple, et qu'il conclut avec eux une alliance perpétuelle. Exod., XIX-XXXI. La révolte survenue à Cadèsbarné fut châtiée par un séjour de trente-huit années dans le désert. Num., XIV. Quand la génération des rebelles eut disparu, le peuple réuni marcha vers le pays de Chanaan, dont il devait faire progressivement la conquête. Après avoir conquis par la guerre le droit de passage, Num., XX-XXXII, il accomplit, sous la conduite de Josué, le successeur de Moïse, la conquête et le partage de la terre promise par Dieu à ses ancêtres. L'alliance, conclue avec Dieu au Sinaï, fut renouvelée à Sichem. Jos., XXIV, 1-28. Une fois en possession du pays de Chanaan, Israël jouit complètement de son autonomie politique et nationale. Voir Josué.

2° D'étrangers et de nomades qu'ils avaient été auparavant, devenus enfin sédentaires, les Israélites vécurent sous le régime patriarcal, restant indépendants les uns des autres, sans autre chef ordinaire que les chefs de famille et les chefs de tribu, et sans autre lien commun

que la religion. Ils furent d'abord fidèles à l'alliance jurée et servirent le Seigneur. Jos., XXIV, 31; Jud., II, 7. Mais il surgit bientôt une génération nouvelle qui n'avait pas été témoin des merveilles que Dieu avait opérées en faveur de la précédente, et le peuple déchut rapidement au point de vue social et religieux. Les Israélites abandonnèrent Jéhovah qui avait tiré leurs pères de l'Égypte et adorèrent les idoles des tribus chananéennes. Jud. II, 10-13. D'autre part, les tribus tendirent à s'isoler et à ne pas se secourir; elles cherchèrent même plus d'une fois à dominer les unes sur les autres. Chacun faisait ce que bon lui semblait. Jud., XVII, 6; XVIII, 1; XXI, 24. Pour rappeler son peuple à la fidélité envers lui, Dieu le livra plusieurs fois aux mains de ses ennemis; mais bientôt touché de son affliction et de son repentir, il suscitait des juges pour l'affranchir de l'oppression. Jud., II, 14-19. Les juges, en effet, n'étaient pas des magistrats politiques, placés à la tête du gouvernement et chargés d'administrer tout Israël. Leur mission était temporaire et le plus souvent essentiellement militaire. Ils se mettaient à la tête des tribus opprimées, chassaient l'ennemi et rétablissaient la tranquillité et la prospérité. Chacun d'eux avait des attributions très différentes et exerçait son pouvoir suivant les circonstances et sur des territoires plus ou moins étendus. Voir OTHONIEL, AOD, t. I, col. 714-717; DÉBORA, t. II, col. 1331-1333, et BARAC, t. I, col. 1443-1446; GÉDÉON, col. 146-149; ABIMÉLECH, t. I, col. 54-58; JEPHTÉ, SAMSON, HÉLI et SAMUEL. Seuls, Héli et Samuel ont rendu régulièrement la justice. Vigouroux, *Manuel biblique*, 11e édit., Paris, 1901, t. II, p. 63. Voir JUGES.

3° Samuel, le dernier des juges, reçut de Dieu la mission d'établir la royauté en Israël. Il était devenu vieux, et ses fils, qu'il avait donnés pour juges au peuple, se laissaient corrompre par des présents. A cause de ces abus, les anciens d'Israël demandèrent un roi. Samuel résista d'abord à cette demande; mais, sur l'ordre de Dieu, il y acquiesça, I Reg., VIII, 1-22, et sacra Saül, I Reg. X, 1, qu'il fit reconnaître par Israël. I Reg., X, 17-27. En abdiquant ses fonctions de juge, il rappela au peuple assemblé la loi de sa divine constitution, I Reg., XII, 1-15. Par ses désobéissances successives, Saül perdit pour sa famille l'espoir d'occuper le trône, I Reg., XIII, 13, 14, et fut lui-même, sinon déposé, du moins réprouvé par Samuel. I Reg., XV, 22, 23. Voir SAUL. Dieu se choisit un homme selon son cœur, et le vieux prophète sacra David, qui fut le chef de la dynastie de Juda. I Reg., XVI, 1-13. La conduite de Saül montra ce que ne devait pas être le monarque hébreu. Vigouroux, *Manuel biblique*, t. II, p. 105-106. David, préparé d'avance et de loin à sa haute destinée, cessa d'être un simple chef du peuple et commença à être un véritable roi, comme les monarques d'Égypte et d'Assyrie; il établit une organisation politique et une administration régulière qui se maintinrent et durèrent, au moins pour le fond, jusqu'à la ruine d'Israël. Malgré ses fautes personnelles, il fut un grand prince, plus admirable encore par sa piété que par ses talents administratifs et militaires. Voir t. II, col. 1311-1324. Dieu lui avait promis que ses descendants garderaient le trône. II Reg., VII, 12-13. Salomon, désigné pour succéder à son père, exerça pacifiquement la royauté et eut un règne prospère et glorieux, tant qu'il fut fidèle à Dieu. III Reg., IV, 20-28; IX, 10-28. Il eut aussi l'honneur, qui avait été refusé à David à cause du sang versé par lui dans les guerres, de construire un temple à Dieu dans sa capitale. Mais ses dernières années furent assombries par sa volupté et son idolâtrie. Le Seigneur lui annonça qu'il punirait son infidélité par la scission de son royaume, dont une partie se séparerait de sa maison. III Reg., XI, 11-13. Voir SALOMON. Le schisme n'eut pas lieu de son vivant; mais Roboam, son fils et successeur, ayant refusé d'alléger les charges publiques, dix tribus cessèrent de lui obéir et prirent pour roi Jéroboam Ier, qui avait attisé leur rébellion. Voir ROBOAM et JÉROBOAM Ier. Elles fondèrent ainsi un royaume distinct qu'elles appelèrent « Israël ». Roboam ne régna plus que sur Juda, en gardant Jérusalem comme capitale. III Reg., XII, 1-17. Il y eut dès lors deux royaumes séparés, celui de Juda (voir JUDA [ROYAUME DE]), et celui d'Israël dont nous allons résumer l'histoire.

4° Le royaume d'Israël est aussi appelé royaume d'Éphraïm à cause de la prépondérance que prit la tribu de ce nom. Voir t. II, col. 1878, 1879. Beaucoup plus vaste que le royaume de Juda, il embrassait tout le nord de la Palestine depuis Béthel, et toute la contrée qui se trouvait au delà du Jourdain. Il eut successivement pour capitale Sichem, III Reg., XII, 25; Thersa, III Reg., XIV, 17; XV, 21, et Samarie, fondée par Amri. III Reg., XVI, 24. Son trône fut occupé par plusieurs dynasties qui se supplantèrent et se succédèrent. Malgré l'étendue de son territoire, le royaume d'Israël fut moins prospère que celui de Juda, et il marcha rapidement vers sa ruine. Les causes de sa décadence sont à la fois d'ordre religieux et d'ordre politique. Jéroboam, son fondateur, crut être habile politique, en empêchant ses nouveaux sujets d'aller au temple de Jérusalem pour adorer Jéhovah, parce que ce temple se trouvait dans la capitale du royaume ennemi. Il établit à Dan et à Béthel, aux deux extrémités opposées de son royaume, deux veaux d'or, qui n'étaient dans sa pensée que des symboles de Jéhovah. III Reg., XII, 26-33. Il opéra ainsi un schisme religieux en même temps qu'un schisme politique, qui dura jusqu'à la ruine de son royaume, en 721.

L'histoire du royaume d'Israël peut se résumer dans ses rapports avec le royaume de Juda. Les deux royaumes furent d'abord en guerre l'un contre l'autre. Jéroboam Ier attira Sésac, roi d'Égypte, contre Roboam qui fut battu, III Reg., XIV, 25; mais Abia, fils de Roboam, remporta sur Jéroboam une grande victoire. Voir t. I, col. 41-43. Nadab, fils et successeur de Jéroboam, fut assassiné, après un règne de deux ans, à la suite de la conjuration de Baasa contre lui. Voir NADAB. Ainsi s'accomplissait la prophétie d'Ahia qui avait annoncé l'extermination de la race de Jéroboam. III Reg., XIV, 7-11; XV, 25-30. L'usurpateur du trône, Baasa, s'allia contre Juda avec Bénadad Ier, roi de Syrie. Le prophète Jéhu lui prédit la ruine de sa famille. III Reg., XVI, 1-4. Voir t. I, col. 1344, 1345. Éla, fils de Baasa, fut tué durant un festin, la seconde année de son règne, par Zambri, un de ses officiers. III Reg., XVI, 8-14. Voir t. II, col. 1629. Sept jours après, celui-ci fut détrôné par Amri, fondateur de Samarie et père d'Achab. III Reg., XVI, 15-22. Voir t. I, col. 524-526. Sa maison fut en paix avec le royaume de Juda, mais elle introduisit en Israël le culte de Baal, malgré les prophètes Élie et Élisée. Voir t. II, col. 1670-1676, 1690-1696. Achab remporta deux victoires sur Bénadad et conclut avec ce roi de Syrie une alliance contre l'Assyrie. Il fut défait à Karkar par Salmanasar II. Il s'allia avec Josaphat contre les Syriens; mais les deux armées furent battues devant Ramoth-Galaad, et Achab périt sur le champ de bataille. Voir t. I, col. 120-124. Ochozias imita son père dans son idolâtrie. III Reg., XXII, 53, 54. Élie lui prédit sa mort. IV Reg., I, 16. Voir OCHOZIAS, ROI D'ISRAEL. Joram, son frère, proscrivit le culte de Baal, IV Reg., III, 2, et s'allia avec Josaphat contre les Moabites. IV Reg., III, 4-27. Il fut blessé dans la guerre qu'il entreprit avec Ochozias de Juda contre Hazaël, roi de Syrie. IV Reg., VIII, 28. Voir JORAM, ROI D'ISRAEL. Jéhu, sacré roi d'Israël par Élisée tua Joram d'un coup de flèche dans la vigne de Naboth. IV Reg., IX, 24. Ce nouvel usurpateur extermina entièrement la maison d'Achab et extirpa le culte de Baal. IV Reg., X, 1-27. C'est pourquoi Dieu assura le trône d'Israël à sa race jusqu'à la quatrième génération; mais parce que Jéhu n'avait pas renversé les veaux d'or de Dan et de Béthel, il fut défait par Hazaël IV. Reg., X, 28-33. Voir JÉHU. Son fils Joachaz fut aussi durement

opprimé par les Syriens. S'étant humilié devant Dieu, il fut délivré de ce péril. IV Reg., XIII, 1-9. Voir JOACHAZ. Joas lutta contre Amasias, roi de Juda, et reçut d'Élisée mourant l'assurance d'une triple victoire sur les Assyriens. IV Reg., XIII, 10-25. Voir JOAS. Jéroboam II rendit au royaume d'Israël ses anciennes frontières, en reprenant aux Syriens la région qui est à l'est du Jourdain. IV Reg., XIV, 23-29. Voir JÉROBOAM II. Son fils Zacharie fut assassiné après six mois de règne. IV Reg. XV, 8-12. Voir ZACHARIE. Sellum, son meurtrier, périt lui-même au bout d'un mois, victime d'une nouvelle conjuration. IV Reg., XV, 13-16. Voir SELLUM. Manahem, le chef de cette conjuration, fut obligé de payer tribut à Phul (Théglathphalasar), roi d'Assyrie. IV Reg., XV, 17-20. Voir MANAHEM. Son fils Phacéïa fut tué après deux ans par Phacée. IV Reg., XV, 23-25. Voir PHACÉÏA. Le fils de Romélie s'associa avec Rasin, roi de Syrie, pour attaquer le royaume de Juda, IV Reg., XVI, 5, 6; mais Théglathphalasar III, roi d'Assyrie, appelé par Achaz, enleva à Israël la région transjordanique. IV Reg., XV, 29. Voir PHACÉE. Phacée fut assassiné par Osée, qui régna à sa place. Cet usurpateur fut le dernier roi d'Israël. Il refusa de payer le tribut aux Assyriens et chercha à s'allier avec les Égyptiens. Voir OSÉE, ROI D'ISRAEL. Salmanasar IV envahit Israël et commença le siège de Samarie. La ville fut prise par Sargon en 721, et les Israélites furent transportés en Assyrie. IV Reg., XVII. 1-6. Ce royaume périssait à cause de son idolâtrie, IV Reg., XVII, 7-23, que les prophètes, envoyés de Dieu, n'avaient jamais réussi à faire disparaître entièrement. Pas un seul de ses rois n'avait été fidèle à Dieu. Leur nombre fut de dix-neuf, appartenant à neuf familles différentes. La chute rapide des dynasties, qui était une punition divine, n'ouvrait pas les yeux des nouveaux usurpateurs, qui continuaient aveuglément la politique impie de leurs prédécesseurs. Le royaume d'Israël avait duré 240 ou 261 ans, selon les computs divers des règnes de ses rois et de ceux de Juda.

3e période. — De la captivité à la ruine de Jérusalem par les Romains. — 1° Sur les faits de la déportation des dix tribus d'Israël, sur les lieux de la déportation et sur la situation des déportés israélites, voir t. II, col. 227-229. Plus tard, Nabuchodonosor transporta en Babylonie les sujets des rois de Juda. Voir *ibid.*, col. 230-232. La captivité dura plus longtemps pour les Israélites que pour les habitants du royaume de Juda. La liberté fu rendue aux captifs, à l'avènement de Cyrus en 536. Voir t. II, col. 1191-1194. Mais la plupart des Israélites ne profitèrent pas de l'édit de Cyrus; ils demeurèrent en Assyrie et en Babylonie. Voir t. II, col. 239, 240. Ceux qui revinrent en Palestine furent en majorité des Judéens, et c'est une des raisons pour lesquelles la communauté, reconstituée par Esdras et Néhémie, fut désignée sous le nom de Juifs.

2° Le retour des déportés dans leur patrie se fit graduellement. Une première caravane revint en Judée sous la conduite de Zorobabel et du grand-prêtre Josué. Voir ZOROBABEL et JOSUÉ GRAND-PRÊTRE. Dès l'année suivante, des préparatifs furent faits pour la reconstruction du Temple, qui fut interrompue à cause de l'opposition des Samaritains. I Esd., I-IV. Cinquante-sept ans plus tard, la septième année d'Artaxerxès Ier, Esdras ramena en Judée d'autres captifs; il était autorisé à réorganiser le culte du vrai Dieu. Voir t. II, col. 1929-1932. Une troisième caravane fut ramenée par Néhémie, échanson d'Artaxerxès Ier. Voir t. I, col. 1039-1042. Néhémie rebâtit les murailles et les portes de Jérusalem, malgré les vives oppositions des peuples voisins. II Esd., I-VI. De concert avec Esdras, il prit les mesures les plus propres à assurer l'observation complète de la loi mosaïque, et plus tard, revenu de la cour d'Artaxerxès, il réprima les abus, qui s'étaient produits pendant son absence. II Esd., VII-XIII. Voir NÉHÉMIE. Nous ne sommes pas bien renseignés pour les temps postérieurs à ces événements. Nous savons seulement que l'autorisation accordée aux Juifs par les rois perses de retourner dans leur patrie et d'y vivre selon leurs lois, n'impliquait pas la restitution de leur autonomie politique. Rentrés en Palestine, les Juifs restaient les sujets de ces rois. Ils étaient obligés de reconnaître leur suzeraineté, de payer des impôts et de fournir un contingent de troupes auxiliaires. Si cette époque n'est pas la plus prospère de leur histoire, elle est du moins l'une des plus glorieuses au point de vue religieux. Détournés enfin de l'idolâtrie, ils furent dès lors pour la plupart irrévocablement attachés au service du vrai Dieu. Les prophètes, qui avaient lutté pendant des siècles contre l'invasion du polythéisme en Israël, disparurent avec Malachie. Ils furent remplacés par les scribes qui, s'ils ne reçurent plus de révélations nouvelles, conservèrent le dépôt des vérités révélées, qu'ils prêchaient et faisaient pratiquer au peuple. Voir SCRIBES.

3° La situation politique changea pour les Israélites, lorsque après la conquête de Tyr, en 332, Alexandre le Grand se rendit le maître de la Palestine. D'après le récit de Josèphe, *Ant. jud.*, XI, VIII, 3-6, le conquérant macédonien, après avoir châtié Gaza de sa longue résistance, s'avançait sur Jérusalem, parce que le grand-prêtre Jaddus, par fidélité à Darius, lui avait refusé les secours demandés. Voir JADDUS. Mais fortement impressionné par sa rencontre avec Jaddus, qu'en songe il avait vu revêtu de ses ornements sacerdotaux, il demanda qu'on offrît pour lui un sacrifice dans le temple de Jérusalem; il laissa aux Juifs la liberté de vivre suivant leurs lois et il leur fit remise du tribut pour les années sabbatiques. Voir t. I, col. 345-348. Après la mort d'Alexandre survenue en 323, les Israélites passèrent alternativement sous la domination des Séleucides et des Ptolémées, qui se disputaient l'influence sur l'Orient. De sujets de Séleucus Nicanor qu'ils étaient d'abord, ils devinrent par voie de conquête ceux de Ptolémée Lagus. Pendant quinze ans, les hasards de la guerre les transportèrent d'un empire à l'autre. Après la bataille d'Ipsus, en 301, ils tombèrent pour un siècle sous la domination des Ptolémées. Ces princes se montrèrent généralement bienveillants à l'égard de leurs sujets de Palestine et leur accordèrent même une liberté plus grande que celle dont ils avaient joui auparavant. Ils cherchaient à faire pénétrer chez eux la civilisation et la culture d'esprit grecques. Beaucoup d'Israélites, dans les villes et en particulier à Jérusalem, surtout parmi les classes élevées, se laissèrent séduire et adoptèrent les mœurs païennes. Les Juifs, dispersés en dehors de la Palestine, ressentirent davantage encore les atteintes de l'esprit hellénique. Il se forma dès lors des partis, qui divisèrent profondément le monde israélite. Les uns, nommés Assidéens ou les pieux, restaient strictement fidèles aux antiques traditions. Voir t. I, col. 1131-1132. Les autres, les hellénisants, penchaient fortement vers les innovations étrangères. La politique attisa les divisions religieuses. Les Assidéens étaient des patriotes, amis de l'indépendance juive; les hellénisants acceptaient le joug étranger. La persécution d'Antiochus IV Épiphane fit passer la crise à l'état aigu. Voir t. I, col. 693-700.

4° Pour ne pas accepter les réformes religieuses que ce prince voulait imposer aux Israélites, le prêtre Mathathias et ses cinq fils, connus plus tard sous le nom de Machabées, provoquèrent un soulèvement général des Juifs, et après trente-quatre années de luttes héroïques, remportèrent une victoire complète et rendirent à leur patrie sa pleine indépendance religieuse et politique. C'était en 143. Voir MACHABÉES, ANTIOCHUS V EUPATOR, t. I, col. 700-703; ANTIOCHUS VI DIONYSOS, *ibid.*, col. 703-704; ANTIOCHUS VII SIDÈTES, *ibid.*, col. 704-

706; Alcime, *ibid.*, col. 338-340; Bacchides, *ibid.*, col. 1373-1374; Alexandre Ier Balas, *ibid.*, col. 348-350 Démétrius Ier Soter, t. II, col. 1358-1362; Démétrius II Nicator, *ibid.*, col. 1362-1364. La seconde année de son administration comme ethnarque et comme grand-prêtre, Simon, le dernier des Machabées, vit sa double dignité proclamée, par le peuple, héréditaire dans sa famille. Son fils, Jean Hyrcan, lui succéda, en effet, dans le gouvernement du pays. Malheureusement, la dynastie des princes asmonéens ne demeura pas fidèle à l'esprit religieux qui l'avait élevée sur le trône; elle devint peu à peu le jouet des partis politiques et des sectes religieuses qui divisèrent de plus en plus profondément le peuple juif. Alexandre Jannée fut l'ennemi mortel des Pharisiens, qu'Alexandra, sa veuve, favorisa pendant les neuf années de sa régence. L'Iduméen Antipater, qu'Alexandre Jannée avait nommé gouverneur de l'Idumée, s'immisça habilement dans les luttes d'Aristobule et d'Hyrcan, et fit décider par Pompée que le trône devait revenir à Hyrcan, qui fut confirmé dans sa dignité de grand-prêtre et de prince, mais sans le titre de roi et sous la suzeraineté de Rome. Cette intervention des Romains dans les affaires juives amena en peu d'années la perte de l'autonomie d'Israël.

5° Antipater fit nommer par César ses deux fils, Phasaël et Hérode, gouverneurs, le premier de Jérusalem, et le second de Galilée. Celui-ci, ambitieux et fourbe comme son père, réussit, en l'an 40, à se faire désigner par les Romains roi des Juifs. Il lui fallut trois années de lutte et le concours des armées romaines pour faire reconnaître sa dignité royale. Ce roi étranger entreprit la reconstruction du temple de Jérusalem. Voir Hérode le Grand, col. 641. C'est dans les derniers mois de son règne que naquit le Messie, prédit par les prophètes d'Israël comme le sauveur du monde. Par son testament, qu'Auguste ratifia en partie, Hérode avait partagé la Palestine entre ses trois fils. Archélaüs eut la Judée proprement dite, la Samarie et l'Idumée; mais au bout de dix ans, il fut exilé à Vienne en Gaule. Voir t. I, col. 927, 928. Son ethnarchie devint alors province romaine et fut gouvernée par un procurateur. Voir Procurateur. Cet événement marque la fin de l'autonomie d'Israël. Philippe, frère d'Archélaüs, fut tétrarque de l'Iturie et de la Trachonitide jusqu'en l'an 34 de l'ère chrétienne. A sa mort, sa tétrarchie fut annexée à la province de Syrie. Voir Hérode Philippe II, col. 649. Hérode, surnommé Antipas, fut tétrarque de la Galilée. Il mourut exilé dans les Gaules, après avoir été dépouillé de sa tétrarchie par Caligula. Voir Hérode Antipas, col. 647. Cet empereur, à son avénement, avait nommé Agrippa Ier, frère d'Hérodiade, roi de Judée; il lui donna encore la tétrarchie d'Antipas. A la mort d'Agrippa, en 44, la Judée redevint province romaine et fut de nouveau gouvernée par des procurateurs. Des révoltes éclatèrent, excitées par de faux messies. Agrippa II fut nommé roi, mais il n'eut que l'ombre du pouvoir et ne posséda aucune autorité. En 66, l'insurrection s'organisa à Jérusalem. Vespasien qui avait commencé la guerre, en qualité de légat impérial de Syrie, chargea son fils Titus de la poursuivre, lorsqu'il fut proclamé empereur. Après un terrible siège de plusieurs mois, la ville de Jérusalem fut prise et détruite par l'incendie, en l'an 70. Voir Jérusalem. Israël cessa d'être un peuple et ne recouvra plus jamais son autonomie politique. Sans temple, sans sacerdoce et sans sacrifice, il ne garda plus que l'ombre de son ancien culte. Il avait, d'ailleurs, rempli sa mission; il avait conservé dans le monde la notion et l'adoration du vrai Dieu. Le Messie, qu'il devait préparer, était sorti de son sein et avait fondé une nouvelle société religieuse pour remplacer l'ancienne. Il était venu parmi les siens, et les siens ne l'avaient pas reçu. Joa., I, 11. Il avait prêché le salut aux Juifs, et quelques-uns seulement avaient prêté l'oreille à ses enseignements. La nation l'avait fait mourir et s'était révoltée, une fois de plus, contre son Dieu. Un vin nouveau coulait pour l'humanité; la vieille outre, usée, était mise hors de service.

Bibliographie. — 1° Ouvrages catholiques : Sulpice Sévère, *Chronic.*, I-II, 27, t. XX, col. 95-144; S. Augustin, *De civitate Dei*, XVI-XVIII, t. XLI, col. 475-620; Pierre Comestor, *Historia scholastica*, t. CXCVIII, col. 1090-1538; Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, 1681, souvent réédité à part ou dans les œuvres complètes; Calmet, *Histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament et des Juifs*, 2 in-4°, Paris, 1718; voir t. II, col. 74; Berruyer, *Histoire du peuple de Dieu*, Paris, 1728; voir t. I, col. 1627-1629; Noël Alexandre, *Historia ecclesiastica*, Paris, 1699 (le premier volume est consacré à l'histoire de l'Ancien Testament); voir t. I, col. 352; Stolberg, *Geschichte der Religion Jesu Christi*, Hambourg, 1806, les quatre premiers volumes traitent de l'histoire sainte; Krafft, *Heilige Geschichte*, 3 vol., Schaffhouse, 1854-1858; Rohrbacher, *Histoire universelle de l'Église catholique*, t. I, Nancy, 1842; Haneberg, *Geschichte der göttliche Offenbarung*, 4e édit., Ratisbonne, 1876; trad. franç. par Goschler, 2 in-8°, Paris, 1856; Danko, *Historia revelationis divinæ V. T.*, Vienne, 1862; Schuster, *Handbuch zur biblische Geschichte*, 1862, 4e édit., 1886; Zschokke, *Historia sacra Antiqui Testamenti*, Vienne, 1872; Lenormant-Babelon, *Histoire ancienne de l'Orient*, 9e édit., t. VI, Paris, 1888, p. 103-333; Pelt, *Histoire de l'Ancien Testament*, 2 in-12, Paris, 1897. — 2° Ouvrages protestants : Usher, *Annales V. et N. T.*, Londres, 1650-1654; Buddeus, *Historia ecclesiastica V. T.*, Halle, 1715; H. Prideaux, *The Old and New Testament connected in the history of the Jews and neighbouring nations*, 2 in-f°, Londres, 1716-1718; S. Shukford, *The sacred and prophane hist. of the world connected*, 2 in-8°. Londres, 1727-1728; K. G. Lange, *Versuch einer Harmonie der heiligen und Profanscribenten in der Geschichte der Welt*, 3 in-4°, Bayreuth, 1778-1780; Spanheim, *Hist. eccl. ab condito Adamo usque ad ævum christ.*, Leyde, 1701; Basnage, *Histoire du V. et du N. T.*, 4 in-12, Genève, 1708; Hess, *Geschichte der Israeliten von den Zeiten Jesu*, Zurich, 1776-1788; Kurtz, *Lehrbuch der heiligen Gesch.*, Kœnigsberg, 1843, 13e édit., 1874; Id., *Geschichte des Alten Bundes*, Berlin, 1848, 3e édit., 1864. — 3° Ouvrages rationalistes : Ewald, *Geschichte des Volkes Israel*, 3 vol., Gœttingue, 1843-1852, 3e édit., 7 in-8°, 1864-1868; Bertheau, *Zur Geschichte der Israeliten*, Gœttingue, 1842; von Lengerke, *Kenaan, Volks und Religionsgeschichte Israels*, t. I, Kœnigsberg, 1844; Eisenlohr, *Das Volk Israel unter der Herrschaft der Könige*, Leipzig, 1855-1856; Menzel, *Staats-und Religionsgeschichte der Königreiche Israel und Juda*, Breslau, 1853; Hasse, *Geschichte des Alten Bundes*, Leipzig, 1863; Weber et Holtzmann, *Geschichte des Volkes Israel*, 2 in-8°, Leipzig, 1867; Hitzig, *Geschichte des Volkes Israel*, Leipzig, 1869; Kuenen, *De godsdienst van Israel tot den ondergang van den joods chenstaat*, Harlem, 1869-1870; Hengstenberg, *Geschichte des Reiches Gottes unter dem Alten Bunde*, 3 in-8°, Berlin, 1869-1871; Köhler, *Lehrbuch der biblischen Geschichte A. T.*, Erlangen, 1875-1893; Seinecke, *Geschichte des Volkes Israel*, 2 in-8°, Gœttingue, 1876-1884; Wellhausen, *Geschichte Israels*, Berlin, 1878; Id., *Israelitische und jüdische Geschichte*, Berlin, 1894; Stade, *Geschichte des Volkes Israel*, 2 in-8°, Berlin, 1887; Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, 5 in-8°, Paris, 1887-1893; Kittel, *Geschichte der Hebräer*, 2 in-8°, Gotha, 1888-1892; Winckler, *Geschichte Israels*, 1895; Klostermann, *Geschichte des Volkes Israel*, Munich, 1896; E. Montet, *Histoire du peuple d'Israël*, 2e édit., Genève, 1896; Piepenbring, *Histoire du peuple d'Israël*, Strasbourg, 1898; Cornill, *Geschichte des Volkes Israel von den ältesten Zeiten bis zur Zerstörung Jerusalem durch*

die Römer, Chicago, 1898; Fries, *Moderne Darstellungen der Geschichte Israels*, Fribourg-en-Brisgau, 1898; Guthe, *Geschichte des Volkes Israel*, Fribourg-en-Brisgau, 1899; Staerk, *Studien zur Religions-und Sprachgeschichte des A. T.*, Berlin, 1899; Cheyne, *Das religiöse Leben der Juden nach dem Exil*, trad. allemande, Geissen, 1899; Lohr, *Geschichte des Volkes Israel*, Strasbourg, 1900. — 4° Ouvrages juifs : *Josippon*, édité par Sébastien Munster, Bâle, 1541; *Seder Olam rabba*, édité par Meyer, Amsterdam, 1649; Jost, *Allgemeine Geschichte des israelitischen Volkes*, 2 vol., Berlin, 1831; Id., *Geschichte der Israeliten*, Berlin, 1820; Munk, *Palestine*, Paris, 1845 et 1881; Herzfeld, *Geschichte des Volkes Israel*, Brunswick, 1847; Grätz, *Geschichte der Juden seit den ältesten Zeiten*, 11 in-8°, Leipzig, 1854-1875; Geiger, *Das Judenthum und seine Geschichte*, Breslau, 1864-1871; Bäck, *Geschichte des jüdischen Volkes und seine Literatur*, Lissa, 1877; Friedländer, *Geschichte des israelitischen Volkes*, 1848; Raphall, *Post-biblical History of the Jews from the close of the Old Test. till the destruction of the second temple in the year 70*, 2 in-8°, Londres, 1856; David Cassel, *Lehrbuch der jüd. Geschichte und Literatur*, Leipzig, 1879; Braun, *Geschichte der Juden und ihrer Literatur*, 2e édit., Breslau, 1896. E. MANGENOT.

3. ISRAEL, nom géographique. Dans un sens géographique, *'éréṣ Isra'êl*, « terre d'Israël, » veut dire : 1° la Palestine, I Sam., XIII, 19; II (IV) Reg., VI, 23; Ezech., XXVII, 17 (et simplement *Isra'êl*, au féminin, Is., XIX, 24); γῆ Ἰσραήλ, Matth., II, 20, etc.; — 2° le territoire du royaume des dix tribus. Voir ISRAEL 2.

ISRAÉLITE (hébreu : *Iśre'êli;* féminin : *Iśre'êliṭ;* Lev., XXIV, 10; Septante : Ἰσραηλίτης; Vulgate : *Israelita*), descendant d'Israël (Jacob) ou bien appartenant soit au peuple soit à la terre d'Israël, dans toutes les acceptions énumérées ISRAEL 2, col. 995. Lev., XXIV, 10; I Reg., XVII, 11, etc. Sur l'emploi de ce nom patronymique et ethnique comparé à Hébreu et à Juif, voir ces deux mots.

ISRÉÉLA (hébreu : *Yeśar'êlâh*; Septante : Ἰσεριήλ; *Alexandrinus*: Ἰσρεηλα), lévite, de la maison d'Asaph, chef du septième des vingt-quatre chœurs de musiciens du Temple. Il était à la tête de douze musiciens. I Par., XXV, 14. Son nom est écrit Asaréla dans I Par., XXV, 2. Voir ASARÉLA, t. I, col. 1058.

ISSACHAR (hébreu : *Iśśâ(ś)kâr;* Septante : Ἰσσάχαρ), nom d'un patriarche, fils de Jacob, d'une tribu d'Israël et d'un lévite.

1. ISSACHAR, le neuvième fils de Jacob et le cinquième que lui donna Lia. Gen., XXX, 17, 18; XXXV, 23; I Par., II, 1. Son nom, comme celui de ses frères, est rattaché à une circonstance particulière. En le mettant au monde, sa mère dit : « Dieu m'a donné ma récompense (hébreu : *śekârî*), parce que j'ai donné ma servante à mon mari. Aussi l'appela-t-elle Issachar. » Gen., XXX, 18. Voyant sa fécondité cesser après la naissance de son quatrième fils, elle avait demandé à Jacob de prendre sa servante Zelpha, Gen., XXX, 9, et c'est à cette abnégation, jointe à ses prières, Gen., XXX, 17, qu'elle attribua le bonheur d'avoir ce cinquième enfant. Le nom hébreu est écrit et ponctuée יִשָּׂשכָר, *Iśśâśkar*, dans le texte massorétique, qui ne tient pas compte du second *sin*, שׂ. Cependant l'orthographe יששכר est invariable dans le Pentateuque samaritain, la version samaritaine, les Targums d'Onkelos et du Pseudo-Jonathan, aussi bien que dans l'hébreu. Les massorètes ont donc employé les points-voyelles d'un *qeri* perpétuel, comme s'il y avait יִשָּׂכָר, *Iśśâkar*, forme *niphal* du verbe *śâkar*, dont la signification est alors : « il est obtenu en récompense. » Cf. Gen., XXX, 16, *śâkôr śekartikâ*; Vulgate, *mercede conduxi te*, « je t'ai acquis en récompense. » C'est ainsi que Josèphe, *Ant. jud.*, I, XIX, 8, explique le nom : Ἰσσαχαρις μὲν, σημαίνων τον ἐκ μισθοῦ γενομενον, « Issachar, signifiant celui qui est né d'une récompense ». Mais le *ketib* peut aussi être ponctué de deux façons : יִשָּׂשָׂכָר, *Iśśâśâkâr*, ce qui serait une contraction de יִשָּׂא שָׂכָר, *iśśâ' śâkâr*, « il (Dieu) apporte une récompense, » cf. J. Fürst, *Hebräisches und Chaldäisches Handwörterbuch*, Leipzig, 1876, t. I, p. 561; ou bien יֵשׁ שָׂכָר, *Iśśâkâr*, pour יֵשׁ שָׂכָר, *yêš śâkâr*, « il y a récompense. » Cf. A. Dillmann, *Die Genesis*, Leipzig, 1892, p. 344. Cette dernière expression se rencontre II Par., XV, 7; Jer., XXXI, 16. On trouve dans la Bible d'autres exemples de mots ayant une consonne doublée au *ketib*, et une simple ou *qeri*. Cf. II Par., VII, 6; XXIX, 28; Jer., XXXVII, 13, 14. Issachar eut quatre fils : Thola, Phua, Job et Semron. Gen., XLVI, 13; I Par., VII, 1. L'Écriture ne nous donne pas d'autres renseignements sur ce patriarche, père de la tribu qui porte son nom. A. LEGENDRE.

2. ISSACHAR, lévite, le septième des fils d'Obédédom, un des portiers de la maison de Dieu du temps de David. I Par., XXVI, 5.

3. ISSACHAR, une des douze tribus d'Israël.

I. GÉOGRAPHIE. — La tribu d'Issachar occupait la grande plaine d'Esdrelon, ayant Manassé au sud et à l'ouest, Aser au nord-ouest, Zabulon et Nephthali au nord, et le Jourdain à l'est. La Bible n'en décrit pas les limites précises; mais les villes principales qu'elle énumère et les détails qu'elle nous donne par ailleurs sur l'étendue des territoires voisins nous permettent d'en déterminer assez facilement les contours. (Voir la carte, fig. 187.

1. *VILLES PRINCIPALES.* — Ces villes sont indiquées dans Josué, XIX, 17-23. Nous ne donnons ici, en suivant l'ordre de la liste, que leur identification ou certaine ou probable, renvoyant pour le reste aux articles qui concernent chacune d'elles.

1. **Jezraël** (hébreu : *Yzre'e'lâh;* Septante : *Codex Vaticanus:* Ἰαζήλ; *Codex Alexandrinus:* Ἰεζραέλ), est aujourd'hui sans contredit le village de *Zer'in*, au pied du du mont Gelboé, vers le nord-ouest.

2. **Casaloth** (hébreu : *hak-Kesultôt*, avec l'article; Septante : *Codex Vaticanus :* Χασαλώθ; *Codex Alexandrinus :* Ἀχασελώθ), existe encore sous le même nom de *Iksâl* ou *Ksâl*, au sud-est de Nazareth, à l'appui des premiers contreforts des collines galiléennes.

3. **Sunem** (hébreu : *Šûnem;* Septante : *Codex Vaticanus :* Σουνάν, *Codex Alexandrinus :* Σουνάμ), actuellement *Sôlâm* ou *Sûlem* au pied du *Djébel Dâhy* ou Petit-Hermon.

4. **Hapharaïm** (hébreu : *Ḥăfâraîm;* Septante, *Codex Vaticanus :* Ἀγείν; *Codex Alexandrinus :* Ἀφεραείμ), la *Ha-pu-ra-ma* des monuments égyptiens. Cf. W. Max Müller, *Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern*, Leipzig, 1893, p. 153, 170. Son site est incertain. Les uns la placent à *Khirbet el-Farriyéh*, au nord-ouest d'*El-Ledjdjûn*. Cf. *Survey of Western Palestine, Memoirs*, Londres, 1881-1883, t. II, p. 48; G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament*, Londres, 1889, p. 79. D'autres ont cherché à l'identifier avec le village d'*El-Afûléh* au nord-ouest de *Zer'in*. Cf. Keil, *Josua*, Leipzig, 1874, p. 154.

5. **Séon** (hébreu : *Ši'ôn;* Septante, *Codex Vaticanus :* Σιωνά; *Codex Alexandrinus :* Σειάν). Eusèbe et S. Jérome, *Onomastica sacra*, Gœttingue, 1870, p. 152, 294, la placent près du mont Thabor. C'est d'après ce

renseignement que les explorateurs anglais croient la retrouver à 'Ayûn esch-Scha'in, au nord-ouest du Thabor. Cf. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament*, p. 163. C'est sans doute le bourg de *Sain* signalé par R. J. Schwarz, *Das heilige Land*, Francfort sur-le-Main, 1852, p. 131, entre *Deburiyéh* (Dabéreth) et *Yâfa* (Japhié). Douteux.

6. **Anaharath** (hébreu : *'Anâḥărât;* Septante : *Codex Vaticanus :* Ἀναχερέθ; *Codex Alexandrinus :* Ἀρρανέθ), la *Anûhertû* des pylônes de Karnak, nº 52. Cf. A. Mariette, *Les listes géographiques des pylônes de Karnak,* Leipzig, 1875, p. 23. C'est aujourd'hui très probablement *En-Na'urah,* localité située à la partie septentrionale du *Djébel Dâhy.*

7. **Rabboth** (hébreu : *hâ-Rabbit;* Septante : *Codex Vaticanus :* Δαβειρών; *Codex Alexandrinus :* Ῥαββώθ), actuellement *Râbâ*, au sud-est de Djénîn. Cf. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Test.*, p. 146.

8. **Césion** (hébreu : *Qišyôn;* Septante : *Cod. Vat. :* Κεισών; *Cod. Alex. :* Κεσιών), appelée *Cédès* (hébreu : *Qédés*), I Par., VI, 72 (hébreu, 57). Avec ce dernier nom, elle peut être représentée par *Tell Abû Qudéis,* au sud-est d'*El-Ledjdjûn*. Cf. *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1882, t. II, p. 48, 69.

9. **Abès** (hébreu : *Âbés;* Septante : *Cod. Vat. :* Ῥέβες; *Cod. Alex. :* Ἀεμέ), placée par certains auteurs à *Khirbet el-Béida,* à l'extrémité nord-ouest de la plaine d'Esdrelon. Cf. R. Conder, *Handbook to the Bible*, Londres, 1887, p. 401. D'autres la chercheraient plus volontiers à *Khirbet 'Abâ,* à l'est de Djénin. Cf. F. Buhl, *Geographie des alten Palästina,* Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 204.

10. **Raméth** (hébreu : *Rémet;* Septante : *Cod. Vat. :* Ῥέμμας; *Cod. Alex. :* Ῥαμάθ), appelée Jaramoth (hébreu : *Yarmût;* Septante : *Cod. Vat. :* Ῥεμμάθ; *Cod. Alex. :* Ἰερμώθ), Jos., XXI, 29, et Ramoth (hébreu : *Râ'môt;* Septante : Ῥαμώθ), I Par., VI, 73 (hébreu, 58). On a cherché à l'identifier avec *Er-Râméh,* au sud-ouest de *Tell Dothân,* cf. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places* etc., p. 150; ce point nous paraît en dehors des limites d'Issachar.

11. **Engannim** (hébreu : *'Ên-Gannîm;* Septante : *Cod. Vat. :* Ἰεὼν καὶ Τομμὰν; *Cod. Alex. :* Ἠγγαννίμ) est aujourd'hui la petite ville de *Djénin,* à l'entrée de la plaine d'Esdrelon, lorsqu'on vient des montagnes de la Samarie.

12. **Enhadda** (hébreu : *'Ên-Ḥaddâh;* Septante : *Cod. Vat. :* Αἰμαρέκ; *Cod. Alex. :* Ἠναδδά), peut-être *Kefr 'Adân,* au nord-ouest et tout près de Djénin. Cf. *Survey of Western Palestine, Memoirs*, t. II, p. 45.

13. **Bethphésès** (hébreu : *Bêt paṣṣêṣ,* « maison de la dispersion; » Septante : *Cod. Vat. :* Βηρσαφής; *Cod. Alex. :* Βαιθφασής), inconnue.

A cette liste il faut ajouter les cinq villes suivantes, qui furent données à Manassé, Jos., XVII, 11; Jud., I, 27, mais n'en demeurent pas moins dans les limites d'Issachar, qu'elles nous permettent de fixer plus sûrement.

14. **Bethsan** (hébreu : *Bêt Se'ân,* « maison du repos; » Septante : Βαιθσάν), aujourd'hui *Béïsân*, non loin du Jourdain, à l'extrémité orientale de la vallée qui court entre le Petit Hermon et le Gelboé, et n'est que le prolongement de la plaine d'Esdrelon.

15. **Jéblaam** (hébreu : *Yble'âm;* Septante : omis Jos., XVII, 11; Ἰεβλαάμ, Jud., I, 27), la *Belma* du livre de Judith, VII, 3, la *Jabluamu* des monuments égyptiens, est reconnue par bon nombre d'auteurs dans *Khirbet Bel'améh*, au sud de Djénin.

16. **Endor** (hébreu : *'En Dôr* : Septante : omis Jos., XVII, 11; ailleurs, Ἀελδώρ, I Reg., XXVIII, 7; Ἀενδώρ, Ps. LXXXII, 11, existe encore sous le même nom de *Endôr* ou *Endûr*, sur les dernières pentes septentrionales du *Djébel Dâhy*.

17. **Thénac** (hébreu : *Ta'ânâk;* Septante : *Cod. Vat. :* omis; *Cod. Alex. :* Τανάχ), ailleurs *Thanach*, Jos., XXI, 25, actuellement *Ta'annûk*, au nord-ouest de Djénin.

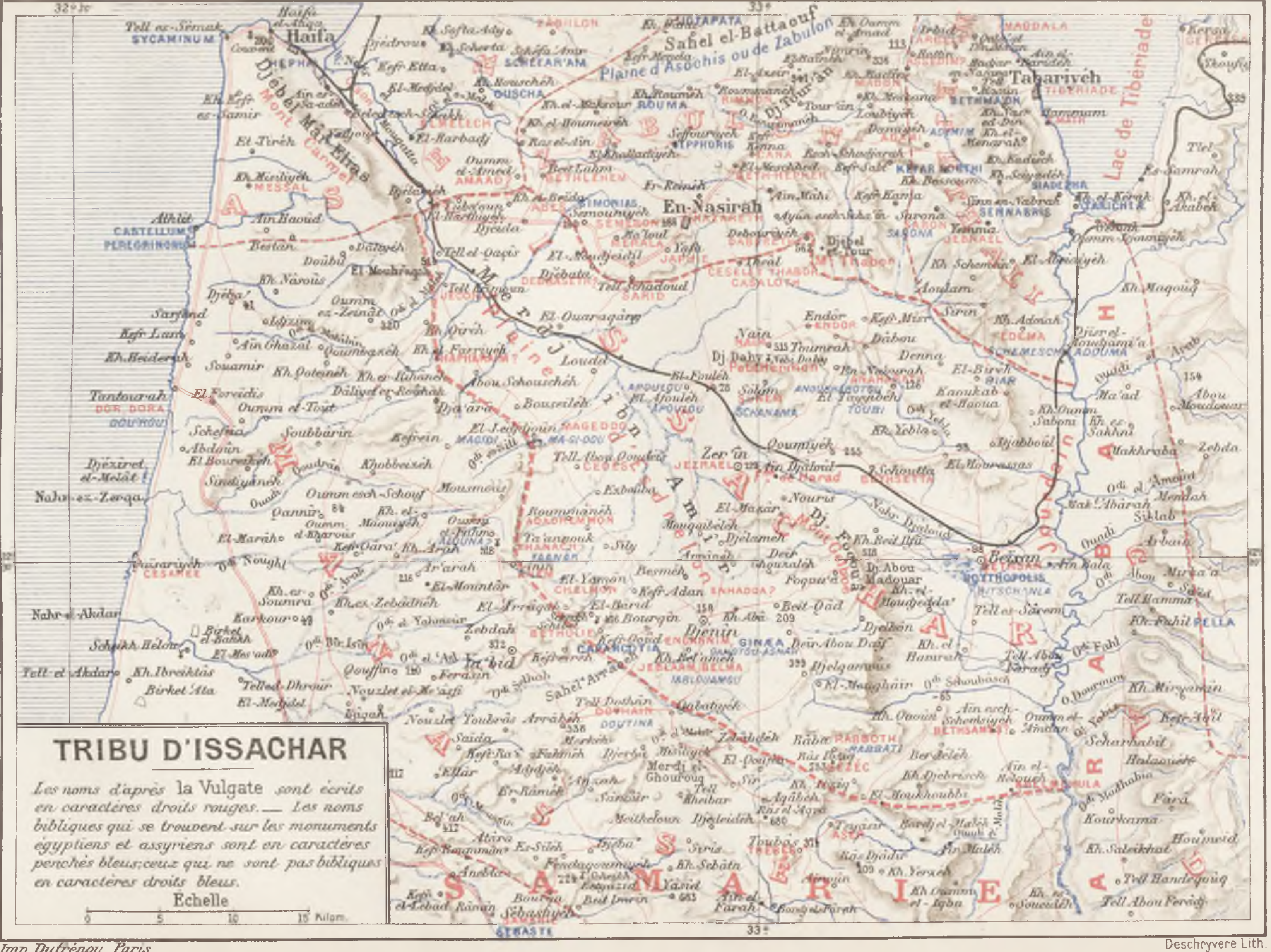
18. **Mageddo** (hébreu : *Megiddô;* Septante : Μαγεδδώ), ville célèbre, connue chez les Égyptiens et les Assyriens sous le même nom, *Magidi* et *Magidu*, généralement identifiée aujourd'hui avec *El-Ledjdjûn* (de l'antique dénomination romaine *Legio*), au nord-ouest de *Ta'annûk.*

Il est enfin une cité lévitique attribuée à Issachar, Jos., XXI, 28, et qui n'est pas comprise dans la liste de Josué, XIX, 17-23. C'est :

19. **Dabéreth** (hébreu : *Dâberaṭ;* Septante : *Cod. Vat. :* Δεββά; *Cod. Alex. :* Δεβράθ), aujourd'hui *Debûriyéh*, à l'ouest et au pied du Thabor.

II. LIMITES ET DESCRIPTION. — Les villes que nous venons d'énumérer montrent dans son ensemble l'étendue du territoire d'Issachar. Le texte sacré ajoute, Jos., XIX, 22 : « Et sa limite va jusqu'à Thabor, et Séhésima et Bethsamès, pour se terminer au Jourdain. » Séhésima (hébreu : *Saḥăṣimâh;* Septante : *Cod. Vat.* : Σαλειμ κατὰ θάλασσαν; *Cod. Alex. :* Σασειμάθ) est inconnue; mais nous avons dans Thabor, montagne ou ville, un point bien déterminé au nord, et dans Bethsamès la frontière opposée au sud-est, si l'on identifie ce nom avec *'Aïn esch-Schemsiyéh.* Voir BETHSAMÈS 2, t. I, col. 1736. En tout cas, le Jourdain forme la limite orientale. Celle du nord n'est pas moins facile à fixer d'après la ligne de démarcation qui termine de ce côté la tribu de Zabulon. Pour décrire cette ligne, Josué, XIX, 11, 12, prend comme point central Sarid (*Tell Schadûd*), d'où il se dirige d'abord vers l'occident par Merala (*Ma'lûl*), Debbaseth (peut-être *Djébata*), jusqu'au torrent qui est contre Jéconam, et ensuite vers l'orient, sur les frontières de Céséleth-Thabor (*Iksâl*) et du côté de Dabéreth (*Debûriyéh*). Si, d'autre part, il est permis de voir à Édéma (*Khirbet Admah*) l'extrême limite méridionale de Nephthali, nous aurons le tracé exact de la frontière nord d'Issachar. Nous n'avons pas les mêmes ressources du côté de Manassé, dont les limites sont indiquées d'une manière vague et obscure. Jos., XVII, 7-11. Il est cependant un point qui peut nous servir de jalon, c'est Aser (*Teyâsir*), donné comme un des confins extrêmes de cette tribu, et marquant par là même une ligne d'arrêt dans la frontière méridionale d'Issachar. En remontant de là vers le nord-ouest, nous n'avons plus qu'à suivre la direction indiquée par les villes que la demi-tribu de Manassé fut obligée de prendre à sa voisine, c'est-à-dire Jéblaam, Thanach et Mageddo. Nous arrivons ainsi au Carmel, point de contact entre Aser et Issachar.

Comme on le voit, la tribu d'Issachar occupait la grande plaine d'Esdrelon avec les vallées qui en sont le prolongement jusqu'au Jourdain. Cette plaine tire même son nom de la première des villes qui formèrent l'héritage de la tribu, c'est-à-dire Jezraël, antique cité royale. Elle emprunta aussi sa dénomination de « plaine de Mageddo » à une autre place de ce nom, qui n'est pas moins importante. Profondément encaissée entre les montagnes de Samarie au sud, et celles de Galilée au nord, elle est bordée à l'est par deux petites chaînes, dont l'une, le *Djébel Fuqu'a* ou mont de Gelboé, se rattache au massif méridional; l'autre, le *Djébel Dâhy* ou Petit-Hermon, semble un fort avancé du massif septentrional. L'ensemble du territoire comprend deux versants bien distincts, celui de la Méditerranée et celui du Jourdain. Le premier, qui s'étend en pente douce, est drainé par le torrent de Cison ou *Nahr el-Muqatta'*, dont les nombreuses ramifications pénètrent le sol, tantôt le creusant profondément, tantôt en transformant quelques coins en marais. Le second s'affaisse rapidement vers le Jourdain où descendent les torrents


TRIBU D'ISSACHAR
Les noms d'après la Vulgate sont écrits en caractères droits rouges.— Les noms bibliques qui se trouvent sur les monuments égyptiens et assyriens sont en caractères penchés bleus; ceux qui ne sont pas bibliques en caractères droits bleus.
Échelle
0 5 10 15 Kilom.
Haifa
Djebel Mar Elias
Mont Carmel
Sahel el-Battaouf
Plaine d'Asochis ou de Zabulon
Tabariyeh
TIBÉRIADE
Lac de Tibériade
En-Nasirah
NAZARETH
Djebel et-Tour
Endor
ENDOR
Zer'in
JEZRAEL
Djenin
Beisan
BETHSAN
SCYTHOPOLIS
Dj. Foqou'a
Mont Gelboé
Tantourah
DOR DORA
CASTELLUM PEREGRINORUM
Qaisariyeh
CÉSARÉE
Nahr ez-Zerqa
Nahr el-Akdar
Sahel Arrabeh
SAMARIE
Tell ez-Semak
SYCAMINUM
SEBASTE
33°
32°30'


BIBLIOTHECA
UNIV.
IAGEL

qui prennent naissance dans le Gelboé et le Petit-Hermon. Cette plaine et ces vallées constituent une des parties les plus fertiles de la Palestine. Le Cison est entretenu non seulement par des torrents temporaires, mais encore par des sources assez abondantes, comme celle de *Djénin*, et celles qui se rencontrent en assez grand nombre aux environs et au-dessus d'*El-Ledjdjûn*. A travers cette campagne presque unie, ce sont d'interminables champs de blé ou de vastes espaces recouverts de grandes herbes et de chardons géants. Les alentours de *Béisân* sont merveilleusement arrosés. De belles plantations de palmiers faisaient autrefois l'un des ornements et l'une des principales richesses de Scythopolis. La vigne tapissait les flancs du Gelboé aux environs de *Zer'in,* comme nous l'apprend l'Écriture, III Reg., XXI, 1, et comme l'attestent encore aujourd'hui les antiques pressoirs creusés dans le roc. A ces avantages s'ajoute un magnifique réseau de routes qui faisaient de cette contrée comme le carrefour des nations. Là se croisaient les voies militaires et commerciales qui mettaient en communication tous les pays environnants, jusqu'à l'Égypte et l'Assyrie. Pour plus de détails, voir ESDRELON, t. II, col. 1945; CISON, t. II, col. 781; ENGANNIM 2, t. II, col. 1802. On comprend après cela l'admirable exactitude de la prophétie de Jacob, nous représentant Issachar comme satisfait de la richesse de son territoire, ne songeant qu'à son bien-être, et, pour jouir du repos, se rendant même tributaire des étrangers. Gen., XLIX, 14-15 :

> Issachar est un âne robuste;
> Couché dans son étable,
> Il voit que le repos est doux
> Et le pays agréable :
> Il incline son épaule sous le fardeau,
> Il s'assujettit au tribut.

II. HISTOIRE. — Au moment où Jacob descendait en Égypte, les quatre fils d'Issachar formaient le noyau de la tribu. Gen., XLVI, 13; I Par., VII, 1. Lors du premier recensement fait au Sinaï, elle avait pour chef Nathanaël, fils de Suar, Num., I, 8; X, 15, et elle comptait 54 400 hommes en état de porter les armes. Num., I, 28-29. Dans les campements, elle avait sa place à l'est du tabernacle, aux côtés et sous les ordres de Juda, avec Zabulon, tous deux également issus de Lia. Num., II, 5. Elle fit au sanctuaire, par les mains de son prince, les mêmes offrandes que les autres tribus. Num., VII, 18. Parmi les explorateurs du pays de Chanaan, celui qui la représentait était Igal, fils de Joseph. Num., XIII, 8. Au second recensement, dans les plaines de Moab, elle comptait 64 300 hommes, soit près de 10 000 de plus qu'au premier. Num. XXVI, 23-25. — Au nombre des commissaires chargés d'effectuer le partage de la terre Promise, se trouvait un de ses enfants, Phaltiél, fils d'Ozan. Num., XXXIV, 26. — Lorsque les Hébreux prirent solennellement possession de cette terre dans la vallée de Sichem, la tribu d'Issachar se tint sur le mont Garizim pour prononcer les bénédictions. Deut., XXVII, 12. — Elle donna quatre villes aux Lévites fils de Gerson. Jos., XXI, 6, 28, 29; I Par., VI, 62-72 (hébreu, 47-57). — Ses chefs et ses guerriers sont comptés parmi les braves qui combattirent avec Débora et Barac; la lutte du reste se passait sur son territoire. Jud., V, 15. — Elle eut aussi l'honneur de donner un juge à Israël, Thola, fils de Phua. Jud., X, 1. — Au temps de David, elle était l'une des tribus les plus nombreuses et les plus puissantes avec ses 87 000 hommes, très vaillants à la guerre. I Par. VII, 5. Elle fournit son contingent, dont le chiffre n'est pas indiqué, pour l'élection royale de ce prince à Hébron. I Par., XII, 32. Malgré la distance qui la séparait de cette ville, elle y envoya des provisions, pour participer ainsi à la fête nationale qui s'y célébrait. I Par., XII, 40. — Sous Salomon, son territoire formait une des douze préfectures établies pour l'entretien de la maison royale, et l'intendant chargé d'y lever les impôts se nommait Josaphat, fils de Pharué. III Reg., IV, 17. — Le troisième roi d'Israël, Baasa, fondateur de la seconde dynastie, était de cette tribu. III Reg., XV, 27. — Sous Ézéchias, à l'appel de ce pieux roi, une bonne partie de la population consentit à venir au temple et à célébrer la Pâque. II Par., XXX, 18. — Dans le nouveau partage de la Terre Sainte, d'après Ézéchiel, Issachar se trouve parmi les tribus méridionales, entre Siméon et Zabulon. Ezech., XLVIII, 25, 26. Dans sa reconstitution idéale de la cité sainte, le même prophète, XLVIII, 33, met au midi « la porte d'Issachar », entre celle de Siméon et celle de Zabulon. — Enfin, saint Jean, dans l'Apocalypse, VII, 7, cite Issachar entre Lévi et Zabulon.

III. CARACTÈRE. — D'après le résumé historique que nous venons de donner, on voit qu'Issachar a eu un rôle très effacé, sans influence sur le gouvernement et les destinées d'Israël. Nous en pouvons trouver la raison dans le caractère de cette tribu, tel qu'il ressort des paroles prophétiques de Jacob. Gen., XLIX, 14-15. « Issachar est un âne robuste, » littéralement « d'os », ὄνος ὀστώδης, « un âne osseux, » selon la version d'Aquila. La comparaison, qui pourrait sembler déshonorante à nos yeux, était plutôt flatteuse, étant donnée l'estime des Orientaux pour cet animal, dont ils appréciaient les services dans la vie ordinaire et même le courage dans le combat. Issachar put donc imiter sa sobriété, son endurance, mais il n'eut aussi d'autre horizon que les riches « clôtures » au sein desquelles il aima à rester « couché ». Il eût pu combattre, mettre sa force et son activité au service de ses frères; il trouva « le repos » plus « doux » que la gloire, la jouissance des biens qu' « un pays agréable » lui fournissait en abondance préférable même à la liberté. Car, pour conserver ou augmenter cette jouissance, il devint mercenaire (comparer *śâkîr* et *śâkâr*), corvéable, « inclinant son épaule sous le fardeau, s'assujettissant au tribut. » Il porta au rivage voisin, chez les Phéniciens, les produits de sa terre. Il se fit le serviteur des nombreuses caravanes qui passaient par la plaine d'Esdrelon. Comme cette riche contrée fut souvent l'objet des convoitises, il aima mieux payer le tribut que de défendre sa propriété. — La prophétie de Moïse, Deut., XXXIII, 18-19, est plus obscure. Elle fait cependant allusion à la joie du repos dans les tentes, aux avantages que le trafic d'Issachar trouvera dans le voisinage des ports de mer, aux trésors cachés dans le sable du Bélus, qui fournissait aux Phéniciens la matière nécessaire pour la fabrication du verre. — Enfin, d'un passage de I Par., XII, 32, les anciens commentateurs avaient conclu que la tribu d'Issachar se distinguait par une science particulière de l'astronomie et de la physique. L'hébreu porte littéralement : « Et des fils d'Issachar connaissant l'intelligence pour les temps, pour savoir ce que fera Israël. » On attribue simplement ici aux chefs de la tribu le sens politique apte à juger des circonstances, à comprendre ce qu'il convenait de faire à propos de l'exaltation de David comme roi.

A. LEGENDRE.

ISSARON, dixième partie de l'éphi ou gomor. Voir GOMOR, col. 273.

ISTEMO (hébreu : *'Eštemôh;* Septante : *Cod. Vat. :* Ἐσκαιμάν ; *Cod. Alex. :* Ἐσθεμώ), ville de la tribu de Juda. Jos., XV, 50. Elle est appelée ailleurs Esthémo. Voir ESTHÉMO, t. II, col. 1972.

A. LEGENDRE.

ISTOB (hébreu : *'Iš-Tôb*; Septante : *Cod. Vat. :* Εἱστώβ ; *Cod. Alex. :* Ἰστώβ), nom d'un des petits royaumes situés à l'est du Jourdain, qui, avec la Syrie de Rohob et de Soba et Maacha, fournit un contingent de troupes aux Ammonites contre David. II Reg., X, 6, 8. L'hébreu écrit le nom en deux mots

אִישׁ־טוֹב, *Is Tôb*, ce qui voudrait dire « les hommes de Tob ». Voilà pourquoi on assimile généralement cette contrée à « la terre de Tôb », dans laquelle s'enfuit Jephté et qui se trouvait également dans la région transjordane. Jud., XI, 3, 5. Voir TOB. Il faut dire cependant que cette opinion a contre elle l'autorité des anciennes versions, qui ont lu *'Istôb*. De même Josèphe, *Ant. jud.*, VII, VI, 1, tout en voyant ici un nom de roi, n'en donne pas moins Ἰστώβος. Il semble aussi que, même dans le texte original, il serait plus naturel d'unir les deux mots; au ỷ. 8 surtout, pourquoi l'auteur sacré, en énumérant les troupes auxiliaires, aurait-il placé *'iš*, « les hommes, » devant le seul mot *Tôb*, qui vient en troisième lieu, alors qu'il dit simplement, à propos des autres corps d'armée : « Et Aram Soba et Rohob et Maacha? » On comprend d'ailleurs qu'au ỷ. 6, la triple répétition de *'iš* ait porté un copiste à séparer ce mot du suivant. Comme Istob et Tob sont des ἅπαξ λεγόμενα, les données manquent pour prouver qu'ils ne désignent qu'une seule et même contrée. — On trouve encore aujourd'hui dans l'Adjlûn un endroit appelé *Istib* ou *Khirbet Istib, el-Istib*. On l'a identifié avec Thisbé, la patrie du prophète Élie. Ne rappelle-t-il point l'Istob du livre des Rois? A. LEGENDRE.

ISUHAIA (hébreu : *Yešôḥâyâh;* Septante : Ἰασουΐα), un des chefs siméonites, descendants de Séméi, qui, du temps du roi Ézéchias, s'emparèrent de riches pâturages dans les environs de Gador. I Par., IV, 36. Voir GADOR, col. 34.

ITALA. Voir LATINES (ANCIENNES VERSIONS) DE LA BIBLE.

ITALIE (grec : Ἰταλία; Vulgate : *Italia*), contrée dont Rome était la capitale. 1° Elle n'est pas nommée dans le texte original de l'Ancien Testament. On lit, il est vrai, son nom, trois fois dans la Vulgate, *Italia*, mais elle emploie ce mot pour désigner d'une manière générale les pays d'Occident, traduisant ainsi improprement l'hébreu *Kiṭṭim* (Septante : Κίτταῖον, Χιττιείμ), dans Num., XXIV, 24, et dans Ezech., XXVII, 6, et Thubal (hébreu : *Ṭûbal*; Septante : Θοβέλ), dans Is., LXVI, 19. Voir CÉTHIM 2, II, t. II, col. 470. — Dans le Nouveau Testament, il est question quatre fois de l'Italie. — 1° Saint Paul rencontra, à Corinthe, Aquila et sa femme Priscille qui venaient « d'Italie », parce que Claude avait ordonné à tous les Juifs de sortir de Rome. Act., XVIII, 2. Voir AQUILA, t. I, col. 809, et CLAUDE 1, t. II, col. 707-708. — 2° Quand le même Apôtre en eut appelé au tribunal de César, le procurateur Festus le fit embarquer « pour l'Italie ». Act., XXVII, 1. — 3° Pendant le trajet, il changea de vaisseau à Myre et monta sur un navire d'Alexandrie qui se rendait « en Italie ». Act., XXVII, 6. Après un voyage accidenté il débarqua en effet à Pouzzoles, puis il se rendit à Rome en traversant Forum Appii et les Trois Tavernes. Act., XXVIII, 13-16. — 4° Dans l'Épître aux Hébreux, il salue les destinataires de cette lettre « de la part de ceux d'Italie ». Heb., XIII, 24. Voir HÉBREUX (ÉPÎTRE AUX), t. III, col. 519. — La cohorte « italique » est nommée dans Act., X, 1. Voir ce mot. — 5° Le nom d'Italie désignait à l'origine le pays situé entre le Tibre et le mont Gargan. Avec les progrès de la domination romaine il s'étendit à toute la péninsule. Jusqu'en l'an 42, la partie située au nord du Rubicon porta le nom de Gaule Cisalpine. A cette date, cette province fut supprimée par Auguste et l'Italie eut pour frontière les Alpes. Cet empereur partagea l'Italie en onze régions, non compris la circonscription de la ville de Rome qui fut la douzième. Pline, *H. N.*, III, 40. Le préfet de la ville avait juridiction sur Rome et sa banlieue, le préfet du prétoire sur le reste de l'Italie. Il y avait en Italie des colonies juives, notamment à Rome et à Pouzzoles. Cette dernière ville était en relations permanentes avec Alexandrie. Le commerce y attirait les Juifs d'Égypte et un certain nombre d'entre eux s'y étaient fixés au temps d'Hérode et peut-être auparavant. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, XII, 1; *Bell. jud.*, II, VII, 1. Dans d'autres villes italiennes on trouve la trace de colonies juives, mais les inscriptions qui nous les font connaître sont toutes d'époque postérieure aux temps apostoliques. On en rencontre notamment à Brescia, *Corpus inscript. latin.*, t. V, n° 4411; à Capoue, *Corpus insc. latin.*, t. X, n° 3905. Sur les Juifs de Rome, voir ROME. Le christianisme avait déjà été prêché en Italie avant l'arrivée de saint Paul, en particulier à Rome au temps de Claude, Rom., I, 8; voir CLAUDE 1, t. II, col. 708; cf. Act., II, 10, et à Pouzzoles, puisque des chrétiens accueillent l'Apôtre dans cette ville. Act., XXVIII, 13. Voir POUZZOLES. Cf. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3e édit., in-8°, Leipzig, 1898, t. III, p. 37; Th. Mommsen et J. Marquardt, *Manuel des antiquités romaines*, trad. franç., t. IX, in-8°, Paris, 1892, p. 1-27.

E. BEURLIER.

ITALIENNES (VERSIONS) DE LA BIBLE. — I. LA BIBLE ITALIENNE AU MOYEN AGE. — L'histoire des traductions italiennes primitives de la Bible, pendant les derniers siècles du moyen âge, est obscure, et il est difficile d'en retracer les origines et le développement. On ne possède pas de renseignements précis sur les premiers traducteurs et sur l'époque où ils vivaient. Nous sommes en face d'un problème semblable à celui des origines de la Vulgate latine avant saint Jérôme; nous ne pouvons avoir quelques renseignements qu'en étudiant les manuscrits parvenus jusqu'à nous. On peut voir l'excellent travail de Samuel Berger sur *La Bible italienne au moyen âge*, dans la *Romania*, t. XXIII (1894), p. 358-431. Ses recherches originales et sûres nous ont ouvert la voie pour cette étude. Le premier essai critique d'une histoire de la Bible italienne au moyen âge avait été esquissé au XVIIIe siècle par le P. J. Le Long, dans sa *Bibliotheca sacra*, Paris, 1723, t. I, p. 353.

1. DESCRIPTION DES MANUSCRITS. — 1° Le plus grand nombre d'entre eux contient différentes parties du Nouveau Testament, particulièrement des Évangiles. Ce sont quelquefois des extraits historiques sur la vie de Jésus, *Magliabechiana*, cl. XL, 41, f. 3-14 (XIVe s.), choisis et coordonnés de manière à faire une *Harmonie évangélique*, une histoire de Jésus-Christ tirée du texte des Évangiles, commençant par saint Matthieu, *Magl.*, *Conv. soppr.*, C. 3, 172; par saint Luc, *Riccardiana* 1749; plus souvent par saint Jean, *Laurenziana*, pl. XXVII, 8, *Ricc.* 1356 et 2335, tous du XIVe siècle. D'autres Harmonies appartiennent au XVe siècle : *Laur.*, pl. XXVII, 14 (1427); pl. XXVII, 12; *Magl.*, *Conv. soppr.*, I IV, 9; *Riccard.* 1304 et 1354. Ces Harmonies sont le résultat d'une fusion, plus ou moins habile, des textes évangéliques lus au peuple pendant la messe des dimanches et des fêtes de l'année. En effet, plusieurs mss. n'ont que les Évangiles des dimanches et fêtes, ordinairement disposés dans l'ordre suivi par l'Église romaine, d'autres fois remaniés de façon à commencer par l'Évangile de saint Jean ou par les généalogies de saint Luc et de saint Matthieu et ne différant pas trop des Harmonies. *Magl.*, Pal. 3 (XIVe s.); *Ricc.* 1657 (a. 1410) ont les seuls Évangiles des dimanches et fêtes; *Marciana*, I ital. 80 (XIVe s., XIII?), *Ricc.* 1400 (a. 1463), *Laur.*, pl. XXVII, 11 (a. 1475), Ashburn. 519 (a. 1481) et 1250 (a. 1483), *Magl.*, *Conv. soppr.*, F. 5, 178 (XVe s.) ont aussi les textes ecclésiastiques des Épîtres; et *Laur.*, pl. LXXXIX, sup. 14 (a. 1474) même des Prophéties; dans quelques manuscrits du XVe siècle les textes évangéliques sont suivis par le commentaire, célèbre au moyen âge, du frère Simone da Cascia. Par exemple, *Magl.*, *Conv. soppr.*, E. I, 1336; *Laur.*, Ashb. 730, Ashb. 545, Gadd. 121 (a. 1431). Enfin

Marc., I ital. 3 (a. 1369), *Laur.*, Pal. XXVII, 3 (a. 1395). *Ricc.* 1787 (XIVe s.?) et *Laur.* Med. Pal. 3 (XVe s.), exactement parallèle au précédent, nous donnent le texte entier et exclusif des Évangiles. — Deux mss. *Laur.*, Ashb., 435 (XIVe s.) et Pl. XXVII, 6 (XV) ont les Actes des Apôtres : d'autres reproduisent les Épîtres de saint Paul, en partie, *Siena*, I, II, 31 (fin XIVe s.), ou en entier, *Ricc.* 1325, 1382, 1627, tous les trois du XVe siècle; quelquefois réunies aux Épîtres catholiques, *Ricc.* 1321 (XVe s.). Le *Magl.*, Pal. 5 (XIVe s.), renferme entre divers documents légendaires l'Épître de saint Jacques : dans *Laur.*, Strozzi, 10 (XIVe s.?) aux Épîtres pauliniennes et catholiques est jointe la première moitié des Actes. Trois mss. *Laur.*, Ashb., 414 (XIVe s.), *Magl.*, Pal. 6 (XIVe s.), *Ricc.* 1349 (XVe s.) ont la seule Apocalypse; *Ricc.* 1538 (XIVe s. commenc.) place les Épîtres de saint Jacques et de saint Pierre après l'Évangile de saint Matthieu; par contre, *Ricc.* 1658 (XIVe s.?) donne aux Épîtres la première place, tandis que *Marc.*, I ital. 2 (XIVe s.), met entre Matthieu et l'Apocalypse des longs extraits d'autres parties du Nouveau Testament. Les deux, *Siena*, I V, 9 (XIVe s.) et *Ricc.* 1250 (XVe s.) contiennent le Nouveau Testament tout entier.

2° Sans doute, l'Ancien Testament n'eut jamais une si large diffusion; cependant certains livres durent être assez répandus parmi les lecteurs de la Bible en langue vulgaire. C'est tout naturel, par exemple, que nous ayons encore quelques mss. du Psautier, *Magl.*, Pal. 2 (XIVe s.), *Marc.*, I ital.. 57 (XIVe s.), *Vicenza*, 2. 10, 5 (a. 1447), *Laur.*, Pl. XXVIII, 3 (XVe s.), *Magl.*, cl. XXXVII, 47 (a. 1481), *Marucell.*, C. 300 (XVe s.), et d'autres de la Laurentienne, ont les seuls Psaumes de la pénitence. Remarquables sont deux mss. des Proverbes, *Magl., Conv. soppr.*, B, 3, 173 (XIVe s.), Cl. XL, du XIVe siècle et dont le dernier contient aussi la version de l'Ecclésiaste. — Quant aux autres livres de l'Ancien Testament il ne semble pas que les lecteurs du moyen âge en aient fait des copies séparées; la Genèse dans le *Ricc.* 1655 (a. 1399) est une curieuse exception. Aussi curieux est le ms. *Siena*, J V, 5 (XIVe s.), contenant la Genèse, une partie de l'Exode, les IV livres des Rois, une partie des livres des Machabées et une histoire légendaire de Samson, tirée et amplifiée du livre des Juges (ch. XIII-XVI), de manière à former, dans l'intention du compilateur, comme une histoire du peuple d'Israël, reproduite de la Bible. L'Ancien Testament tout entier est dans un autre *Siena*, F. III, 4, du XIVe au XVe siècle. — Quelques grands mss. durent être écrits en vue de contenir en entier la Bible en langue vulgaire : mais ils ne nous sont pas parvenus complets. Le *Ricc.* 1252 (XIVe s.) ne renferme que la seconde moitié de la Bible, de l'Ecclésiastique à l'Apocalypse; le premier volume a disparu. Par contre, le *Laur.*, Ashb., 1102, est le premier tome d'une Bible et va de la Genèse au Psautier (Ps. I-XIV); il date de 1466. C'est, sans doute, ce fameux ms. de F. Redi, que cet académicien avait légué dans son testament à la bibliothèque Laurentienne; vendu après sa mort, il y est entré seulement plusieurs siècles après, avec la collection anglaise de lord Ashburnam. Cf. Enrico Rostagno, *La Bibbia di Francesco Redi*, dans la *Rivista delle Biblioteche e degli Archivi*, t. VI (1895), p. 95-109. En général ce ms. est parallèle au Siennois, F. III, 4. — Les deux premiers volumes d'une Bible italienne sont conservés à la Bibl. nat. de Paris (Ital. 3 et 4); ils ont été écrits en 1472, et appartenaient autrefois à la Bibliothèque royale de Naples. Un autre grand ms. de la Bibl. nat. (provenant de Naples), ital. 1 et 2, de la seconde moitié du XVe siècle, est la seule Bible italienne complète qui ait résisté au ravage des siècles. — Voir sur plusieurs de ces mss. les descriptions contenues dans les catalogues de Bandini (*Laur.*), Gentile (*Magliab.*), Mazzatinti, *Inventarii*, etc. (Florence, Vicence, Paris).

II. CARACTÈRES GÉNÉRAUX DES VERSIONS. — L'examen le plus superficiel des mss. nous montre que la langue vulgaire employée dans les versions bibliques est en général le dialecte toscan, tel qu'il était parlé à Florence au XIVe siècle, et depuis lors est devenu la langue nationale d'Italie. Cependant, quelques mss. sont dans un dialecte particulier, qui mérite un examen à part. Ainsi le Psautier des mss. *Marc* ital. 57, *Vicent* 2, 10, 5, trahit une influence linguistique vénitienne. Qu'on en lise les premiers versets :

« Beato lo homo lo quale nonn é andado in lo conseio di malvasi et in la via di peccadori non è stado, né in la cariega de la pestilencia non à sedudo. Ma in la leçe del Segnore la voluntà soa et in la soa leçe penserà lo di e la note ecc. »

Il est clair que ce langage, s'il n'est pas du pur vénitien, est au moins du toscan qui a subi une grave altération littéraire d'influence vénitienne. Bien mieux, les Évangiles du *Marc.* I ital. 3 sont proprement rédigés en vénitien (XIVe s.); il suffit d'en lire quelques mots :

Luc., XV, 11 : « Un homo era loqual aveva. ij. fioly, e llo plu çovene disse a so pare : Pare, dame la mia parte de lo chastello che me tocha. E lo pare parti la sustancia e dè a queluy la soa parte. Et dentro brieve termene tute cose asemblade insembre ecc. »

Qu'on compare les deux textes avec les autres mss. toscans plus communs, et il en ressortira que nous sommes en face d'une version du Psautier et des Évangiles qui diffère absolument des autres, et qui dut être tirée, au moins pour le Psautier, d'une version toscane tout à fait indépendante de celle qui se trouve dans les autres mss. Ce n'est donc pas une version unique et et homogène que celle de la Bible en langue vulgaire toscane; en effet, les mss. nous montrent bien plus qu'une simple variation d'une même œuvre modifiée par le temps et par les copistes; ils représentent parfois des types de versions essentiellement divers, et d'origine indépendante. En voici la classification.

1° Le Pentateuque nous paraît, dans les différents mss. qui le contiennent, avoir les caractères d'une version égale et unique, en dehors des variantes inévitables dans chaque copie. Un essai isolé d'un type divers de traduction nous est donné par le *Ricc.* 1655. Cette Genèse diffère considérablement de l'autre version, et malgré les nombreux rapports qui existent entre les deux, il faut conclure à une origine propre et séparée. En voici quelques versets parallèles :

Siena F. III, 4 : Nel chominciamento créo Iddio lo cielo e la terra. Ma la terra era vana e vota, e le tenebre erano sopra a la faccia dello abisso, e lo spirito di Dio era portato sopra all'acque ecc.	*Ricc.*, 1655 : Nel principio credo in Deo (!) il cielo e la terra. Ma lla terra era vana et vota, e lle tenebre erano sopra la faccia dell'abiso, e lo spirito del Singniore era menato sopra all'aque ecc.

Peut-être le traducteur du *Ricc.* travailla-t-il ayant sous les yeux la version commune. Les livres des Rois et plusieurs autres de l'Ancien Testament (Judith, Job, etc.) nous offrent dans les mss. deux manières de version; l'une incorrecte, remplie de gloses, infidèle au latin et ressemblant plutôt à une paraphrase, et l'autre correcte et discrètement glosée, représentant plus fidèlement le mot et la pensée du latin. Voici, par exemple, le commencement du livre de Judith :

Siena, F. III, 4 : Ne le parti di Media singnoregiava uno re detto per nome Afasath, il quale era molto possente, e per la sua possança inchominciòe molto ad aquistare e sottomettare gionte alla sua singnoria ecc.	*Par.*, B. N. ital. 3 : Adunque lo re Arphasath de Medii molte avea soctoposte al suo imperio, ed egli hedifichò una cictà potentissima, la quale egli appello Egabanis ecc.

Sommes-nous en présence de deux versions différentes dès l'origine, ou d'une seule et même traduction que l'usage populaire et la variété des copies ont considéra-

blement altérée? Certainement, même dans cette seconde hypothèse, on ne pourrait facilement décider lequel des deux textes représente la meilleure tradition. Encore, chaque ms. a-t-il ses variantes propres, et il est bien difficile d'en démêler le texte commun et original. Le Psautier toscan, par contre, bien qu'il ait été transcrit dans bon nombre de mss. ne présente pas trop de différences; les variantes sont nombreuses dans chaque copie, mais l'unité de version, à part quelques tentatives particulières, est partout manifeste. Les livres de Salomon sont remarquables par le nombre de leurs versions : cinq mss. des Proverbes donnent au moins quatre traductions diverses et indépendantes, si ce n'est que deux d'entre elles (*Paris*, Bibl. nat., ital. 3, et *Siena*, F. III, 4) ont les mêmes références relatives aux livres des Rois. De l'Ecclésiaste on possède trois versions. Pour le reste de l'Ancien Testament, l'unité et l'égalité de la version ressortent assez clairement de l'examen des mss. qui offrent toutefois grand nombre de variantes.

2° Peut-on dire aussi, en général, du moins, qu'il n'y a qu'une seule et même version pour le Nouveau Testament? Les mss. donnent une si grande variété de textes, ont chacun des caractères si particuliers, qu'on serait presque amené à admettre une foule de versions différentes. Celui qui connaît l'histoire de la Vulgate latine se rappelle naturellement, lorsqu'il étudie les mss. italiens du Nouveau Testament, ce que disait saint Jérôme des textes bibliques latins de son temps : *Pene tot exemplaria quot codices.* Cependant les Évangiles toscans, à part quelque exception, par exemple *Magl.*, *Conv. soppr.*, C. 3, 175, semblent bien se rapporter, malgré les variantes des mss., à une seule et même version. La diversité de rédaction des Actes des Apôtres est surtout dans les gloses, et c'est un fait que nous examinerons plus tard. Pour les épîtres de saint Paul, le *Ricc.* 1252 paraît donner une version indépendante des autres, mais cela n'est pas tout à fait sûr. Qu'on en juge :

Ricc. 1252 (Rom., VIII, 35) : Dunque ki nne dipartirà dall'amore et dalla carità di Cristo? Tribolatione, angoscia, scacciamento, fame, pericolo o coltello? Non, si ccome è scricto, ke nnoi per te semo mortificati d'ogni tenpo ecc.	*Ricc.* 1250 : Adunque chi ssi dipartirà dall'amore di Cristo? Saràe tribulatione o angoscia o persecutione o fame o nuditade o pericolo overo coltello, che cci parta dal suo amore? Che egli è scritto nel salterio : Messer Domenedio, per te ecc.

On doit dire plutôt que nous avons ici, comme dans d'autres livres, deux rédactions d'une même version, mais dont l'une est sans glose et l'autre glosée, car, au milieu de cette profonde différence des deux textes, on reconnaît des mots, des formes, des phrases, qui n'auraient pas pu être écrits, si l'auteur de la seconde rédaction n'eût pas connu la première. Les Épîtres catholiques nous présentent la même rédaction de deux textes, l'un incorrect et glosé, l'autre sans paraphrase. Pour l'Apocalypse, on rencontre généralement la même version dans les mss.; une autre, toute différente dès l'origine, est contenue dans le *Ricc.* 1349 (commenc. du XVe s.).

III. ORIGINES HISTORIQUES DES VERSIONS : ÉPOQUE. — 1° Tous les mss. des versions italiennes, connus jusqu'à présent, sont du XVe et du XIVe siècle, et ne remontent pas, excepté peut-être un seul sans importance, au XIIIe siècle. Cependant, du caractère des versions et de l'arrangement des livres, on peut conclure qu'elles existaient déjà vers le milieu du XIIIe siècle, ou peu après.

2° Voici dans quel ordre sont placés les livres du Nouveau Testament. Le *Ricc.* 1250 reproduit l'ordre ordinaire des mss. latins au moyen âge : Évangiles, Paul, Actes, Épîtres catholiques, Apocalypse; mais le *Ricc.* 1250, les deux Parisiens, et peut-être aussi le Siennois, ont : Évangiles, Épîtres catholiques, Paul, Actes, Apocalypse. Ce second classement est bien rare dans les mss. latins du moyen âge (XIVe-XVe s.); la comparaison avec les diverses familles des mss. latins montre qu'il est ancien et remonte au moins au XIIIe siècle. La division en chapitres, dans chaque livre de la Bible italienne, est aussi remarquable. Les mss. siennois du Pentateuque divisent les chapitres d'une façon particulière, qu'on retrouve seulement dans les mss. latins antérieurs au milieu du XIIe siècle. Un ancien système de chapitres se trouve aussi dans les livres de Judith, d'Esther, d'Esdras (*Siena*, F. III, 4); le livre de Job (*ibid.*) est divisé en 22 chapitres au lieu de 42; cette dernière division est celle des textes latins à partir du milieu du XIIIe siècle.

3° « Il a circulé dans le nord de l'Italie, jusqu'un peu après le milieu du XIIIe siècle, une famille de textes très reconnaissable, et qui avaient, autant qu'on en peut juger, un système de chapitres analogue. Ces textes sont caractérisés par un certain nombre de leçons, qui ne se rencontrent jamais ailleurs. Or quelques-unes de ces leçons ont passé dans ces textes : Exod., XXXIV, 28 : *Stetit ibi cum domino Moyses.* « Istette adunque quine Moyses cho'l Singniore » (Sienne, F. III, 4; cf. B. N., 1); Num., III, 45, fin : *In præceptis meis ambulent.* « Se eglino observaranno i miei chomandamenti » (Sienne, F. III, 4 = B. N., 1); Jer., XXV, 28 : *Deus Israel.* « Il Dio d'Israel » (B. N., 2) (Berger, dans la *Romania*, 1894, p. 372). C'est donc une conformité positive et directe que les mss. italiens présentent avec les textes latins du XIIIe siècle; conformité qui n'existe pas dans les textes liturgiques en usage au XVe siècle, ni même au XIVe siècle. Comme il n'est guère admissible que des traducteurs du XIVe siècle aient voulu d'un commun accord, et sans aucun motif plausible, se détacher des textes latins courants pour suivre les textes anciens et surannés, il faut en conclure qu'en général la version italienne de la Bible fut terminée vers le milieu ou pendant la seconde moitié du XIIIe siècle. Ce qui reste obscur et fort incertain, c'est si, au XIIIe siècle, il se forma une édition complète de la Bible italienne, embrassant tous les livres dans leur ensemble. Nous verrons plus loin qu'on put avoir au XIVe siècle des motifs pour détruire les mss. du XIIIe siècle, et il ne faut pas s'étonner si aucun d'eux n'est parvenu jusqu'à nous.

IV. AUTEURS DES TRADUCTIONS. — Les historiens de la littérature italienne ont fait sur ce sujet beaucoup d'hypothèses et ont même prétendu les donner comme affirmations certaines. On a cru, par exemple, que l'auteur de la version biblique imprimée à Venise, dans la seconde moitié du XVe siècle, était le B. Giovanni Tavelli da Tossignano, mort évêque de Ferrare. En effet, une ancienne vie de Jean Tavelli, rédigée en 1597 par un évêque de Ferrare, dit expressément que le B. Giovanni a traduit *Bernardi sermones, Bibliæ ac moralium Gregorii majorem partem eleganti stilo in maternum sermonem.* Cf. Negroni. *La Bibbia volgare* (*Dedicatoria e proemio*), t. I, Bologne, 1882, p. XV. Malheureusement ce passage laisse indécis, si ce fut une version de la Bible tout entière, ou seulement d'une partie considérable. Quoi qu'il en soit, la traduction de Tavelli n'est pas certainement celle qui fut imprimée à Venise, ni celle des mss. qui en sont la source; parce que le B. Giovanni naquit en 1386, et son activité intellectuelle se reporte entièrement au XVe siècle, tandis que la version italienne est contenue dans des mss. qui datent positivement du XIVe siècle. Aussi cette traduction a-t-elle été attribuée à des écrivains du XIVe siècle, et particulièrement aux célèbres Jacopo di Voragine, archevêque de Gênes, Jacopo Passavanti, Domenico Cavalca, tous les trois frères prêcheurs, et créateurs de la prose italienne avant Boccace. Mais, à vrai dire, de Jacopo di Voragine on connaît seulement une traduction de légendes latines pieuses. Passavanti s'exclut lui-même du nombre des

traducteurs de la Bible, puisqu'il parle du caractère des versions qui existaient déjà de son temps; et Cavalca († 1342), le traducteur renommé de Vies des saints Pères, n'a traduit que les Actes des Apôtres, si même il les a traduits. Ces hypothèses n'ont pas d'autre fondement que le désir d'attacher à tort ou à raison l'origine du grand monument linguistique de la Bible italienne à un nom déjà célèbre et vénéré du XIVe siècle. Le savant Negroni lui-même n'a pas su se défendre, après avoir rejeté les opinions précédentes, d'attribuer à la plume de Cavalca la plus grande partie de la version vulgaire. Negroni, *Bibbia volgare,* t. I, p. XX. Un simple examen des mss. suffit cependant pour montrer combien cette attribution est peu fondée. Une courte introduction aux Actes, de la main du célèbre écrivain, nous apprend à plusieurs reprises (cf. *Ricc.* 1250; *Laur.*, Pl. XXVII, 6, Ashb. 435) que ce livre a été travaillé par le frère Domenico Cavalca. Mais on ne peut pas conclure avec certitude de ses paroles que les Actes ont été traduits par le célèbre dominicain. Le prologue peut bien s'expliquer dans le sens que Cavalca soit non le traducteur, mais un nouveau rédacteur, voire le glosateur de la version préexistante. Que cette interprétation du prologue soit la seule vraie, on le prouvera par les mss. eux-mêmes. En effet, on rencontre au moins trois rédactions diverses des Actes, qui certainement ne sont pas tout à fait indépendantes les unes des autres, mais doivent être réduites à une même et seule version primitive : de Cavalca, dans les mss. désignés, du *Ricc.* 1252; du *Laur.*, Strozzi, 10. Or la comparaison des trois rédactions montre avec évidence, que le texte du *Ricc.* 1252, qui est en général un texte ancien et se rapproche singulièrement du XIIIe siècle, n'est que la version de Cavalca, plus incorrecte et presque sans gloses.

Ricc. 1252	*Ashb.* 435
Ricc. 1252 : Il primo sermone io feci, o Teofilo, di tucte le cose ke Jhesù comincio a fare e insegnare, in fino al di che asciendècte in cielo, *cioè k'elli salio in cielo,* commandando alli apostoli li quali avea electi per Ispirito santo, a' quali dimostro sé medesimo vivo dopo la sua passione ecc.	*Ashb.* 435 : Lo primo sermone, *cioe lo vangelio* feci *et compilai,* o Teophilo, di tucte quelle cose le quali Jesu incomincioe a fare et a dire, in fino adquel di et adquella hora ch'elli comando alli appostoli, li quali ellesse per Spirito sancto, *c'andassero ad predicare per lo mondo la fede sua*, fu assumpto, *cioè salicte in cielo.* Ai quali appostoli si dimostroe vivo, *cioè in verita d'umana carne* dopo la sua passione ecc.

Certes, au XIVe siècle, on n'aurait jamais osé mettre la main sur une version de Cavalca, pour en ôter les gloses, et la changer à son plaisir : il est bien plus croyable que le célèbre dominicain ait cherché, pour satisfaire ses lecteurs, à reviser et à gloser, là où il le jugeait nécessaire, l'ancienne version des Actes. Le *Laur.*, Strozzi, 10, nous sert à contrôler cette conclusion, puisqu'il contient la même traduction du texte latin que Cavalca (voire du *Ricc.* 1252) mais glosé d'une autre manière.

Laur., Strozzi, 10 : Lo primo mio *parlamento* e sermone io feci, o Teofilo, di tutte quelle cose *et opere* le quali comincio Jhesù di fare... in fino in quello die nel quale... fu levato in cielo et *ricevuto* ecc.

Il est impossible de supposer qu'on ait voulu au XVIe siècle substituer de nouvelles gloses à celles de Cavalca si appréciées par tout le monde. La version des Actes est donc plus ancienne et le travail de Cavalca n'a consisté qu'à la gloser. En outre, puisque le nom de cet écrivain ne se rencontre qu'en tête des Actes, et que jamais les mss. ne font allusion à d'autres versions de livres bibliques qui lui appartiennent, il est établi que la traduction de la Bible en italien n'est nullement l'œuvre de Domenico Cavalca.

Aucun autre renseignement ne nous est donné par les mss. sur les auteurs de la Bible vulgaire. Il faut croire que si la version eût été l'œuvre de quelque écrivain connu du moyen âge, jouissant d'une autorité incontestée, nous aurions rencontré quelque part son nom, comme nous avons rencontré celui d'un simple glosateur, Cavalca. Il faut donc penser que le silence des mss. sur ce sujet provient de ce que ces traducteurs n'avaient en leur temps aucune importance personnelle, ou bien que s'ils jouissaient de quelque autorité, les copistes du XIVe siècle eurent quelque bon motif pour taire leur nom et en effacer la mémoire. Un examen plus approfondi des mss. mêmes nous donnera-t-il la clef de cette énigme?

V. CARACTÈRE POPULAIRE DES VERSIONS. — Ce qui frappe le plus l'attention du critique, qui cherche à déterminer l'origine des mss. bibliques, c'est leur caractère populaire, si divers de celui qui est propre aux ouvrages du moyen âge. Les feuilles de garde des mss., les *incipit*, les *explicit*, sont bien riches de renseignements à ce propos; ce n'est pas certainement avec le menu peuple, qui alors ne savait ni lire ni écrire, que nous avons affaire, mais presque toujours avec des gens du monde, et non du clergé; ce sont eux qui paraissent se préoccuper des versions vulgaires de la Bible. A ce sujet le ms. peut-être le plus intéressant est le *Marc.* I ital. 3 des Évangiles, copié par un prisonnier politique, Domenico de Zuliani, Triestain, en 1369 « in civitate Venetiarum, in carcere que nominatur Schiava », un de ces affreux *pozzi* du palais des Doges, au delà du pont des Soupirs. Cf. Morpurgo S., *Un codice scritto da un prigioniere triestino*, dans l'*Archivio storico per Trieste, l'Istria e il Tridentino*, t. II. *L'explicit* du ms. nous dit aussi qu'il a été copié « ad petitionem domini... » de quelque grand seigneur de Venise, dont l'autorité ou la générosité pouvait bien être utile au pauvre prisonnier, quoiqu'il eût été consolé par les paroles mêmes de Jésus et de son Évangile qu'il copiait. — Un autre ms. bien curieux est le *Ricc.* 1655, qui se présente comme livre de comptes (1363-1367) des Ricci, grande maison commerciale de Florence aux XIVe et XVe siècles; il est signé d'Ardingo di Chorso de' Ricci. Plus bas, il contient divers essais de versions vulgaires, entre autres la Genèse, écrits en 1399 par Romigi d'Ardingo, selon qu'il signe à la fin. Le volume est resté pendant longtemps chez les Ricci, et il porte encore les signatures de quelques membres de cette famille au XIVe siècle. Le *Laur.*, pl. XXXII, 11 (Évang. dim.), a été copié « di propia mano » par « Piero di Gieri del Testa Girdami » en 1475; le pl. LXXXIX sup. 14 (Évang. dim.) en 1472 par « Piero di... », et en 1552 acheté par « Barone di ser Barone Baroni cittadino fiorentino » chez « Giacomino richatere et sensale à dine 18 di novembre... grossi sei d'ariento »; suit une invocation à Dieu et à « messer sancto Giovanni Batista pastore e barone di questa misera citta di Firenze ». Ashb. 519, à la fin : « libro di tutty e vangiely e pistole e letione che ssi dichano alla messa del nostro Singniore yho XPo sechondo la chorte di Roma, scritto per me Finosino di Lodovicho di Cere da Verazano del mese di luglio 1481; chompiessi di scrivere questo di XXI di luglio 1481; addio sia gratia. Scrissilo nel palazzotto di Pisa essendo là chastellano per piacere. » Le volume a passé après dans la possession de Nicholo de Finosino, comme nous le dit une autre inscription. De même le *Ricc.* 1252 appartint à « Ubertino di Rossello delli Strozzi »; le *Ashb.* 1250 fut écrit par Agniolo di Bonaiuto di Nicholo Serragli; le *Ricc.* 1356 (Harm. évang.) par un notaire florentin « Laynus de Carmignano »; le *Ricc.* 1657 (Évang. dim.) « di mano di me Neri di ser Viviano de' Franchi da Firenze », qui fut

prieur, c'est-à-dire membre de la Seigneurie, au xve siècle.

Plusieurs mss. trahissent leur origine de main populaire, par leur propre formation matérielle; ainsi le Siennois I, v, 5, a été évidemment recueilli par quelque écrivain du peuple en but de composer comme une histoire du peuple d'Israël tirée de la Bible (Genèse, Exode, Rois, Machabées; légende de Samson). D'autres contiennent, à côté des versions bibliques, certaines légendes de caractère entièrement populaire, et des récits de voyages en Palestine qui éveillaient tant la curiosité pieuse du peuple au moyen âge. Le *Magl.*, xl, 41, fait suivre les Évangiles d'un petit Évangile apocryphe; le xxxvii, 47, « Bernardi de Brogiottis » après les Psaumes de la pénitence contient des relations sur la Terre Sainte et sur les pèlerins. Le *Laur.*, pl. xxvii, 14., « libro de Vangieli rechato di gramaticha in volghare fiorentino » et « scritto per Andrea di Neri Vettori » contient à la suite un légendaire de Vies des saints. Le *Magl.*, *Conv. soppr.*, I, iv, 9 (Harm. évang.), a aussi la narration du voyage en Palestine fait, en 1385, par les trois citoyens de Florence, Giorgio Gucci, Andrea Rinuccini et Lionardo Freschobaldi, une épître de N. S. tombée du ciel, etc. Le *Ricc.* 1749 (Harm. évang.), à l'aspect usé, est écrit en un langage plein d'idiotismes, de toscanismes, qui indiquent qu'il est l'œuvre d'un homme du peuple. Le *Magl.*, xl, 47, joli petit volume de poche renfermant les Proverbes et l'Ecclésiaste, fut certainement écrit pour servir de manuel de lecture à une famille du peuple. A côté de ces indices d'un usage populaire, on rencontre çà et là dans les mss. la marque des ordres religieux du moyen âge, qui se rattachent au peuple plus qu'au clergé séculier par leur manière de penser et d'enseigner. Le *Paris* B. N. Ital., 3 et 4., a été écrit par le frère Nicholao de Neridono; le psautier de *Vicence* par frate Lazzero da Venezia rumito; le *Siennois*, I, v, 9, a une messe contre la peste (il date du xive siècle), des sermons vulgaires de saint Bernard; le *Ricc.* 1538 (très belles miniatures) « di Giovanni Mellini » contient aussi des légendes, une vision de saint Bernard; le 1382 un traité de « frate Ghaligo », des lettres en langue vulgaire de saint Jérôme, très répandues parmi les ordres mendiants au moyen âge; des sermons de saint Bernard; le *Marc*, I, ital., 2, des mains d'un citoyen de Venise a passé par emprunt à la Chartreuse; le *Laur.* xxvii, 6 (Actes), a une correspondance littéraire de Giovanni dalle Celle, moine à Vallombrosa, où l'on parle longuement contre les vices du haut clergé de l'Église romaine et contre le domaine temporel des papes au xive siècle; le *Magli.*, Pal. 5, a des sermons de saint Bernard, des lettres de saint Jérôme, dont une traduite par « maestro Canobi dell'ordine de' frati predicatori », l'autre par « Nicholo de Ghino Tornaquinci », illustre famille florentine; deux autres mss. de la *Magliab.* appartenaient jadis au couvent de Santa Maria Novella des frères prêcheurs. D'autres mss. ont un cachet singulièrement franciscain : ainsi, par exemple, un recueil de proverbes de Jacopone da Todi se trouve dans le *Ricc.* 1304; et le 1354 (Harm. évang.) est suivi de quelques légendes de saints et d'une vie de saint François d'Assise, résumé des légendes courantes au xive siècle. Il n'y a qu'un seul ms. qui soit de la main d'un membre du clergé séculier; le *Ricc.* 1627 (Ep. Paul., fin xve s.) écrit par « Giovanni Ciatini prêtre ».

VI. Parenté de la Bible italienne avec les versions romanes. — Un caractère remarquable des versions italiennes de la Bible, c'est la parenté qu'elles présentent assez fréquemment avec les autres versions du moyen âge, françaises, provençales, vaudoises, catalanes. Prenons le Psautier, par exemple : il suffit de rapprocher nos meilleurs mss. avec les plus anciens de la version française (normande), pour voir aussitôt qu'il y a entre les deux textes une harmonie, un parallélisme si parfait, qu'on ne peut l'expliquer qu'en admettant une dépendance directe l'un de l'autre :

Siena F. iii, 4 : Beato è quell'uomo che non andò nel chonsiglio de' malvagi e non istette ne la via de' pecchatori e non sedette in chattedra di pistolencia... E gli malvagi non saranno di tale maniera, ma ssaranno si chome la polvare che'l vento lieva di la terra, ecc.	(*Berger*, p. 374). *Arsenal*, 5056 : Beneürez est li homs qui n'ala pas ou conseil des felons, et qui n'estut pas en la voie des pécheürs et qui ne sist pas en la chaiere de pestillance, ... Li felon ne seront mie en tele maniere, mes ausi come la pouldre que li venz lieve de la terre, etc.

Il est évident que le Psautier italien a été traduit presque mot à mot sur un Psautier français qui est plus ancien (xi-xiie s.) que toutes les traductions italiennes. — Le Nouveau Testament aussi offre de nombreuses ressemblances avec les autres versions romanes de la Bible. Le texte italien (toscan) des Évangiles, quoiqu'il se trouve si différent dans le mss. qu'il est presque impossible d'en restituer la leçon primitive, présente, même dans sa forme actuelle, des parallèles indéniables avec les versions françaises. Ainsi, par exemple, dans Matth., xxiv, 27, le mot *fulgur* de la Vulgate est traduit en italien *il sole,* qui est le mot de la Bible vaudoise, *lo soleth.* — La version de Luc., ii, 33 : *Et era Joseph et Maria, et maravigliavansi molto Joseph et Maria*, se rapproche de la vaudoise plus que de la Vulgate latine. — Luc., xviii, 28 : « Che dunque merito'nde averremo? » c'est le texte de la Bible vaudoise et des mss. latins de Languedoc. — Joa., i, 1 : *Nel cominciamento era il Figliuolo di Dio* (*Ricc.* 1252); *Lo Filh era al començament* (ms. vaudois de Carpentras, et mss. provençaux); *Au commenchement fu li Fieux* (Desmoulins en 1295, qui paraît postérieur à la version italienne). Dans le même Évangile le surnom *Didymus* (de saint Thomas) est rendu en italien par *incredulo*, selon les textes provençaux, *no crezentz* (B. vaudoise, *dubitos*). Il est clair qu'une des versions a subi ici l'influence directe des autres et, dans le cas, c'est l'italienne, parce que le texte italien est celui qui rend le mot provençal ou français en s'éloignant du latin qu'on devait traduire. — La version commune des Actes présente un parallèle partiel (seconde moitié), mais parfait, avec une version vaudoise. Voir les deux textes rapprochés dans Berger (*Romania*, 1894), p. 392. On serait porté à dire, comme pour les autres livres, que c'est le texte italien qui dépend du vaudois. Mais notre version des Actes n'est autre que celle qui a été glosée par Cavalca et qui certainement lui appartient; et par cela même, si étrange que soit le fait, il faut conclure que le texte vaudois n'est qu'une version du catholique italien.

Comme nous l'avons déjà montré, la version primitive des Actes en italien est bien antérieure à Cavalca. Berger (*Romania,* 1894), p. 395, reconnaît à bon droit dans la version italienne de ce livre la même dépendance des anciens textes provençaux et languedociens, que dans les autres. On trouve aussi des ressemblances entre la version italienne et les versions françaises des Épîtres pauliniennes et catholiques. Berger, p. 400. Il est toutefois difficile d'affirmer qu'il y a eu une influence directe des unes sur les autres, parce qu'il est possible que les traducteurs italiens se soient servis des textes latins, qui furent la source des versions provençales. Un point cependant paraît être décisif en faveur d'une dépendance quelconque du texte italien : c'est l'expression de II Cor., viii, 18 (dans *Ricc.* 1250) : *il nostro frate Luca*, qui se retrouve seulement dans la version provençale (ms. de Lyon) et dans quelques mss. languedociens. La version commune de l'Apocalypse offre aussi des parallélismes de dépendance avec les autres versions provençales ou vaudoises.

D'autre part, la version singulière que nous avons remarquée dans le ms. *Ricc.* 1349 (xve s.) est exactement une reproduction de la catalane du ms. de Mar-

moutier. Cf. les textes dans Berger (*Romania,* 1894), p. 403. Des ressemblances, des parallélismes plus ou moins clairs se rencontrent aussi en comparant les textes français avec l'italien de l'Ancien Testament, sans compter le Psautier. Toutefois on ne peut pas en déduire une dépendance totale directe, du côté de l'italien : c'est plutôt une harmonie des textes latins qui ont servi aux différents traducteurs, et parfois des souvenirs du traducteur italien qui connaissait plus ou moins directement les leçons des textes français et provençaux.

VII. CAUSE ORIGINELLE DES VERSIONS DE LA BIBLE AU MOYEN AGE. — Dans ces observations des caractères particuliers aux mss., nous avons déjà la clef qui nous permet de comprendre la formation de la Bible en langue vulgaire en Italie; c'est dans l'état social et religieux du XIIIe siècle, qu'il faut la chercher.

Les hérétiques (Albigeois de Provence, Pauvres de Lyon et de Lombardie, Vaudois de la Savoie, du Piémont, des Romagnes, Patarins de Lombardie et de Toscane) prirent, comme point de départ d'une renaissance religieuse, la lettre des Saintes Écritures. Le Nouveau Testament fut pour eux la grande et unique autorité religieuse; sur les Évangiles on voulut édifier la nouvelle conscience chrétienne; les Actes, les lettres des apôtres et l'Apocalypse devaient représenter à l'imitation des fidèles la vie religieuse pure et simple des premiers chrétiens, ou bien le sort historique et apocalyptique du clergé et de l'Église, qui suivant eux avait manqué leur mission. Cf., par exemple, ms. *Laur. Ashb.*, 415. Dans l'Ancien Testament, au XIIe et au XIIIe siècle le peuple ne fit attention qu'au Psautier, le manuel par excellence de la prière chrétienne, et à quelques autres livres moraux ou mystiques. Quant aux livres historiques et aux prophètes, on sait que les Cathares et les sectes dérivées les regardèrent comme l'œuvre de l'esprit du mal, du diable, et qu'à leurs yeux l'Ancien Testament ne méritait que l'exécration.

Parallèlement à ce mouvement religieux chez les peuples du moyen âge, se développa un grand mouvement littéraire. La langue latine avait cessé peu à peu d'être parlée et elle mourait après s'être assimilée de nombreux éléments celtiques et germaniques, et en donnant naissance à tout un groupe de langues nouvelles. Plusieurs siècles furent nécessaires à ces langues pour se former et pour se créer une grammaire et un dictionnaire, mais lorsqu'elles eurent grandi, elles portèrent leurs fruits. On vit alors éclore une littérature profane, française, provençale, catalane, italienne, et en même temps une littérature religieuse qui, à cause des tendances qui portaient les esprits surtout vers les Écritures, fut surtout une littérature biblique. Le latin fut encore la langue officielle de l'Église, qui ne crut pas nécessaire d'adopter les nouveaux idiomes populaires : mais le peuple commença lui-même à traduire, dans l'ordre de leur importance, les livres de la Bible qui faisaient le fond de la liturgie: les Évangiles, les Actes, l'Apocalypse, tout le Nouveau Testament; le Psautier (parallèle aux Évangiles), les livres sapientiaux (Proverbes, Ecclésiaste, Cantique, Job, etc.), et enfin le reste de l'Ancien Testament. C'est ainsi que se forma en Italie la version de la Bible, pendant la seconde moitié du XIIIe siècle. L'extrême simplicité de cette traduction n'en fait pas une œuvre d'art littéraire; elle fut seulement l'expression du mouvement religieux de cette époque. La comparaison de cette version avec les versions françaises (normandes) et provençales attestent que, particulièrement dans le Nouveau Testament, elle fut composée sous l'influence religieuse et à la fois littéraire de la France. Elle fut mise au jour primitivement dans un but de propagande très favorable à l'hérésie (vaudoise). Sur le caractère littéraire des versions bibliques de son temps, voir le frère Passavanti, *Specchio di vera penitenza,* V, ch. 5.

VIII. USAGE DES VERSIONS VULGAIRES DE LA BIBLE AU XIVe ET AU XVe SIÈCLE. — La science catholique des docteurs, qui cherchèrent l'accord de la philosophie avec la foi, frappa d'un grand coup les hérésies qui se développaient au sein des peuples latins; la sévérité de l'Inquisition romaine et des princes séculiers arrêta les progrès des hérétiques; mais peut-être tout aurait été vain, si la Providence n'eût fait sortir du peuple lui-même le principe de la restauration catholique. Elle suscita saint François d'Assise et saint Dominique. Les deux ordres qu'ils fondèrent, en leur donnant un caractère populaire, donnèrent l'essor à la renaissance religieuse de l'Italie et de la France; ils établirent l'harmonie entre la foi catholique et les nouveaux besoins du peuple, et fournirent à l'Église romaine la force dont elle avait besoin pour purifier et renouveler l'état social au moyen âge.

Nous avons établi que la version de la Bible commença à se former en Italie vers le milieu du XIIIe siècle et qu'elle fut probablement l'œuvre des hérétiques patarins et vaudois. Lorsque ces hérétiques disparurent, leur version devint comme l'héritage des religieux mendiants et de la masse populaire. La version de l'Ancien Testament (hormis le Psautier et les livres sapientiaux), la dernière à paraître, fut, vers la fin du XIIIe siècle, l'œuvre exclusive de quelques frères franciscains ou dominicains. Mais le Nouveau Testament put être adopté par les catholiques, sans aucune revision, parce que les versions vaudoises de la Bible, malgré l'esprit qui les avait fait composer, étaient au fond orthodoxes, quant à la lettre de l'Écriture.

Au XIVe siècle, la version de la Bible en italien est déjà regardée dans son ensemble comme une œuvre de source franciscaine et dominicaine. Plusieurs mss., comme nous l'avons remarqué, sont en effet de simples compilations de divers ouvrages appartenant au cycle franciscain et dominicain (Lettres de saint Jérôme, Sermons de saint Bernard, Voyages en Terre-Sainte, légendes apocryphes, etc.). Tandis que les franciscains propageaient les idées religieuses en langue vulgaire au sein du peuple, les dominicains, tels que Passavanti, Cavalca, Da Voragine, Federico da Venezia, représentaient les maîtres de la doctrine catholique dans les plus hauts rangs de l'Église romaine et de l'épiscopat, mais entretenaient aussi la vie religieuse dans les classes populaires par leurs écrits en langue italienne. — En se plaçant à ce point de vue, on peut regarder l'édition complète de la Bible vulgaire italienne au XIVe siècle comme une œuvre dominicaine; mais la diffusion des plus intéressants des livres canoniques parmi le peuple italien, aux XIVe et XVe siècles, fut plutôt l'effet de l'influence franciscaine.

IX. PREMIÈRES BIBLES IMPRIMÉES. — Pendant la seconde moitié du XVe siècle, qui vit naître l'imprimerie, la Bible italienne eut bien vite les honneurs de la presse. On en connaît deux éditions principales, parues à Venise. — La première fut publiée en août 1471, par le célèbre typographe allemand Wendelin, de Spire; elle passe pour l'œuvre de Nicolo Malherbi : *Biblia dignamente vulgarizata per il clarissimo religioso* duon Nicolao de Malermi Veneziano, etc.; — à la fin du second volume, on lit: *Impresso... negli anni* M.CCCC.LXXI. *in Kalende de Augusto.* Cette Bible est précédée d'une *Epistola de Don Nicolò di Malherbi veneto al reverendissimo professore de la sacra theologia maestro Laurentio, de l'ordine de sancto Francesco*, dans laquelle l'auteur déclare avoir *traducto tutto testo de la Biblia,* et l'avoir enrichi de petits commentaires tirés des saints Pères et d'autres célèbres théologiens du moyen âge, par exemple *Maestro Michele da Bologna de l'ordine di carmelitani.* La dédicace est suivie d'une réponse en latin du susdit *Laurentius venetus theologorum minimus, ex ordine cordiferum,* etc. Après l'Apocalypse on lit les *Rime* di Hieronimo Squarzafico de Alexan-

dria en l'honneur du volume, et de Wendelin, que le poète met au même rang que Zeuxis, Parrhasius, Polyclète. Nicolò de Malherbi (on le trouve aussi écrit Manerbi, Malermi) était un moine camaldule de Venise, des plus distingués du XVe siècle (né vers 1422, mort en 1481). Cf. Mittarelli e Costadoni, *Annales camaldulenses*, t. VII, p. 286-288; Foscarini, *Della letter. veneziana*, Padoue, 1752, t. I, p. 170. Il fut « dil monasterio de sancto Michele di Lemo abbate dignissimo », comme dit le titre de la Bible imprimée sous son nom, et ensuite d'autres monastères vénitiens, Saint-Mathias de Murano, etc. Si l'on compare avec soin le texte de Malherbi avec les différentes rédactions manuscrites de la Bible des XIIIe-XIVe siècle, on arrive à la conclusion certaine, que la prétendue version du camaldule vénitien n'est autre chose qu'une édition de l'ancienne Bible revue et corrigée par l'abbé de St. Michele in Lemo. La correction de D. Malherbi eut spécialement en vue : 1° d'adapter le langage toscan des mss. à l'orthographe du dialecte usité à Venise de son temps; 2° de rapprocher la version italienne de la Vulgate latine, d'où elle avait été tirée. Par suite, l'édition de Malherbi, bien qu'elle reproduise foncièrement des mss. du XIVe siècle, se rapproche beaucoup du dialecte vénitien, et rappelle de près le latin; mais elle n'est point une œuvre littéraire et classique de langue italienne. Zambrini, *Opere volgari a stampa*, Bologne, 1884, est d'ailleurs trop sévère pour Malherbi, et trop favorable au texte des mss., quand il dit que l'abbé de Lemo *ebbe l'audacia siccome sfrontato plagiario, non solamente manomettere quest' aureo volgarizzamento, ma ben anco attribuirlo a se stesso.* Les gloses ne manquent pas dans cet ouvrage, par exemple aux Psaumes, au Cantique des cantiques, aux Proverbes; mais, en général, elles sont beaucoup moins nombreuses et mieux justifiées que dans les mss.

Deux mois seulement après l'édition de Malherbi, une grande Bible parut à Venise. Elle est sans indication typographique, mais elle sortit sans doute des presses du fameux Nicolò Jenson. Ce sont deux gros volumes in-folio, dont le premier va jusqu'aux Psaumes; l'autre comprend le reste de l'Ancien et le Nouveau Testament. C'est à tort que Negroni, *Bibbia volgare*, t. I, p. XII, et, d'après lui, Carini, *Versioni italiane della Bibbia*, dans Vigouroux, *Manuale biblico* (S. Pier d'Arena, 1894), t. I, p. 274, divisent la Bible de Jenson en trois volumes. Il est vrai que même l'exemplaire que j'ai examiné dans la *Bibliothèque nationale* de Florence, est en trois tomes (1° Gen., I-II - Esd., III; 2° II Esd., III - Ezech. XXXIV; 3° Ezech., XXXV - Apoc.) pour la commodité de la consultation, mais évidemment le typographe avait divisé les volumes là où les *explicit* et les *incipit* sont marqués en majuscules, c'est-à-dire à la fin du Psautier et de l'Apocalypse. — Cette Bible ne porte aucune mention d'éditeur qui, à l'exemple du P. Malherbi, en ait revu et corrigé le texte, et dirigé la publication. Ce n'est pas sans motif; en effet si l'on compare cette version imprimée aux autres versions de cette époque, on reconnaît que ce n'est pas une œuvre personnelle, ni même une revision d'anciens textes, comme la Bible malherbienne; elle ne fait que reproduire des textes déjà existants, que le typographe a mis tels quels aux mains des ouvriers. Ainsi la Bible de Jenson reproduit en grande partie le texte de quelques manuscrits connus, par exemple *Sienne*, F. III, 4. De plus il y a des parties considérables qui sont la reproduction mot à mot de la version de Malherbi, publiée peu de temps avant par Wendelin, de Spire. Cet amalgame de textes est-il effet d'un jugement critique et comparatif de leur valeur? Évidemment non : aucun critérium n'a présidé au choix de l'une ou de l'autre version. Non seulement le ms. est à plusieurs reprises abandonné et repris, ainsi que le texte malherbien, mais le changement des textes se fait tout à coup, quelquefois au milieu d'un livre, au milieu même d'un verset, ou entre la fin et le commencement de deux feuilles d'impression. On doit conclure de là que, dans l'édition de Jenson, l'usage de deux textes différents n'a pas d'autre motif que des raisons typographiques. L'éditeur avait commencé l'impression simultanée de plusieurs parties de la Bible d'après un ms. d'assez bonne rédaction, mais qui n'était qu'une version glosée du moyen âge, mêlée d'erreurs, et faite avec une grande liberté d'allure vis-à-vis du latin de la Vulgate. Aussitôt que la Bible de Malherbi parut, N. Jenson crut mieux faire d'abandonner le ms. pour suivre entièrement la nouvelle édition *princeps* de la Bible en langue vulgaire. C'est précisément au ℣. 22 du second livre des Machabées, et au commencement du Ps. XVII, que la Bible de Malherbi entra dans l'atelier de Jenson. Celui-ci publia son édition tout de suite « in kalende de octobrio », mais sans lasigner de son nom, reconnaissant sans doute l'imperfecfection de l'œuvre. — Les livres où Jenson suit de préférence le texte de Malherbi sont ceux du Nouveau Testament, le Psautier et quelques parties des Prophètes, par exemple les Lamentations, et les Machabées. Cf. Le Long, *Bibliotheca*, p. 354. On devine aisément, par ce que nous venons de dire, quel dut être le sort de ces deux Bibles. Celle de Malherbi, avec sa couleur vénitienne, avec ses fautes d'impression, était tout au moins une œuvre homogène, un texte qui représentait assez fidèlement l'original sacré; aussi se répandit-elle bientôt dans toute l'Italie; elle eut l'honneur de plusieurs réimpressions et fut en usage pendant presque un siècle; on l'imprimait encore en 1567. Voir dans Carini, dans le *Manuale biblico*, t. I, p. 275-280, la description minutieuse de plusieurs éditions de Malherbi qui lui tombèrent sous les yeux, de 1477, 1481, 1484, 1487, 1490, etc. L'édition de 1490 a une importance particulière, parce qu'on dit (Carini, p. 277 n.) que les dessins dont elle est ornée proviennent de Bellini et Sandro Botticelli. Ils sont, en effet, remarquables. Voir l'exemplaire de la *Nationale* de Florence, *passim*, et fig. 188 (dans Müntz, *Histoire de l'art pendant la Renaissance*, t. I, 1889, p. 10), la reproduction d'un de ces dessins qui représente Malherbi travaillant à son œuvre.

Au contraire, la Bible de Jenson, confusion de textes tout à fait disparates, qui ne représentaient bien ni les rédactions manuscrites du moyen âge, ni la nouvelle de Malherbi, et qui était remplie de fautes grossières, eut le sort qu'elle méritait; on la mit de côté, et la première édition fut aussi la dernière. Comparée à la Bible de Malherbi, l'édition de Nicolo Jenson a néanmoins presque toujours le caractère d'un texte plus classique relativement à la langue (toscane) : les livres de Josué et des Juges se distinguent particulièrement de tous les autres par l'élégance et la pureté du langage, mais, dans l'ensemble, la Bible de Jenson, comme édition classique, laisse bien à désirer, et en général est inférieure même à l'édition de Wendelin, de Spire. Qu'on compare par exemple un verset quelconque (Tob., VIII), selon les deux rédactions :

Jenson : Alhora Tobia conforto la poncella : et disse allei : Leva su Sarra e pregiamo oggi e dimane e posdomane. Impercio che in queste tre nocte sagiugneremo. Et passata la terza nocte saremo nel nostro matrimonio.	*Malherbi :* Alhora Thobias confortossi con la vergene et disseli : levati suso sarra et preghiamo Dio hogi et domane et l'altro di : imperho che in queste tre nocte ce iungeremo a dio : et passata la terza nocte saremo nel nostro matrimonio.

Au XIXe siècle, à l'époque de la renaissance des études du moyen âge et à un moment où les mss. des textes publics étaient encore peu connus, on crut bien faire en réimprimant la Bible Jensonienne devenue très rare et regardée alors comme un précieux monument de la

langue italienne du XIVe siècle. Une tentative de réimpression fut faite, dans la première moitié du XIXe siècle, à Venise, par la Société vénitienne des bibliophiles. Elle chargea de l'édition deux personnes bien préparées à cette tâche, Berlan et De Andreis. Mais l'impression n'alla pas plus loin que Deutéronome, XXIX, par suite de difficultés faites par la curie patriarcale : *Bibbia volgare, testo di lingua secondo l'edizione del 1471 di Nicolo Jenson, per cura ed a spese della Società Veneta dei bibliofili*, gr. in-8°, Venise, 1846, 624 p. Elle est devenue une vraie rareté bibliographique, parce que tous les exemplaires en furent détruits en librairie. Plus tard, l'idée fut reprise par le sénateur Charles Negroni, de Novare, de l'Académie de la Crusca, au sein de la *Commission royale pour les textes de langue dans les provinces de l'Émilie*, et cette fois-ci avec succès. Dans l'espace de quelques années la Bible de Jenson, si négligée pendant des siècles, parut en dix volumes, com-



187. — Nicolò Malherbi traduisant la Bible. Reproduction d'une gravure de 1490.

prenant à côté du texte italien celui de la Vulgate latine : *La Bibbia volgare, secondo la rara edizione del 1° di ottobre MCCCCLXXI, ristampata per cura di Carlo Negroni*, 10 in-8°, Bologne, 1882-1887; les huit premiers volumes sont consacrés à l'Ancien Testament; ils font partie de la *Collezione di opere inedite o rare dei primi tre secoli della lingua, pubblicata per cura della R. Commissione pe' testi di lingua nelle Provincie dell' Emilia*. Cf. S. de Benedetti, *L'Antico Testamento e la letteratura italiana*, Pise, 1885; *Sopra la ristampa della Bibbia volgare procurata da C. Negroni*, Florence, 1889; G. Tortoli, *Elogio di Carlo Negroni* († 1896), dans les *Atti della R. Accademia della Crusca*, Florence, 1900. La Bible réimprimée par Negroni est précédée d'une longue et savante introduction de l'éditeur, dans laquelle il met en parallèle les deux Bibles de Malherbi et de Jenson, décrit celle-ci et l'exemplaire qui lui sert de source pour son édition, parle de l'auteur probable de la version, des mss. bibliques en langue vulgaire existant dans les bibliothèques d'Italie, et de la méthode suivie dans la reproduction orthographique du texte jensonien. Mais la Bible de Jenson ne méritait guère les honneurs d'une réimpression. Nous avons constaté qu'en réalité, loin d'être un monument de littérature classique, elle n'est en grande partie qu'une reproduction de l'œuvre de Malherbi, et que celle-ci est elle-même un mauvais remaniement de la version du XIIIe siècle.

X. *ÉDITIONS PARTIELLES DE LA BIBLE ITALIENNE DU MOYEN AGE.* — *Epistole, lezioni et Evangeli*, Venezia, per Cristoforo Arnoldo, 1472. Plusieurs autres éditions des Évangiles et des Épitres de la messe parurent à Venise et à Florence au XVe siècle (cf. Carini, dans F. Vigouroux, *Manuale biblico*, t. I, p. 286); — *Vangelio di S. Giovanni*, Firenze, monastero di Ripoli, 1460 (cf. Follini, *Annali della tipografia di Ripoli*); — *Apocalypsis Jesu Christi... in lingua volgare composta per Frate Federico da Venezia* (en 1334), Venise, 1515, etc.; — *Psalterio de David*, Venise, 1476; plusieurs éditions; quelques autres éditions partielles de la Bible sont sans importance, comme celle des Psaumes pénitentiaux, cf. Carini, p. 282; — *Volgarizzamento di Vangeli* (extraits liturgiques), *testo di lingua*, par E. Cicogna, Venise, 1823; réimprimé à Parme, 1840; — *I quattro Evangeli*, par A. Rossi, dans ses *Ricerche per le Biblioteche*, Pérouse, 1859; l'édition n'alla pas au delà du chapitre X de saint Matthieu; — *Estratti di Vangeli*, par F. di Mauro, dans le *Propugnatore* (Bologna), 1869 (Matth., I-VII); 1871 (Marc., I-IV); 1874 (Joa., XVIII-XXI); — *Contemplazioni sulla Passione di N. S. Jesu Christo* (Évangiles et Épîtres de la semaine sainte), par F. de Romanis, Rome, 1834; autre édition par F. de Angelis, Rome, 1846; — *Passione di N. S.* (en dialecte véronais), par C. Giuliari, dans le *Propugnatore*, 1872; — *Volgarizzamento degli Atti degli Apostoli, di fra D. Cavalca*, Florence, 1837; Parme, 1842 (par B. Puoti); Milan, 1847 (par F. Curioni), Milan, 1887 (par B. Ponsi, qui s'est servi d'une édition florentine de 1769), dans la *Biblioteca scelta di opere italiane*, t. 438; — *Atti degli Apostoli ed Apocalisse*, 1834; — *La Epistola agli Efesini*, par B. Sorio, Vérone, 1848; par C. Del Re, Florence, 1851; par L. Bencini, Florence, 1851; par A. Toti, Sienne, 1870; — *La Lettera di S. Paolo ai Galati*, par B. Sorio, Vérone, 1861; — *Epistola di S. Paolo a Filemone*, Sienne, 1853; — *Epistola cattolica di S. Jacopo*, par P. Pessuti, Venise, 1859; par G. Turrini (avec les chap. III et IV de saint Jean), Bologne, 1863, dans la *Scelta di curiosità letterarie*, t. XXX (nouvelle édition, à Vérone 1869); — *L'Apocalisse*, par F. Nesti, Florence, 1834; par F. Berlan, Pistoie, 1842; par G. Breschi, Pistoie, 1842; par A. Miola, dans le *Propugnatore*, 1880 et 1884; — *Serto di fiori* (Judic., XI et XII), par F. Zambrini, Imola, 1882; — *Volgarizzamento del libro di Ruth*, par M. Vannucci, Lucques, 1829; — *Passione di San Job*, par Bekker, dans *Berichte der k. Acad. der Wissenschaften zu Berlin*, 1851; par F. Zambrini, dans *Miscellanea di Prose*, Imola, 1879; — *I sette Salmi penitenziali*, par F. Fanfani, Florence (*Il Borghini*, t. I), 1863; — *I Proverbi*, par G. Bini, Florence, 1847; par P. Fanfani, Florence, 1865; — *Il libro dell' Ecclesiaste*, par F. Frediani, Naples, 1854; — *Lamentazioni di Geremia e Cantico dei cantici*, par G. Turrini, Bologne, 1863 (*Scelta di cur. lett.*, t. XXXII); — *Il Cantico dei cantici*, par P. Ferrato, Venise, 1868; autre édition de 40 exemplaires, Mantoue, 1876; — *Storia di Tobia*, par G. Poggiali, Livourne, 1799; par A. Cesari, dans ses *Vies des saints Pères*, Vérone, 1799; par M. Vannucci, Milan, 1825; par G. Manuzzi, Florence, 1832; par A. Miola, dans le *Propugnatore*, 1887; — *I libri di Tobia, di Giuditta e di Ester*, par F. Berlan, Venise, 1844; — *Miracolo di Susanna*, par Razzolini, Florence, 1852; — *Storia della reina Ester*, par F. Zambrini, Bologne, 1864 (*Scelta di cur. lett.*, disp. XLIII). Voir Zambrini, *Le opere volgari a stampa dei secoli XIII e XIV*, Bologne, 1866 (nouvelles éditions en 1878 et en 1884, avec appendice). Des extraits de la Bible de Jenson, d'après Negroni, et spécialement des passages des Évangiles, ont été réédités en 1900-1901 par le professeur G. M. Zampini avec des commentaires.

II. LA BIBLE ITALIENNE A L'ÉPOQUE DE LA RÉFORME. — La Réforme, qui se faisait au nom de la Bible, inspira de nouvelles versions.

I. *VERSION DE BRUCIOLI.* — Antoine Brucioli, ou Bruccioli, naquit à Florence vers la fin du XVe siècle. Très jeune encore il fréquenta les célèbres réunions philosophiques et littéraires des *Orti oricellari* (cf. Bandini, *Specimen literat. florent.*, t. II, p. 87) et fut en relations étroites avec Bernardo Rucellai, Luigi Alamanni, et surtout Machiavel dans toute sa gloire. Il devint vite un des plus ardents fauteurs de la liberté florentine, opprimée par la tyrannie oligarchique des Médicis. Après la mort

de Léon X, il prit part au complot de Luigi Alamanni contre le cardinal Jules de Médicis (1522), le futur Clément VII; mais la conspiration ayant été découverte, il prit la fuite, et se retira en France. Il retourna à Florence en 1527, après la chute du pouvoir des Médicis. Il revenait imbu des idées de la réforme; il ne cessait de parler contre le clergé et le catholicisme, de telle sorte que les Huit de la Seigneurie durent le mettre au ban du domaine florentin. Cf. Varchi, *Storia fiorentina*, l. VIII. Il alla habiter chez ses frères imprimeurs, à Venise, où l'on jouissait alors d'une liberté de presse et de pensée, presque sans bornes; là, il se donna tout entier aux études philosophiques et littéraires, entra en relations avec les hommes de lettres de Venise, parmi lesquels se distinguait alors le fameux libelliste et comédien Pierre Arétin. Avec les presses de ses frères, il publia plusieurs ouvrages; mais ce qui l'a rendu célèbre, c'est surtout sa nouvelle version de la Bible. Il l'avait commencée du temps qu'il demeurait à Florence, vers 1528; mais il en avait conçu sans doute le projet en France. Quoi qu'il en soit, c'est à Venise seulement qu'il put la continuer, l'achever et l'imprimer, afin de propager en Italie la pensée de la réforme, comme Luther l'avait fait en Allemagne.

Le Nouveau Testament sortit le premier des presses de Lucantonio Giunti, en 1530, précédé d'une lettre dédicatoire au cardinal de Mantoue, Ercole de Gonzaga : *Il Nuovo Testamento di Cristo Jesu Signore e Salvator nostro, di greco nuovamente tradotto in lingua toscana per Antonio Brucioli*. Épigraphe : *Predicate l'evangelo* (*Marco XVI*). A la fin : *impresso in Vinegia... nel mese di maggio 1530*. Il fut réimprimé en 1532 et 1536 (*Anvers*, au lieu de *Venise*), en 1544 (dédié à la duchesse de Florence, Éléonore de Tolède), en 1548 (dédié au cardinal de Ferrare, Hippolyte d'Este), en 1550 (à Lyon), en 1552 (dédié au cardinal de Tournon, archevêque de Lyon), etc. — En 1531, le même célèbre imprimeur florentin publia la version des Psaumes, par Brucioli : *Psalmi di David nuovamente dalla Hebraica verità tradotti in lingua toscana per A. B.* Réimprimés plusieurs fois après (l'édition de 1534 est dédiée à *Alphonso d'Avalos d'Aquino, marchese del Vasto*). L'année d'après, la Bible entière dans la nouvelle traduction en toscan, sortit des mêmes presses, avec une lettre dédicatoire d'Antoine Brucioli à François I[er], roi de France : *La Bibbia, quale contiene i Sacri libri del V. T. Tradotti nuovamente da la hebraica verità in lingua toscana per A. B. Coi divini libri del N. T. Tradotti di greco in lingua toscana pel medesimo*, in-f°. Cette version fut réimprimée plusieurs fois, les années suivantes; le traducteur enrichit son ouvrage de notes et de commentaires, qui furent publiés dans les éditions de 1540 à 1545. Voir I. Carini, dans le *Manuale Biblico*, t. I, p. 291-298, la description détaillée de plusieurs de ces éditions, avec ou sans commentaires. On fit aussi des éditions séparées des livres des Proverbes (1533), de Job (1534), de l'Ecclésiaste (1536), d'Isaïe (1537), du Cantique (1538, peut-être après quelques éditions), des Actes et de l'Apocalypse (1537), des Évangiles des dimanches et des fêtes (1539), des Épîtres de saint Paul (1541-1558), de l'Épître aux Romains (1545). La Bible de Brucioli, avec ou sans commentaires, fut donc reproduite fréquemment, en partie ou en entier, dans la première et aussi dans la seconde moitié du XVI[e] siècle, particulièrement durant la vie de l'auteur. Mais fut-elle véritablement une version directe de l'hébreu ou du grec, comme le veulent les titres des éditions? Il est probable que Brucioli a eu en France, à Lyon, et particulièrement à Florence et à Venise, l'occasion d'étudier les langues sacrées; Florence était un centre de la culture grecque en Italie; tandis que Lyon et Venise étaient peut-être les villes d'Europe les plus fréquentées par les Juifs et leurs rabbins. En effet, l'Arétin, son ami, lui écrivait en 1537 qu'il était « un homme sans égal dans la connaissance des langues hébraïque, grecque, latine et chaldéenne ». De même, le célèbre bibliothécaire de la Laurentienne, Bandini, le dit « homme d'un grand talent et savant dans plusieurs langues ». On peut ainsi justifier, jusqu'à un certain point, le témoignagne provenant de Brucioli lui-même, qu'il a traduit la Bible d'après le grec et l'hébreu. J'ai dit « jusqu'à un certain point », parce que Richard Simon, *Histoire critique des versions du N. T.*, c. XL, a constaté que cet ouvrage ne dénotait pas une profonde connaissance de ces langues: au contraire, cette version dépend souvent d'une manière servile de la traduction interlinéaire de Sante Pagnino, faite sur le texte hébreu et publiée en 1528, et de celle d'Érasme pour le grec du Nouveau Testament. Il semble donc que Brucioli n'avait de ces langues qu'une connaissance superficielle, et il dut ainsi s'aider de préférence des versions littérales contemporaines. On parle d'un rabbin, Élie, qui lui servit d'interprète pour traduire d'une façon exacte quelques passages de l'Ancien Testament. Cf. E. Comba, *Storia della riforma in Italia*, Florence, 1881, t. I, p. 524. En somme, Brucioli fit une œuvre plus protestante que catholique. Cela ressort clairement du caractère même de sa version, qui contrairement aux autres versions, jusque-là publiées en Italie, était directement tirée des textes originaux, sans tenir compte de la Vulgate latine, et par cela même elle reste si attachée à la lettre hébraïque, qu'elle devient obscure, et n'a presque aucune valeur littéraire. Mais ce qui révèle encore plus l'intention protestante de cet ouvrage, c'est le large commentaire théologique que Brucioli y ajouta dans plusieurs éditions après 1540; ici la façon de parler et de penser du christianisme, du culte extérieur et de la Bible, ne diffère presque en rien du langage des réformateurs. Même les lettres dédicatoires trahissent quelquefois l'idée de l'auteur, par exemple celle qu'il adresse en 1540 à Renée de France, duchesse de Ferrare, élève de Calvin et ouvertement favorable à la réforme. Il ne faut donc pas s'étonner si Brucioli fut regardé, même par ses amis, comme un hérétique et un luthérien, et si après sa mort il fut condamné comme tel par plusieurs historiens. Cependant, jamais il n'abandonna la communion de l'Église catholique, il dédia maintes éditions de son ouvrage à des cardinaux ou à des archevêques, et en 1551 il fit même présenter sa Bible au pape. Cf. *Lettere di diversi scritte all'Aretino*, t. II, p. 412; t. V de l'édition avec commentaires, 1542. On ne connaît pas la date précise de sa mort. Sa version ne pouvait manquer d'être condamnée par l'Église. Elle figure dans l'édition de l'*Index* du pape Paul IV, publiée en 1559 par le célèbre imprimeur Antoine Blado. Jusqu'alors les éditions de cette traduction avaient été nombreuses et très répandues dans la haute Italie; après l'interdiction, on cessa de l'imprimer. Néanmoins, en 1562, une nouvelle édition parut à Genève, pour l'usage des protestants italiens réfugiés dans cette ville. Elle avait été corrigée et retouchée par Filippo Rustici, de manière à en supprimer les hébraïsmes trop durs, qui la rendaient obscure et presque inintelligible : *La Biblia... nuovamente trad. in lingua volgare... con molte et utili annotazioni e figure e carte, etc. Quanto al N. T. è stato riveduto e ricorretto... con una semplice dichiaratione sopra l'Apocalisse. Stampato appresso Francesco Durone, l'anno* M.D.LXII, petit in-f°.

II. AUTRES VERSIONS DU XVI[e] SIÈCLE. — Le contrecoup de la réforme luthérienne et la réaction catholique produisirent un certain nombre de versions totales ou partielles de la Bible en Italie. Il en parut plusieurs au XVI[e] sieclè, plus ou moins dépendantes de celle de Brucioli. Une nouvelle version de toute la Bible parut à Venise en 1538, par le Père Sante Marmochino, des frères prêcheurs. Ce dominicain demeurait à Florence dans le célèbre couvent de Saint-Marc, et jouissait

parmi ses contemporains d'une grande renommée comme historien, mathématicien, théologue, archéologue, helléniste et hébraïsant. Il fut professeur d'hébreu à Padoue et à Venise. Il mourut en 1545. V. Negri, *Scrittori fiorentini*, Ferrare, 1722, p. 490; Quétif-Échard, *Script. ord. Prædicatorum*, t. II, p. 124-125. Son nom ne nous a été conservé que grâce à cette version de la Bible : *La Biblia nuovamente tradotta dalla hebraica verità in lingua thoscana per Maestro Santi Marmochino fiorentino*, Venise, MDXXXVIII, in-f°. Mais, si l'on compare la version de Marmochino avec celle de Brucioli, on est vite convaincu que, loin d'être un ouvrage original composé directement sur les textes hébreu ou grec, il n'est qu'un remaniement de l'œuvre de Brucioli, corrigée et retouchée de manière à rendre plus fidèlement la pensée de la Vulgate latine. On explique ainsi comment le P. Marmochino put achever son ouvrage en moins de deux ans, comme il l'affirme. Cette version eut une seconde édition en 1545 ou 1546. Un autre frère prêcheur du même couvent à Florence, le frère Zaccaria, publia en 1536 une version du Nouveau Testament grec, en langue toscane, dépendante aussi de Brucioli ou de Marmochino; elle n'a aucune valeur scientifique : *Il N. T. tradotto in lingua Toscana dal R. P. Fra Zaccheria, per L. A. Giunti*, Venise, 1536, in-8°.

Vers la moitié du XVIe siècle, plusieurs versions anonymes du Nouveau Testament parurent à Venise, à Lyon et à Genève, pour servir à la lecture privée ou publique des protestants italiens réfugiés à l'étranger. Le célèbre littérateur Castelvetro passe pour avoir composé vers ce temps-là une version du Nouveau Testament; mais nous ne sachons pas qu'elle ait été jamais imprimée. Comba, *Storia*, t. I, p. 530; A. Muratori, *Opere varie de Lodovico Castelvetro*, Lyon, 1727, p. 47. Une autre version du Nouveau Testament, publiée dans ce même temps, est due à un moine bénédictin de Florence, Massimo Teofilo. Il y montra une connaissance du grec, telle qu'on n'en pouvait pas alors posséder une meilleure, et son ouvrage est remarquable. Dédiée à François de Médicis, cette version porte cependant des traces d'une tendance protestante, particulièrement dans les notes à la fin du volume. Cf. Rosenmüller, *Handbuch für die Literatur der biblischen Kritik und Exegese*, Gœttingue, 1800, t. IV. — En 1555, parut à Genève une version du Nouveau Testament, par Jean-Louis Pascale, qui toutefois se donne comme éditeur et non comme auteur de la traduction : *Del N. T. de Jesu Christo nostro Signore; nuova e fedel tradultione dal testo greco in lingua volgare italiana... fuggendo sempre ogni vana e indegna affettazione d'importuni e malconvenienti toscanismi, per Giovan Luigi Pascale*, MDLV. En 1551, Jean François Virginio de Brescia publia à Lyon une *Parafrasi sopra le epistole ai Romani, Galati ed Ebrei*, dédiée à Renée, duchesse de Ferrare. Plusieurs de ces éditions lyonnaises furent publiées par l'imprimeur Guillaume Rouille.

Pendant le même XVIe siècle, surtout dans la seconde moitié, un certain nombre de versions partielles furent publiées avec ou sans commentaires; elles n'ont pas de valeur scientifique et religieuse, et offrent rarement quelque importance littéraire. Il suffira de les noter sans leur donner plus d'attention. Ces versions avaient pour but de satisfaire la piété des fidèles : aussi ce sont en général des traductions du Psautier ou bien des sept Psaumes de la pénitence. Je n'ai rencontré, en dehors du Psautier, qu'une version de la Genèse, par Pierre Arétin (1539), et deux versions de l'Ecclésiaste, par David de Pomi (Venise, 1571), et par Giovanni Francesco da Porro, jointe au Psautier (Venise, 1536 (?), 1548). Une version des Évangiles et Épîtres des dimanches et fêtes fut publiée en 1578 par Francesco de' Catani da Diacceto, chanoine du Dôme de Florence, mort évêque de Fiesole, en 1595, et une autre en 1575 par le frère Remigio Nannini, qui traduisit aussi les Psaumes. Les versions des Psaumes sont assez nombreuses. En 1524, une traduction nouvelle fut publiée par Lodovico Pittorio à Bologne; par Giovan Francesco da Pozzo, en 1548, à Venise, directement sur l'hébreu; par Pellegrino Neri, en 1573; par B. Mariscotti, en 1573; une version anonyme de l'hébreu, en 1583; une autre par le célèbre historien de Florence, Scipione Ammirato; une autre anonyme en huitains, en 1583; en 1584, par David d'Angelico Buonriccio; par Flaminio Nobili, en 1590; par G. C. Pascali, en vers, en 1592; et, en 1593, une autre en prose par le célèbre prédicateur Francesco Panigarola. Des sept Psaumes de la pénitence on connaît les versions de Pierre Arétin, en prose; de Jeronimo Benivieni (1505), en *terze rime;* de L. Alamanni, Adimari et Capponi, en vers; de la célèbre poétesse d'Urbin Laura Battiferra degli Ammannati, en 1564; une version en vers par différents auteurs, en 1572; une paraphrase par Scipione di Manzano; enfin, en 1604, une version en vers, de Matteo Baccellini, publiée à Paris.

III. VERSION DE DIODATI. — D'une famille protestante de Lucques, passée alors à Genève, naquit le 6 juin 1576 Giovanni Diodati, le célèbre traducteur de la Bible. Il s'adonna de bonne heure à l'étude des sciences religieuses et des langues sacrées, et y fit de si grands progrès, que Théodore de Bèze le fit professeur de langue hébraïque, quand il avait à peine 21 ans. Il se mit aussitôt à composer une nouvelle version de la Bible en Italien, et il la publia tout entière, en 1607, avec des notes : *La Bibbia, cioè I libri del Vecchio e del N. T. nuovamente traslatati in lingua italiana da Giovanni Diodati di nation lucchese. In Gineva, appresso Gio. di Tornes,* MDC. VII. In-f°. Le Nouveau Testament fut réimprimé à Genève en 1608, et en 1665 à Amsterdam. Agrégé comme pasteur, en 1608, Diodati fut chargé, l'année d'après, de professer la théologie à l'Université même de Genève. Il alla quelquefois à Venise et il eut, dit-on, de longs entretiens avec l'historien du Concile de Trente, Paul Sarpi, dans le but d'introduire en Italie une sorte de réforme protestante, comme l'aurait voulu peut-être le célèbre théologien de la République. En 1641, Diodati ajouta à une nouvelle édition de sa version de copieux commentaires théologiques : *La Sacra Bibbia tradotta in lingua italiana, e commentata da Giovanni Diodati, di nation lucchese. Seconda editione, migliorata ed accresciuta, con l'aggiunta de sacri Salmi, messi in rime per lo medesimo. Stampata in Geneva per Pietro Chovet,* M. DC. XLI. En 1644, Diodati publia une traduction française de la Bible travaillée sur sa même édition italienne : cette version est d'une médiocre valeur. La Bible de 1641 fut reproduite, en 1744, par le typographe J. D. Müller, à Leipzig. A Genève, il était en grande considération; déjà, en 1618, l'Église protestante de cette ville l'avait chargé de la représenter au congrès religieux de Dordrecht, où il dicta le texte des délibérations prises par cette fameuse assemblée. Il occupa la chaire de théologie jusqu'à l'âge de 69 ans; et mourut en 1649. Sa version est une œuvre remarquable au point de vue scientifique et littéraire. Incontestable est sa compétence pour l'Ancien comme pour le Nouveau Testament, car il connaissait à fond l'hébreu et le grec, non moins que l'italien et le latin. Il est vrai qu'il ne tient pas compte de la Vulgate; toutefois, il s'éloigne assez rarement du sens donné par saint Jérôme au texte hébreu, et, quand il le fait, c'est sciemment. Ainsi dans la version du texte grec du Nouveau Testament, il ne s'éloigne de la Vulgate que dans quelques passages d'importance théologique pour les protestants contemporains. Dans les Psaumes naturellement se manifeste une plus grande différence d'avec la Vulgate latine, parce qu'il traduit directement sur l'hébreu, tandis que le latin n'est qu'une simple version des Septante. En omettant dans sa version quelques livres bibliques, Diodati ne fit que suivre les idées protestantes

de son temps. Au point de vue littéraire, la version de Diodati mérite de grands éloges. La langue est bonne et élégante; le style soigné, et on doit seulement lui reprocher la fréquence de ces longues liaisons entre les phrases et les périodes, qui donnent l'illusion d'un langage solennel. Il faut se rappeler cependant que Diodati composait sa traduction de la Bible au XVIIe siècle, en pleine décadence littéraire de l'Italie. La version de Diodati est encore la Bible officielle des protestants italiens, réimprimée plusieurs fois dans les siècles passés, et répandue dans un grand nombre d'éditions totales ou partielles à des milliers et milliers d'exemplaires, par la Société biblique d'Angleterre et par les imprimeries protestantes d'Italie, particulièrement à Florence par le collège des Vaudois. Carini, dans le *Manuale biblico*, t. I, p. 302. L'imprimerie Barbera, de Florence, a publié de nouveau, en 1880, l'édition de 1641, contenant, à côté du texte italien, les commentaires théologiques du traducteur.

IV. VERSIONS BIBLIQUES DES XVIIe ET XVIIIe SIÈCLES. — La réforme vaudoise et allemande ayant pris la Bible en langue vulgaire comme son unique autorité religieuse, l'Église catholique dut se préoccuper des ravages que la lecture de la Bible, indifféremment permise à tout le monde, faisait parmi le peuple. Toutefois le Concile de Trente ne jugea pas nécessaire de défendre la lecture de la Bible en langue vulgaire, qui avait été jusqu'alors la nourriture spirituelle des chrétiens. Mais dans la suite des temps on finit par se convaincre qu'en réalité la lecture de la Bible en langue vulgaire ne faisait qu'accroître chaque jour parmi le peuple les adhérents à la réforme protestante. Pour ce motif on fut obligé, pour sauvegarder la foi catholique, de défendre absolument à tous la lecture de la Bible en langue vulgaire. Le pape Pie IV, en 1564, promulgua cette défense dans les règles de l'*Index*. On ne doit donc pas s'étonner si le XVIIe siècle ne nous donne pas un seul traducteur qui puisse être comparé à Diodati. Pendant près de deux siècles, le manque de versions bibliques en Italie fut absolu, et il suffira pour s'en convaincre de retracer ici les noms de quelques prétendus traducteurs aux XVIIe et XVIIIe siècles. — Versions des Psaumes : A. Lomori, *Davidde penitente*, Sienne, 1653; *Davidde orante*, Rome, 1663; — Mattei Loreto, *Il Salmista toscano*, Macerata, 1671, en vers; — Mattei Saverio, *I libri poetici della Bibbia*, Naples, 1766, en vers; son auteur dit « traduits de l'hébreu »; une autre édition, Gênes, 1784, porte les seuls Psaumes adaptés à la musique; c'était bien le temps de Métastase; — Capponi, *Parafrasi poetica dei Salmi di Davide, del Sollecito, accademico della Crusca*, Florence, 1682; — *Cento salmi in rime italiane*, avec musique, Gênes, 1683; — S. Conti, *Salterio davidico*, Bologne, 1696, en vers; — Redi Gregorio, *I Salmi di David*, Florence, 1734, en vers; — Abbé G. B. Vicini, *I Salmi penitenziali*, Carpi, 1755, en vers; — Bracci, *I Salmi davidici*, Florence, 1769, en vers. — Livres de Job, Proverbes, etc. : G. M. Luchini, *Le lezioni di Giobbe et il cantico di Ezechia*, Lucques, 1731, en vers; — G. Ceruti, *Il libro di Giobbe*, Turin, 1759, en vers; l'auteur dit l'avoir traduit du texte hébreu; — F. Bezzano, *Il libro di Giobbe*, Roma, 1760, en huitains; — M. de Talloni, *Il libro di Giobbe volgarizzato in terza rima*, Osimo, 1754; — G. M. Luchini, *I Proverbi*, Florence, 1733, en vers; — B. Casaregi, *I Proverbi*, Florence, 1751, en vers; — Vincenzio da S. Eraclio, *I Proverbi di Salomone*, Bologne, 1760, en vers; — G. Vincioli, sous le nom de Leonte Prineo, *L'Ecclesiaste di Salomone*, Lucques, 1727, en vers; — Pacchi Domenico, *Il libro della sapienza*, Lucques, 1777, en vers. — Cantique et Lamentations : G. Blanchini, *La Cantica dei cantici*, Venise, 1735, en vers; — *Cantica tradotta in versi anacreontici*, Florence, 1786, par un auteur inconnu; — N. Strozzi, *Le Lamentazioni parafrasate*, Rome, 1635; — *Le Lamentazioni di Geremia*, Piacenza, 1701, paraphrase lyrique de l'académicien M. L ; — Menzini Benedetto, *Lamentazioni di Geremia espresse in terza rima ne' loro dolenti affetti; tradotte in verso sciolto e riformate dall' ebraico da Anton Maria Salvini*, Florence, 1728; — P. Bossi, *I treni di Geremia, il Cantico di Salomone, Salmi penitenziali*, ecc., Padoue, 1745, en vers latins et italiens; — F. B. Adami, *I Cantici biblici ed altri Salmi con i treni di Geremia tradotti in versi da un accademico apatista*, Florence, 1748; — F. M. Zampi, *I Treni parafrasati*, Venise, 1756, en vers. — Versions diverses : F. Lenci, *La storia di Tobia tradotta dalla Vulgata da un accademico della Crusca*, Livourne, 1764: — *Parafrasi delle Epistole di S. Paolo*, Naples, 1766; etc.

III. VERSIONS ITALIENNES MODERNES. — Il y avait bien deux siècles que le peuple italien catholique ne lisait plus guère la Bible, lorsque le grand pape Benoît XIV jugea à propos, le 13 juin 1757, de modifier les règles de l'*Index* et de permettre la lecture des versions de la Bible en langue vulgaire faites par des savants catholiques et approuvées par le saint-siège. Ce fut le point de départ d'une nouvelle série de versions italiennes de la Bible.

I. VERSION DE MARTINI ET VERSIONS CONTEMPORAINES. — 1° Antoine Martini naquit à Prato, petite ville près de Florence, en 1720. Il prit les ordres, et après avoir dirigé durant quatorze ans le collège ecclésiastique de Superga, à Turin, il fut obligé de le quitter pour cause de santé. Il fut nommé par Charles-Emmanuel III conseiller d'État avec une pension sur l'abbaye de Saint-Jacques-en-Besse. En promulguant le décret relatif aux versions de la Bible en italien, Benoît XIV avait exprimé à quelques cardinaux son très vif désir qu'un Italien, aussi savant que pieux, entreprît une nouvelle version de la Bible. Le cardinal Delle Lanze, de la maison de Savoie, qui avait plusieurs fois eu l'occasion d'apprécier le talent et le mérite de l'abbé Martini, lui fit connaître le désir du pape et le pressa de travailler lui-même à la nouvelle version biblique. Martini ne refusa pas; il commença par l'étude du Nouveau Testament, fit de sérieuses recherches sur le texte grec comparé avec la Vulgate, et se mit à préparer la version et les notes. Mais l'état délicat de sa santé et les graves devoirs de ses fonctions l'empêchèrent d'aboutir tant qu'il fut recteur du collège de Superga. Il ne put avancer son travail qu'après avoir renoncé à la direction du collège. Mais les temps étaient alors changés; Benoît XIV était mort, et l'on ne se montrait plus aussi favorable à son œuvre. Dans une lettre à son ami, le marquis Antoine Niccolini de Florence, datée de juillet 1761, Martini nous apprend lui-même qu'il avait terminé alors la traduction et les notes des deux Évangiles de saint Matthieu et de saint Marc. Mais il n'avait plus, dans le succès de son œuvre, la confiance d'autrefois; il déclare ne pas savoir si un très haut personnage (sans doute le cardinal Delle Lanze) sera satisfait de son travail; il y parle des anciennes versions italiennes de la Bible (Malermi, Brucioli) comme de raretés bibliographiques dont on n'a plus aucune connaissance précise; c'est à peine s'il connaît par lui-même la version de Diodati. Cependant il ne s'arrêta point et il acheva le Nouveau Testament dans les premiers mois de 1769; vers la fin de la même année, le premier volume parut à Turin; il contenait les deux premiers Évangiles, et était dédié au roi Charles-Emmanuel de Savoie. La revision ecclésiastique avait été faite par le théologien Marchini, professeur d'Écriture Sainte à l'Université, et, sur son témoignage, le Père dominicain vicaire du saint-office à Turin et le président du collège des théologiens l'avaient approuvé. Certaines expressions de l'abbé Martini, dans ses lettres à ses amis, font entendre qu'il avait eu bien des difficultés dans son entreprise; mais, quoi qu'il en soit, l'archevêque de Turin, dès que le premier exemplaire de l'ouvrage lui eut

été présenté, adressa à l'auteur une lettre de vive approbation. — Les autres parties du Nouveau Testament furent publiées les années suivantes, 1670-1671, le tout en six volumes. Pendant ce temps, l'œuvre de Martini avait rencontré, d'une part, l'accueil le plus favorable et, de l'autre, lui avait attiré des ennemis implacables qui faisaient tout pour l'empêcher de la continuer et même travaillaient à la faire condamner par le saint-office. Tout en s'efforçant d'obtenir l'approbation de Rome, Martini continua son œuvre. La fin du Nouveau Testament parut en 1771, et reçut du public le meilleur accueil, de sorte que l'édition fut promptement épuisée. En même temps, on faisait à Naples, sans le consentement de l'auteur, une autre édition qui fut également vite épuisée. Aussi, en 1773, l'abbé Martini annonça-t-il qu'il allait faire une édition nouvelle, revue et corrigée, et qu'il allait aussi publier la version de l'Ancien Testament. Cette seconde édition du Nouveau Testament parut à Turin en six volumes, de 1775 à 1778. En 1776, il publia le premier volume de l'Ancien Testament contenant la Genèse, et en 1778, la fin du Pentateuque. Il était dédié au roi Victor-Amédée de Savoie et approuvé par le P. Hyacinthe Cattaneo, dominicain, professeur à l'Université du roi, par le vicaire général du saint-office, et par le grand chancelier.

A la fin de 1777, le ministre du roi de Sardaigne à Rome, le commandeur Graneri, avait présenté l'ouvrage de Martini, en cours de publication, au pape Pie VI. Le saint-père lui fit adresser un bref d'approbation. Le 17 mars 1778, le souverain pontife déclarait que le travail de l'auteur était conforme aux règles de l'*Index* et à la constitution de Benoît XIV, et il louait la doctrine et la piété de Martini. Celui-ci fit imprimer le bref en tête de son IXe volume, qui parut en août 1778.

Peu de temps après, les jansénistes de Toscane, voyant que la version de Martini avait été approuvée par le saint-siège, cherchèrent à se l'approprier, et ils en commencèrent une nouvelle édition avec des notes hérétiques. Le premier volume du Nouveau Testament parut au mois de mars 1779. Martini, indigné de cette altération de son œuvre, se hâta de protester, mais, malgré ses réclamations publiques, la publication du Nouveau Testament se continua. On commença aussi celle de l'Ancien, mais on ne l'acheva pas; elle s'arrêta à Isaïe. En 1781, Martini avait été nommé archevêque de Florence, et, en 1784, il réussit enfin à en arrêter l'impression.

Dès que Martini fut sur le siège de Florence, il prit soin de faire une nouvelle édition de tout son travail; elle fut publiée par l'imprimerie archiépiscopale, de 1782 à 1792. En 1783, il apprit qu'on allait faire à Rome une édition spéciale de sa version « corrigée » par ordre du maître du sacré palais, Thomas Mamachi. Martini s'empressa d'en référer au pape Pie VI, qui lui fit écrire par le P. Mamachi que lesdites « corrections » ne regardaient que des fautes d'impression.

Au point de vue littéraire, la version de Martini est remarquable par la pureté et l'élégance du langage toscan, et c'est à juste titre qu'on l'a mise parmi les *testi di lingua* de l'académie de la Crusca (séance du 28 juillet 1885), mais elle n'a ni l'énergie ni la concision des textes originaux, et si l'auteur connaissait bien le grec, il ne possédait pas suffisamment l'hébreu, quoiqu'il se fit aider à Florence par un rabbin appelé Terni. Sa traduction n'en a pas moins rendu de grands services aux catholiques italiens. C. L. Begagli, *Biografia degli uomini illustri*, Venise, 1840, t. VI; *Orazione funerale* de Mgr Martini par le chan. Longo de Florence; C. Guasti, *Storia aneddota del volgarizzamento dei due Testamenti fatto dall' ab. Antonio Martini*, dans la *Rassegna nazionale* de Florence, 16 septembre 1885, t. XXV, p. 235-282. Voir aussi : *Apologia del breve del sommo pontefice Pio VI, à Mons. Martini, arcivescovo di Firenze, ovvero dottrina della Chiesa sul leggere la S. Scrittura in lingua volgare*, Pavie, 1784. Cette brochure, qui est maintenant une rareté bibliographique, parut anonyme, mais Guasti confirme que son auteur s'appelait Joseph Tavelli.

2° A la même époque, les jansénistes d'Italie faisaient de grands efforts pour répandre leurs erreurs. Le fameux Ricci, évêque de Pistoie, fit publier, en 1786, une version du Nouveau Testament avec le commentaire de Quesnel : *Il Nuovo Testamento, con riflessioni morali sopra ciascun versetto. Tradotto dal francese, per commissione di Mons. Ricci, vescovo di Pistoia*, Pistoie, 1786-1789, 6 in-8°. — On publia aussi alors à Gênes une version italienne de la grande Bible française de Port-Royal, dite de Sacy : *Il V. e il N. T. giusta la Volgata in italiano e latino, per Luigi Isacco Le Maistre de Sacy, tradotto dal francese*, Gênes, 1787-1892, 24 in-4°. Dans la première moitié du XIXe siècle, on publia aussi à Milan (1830-40, 18 in-8°) une version italienne de la Bible française dite de Vence, *giusta la quinta edizione del sig. Drach con nuove illustrazioni di Bartolommeo Catena.* Mais la version de Martini éclipsa toutes les autres, et demeura seule la Bible des catholiques italiens.

II. VERSIONS DE DE ROSSI ET DE LUZZATTO. — 1° Jean Bernard de Rossi, le célèbre critique de l'Ancien Testament hébreu (A. de Gubernatis, *Matériaux pour servir à l'histoire des études orientales en Italie*, Paris, 1876, p. 121), naquit à Castelnuovo, dans le district d'Ivrée en Piémont, en 1742. Il fut reçu docteur en théologie à l'Université de Turin en 1766, au moment même où Martini travaillait à sa version du Nouveau Testament. Tout jeune encore, il apprit à fond les langues sémitiques et les principales langues européennes. Le duc de Parme l'appela comme professeur de langues orientales dans l'Université qu'il avait fondée dans cette ville; dans le même temps, Bodoni y établissait sa célèbre imprimerie. L'abbé de Rossi eut ainsi le loisir de s'adonner aux plus profondes études de critique et de littérature hébraïque et rabbinique; il recueillit, à ses frais, une précieuse et vaste collection de mss. hébreux ou rabbiniques, à l'aide desquels il publia ses célèbres *Variæ lectiones* du texte massorétique et de nombreux travaux sur l'histoire de la littérature rabbinique, particulièrement en Italie. En 1809, de Rossi se retira de l'Université et revint à Turin, en Piémont, où, cinq ans plus tard, on lui offrit la place de conservateur de la bibliothèque du roi. Au milieu de ses travaux critiques, il traduisit plusieurs livres de l'Ancien Testament sur le texte hébreu original. On a ainsi de lui les Psaumes (1808), l'Ecclésiaste (1809), le livre de Job (1812), les Lamentations (1815), les Proverbes (1815). Ses versions sont assez élégantes et rendent bien la vigueur et la concision du texte sacré; elles font amèrement regretter que l'abbé de Rossi ne voulût pas étendre son travail à toute la Bible.

2° La version de l'Ancien Testament fut reprise vers le milieu du XIXe siècle, par le rabbin Samuel David Luzzatto. Cf. A. de Gubernatis, *Matériaux*, p. 83. Il naquit à Trieste, le 22 août 1800. Instruit dès son enfance, par sa famille, dans la langue sacrée, à l'âge de huit ans il pouvait lire le livre de Job. En 1829, on le choisit comme professeur d'hébreu au collège rabbinique de Padoue, récemment fondé, et qui, grâce à lui, jouit bientôt d'une célébrité européenne. Des savants étrangers tels que Gesenius, Rosenmüller, Frz. Delitzsch, s'adressaient à lui pour résoudre des difficultés philologiques. Il publia d'excellentes grammaires des langues hébraïque et rabbinique et un grand nombre de travaux sur des textes hébreux particuliers. Il se proposa de faire une version de la Bible en italien, selon la méthode scientifique de la philologie comparée, et il travailla à cet ouvrage plusieurs années, quand, au milieu de ses travaux, il mourut en 1865. Il avait publié, en 1853, une version du livre de Job, en 1855 et l'année suivante, une

autre d'Isaïe et, en 1859-1860, du Pentateuque. Cependant, il était loin, lorsqu'il mourut, d'avoir achevé sa version. Mais comme plusieurs livres étaient plus ou moins prêts, quelques-uns de ses disciples et de ses collaborateurs résolurent de terminer son œuvre et de donner au public l'Ancien Testament en entier. Il fut publié en effet, en quatre volumes, de 1868 à 1875: *La Sacra Bibbia volgarizzata da Samuele Davide Luzzato e continuatori,* Rovigo. Le quatrième volume contient des préfaces sur ces différents traducteurs. La version du Pentateuque et des Juges est de Luzzatto; les livres de Samuel ont été achevés par A. Mainster, du collège rabbinique de Padoue, et les livres des Rois, par Eude Lolli, de Goritz, né en 1826, maintenant grand rabbin à Padoue. Le même Lolli corrigea les livres de Jérémie, d'Ézéchiel, de Joel, d'Amos (avec Philoxène Luzzatto), de Zacharie, de Malachie et le premier livre des Chroniques, et fit lui-même la version du second livre des Chroniques et d'Aggée: Mainster revisa aussi la version d'Abacuc, et fit celle de Nahum; Ehrenreich termina les versions d'Osée et Michée (avec Pardo) et fit celles de Daniel, d'Esdras et de Néhémie; Viterbi traduisit Sophonie et les Proverbes; Mortara (né en 1815, mort rabbin majeur à Mantoue) revisa les Psaumes; Foa traduisit le Cantique. — La version est divisée en chapitres et en versets, sans aucune explication historique, ou autre, qui aide le lecteur à pénétrer le sens des auteurs sacrés. Seulement, là où il est nécessaire, au milieu du texte, des mots entre parenthèses carrées ou rondes expliquent les hébraïsmes ou les incertitudes du sens littéral. La langue et le style en sont durs et sans élégance; la version paraît plus occupée de rendre l'expression de l'hébreu, que de l'adapter au génie du langage italien. Pour ces motifs, cette traduction n'a pas franchi les frontières du judaïsme, et elle est inconnue des catholiques. Cependant c'est un ouvrage d'assez grand mérite.

3° Il suffira de mentionner ici quelques autres versions publiées pendant le XIXe siècle par des juifs en Italie : une version des Psaumes (Vienne, 1845), du rabbin Lelio della Torre, né à Cuneo en 1805, mort à Padoue en 1871; une autre, en 1874, par le rabbin Jacob Rakkach avec commentaire; une version de Job et des Lamentations (1874-1875), par Benjamin Consolo; du Cantique, avec commentaire, de Noftama Cheleni, en 1873; du Cantique et des Lamentations par G. Barzilai; la Prière d'Habacuc par Vito Anau (Ancône, 1883).

III. VERSIONS D'UGDULENA, DE CURCI ET DE CASTELLI. — 1° Grégoire Ugdulena naquit à Termini de Sicile, en 1815. Dès sa première enfance, il s'adonna à l'étude des langues classiques, et particulièrement du grec où il fit d'étonnants progrès. Il prit ensuite les ordres sacrés et entra dans l'enseignement. En 1843, il obtint, par son mérite en littérature biblique, la chaire d'hébreu et d'herméneutique à l'Université de Palerme, mais il la perdit à la suite des événements politiques de 1848-1849, auxquels il prit une part assez considérable. Rentré alors dans la vie privée, en 1850, il commença une nouvelle version de la Bible, faite directement sur les textes originaux, et accompagnée d'introductions et de commentaires. Le premier volume parut en 1859, et contenait le Pentateuque. En 1860, il obtint de nouveau sa chaire à l'Université, prit une part active à la vie politique; il fut ministre de l'Instruction publique en Sicile et député au parlement italien. En 1862, il publia le second volume de sa version, contenant les livres des Rois. En 1865, il fut élu professeur de grec à l'Institut d'études supérieures de Florence, et, en 1870, de grec et d'hébreu à l'Université de Rome, où il mourut en juillet 1871. La version de la Bible en resta là, comme un remarquable fragment scientifique et littéraire; l'auteur était très compétent, soit comme traducteur italien, soit pour la connaissance des langues sacrées et du mouvement scientifique biblique en Allemagne. Le célèbre Manzoni et le pape Pie IX étaient des admirateurs du travail du professeur sicilien, à présent presque oublié, parce qu'il est resté incomplet. A. de Gubernatis, *Matériaux,* p. 169; I. Carini, *Di Gregorio Ugdulena e delle sue opere,* Palerme, 1872.

2° Une série de versions fut entreprise plus tard par Charles-Marie Curci, Napolitain. Il naquit en 1809, et en 1826 entra dans la compagnie de Jésus; il en sortit plusieurs années après, jouissant déjà d'une grande célébrité en Italie, et s'adonna aux études politiques. Dans les dernières années de sa vie, il s'occupa activement d'études bibliques. En 1873, il publia à Florence un petit volume, contenant la version des Évangiles avec quelques notes, dont il se vendit en Italie, et surtout en Toscane, près de trente mille exemplaires. Ensuite, il fit dans des églises de Florence un cours exégétique sur le Nouveau Testament (de 1894 à 1896), et traduisit quelques autres livres de l'Ancien, qu'il publia successivement. Le Nouveau Testament parut à Naples en 1879-1880. En 1883, il donna aussi une version des Psaumes, d'après le texte hébreu : *Il N. T. volgarizzato ed esposto in note esegetiche e morali,* Naples, 1879-1880, avec des longues introductions et des notes plus longues encore : 3 in-4°. — Les *Lezioni esegetiche e morali sopra i quattro Evangeli* sont un ouvrage distinct (en 5 in-8°), mais le même pour le fond. — *Le virtù domestiche ossia il libro di Tobia esposto in 18 lezioni,* Florence, 1877; cet ouvrage fut réimprimé avec l'exposition du récit de la Genèse touchant *Giuseppe in Egitto.* — Ces travaux ont été encore publiés à Turin par l'*Unione tipografica editrice: — Il Salterio volgarizzato dall' ebreo ed esposto in note esegetiche e morali,* Rome, 1883. Les travaux et les leçons de Curci eurent beaucoup de succès pendant la vie de l'auteur, mais en réalité leur valeur est bien médiocre. L'auteur a certainement connu les travaux critiques sur la Bible et particulièrement sur le Nouveau Testament; mais, comme il avait abordé ce genre d'études dans un âge déjà avancé, il n'avait pas acquis une véritable compétence. Il a fait de la science biblique en prédicateur, plutôt qu'en savant. La critique textuelle et historique est faible. Le texte italien de ses versions est dur, sans élégance, quelquefois trop concis, d'autres fois trop diffus. Dans les Psaumes, il a montré qu'il connaissait imparfaitement l'hébreu, et la traduction même, qui prétend rendre le rythme hébreu, est assez barbare.

3° Il reste à parler d'un hébraïsant, juif de naissance, le professeur David Castelli, mort le 13 janvier 1901. Il était né à Livourne, le 30 décembre 1836. Son père, très instruit, lui donna dès sa plus tendre enfance le goût de la langue sacrée, qu'ensuite il étudia à fond sous la direction du rabbin Piperno qui possédait une solide connaissance de l'hébreu biblique, targumique et talmudique, et fut l'auteur d'une partie (lettre M) de l'*Encyclopédie talmudique* publiée par Isaac Lampronti (XVIIe-XVIIIe siècles). Cependant le R. Piperno n'était pas un philologue dans le sens moderne du mot; et D. Castelli dut lui-même se former à la méthode scientifique par des études personnelles. En 1863, il alla s'établir à Pise, où il fut nommé chancelier de l'Université juive et se donna à l'enseignement particulier de la philosophie et des langues classiques. En 1876, il fut désigné pour la chaire d'hébreu à l'Institut d'études supérieures à Florence, où il resta jusqu'à sa mort. On lui doit une version de l'Ecclésiaste (1866), du livre de Job (1897), du Cantique des cantiques (1892), avec introductions critiques et notes. Dans ses volumes sur la poésie biblique (1878), la prophétie dans la Bible (1882), la loi du peuple juif et son développement historique (1887), il y a aussi de nombreux passages traduits de différents livres de la Bible. Castelli était un rationaliste de l'école d'Ewald, Wellhausen, Nowack, etc. Très bon écrivain de langue italienne, ce qui est rare parmi ceux qui sont nés juifs,

ses traductions se distinguent par une clarté, une élégance sévère, une concision qui est en harmonie avec le style de la Bible. Dans la préface à son petit recueil de passages choisis de l'Ancien et du Nouveau Testament pour l'enseignement moral des jeunes gens (1898), il dit avoir eu la pensée d'une nouvelle version de la Bible, d'après les principes de la critique moderne. Mais il n'a pu mettre ce projet à exécution. A. de Gubernatis, *Matériaux*, p. 101-103.

IV. *VERSIONS DIVERSES.* — Beaucoup de traductions partielles de la Bible parues dans le XIXe siècle n'ont pas de réelle valeur scientifique. La plupart sont des versions en vers, dont le mérite littéraire est médiocre. Il suffira de les indiquer pour être complets : B. Silorata, *I libri poetici della Bibbia*, en vers, Turin, 1847; — A. Fava, *Poesie bibliche*, en vers, Milan, 1874; — G. Massi, *Cantici di Sion*, Turin, 1880, en vers; — J. D. Gazzola, *Il Salterio*, Vérone, 1816, en vers, d'après une traduction en prose de G. Venturi faite sur l'hébreu; — J.-B. Spina, *Esperimento di traduzione di alcuni Salmi in terza rima*, Rimini, 1823; — *I Salmi tradotti da vari*, Venise, 1835, dans la collection du *Parnaso straniero*; — A. Fava, *I Salmi*, Florence, 1870, en vers; — V. Barelli, *Il Salterio recato in versi italiani*, Florence, 1881; — N. Bilotta, *I Salmi*, Naples, 1882, en vers; — F. Rezzano, *Il libro di Giobbe*, Venise, 1834, en vers, dans le *Parnaso straniero*; — V. Talamini, *Il libro di Giobbe*, Venise, 1871, en vers; — E. Leone, *Cantico dei cantici*, Florence, 1825, en vers; — F. De Beaumont, *Cantico dei cantici*, Palerme, 1874, en vers; — I. Sorio, *Il Cantico dei cantici tradotto in versi quinari*, Bassano, 1888; — G. Eroli, *Il libro della Sapienza*, Narni, 1859; — E. Leone, *I Treni*, Florence, 1823, en vers; — A. Maffei, *I Treni*, Florence, 1878, en vers; — M. Villareali, *Le profezie d'Isaia e le lamentazioni di Geremia tradotte in terza rima*, Palerme, 1883; — G. Valentino, *Parafrasi del capitolo XXXIII di Ezechiele profeta*, Cosenza, 1874; — A. Calciato, *Il libro di Rut; versione libera in ottava rima*, Piacenza, 1876; — A. C., *Il libro di Tobia volgarizzato*, Bassano, 1875; — I. Spano, *Il vangelo di S. Matteo volgarizzato in dialetto sardo; con osservazioni filologiche del principe Luigi Luciano Bonaparte*, Londres, 1866; — Pons, *Epistola di S. Paolo a Filemone*, Florence, 1875; — *Apocalisse di Giovanni Teologo, spiegata da 689 santi angeli*, Parme, 1876.

A cette liste, qui n'a qu'une valeur bibliographique, il faut ajouter trois ou quatre volumes qui contiennent des versions faites avec une méthode critique, et par des savants d'une véritable compétence. C'est d'abord la version de *Cento Salmi* par le célèbre exégète jésuite, F. X. Patrizi, professeur d'hébreu et d'Écriture Sainte au collège romain; cet ouvrage a une grande valeur scientifique, mais non pas littéraire. Nicolas Tommaseo, littérateur de renom du XIXe siècle, a publié à Florence, en 1875, une bonne traduction des Évangiles faite sur le *textus receptus* grec avec un petit commentaire tiré des Pères et de saint Thomas, mais le style a une élégance affectée et de mauvais goût. Deux autres versions sont d'un jeune professeur protestant, A. Revel; il a traduit le Nouveau Testament et le premier livre des Psaumes; ces deux traductions sont également remarquables au point de vue scientifique et au point de vue littéraire.

L'Italie ne possède pas encore une version complète de la Bible répondant aux exigences de la science moderne. L'auteur de cet article s'est proposé, depuis plusieurs années, de traduire toute la Bible d'après les textes originaux, comparés avec la Vulgate, et mise au courant des progrès de la saine critique. Il a publié jusqu'ici la version des *Psaumes* (1895), des *Lamentations* (1897), du *Cantique des cantiques* (1898), d'après le texte hébreu avec introductions et commentaires; et les *Évangiles* (1900), d'après la Vulgate comparée au texte grec, avec une courte introduction et des notes. Ces essais ont été très favorablement accueillis en Italie, au double point de vue scientifique et littéraire, et l'auteur, ainsi encouragé à continuer son travail, ne déposera pas la plume, avant d'avoir achevé son œuvre.

S. MINOCCHI.

1. ITALIQUE (COHORTE) (grec : Ἰταλικὴ σπεῖρα; Vulgate : *cohors italica*). Le centurion Corneille qui fut baptisé par saint Pierre, à la suite de la vision qu'eut cet apôtre, appartenait à une cohorte italique résidant à Césarée. Act., X, 1. Voir CORNEILLE, t. II, col. 1012. Les cohortes italiques étaient composées à l'origine, c'est-à-dire au début de l'empire, de citoyens romains volontaires recrutés en Italie, c'est pourquoi on les appelait *cohortes italicæ civium romanorum voluntariorum*. Voir *Ephemeris epigraphica*, t. V, 1884, p. 249. — Th. Mommsen, *Res gestæ divi Augusti*, 2e édit., in-8o, Berlin, 1883, p. 72, n. 1, croit que tout à fait au début de leur organisation ces cohortes furent recrutées parmi les affranchis. Il appuie son opinion sur Suétone, *August.*, 25, et Dion Cassius, LV, 31. Le nom de Corneille, qui était celui d'un affranchi ou descendant d'affranchi de la gens Cornelia, confirme son hypothèse. Il y eut jusqu'à trente-deux cohortes italiques. Par la suite, ces cohortes furent complètement assimilées aux autres cohortes auxiliaires et ouvertes aux pérégrins. La durée du service y était de vingt-cinq ans. Voir COHORTE, II, t. II, col. 827. Nous avons la preuve par les inscriptions qu'une de ces cohortes, celle qui portait le numéro deux, tenait garnison dans la province de Syrie et nous connaissons un *optio* (officier immédiatement inférieur en grade au centurion) de cette cohorte nommé Proculus; l'inscription est antérieure à l'an 69. *Archæolog. Epigr. Mittheilungen aus Oesterreich*, 1892, p. 218. Grüter, *Corpus inscript. latin.*, p. 434, n. 1, mentionne un tribun nommé L. Mæsius Rufus; il est, dit l'inscription, *tribunus cohortis milliariæ italicæ quæ est in Syria*. La cohorte italique en garnison en Syrie comprenait donc mille hommes. — E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu-Christi*, in-8o, Leipzig, t. I, 1890, p. 386, prétend que c'est probablement par erreur que le texte des Actes place une cohorte italique à Césarée au temps du roi juif Agrippa, et que, pour ce motif, l'histoire du centurion Corneille est suspecte; mais, comme le remarque F. Blass, *Acta Apostolorum*, in-8o, Gœttingue, 1895, p. 124, on ne voit pas pourquoi une des cinq cohortes résidant à Césarée n'aurait pas été composée de citoyens romains qui avaient établi leur domicile dans cette ville. Cf. W. Ramsay, *Cornelius and the italic cohort*, dans *The Expositor*, septembre 1896, p. 194-201.

E. BEURLIER.

2. ITALIQUE (VERSION). Voir LATINES (ANCIENNES VERSIONS) DE LA BIBLE.

ITHAÏ (hébreu : *'Itaï;* Septante : Ἐσθοΐ), fils de Ribaï de Gabaath, de la tribu de Benjamin, un des braves de David. II Reg., XXIII, 29. Il est appelé Éthaï, I Par., XI, 31. Voir ÉTHAÏ 2, t. II, col. 2002.

ITHAMAR (hébreu : *'Îtâmâr;* Septante : Ἰθάμαρ), le quatrième et le plus jeune des fils d'Aaron. Exod., VI, 23; Num., III, 2; XXVI, 60; I Par., VI, 3; XXIV, 1. Il fut consacré prêtre avec son père et ses trois frères Nadab, Abiu et Éléazar. Exod., XXVIII, 1. Ses deux frères aînés, Nadab et Abiu, ayant été frappés de Dieu parce qu'ils avaient mis dans leurs encensoirs un feu étranger, Lev., X; cf. Num., III, 4; XXVI, 61; I Par., XXIV, 2, et étant morts sans postérité, Ithamar et Éléazar devinrent la souche des deux familles sacerdotales. Num., III, 3, 4; I Par., XXIV, 2. — Lorsqu'on changeait de campement dans le désert du Sinaï, Ithamar avait sous ses ordres les Gersonites, chargés du transport des rideaux et des tentures du Tabernacle, ainsi que des Mérarites qui de-

vaient en transporter les cordes, les pieux et les planches. Exod., XXXVIII, 21; Num., IV, 21-33; VII, 8. — Le souverain pontificat passa dans la descendance d'Ithamar en la personne d'Héli, le juge d'Israël, et il y resta jusque sous le règne de Salomon. A cette époque, il rentra par Sadoc dans la famille d'Éléazar comme l'avait annoncé Samuel, parce que le grand-prêtre Abiathar, descendant d'Ithamar, avait pris parti pour Adonias contre Salomon. I Reg., II, 31-35; III Reg., II, 26, 27, 35; cf. I Reg., XIV, 3; XXII, 9; I Par., XXIV, 3; Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, I, 3. Voir GRAND-PRÊTRE, col. 304. — Du temps de David, lorsque ce prince divisa les prêtres en vingt-quatre groupes pour le service du sanctuaire, la postérité d'Ithamar était moins nombreuse que celle d'Éléazar; elle ne forma donc que huit séries contre seize et toutes furent tirées au sort. I Par., XXIV, 4-6. — Parmi les prêtres qui revinrent de la captivité de Babylone du temps d'Artaxerxès est mentionné un descendant d'Ithamar appelé Daniel. I Esd., VIII, 2. — Une tradition rabbinique place son tombeau près de celui de son frère Éléazar, à Aourtah, dans les environs de Naplouse, mais cette tradition n'est pas fondée. V. Guérin, *Samarie*, t. I, 1874, p. 462. F. VIGOUROUX.

ITHIEL (hébreu : *'Iṭî'êl*, « Dieu est avec moi »), nom, d'après un certain nombre d'interprètes, de l'une des deux personnes auxquelles Agur, fils de Jakéh (*Yaqéh*), adresse son discours dans les Proverbes, XXX, 1. Les Septante n'ont pas rendu ce mot dans leur version. La Vulgate l'a traduit par *cum quo est Deus*. Voir AGUR, t. I, col. 288.

ITURÉE (grec : Ἰτουραῖα; Vulgate : *Ituræa*), district situé au nord-est de la Palestine et qui forma avec la Trachonitide le territoire de la tétrarchie de Philippe. Luc., III, 1. Le nom d'Iturée tire son origine de celui d'Iétur, l'un des fils d'Ismaël. I Par., I, 31. Lors de la conquête de la Terre Promise, la tribu de Ruben, qui s'établit au delà du Jourdain, dut conquérir une partie de son territoire sur les Ituréens. I Par., V, 19. Dans ce passage le mot hébreu *Yetûr* est traduit dans les Septante par Ἰτουραῖοι et dans la Vulgate par *Ituræi*. L'hébreu et les Septante disent simplement que les Rubénites firent la guerre à ce peuple et s'emparèrent de son territoire ainsi que du pays de leurs alliés. La Vulgate donne pour motif de la guerre qu'ils avaient porté secours aux Agaréens. La quantité de butin que les Rubénites firent sur les Ituréens et sur les peuples voisins prouve que ces nations étaient très prospères. Voir AGARÉENS, t. I, col. 263. L'Iturée resta en la possession de la tribu de Ruben jusqu'à la captivité. Il semble cependant qu'une partie de l'Iturée demeura indépendante, car Eupolème cite les Ituréens avec les Moabites, les Ammonites et d'autres nations voisines, parmi les peuples à qui David fit la guerre. Eusèbe, *Præpar. evang.*, IX, 30, t. XXI, col. 748. Pendant la domination assyrienne, l'Iturée fut occupée par des colonies étrangères amenées par les vainqueurs. En 185 avant J.-C., une partie du pays fut reconquise par Aristobule Ier. Ce prince obligea les habitants à embrasser le judaïsme ou à s'exiler. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XI, 3. Depuis cette époque, on trouve fréquemment le nom des Ituréens dans les écrivains anciens, tantôt ils sont nommés avec les Syriens, Pline, *H. N.*, V, XXIII, 31; tantôt avec les Arabes. Appien, *Bell. civil.*, V, 7; Dion Cassius, LIX, 12; Strabon, XVI, II, 18. Les noms des soldats ituréens qu'on rencontre dans les inscriptions latines sont syriens, *Corp. inscript. latin.*, t. III, nº 4371, etc. Les habitants de ce pays étaient restés à moitié sauvages et se livraient au brigandage. Ils étaient renommés par leur habileté à tirer de l'arc. Strabon, XVI, II, 18; Cicéron, *Philipp.*, II, 112; Virgile, *Georg.*, II, 448; Lucain, *Pharsal.*, VII, 230, 514. César employa des auxiliaires ituréens comme archers dans la guerre d'Afrique. *Bell. afr.*, 20. Marc Antoine en avait parmi ses gardes du corps et s'en servit pour terroriser le Sénat. Cicéron, *Philipp.*, II, 19, 112; XIII, 18. Sous l'empire, des cohortes d'archers ituréens figurèrent dans l'armée romaine. *Corp. inscript. latin.*, t. III, nos 1382, 3446, 3677, 4367, 4368, 4371, et p. 862, 866, 868, 888; t. VI, nº 421; t. VIII, nº 2394, 2395, etc.; Vopiscus, *Vita Aureliani*, 11.

Les Ituréens, comme beaucoup de peuples voisins, n'habitèrent pas toujours la même contrée. En effet, au temps de la conquête du pays de Chanaan, ils étaient à l'est de la mer Morte, I Par., V, 19; au temps de David, dans le voisinage des Moabites et des Ammonites. Eusèbe, *Præp. evang.*, IX, 30, t. XXI, col. 748. Les textes qui se rap-



188. — Carte de l'Iturée.

portent à la période la plus connue de leur histoire nous les montrent dans le Liban ou dans son voisinage. Strabon, XVI, II, 10, place le pays des Ituréens dans les montagnes qui s'élèvent au-dessus de la plaine de Massyas ou Marsyas, plaine située entre le Liban et l'Anti-Liban, et leur donne pour capitale *Chalcis ad Libanum*. Dans une inscription romaine, Q. Æmilius Secundus dit qu'il fut envoyé par Quirinus (CYRINUS, t. II, col. 1186) pour combattre les Ituréens dans le Liban. *Ephemeris epigraphica*, t. IV, 1881, p. 538. Lorsque Pompée s'empara du pays, les Ituréens faisaient partie d'une confédération qui avait pour chef Ptolémée, fils de Mennée, dont le royaume comprenait les montagnes de l'Iturée et la plaine de Massyas. Strabon, XVI, II, 10; Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, VII, 4; *Bell. jud.*, I, IX, 2. Le général romain détruisit les forteresses du Liban, mais il laissa la souveraineté du pays à Ptolémée qui devint vassal de Rome. Appien, *Mithrid.*, 106; Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, III, 2.

Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, VII, 4, la désigne ainsi que ses successeurs sous le nom de dynastes. On lui a attribué les monnaies qui portent l'inscription grecque : « Ptolémée, tétrarque, grand-prêtre. » Eckhel, *Doctrina numorum*, t. III, p. 263; Mionnet, *Description des médailles*, t. V, p. 145, *supplém.*, t. VIII, p. 19, etc. Mais cette attribution est douteuse. Head, *Historia numorum*, in-8°, Londres, 1887, p. 655. Ptolémée mourut en 40 avant J.-C. et eut pour successeur son fils Lysanias. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, XIII, 3; *Bell. jud.*, I, XIII, 1; Dion Cassius, XLIX, 32. A l'instigation de Cléopâtre, Antoine fit exécuter ce prince, sous prétexte qu'il conspirait avec les Parthes, et donna une partie de son territoire à la reine d'Égypte. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, IV, 1; *Bell. jud.*, I, XXII, 3; Dion Cassius, XLIX, 32. On ignore si c'est à lui ou à un autre prince de ce nom qu'il faut attribuer les monnaies qui portent l'inscription : « Lysanias tétrarque et grand-prêtre. » Mionnet, *Suppl.*, t. VIII, p. 119; Head, *Historia numor.*, p. 655. A partir de cette époque, l'ancien royaume de Ptolémée fut divisé. En 23 avant J.-C., un certain Zénodore reçut à ferme de Cléopâtre une partie du domaine de Lysanias, Josèphe, *Ant. jud.*, XV, X, 1; *Bell. jud.*, I, XX, 4, et probablement après la mort de cette reine la gouverna en qualité de tétrarque. Dion Cassius, LIX, 9. La part qu'il prit aux brigandages qui désolèrent la Trachonitide fit que les Romains lui enlevèrent ce pays pour le donner à Hérode le Grand. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, X, 1-2; *Bell. jud.*, I, XX, 4. A sa mort, en l'an 20, Auguste donna au même Hérode le reste du pays. Josèphe, *ibid.* A Zénodore appartiennent certainement les monnaies qui portent l'inscription : « Zénodore tétrarque, grand-prêtre, » et les dates des années 280, 282, 287 de l'ère des Séleucides, c'est-à-dire 32, 30 et 25 avant J.-C. Eckhel, *Doctr. num.*, t. III, p. 496; Madden, *Coins of the Jews*, in-4°, Londres, 1881, p. 124; Head, *Historia numorum*, p. 663.

Dans une inscription grecque, il est question d'un Zénodore, fils du tétrarque Lysanias; il est très probable qu'il s'agit de celui-ci. E. Renan, *Mission de Phénicie*, in-4°, Paris, 1864, p. 317-319. Cf. *Mémoires de l'Acad. des inscriptions et belles-lettres*, t. XXVI, 1870, part. II, p. 70-79. Après la mort d'Hérode, une portion de la tétrarchie de Zénodore fut donnée à Philippe, fils de ce prince. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, XI, 4; *Bell. jud.*, II, VI, 3. C'est d'elle qu'il est question dans saint Luc qui énumère les deux parties, la Trachonitide et l'Iturée. La tétrarchie de Philippe passa ensuite entre les mains d'Agrippa Ier, puis d'Agrippa II. Une partie de l'Iturée était probablement restée en dehors du territoire soumis à Zénodore. C'est contre ces Ituréens indépendants que Q. Æmilius Secundus fit la guerre dont nous avons parlé plus haut. Au temps de Claude, il est question d'un royaume ituréen gouverné par Soemus et qui, après sa mort, fut annexé à la province de Syrie. Dion Cassius, LIX, 12; Tacite, *Annal.*, XII, 23. Elle fournit des soldats à l'armée romaine. Voir fig. 362, t. I, col. 1236. La contrée appelée aujourd'hui Djédour est très probablement l'ancienne Iturée, ou tout au moins une grande partie de ce pays. C'est un plateau ondulé et couvert de collines coniques. La partie située au nord est couverte de rochers de basalte. On y voit de nombreuses coulées de lave. Le Djédour renferme trente-huit villes ou villages pauvres et peu peuplés. *Journal of biblical researches*, juillet 1854, p. 311. — Voir Fr. Münter, *De rebus Ituræorum*, in-8°, Copenhague, 1824; E. Kuhn, *Die städtische und bürgerliche Verfassung des römischen Reichs*, in-8°, Leipzig, 1864-1865, t. II, p. 169-174; I. G. Wetzstein, *Reise in den beiden Trachonen und um das Haurängebirge*, dans la *Zeitschrift für allgemeine Erdkunde*, Berlin, 1859, p. 169-208, 265-319; E. Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, in-8°, Leipzig, t. I, 1890, p. 593-608; C. Ritter, *Die Erdkunde im Verhältniss zur Natur und zur Geschichte des Menschen*, 2e édit., in-8°, Berlin, 1848-1855, part. XVII, 1, 1854, p. 14-16; Th. Mommsen et J. Marquardt, *Manuel des institutions romaines*, trad. franç., t. IX, *Organisation de l'empire romain*, Paris, 1892, p. 343-345.

E. BEURLIER.

ITURÉENS (hébreu : *Yetûr;* Septante : Ἰτουραῖοι; Vulgate : *Ituræi*), habitants de l'Iturée. I Par., V, 19. Voir ITURÉE.

IVOIRE (hébreu : *šên*, *šenhabbim*; Septante : ἐλέφας, ἐλεφάντινον, ὀδόντες ἐλεφαντίναι; Vulgate : *ebur*), substance constitutive des dents chez l'homme et les mammifères, et, plus communément, la matière compacte, blanche et dure qui forme les défenses de l'éléphant. Cette matière est composée, pour un quart environ, de substance organique, pour le reste, de phosphate de chaux, de carbonate de chaux, de fluorure de calcium et autres sels calcaires.

I. L'IVOIRE CHEZ LES ANCIENS PEUPLES. — 1° Chez plusieurs peuples anciens, où l'on ne connaissait les défenses d'éléphant que par le commerce d'importation, on a quelquefois pris ces défenses pour des cornes. Élien, *Nat. animal.*, IV, 31; VII, 2; Pausanias, V, 12; Philostrate, *Vit. Apollon.*, II, 13; Pline, *H. N.*, XVIII, 1 (cf. cependant VIII, 4); Martial, I, 73, 4. Ézéchiel, XXVII, 15, les appelle déjà *qerânôt šên*, « cornes d'ivoire. » — 2° Les Égyptiens ont connu l'ivoire de très bonne heure. Dès la cinquième dynastie, ils écrivent avec l'image d'un éléphant le nom de l'île d'Éléphantine, voisine de la première cataracte. Voir la carte, t. II, col. 1605. Peut-être avaient-ils vu cet animal dans les premiers temps de leur installation dans la Thébaïde. Toujours est-il qu'ils estimaient beaucoup ses défenses et s'en faisaient apporter en tribut de tous côtés. — Sur un monument de la XVIIIe dynastie, on voit des Syriens qui apportent en tribut un éléphant et une défense (fig. 189). Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris, 1897, t. II, p. 285, 493. Ces tributs se perpétuèrent jusque sous les dernières dynasties. Hérodote, III, 97, 114; Diodore de Sicile, I, 55. Cf. Pline, *H. N.*, VI, 34. C'était surtout d'Éthiopie qu'ils leur arrivaient par dents et par demi-dents. « Ils le teignaient à volonté en vert ou en rouge, mais lui laissaient le plus souvent sa teinte naturelle et l'employaient beaucoup en menuiserie, pour incruster des chaises, des lits et des coffrets; ils en fabriquaient aussi des dés à jouer, des peignes, des épingles à cheveux, des ustensiles de toilette, des cuillers d'un travail délicat, des étuis à collyre creusés dans une colonne surmontée d'un chapiteau, des encensoirs formés d'une main qui supporte un godet en bronze où brûlaient des parfums, des boumérangs couverts au trait de divinités et d'animaux fantastiques. » Maspero, *L'archéologie égyptienne*, Paris, 1887, p. 259. Le musée de Ghizéh et les musées d'Europe conservent un grand nombre de figurines et de statuettes d'ivoire, dont plusieurs datent de l'ancien empire. Une figurine de la Ve dynastie garde encore des traces de couleur rose. On a découvert en Assyrie des ivoires égyptiens, un entre autres qui représente deux personnages assis l'un vis-à-vis de l'autre (fig. 190). Layard, *Monuments of Nineveh*, t. I, pl. 89, 11. Cf. Maspero, *Histoire ancienne*, t. II, p. 792; t. III, p. 219, 323. — 3° Les Assyriens tiraient l'ivoire de l'Inde. Sur l'obélisque de Salmanasar III, sont représentés des tributaires qui lui amènent un éléphant (voir ÉLÉPHANT, t. II, fig. 547, col. 1661) et d'autres qui paraissent porter sur leurs épaules des défenses de cet animal. C'est de là d'ailleurs que les Syriens en importaient aussi chez les Égyptiens. Les rois assyriens aimèrent toujours à prodiguer l'ivoire dans leurs ameublements et dans la décoration de leurs palais. Cf. Layard, *Nineveh and Babylon*, p. 195, 358, 372; *Nineveh and its remains*, t. I, p. 29, 391; t. II, p. 205, 211, 420; Perrot, *Histoire de l'art*, t. II,

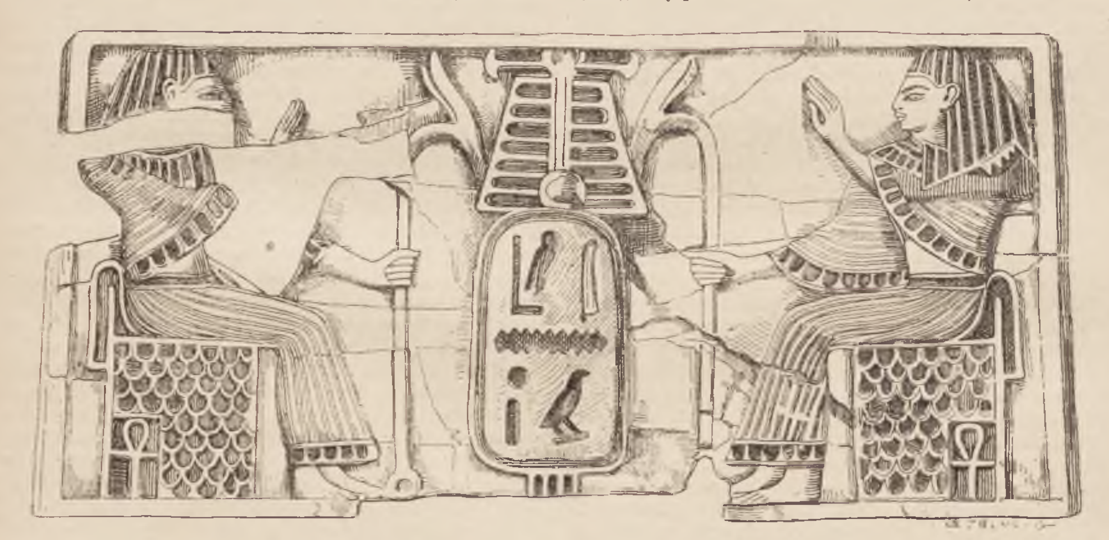
p. 532, 758; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* Paris, 1896, t. III, p. 386-387. On travaillait l'ivoire à Ninive et à Babylone. Mais on y employait beaucoup d'objets d'ivoire de fabrication étrangère, comme le démontrent les trouvailles faites à Nimroud. On y remarque « le style égyptien avec une exagération de naturalisme dont les Phéniciens sont seuls coutumiers. Nous pouvons conclure que ces pièces d'ivoire ont été



189. — Captifs de différentes nations apportant en tribut des éléphants avec leurs défenses. — Thèbes, tombeau de Rekhmara. D'après Wilkinson, *Manners*, 2e édit., t. I, pl. 11.

fabriquées, comme les coupes de bronze, dans les ateliers de Phénicie. De là, les caravanes transportaient ces menus objets jusqu'à Ninive : nous savons que les marchands de Tyr et de Sidon avaient de nombreux comptoirs jusqu'au cœur même de la Mésopotamie ». Babelon, *Manuel d'archéologie orientale,* Paris, 1888, p. 148. — Pour le travail de l'ivoire chez les Phéniciens, voir Perrot, *Histoire de l'art,* t. III, p. 846-853; G. Rawlinson, *History of Phœnicia,* in-8o, Londres, 1889, p. 293, 374. Sur le commerce de l'ivoire en Afrique, voir *Periplus maris Erythræi,* 3, 16, 49, dans les *Geographi minores,* édit. Didot, t. I, p. 259, 261, 293.

II. L'IVOIRE CHEZ LES HÉBREUX. — 1o Bien que les premiers Hébreux aient vu l'usage qu'on faisait de l'ivoire en Égypte, ils ne l'ont pas employé, faute de pouvoir se le procurer aisément et surtout d'être à même de le travailler. Ce fut seulement Salomon qui s'en servit le premier, quand il voulut imiter le faste des autres souverains orientaux. Il fit d'abord « un grand trône d'ivoire et le couvrit d'or pur ». III Reg., X, 18; II Par., IX, 17. Ceci doit s'entendre d'un trône de bois avec des incrustations d'ivoire et des placages d'or pur sur le bois; car on ne recouvrait pas d'or l'ivoire considéré lui-même comme matière précieuse et travaillé par le sculpteur. Pour se procurer cette matière plus abondamment, il la faisait venir directement de l'Inde, par sa flotte unie à celle d'Hiram. III Reg., X, 22; II Par., IX, 21. On sait que l'ivoire indien a été célèbre plus tard chez les Romains. Virgile, *Georg.,* I. 57; Horace, *Od.*, I, XXXI, 6. Dans le Cantique, V, 14; VII, 5, le corps de l'époux est comparé à l'ivoire poli, et le cou de l'épouse à une tour d'ivoire. — 2o Le Coraïte qui a composé le Psaume XLIV (XLV), 9. y parle de « maisons d'ivoire », c'est-à-dire de



190. — Ivoire égyptien, trouvé à Nimroud en Assyrie. British Museum.

maisons dont les lambris sont ornés d'incrustations d'ivoire. Il n'est point dit que Salomon ait employé ce genre de décoration dans son palais; mais plus tard, le roi Achab se construisit une « maison d'ivoire », c'est-à-dire une maison dont la décoration intérieure comportait des placages et des sculptures en ivoire. III Reg., XXII, 39. Les anciens estimaient beaucoup ce genre de luxe. Homère, *Odyss.,* IV, 73; Horace, *Od.,* II, XV, 1, 2; Virgile, *Æneid.,* X, 136; Lucain, X, 119; Élien, *Var. hist.,* XII, 29;

etc. Il est certain que les Hébreux ne travaillaient pas eux-mêmes l'ivoire employé dans les maisons royales, mais qu'on s'adressait aux artistes phéniciens, experts en toutes sortes d'arts et d'industries. — 3° Amos, III, 15, annonce que les « maisons d'ivoire » périront avec tout le luxe des grands, qui ont maison d'été et maison d'hiver. Le même prophète maudit encore les grands d'Israël, qui s'étendent sur des « lits d'ivoire », c'est-à-dire sur des divans incrustés d'ivoire, pour se livrer à de scandaleux festins. Am., VI, 4. Le divan était chez les grands un



191. — Ivoire gravé assyrien. Divinité ailée. Grandeur nature. British Museum.

meuble d'apparat qu'ils aimaient à décorer luxueusement de matières précieuses et d'ivoire. Plaute, *Stich.*, II, II, 54; Horace, *Sat.*, II, VI, 103. — 4° Dans sa prophétie contre Tyr, Ézéchiel compare cette ville à un vaisseau dont les bancs sont faits de buis incrusté d'ivoire. Ézech., XXVII, 6. Le buis est un bois dur qui se prête fort bien à des incrustations de cette nature. Virgile, *Æneid.*, X, 137, parle aussi de « l'ivoire qui brille incrusté dans le buis par l'artiste ». Cf. BUIS, t. I, col. 1968. Le même prophète ajoute que Tyr faisait le commerce avec les marchands de Dedan ou Dadan, voir DADAN 1, t. II, col. 1202, et que, par l'intermédiaire de ces Arabes, la cité échangeait ses produits contre « des cornes d'ivoire et de l'ébène » provenant de beaucoup d'îles, c'est-à-dire de beaucoup de pays asiatiques baignés par la mer. Ezech., XXVII, 15. Les Phéniciens ouvraient ensuite l'ivoire brut et le revendaient aux Assyriens, aux Hébreux, et aux peuples divers qui composaient leur clientèle. — 5° D'après la Vulgate, Esth., I, 6, il y avait dans le palais de Suse des tentures soutenues par des anneaux d'ivoire. Cette matière était sûrement à l'usage des rois perses, comme elle l'avait été sous leurs prédécesseurs assyriens et chaldéens. Cf. Babelon, *Manuel d'archéologie orientale*, p. 193. Mais, au lieu d'anneaux d'ivoire, le texte hébreu et les Septante parlent ici d'anneaux d'argent. — 6° La Vulgate mentionne encore des princes de Juda « plus rouges que l'ivoire antique », Lam., IV, 7, là où dans l'hébreu il est question de perles, *peninim*. Voir CORAIL, t. II, col. 957, et PERLES. Saint Jérôme a sans doute songé aux ivoires que les anciens teignaient quelquefois en rouge. — 7° Parmi les marchandises qu'on apportait dans la grande Babylone, saint Jean mentionne toutes sortes d'objets en ivoire, πᾶν σκεῦος ἐλεφάντινον, *omnia vasa eboris*. Apoc., XVIII, 12. H. LESÊTRE.

IVRAIE (grec : ζιζάνια; Vulgate : *zizania*), plante nuisible qui croît dans les blés.

I. DESCRIPTION. — Herbe annuelle de la famille des graminées, comme le blé, le seigle et l'orge, mais en différant complètement par ses propriétés, puisqu'elle est vénéneuse. Les effets qu'elle produit sur l'organisme, comparés à ceux de l'ivresse, lui ont valu son nom vulgaire *herbe-à-l'ivrogne*; pour la même raison Linné l'avait nommée *Lolium temulentum* (fig. 192). Le danger de l'ivraie résulte surtout de ce qu'elle croît habituellement parmi les moissons et sous tous les climats. Car, si sa tige plus grêle et ses épillets latéraux pourvus d'une seule glume à la base permettent de distinguer assez aisement la plante complète, il n'en est pas de même malheureusement pour les graines isolées. Elles se confondent avec celles des céréales au moment de la récolte, et leur mélange avec le bon grain communique des qualités malfaisantes à la farine, au pain et même aux boissons fermentées qui en proviennent. Leur absorption est suivie de nausées, de vertige, de délire; enfin la mort même peut survenir, quand la dose a été trop forte. Toutefois les conséquences de l'empoisonnement sont rarement aussi graves, parce que la dessiccation et surtout la cuisson détruisent en partie le principe toxique de l'ivraie. Celui-ci réside essentiellement dans un alcaloïde, la témuline de Hoffmeister, agissant sur le système nerveux, et associé à divers corps gras auxquels seraient dus les accidents des organes digestifs.

L'existence d'une espèce dangereuse parmi les graminées a été longtemps une énigme inexplicable, car on sait que cette famille est une des plus naturelles pour l'ensemble de ses caractères et qu'elle renferme, par ailleurs, les plantes les plus estimées pour la haute valeur nutritive de leurs graines, formant ainsi, de temps immémorial, la base de l'alimentation chez tous les peuples civilisés. On se demandait dès lors si les mauvaises qualités de l'ivraie tenaient à sa nature propre ou si elles ne devaient pas être plutôt attribuées à la contamination de ses tissus par un organisme étranger. Or cette dernière hypothèse vient d'être pleinement confirmée par des observations récentes. On a reconnu, d'abord, que plusieurs céréales avariées, telles que le seigle, avaient déterminé les mêmes effets toxiques que l'ivraie, or l'analyse de ces grains de seigle devenu enivrant décelait un champignon microscopique, nommé *Endoconidium temulentum* par MM. Prillieux et Delacroix. L'identité des symptômes produits conduisait à admettre l'analogie des causes. C'est ce que vient d'établir positivement M. Guérin en constatant la présence de filaments d'origine mycélienne dans la graine de l'ivraie, sur le pourtour de l'albu-

men. La pénétration se fait dans la plante au moment de sa floraison, par la base de l'ovaire; le nucelle est d'abord contaminé, puis la réserve interne de matières nutritives au voisinage immédiat des cellules formant l'assise-à-gluten. Quant à l'embryon lui-même, il reste indemne, ce qui explique pourquoi la jeune plante qui en naît, bien que sortie d'une graine infectée, reste saine pendant toute la première phase de sa vie végétative, jusqu'au moment où sa propre floraison l'expose à une nouvelle invasion du parasite. La présence de cet organisme étranger chez le *Lolium temulentum* paraît si constante que l'auteur de cette découverte n'hésite pas à y voir un fait d'association normale ou de symbiose. Il en serait de même aussi pour deux espèces voisines, les *Lolium arvense* et *linicola*, qui, du reste, ne sont considérées par plusieurs que comme de pures variétés du précédent. Ces trois types, rendus vénéneux par suite de la cohabitation d'un champignon, forment en tous cas un groupe des plus naturels dans le genre *Lolium*, caractérisé par la longueur de la glume basilaire, qui atteint le sommet de l'épillet. Chez toutes les autres espèces, où la glume reste plus courte, l'infection semble très rare et accidentelle, d'où il résulte qu'elles peuvent être employées sans danger dans l'alimentation des animaux. Une d'entre elles constitue même l'un des fourrages les plus précieux, et se cultive communément désignée sous le nom de *ray-grass* par l'agriculture, le *Lolium perenne*. — Voir P. Guérin, *Sur la présence d'un champignon dans l'ivraie*, dans le *Journal de botanique*, 1898, p. 230; Prillieux, *Maladie des plantes agricoles*, 1897.



192. — L'ivraie.

II. Exégèse. — L'identification du ζιζάνιον (pluriel, ζιζάνια) n'offre aucune difficulté : c'est bien le nom de l'ivraie, non pas de provenance grecque (le nom grec de cette plante était αἶρα, d'où le latin *æra*, Plin., *H. N.*, XVIII, 44), mais sémitique. On peut comparer le זוֹנִין, *zônîn* du Talmud, le زوان, *zeouân* arabe que l'on fait dériver de زان, *zan*, « nausée. » Le nom viendrait à cette plante de l'effet qu'elle produit : la graine en effet donne des vomissements, une sorte d'ivresse, des convulsions qui vont parfois jusqu'à la mort. Pline, *H. N.*, XVIII, 44. C'est de là que vient le nom latin populaire *ebriaca* qui a fait notre mot *ivraie*. Elle n'est mentionnée que dans un seul endroit de la Sainte Écriture, dans S. Matth., XIII, 24-30, 36-43. Les caractères de la plante indiquée dans la parabole conviennent d'ailleurs parfaitement à l'ivraie. Tant qu'elle est en herbe, cette graminée se confond avec le blé : il faut une très grande attention pour pouvoir les distinguer. C'est ce que remarque saint Jérôme, *Comment. in Matth.*, XIII, 26, t. XXVI, col. 94. Mais quand l'épi a poussé, rien de plus facile. Matth., XIII, 26. Mais si la méprise est alors aisée à éviter, il n'est pas sans difficulté d'arracher l'ivraie sans déraciner le blé en même temps, tant les tiges des deux plantes sont souvent mêlées, et leurs racines enchevêtrées. Matth., XIII, 29. Au contraire, lorsque, à l'époque de la moisson, la faucille a coupé les tiges, rien de plus facile que de séparer l'ivraie. Matth., XIII, 30. Quant au fait de l'ennemi qui vient, durant la nuit, semer l'ivraie dans le champ nouvellement ensemencé, il n'était pas inouï en Orient comme en Occident. Cette façon de se venger devait même être assez fréquente, puisqu'elle a été prévue dans le code pénal des Romains. Mais il n'était pas nécessaire d'une main ennemie, que la croyance populaire était disposée à voir dans ces accidents, car certaines conditions de la température produisaient ordinairement tout le mal. L'ivraie est très répandue en Orient, et en particulier en Palestine. Thomson, *The Land and the Book*, in-8°, Londres, 1885, p. 421. L'enseignement de la parabole se dégage facilement : du reste le divin Maître a pris la peine d'en donner lui-même l'explication à ses apôtres. Matth., XIII, 36-43. Nous y voyons le pouvoir laissé ici-bas au démon pour éprouver les hommes, la juxtaposition des bons et des méchants dans la destinée terrestre de l'Église, et leur séparation, à l'époque du jugement final.

E. Levesque.

IVRESSE (hébreu : *šikkârôn*, de *šâkar*, « enivrer, » d'où *šikkôr* et *šikkor*, « ivre; » *tar'âlâh*, l'ivresse qui fait tituber, de *râ'al*, « tituber, » d'où *ra'al*, « titubation » par ivresse; *yaïn*, « vin, » cause prise quelquefois pour l'effet; Septante : μέθη, d'où μεθύων, « ivre; » κραιπάλη; Vulgate : *ebrietas*, d'où *ebrius*, « ivre; » *crapula*), état de celui qui a bu à l'excès des boissons fermentées.

I. L'ivresse proprement dite. — 1° *Les exemples.* — Noé fut le premier à s'enivrer, mais son ivresse fut involontaire, parce qu'il ne connaissait pas les effets du vin. Gen., IX, 21-24. Les deux filles de Lot enivrèrent leur père pour commettre ensuite l'inceste avec lui. Gen., XIX, 32-35. Le riche Nabal était ivre quand sa femme Abigaïl vint le retrouver après son heureuse intervention auprès de David, et elle dut attendre jusqu'au lendemain matin pour pouvoir lui parler. I Reg., XXV, 36, 37. Voir Nabal. — Pour cacher son adultère avec Bethsabée, David enivra le mari de cette dernière, Urie, mais ne réussit pas à obtenir ce qu'il désirait. II Reg., XI, 19. — Ela, roi d'Israël, s'enivrait à Thersa quand Zambri vint le tuer. III Reg., XVI, 9. — Bénadad, roi de Syrie, faisait de même sous sa tente. III Reg., XX, 16. — Holopherne dormait sur son lit du sommeil de l'ivresse quand Judith le décapita. Judith, XIII, 4, 19. — Quand Ptolémée, gendre de Simon Machabée, voulut s'emparer du pouvoir à sa place, il l'attira avec ses fils dans la forteresse de Doch, les enivra et les massacra. I Mach., XVI, 16. — Isaïe, V, 11, 22, parle de ces buveurs qui, dès le matin, courent aux liqueurs enivrantes et s'échauffent encore par le vin bien avant dans la nuit, pleins de bravoure pour boire et de vaillance pour mêler les liqueurs fortes. Il cite les propos que tient un de ces ivrognes : « Venez, je vais chercher du vin, nous boirons les liqueurs fortes, nous recommencerons demain et bien mieux encore! » Is., LVI, 12. — Saint Paul mentionne les ivresses nocturnes des païens. I Thess., V, 7.

2° *Les effets.* — Sous l'influence de l'ivresse, le trouble saisit l'esprit et se manifeste par l'incohérence des paroles. Aussi Héli, à première vue, croit-il à l'ivresse d'Anne, qui ne fait que remuer les lèvres sans se faire entendre. I Reg., I, 13, 14. — Au jour de la Pentecôte, lorsque les Apôtres se mettent à parler sous l'action de l'Esprit-Saint, les Juifs étonnés disent qu'ils sont ivres. Act., II, 15. — Après ce trouble viennent l'étourdissement et la titubation. Zach., XII, 2; Is., LI, 17, 22. Les phénomènes les plus répugnants se produisent ensuite : « Ils chancellent dans le vin, les boissons fortes leur donnent des vertiges... Toutes les tables sont pleines de vomissements, d'ordures (fig. 193) : il n'y a plus de place. » Is., XXVIII, 7; Jer., XLVIII, 26. Un lourd sommeil succède

à cet état. L'homme fort de tempérament s'en réveille, Ps. LXXVII (LXXVIII), 65; d'autres ne s'en relèvent pas, Jer., LI, 39, 57, et beaucoup meurent des suites de leur orgie. Eccli., XXXVII, 34. — Mais les pires effets de l'ivresse se font sentir à l'âme. Quand le corps est en cet état, l'âme perd conscience d'elle-même; l'intelligence et la volonté sont comme hors de service. L'homme ivre ne peut pas seulement se débarrasser d'une épine qu'il a dans la main. Prov., XXVI, 9. L'ivresse, surtout quand elle devient habitude et dégénère en ivrognerie, porte au mal, Eccli., XXX, 40, engendre la colère, Eccli., XXXI, 38, 40, et la luxure. Eccli., XXVI, 11; Hab., II, 15; Eph., V, 18. Elle dégoûte du travail et conduit à la pauvreté. Eccli., XIX, 1. Elle alourdit l'esprit, Luc., XXI, 34, fait perdre le sens, Ose., IV, 11, et égare les sages. Prov., XX, 1; Eccli., XIX, 2. Elle fait oublier aux princes la loi et les droits des malheureux. Prov., XXXI, 4, 5. Elle attire le châtiment, Matth., XXIX, 49, et enfin exclut du royaume de Dieu. I Cor., VI, 10; Gal., V, 21. Saint Paul avait ses raisons pour rappeler cette exclusion dans le monde grec qui, d'après Platon



193. — Femme égyptienne ivre.
D'après Wilkinson, *Manners*, 2e édit., t. I, p. 392.

lui-même, *Leges*, VI, trad. Grou, Paris, 1845, t. I, p. 288, regardait l'ivresse comme décente « dans les fêtes du dieu qui nous a fait présent du vin ». — Aussi saint Paul recommande-t-il de fuir la compagnie des ivrognes, I Cor., V, 11, et de se garder de l'ivresse. Rom., XIII, 13; Gal., V, 21. Il était même expressément recommandé de ne boire aucune liqueur enivrante au grand-prêtre, Lev., X, 9, à celui qui faisait le vœu du nazaréat, Num., VI, 3, et à certains personnages auxquels Dieu assignait une mission spéciale, comme Manué, mère de Samson, Jud., XIII, 4, 7, 14, et saint Jean-Baptiste. Luc., I, 15.

II. L'IVRESSE IMPROPREMENT DITE. — Les Livres Saints parlent quelquefois d'ivresse dans des circonstances où l'on ne fait que boire à sa soif et assez copieusement, comme il arrivait dans les festins. C'est en ce sens restreint que les frères de Joseph s'enivrèrent avec lui, Gen., XLIII, 34, que les convives de Cana étaient enivrés, Joa., II, 10, et que, dans les agapes des premiers chrétiens, l'un était ivre tandis que l'autre manquait de tout. I Cor., XI, 21. Dans ces passages, « s'enivrer » est un hébraïsme qui signifie « bien boire », de même que, par exemple, « haïr » signifie « aimer moins ». Cf. Gen., XXIX, 31; Deut., XXI, 15, 16; Rom., IX, 13, etc. Aggée, I, 6, marque cette nuance quand il dit aux Juifs : « Vous buvez et vous n'êtes pas enivrés. » — Les Juifs entendaient sans doute parler de ce genre d'ivresse lorsque, dans une de leurs calomnies, ils accusaient Notre-Seigneur d'être οἰνοπότης, *potator vini*, « buveur de vin. » Matth., XI, 19.

III. L'IVRESSE DANS LE SENS MÉTAPHORIQUE. — L'ivresse est prise par les écrivains sacrés comme terme de comparaison, quand ils parlent soit des passions qui mettent l'homme hors de lui, soit des choses qui se présentent avec une abondance excessive. On peut être ainsi : 1° *Ivre d'amour.* L'époux du Cantique, V, 1, invite ses amis à s'enivrer d'amour. Voir aussi Prov., V, 18, 19. Mais d'autres fois, cette ivresse vient d'un amour criminel. Prov., VII, 18. Les hommes sont enivrés par le vin de l'impudicité que leur verse Babylone. Jer., LI, 7; Apoc., XVII, 2. Que l'Israélite, infidèle à l'alliance du Seigneur, ne dise pas : « J'aurai la paix, même si je suis les penchants de mon cœur et si j'ajoute l'ivresse à la soif. » Deut., XXIX, 19. — 2° *Ivre de douleur.* Jérusalem, après sa ruine, est ivre d'absinthe, symbole de la douleur. Lam., III, 15; Ezech., XXIII, 33. — 3° *Ivre de frayeur,* comme le navigateur pendant la tempête. Ps. CVI (CVII), 27. Jérémie, XXV, 27, dit aux ennemis d'Israël de la part de Dieu : « Buvez, enivrez-vous, vomissez, sans vous relever, à la vue du glaive que je vais envoyer au milieu de vous! » Le prophète lui-même tremble comme un homme ivre, à la pensée des crimes de son peuple et des châtiments qui vont le frapper. Jer., XXIII, 9-12. — 4° *Ivre de sang,* quand on a répandu à profusion son propre sang, Is., XLIX, 26, ou le sang des autres. Israël, soutenu par la force du Seigneur, s'enivrera du sang de ses ennemis vaincus. Zach., IX, 15; Ezech., XXXIX, 19. Saint Jean représente Babylone comme une « femme ivre du sang des saints et du sang des témoins de Jésus ». Apoc., XVII, 6. La métaphore est même employée quand il s'agit des choses inanimées. Le Seigneur enivrera ses flèches du sang de ses ennemis. Deut., XXXII, 42. L'épée du Seigneur s'enivre à l'avance du sang qu'elle va verser. Is., XXXIV, 5, 6. Au jour de la vengeance, son épée dévore, elle se rassasie, s'enivre du sang de ses ennemis. Jer., XLVI, 10. — 5° *Ivre par suite de la malédiction divine.* Les prophètes se servent fréquemment de la comparaison tirée de l'ivresse pour indiquer l'effet produit par la colère divine sur les pécheurs et sur les nations infidèles. Dieu fait errer les méchants comme des hommes ivres, qui tâtonnent dans les ténèbres. Job, XII, 25. — Les nations étrangères seront frappées de cette ivresse, qui comportera pour elles l'étourdissement, la titubation, l'égarement, la chute, le vomissement, le sommeil mortel. Ce sera le sort des ennemis d'Israël, Is., LXIII, 6; de l'Égypte, Is., XIX, 14; de Ninive, Nah., III, 11; de Babylone, Jer., LI 39, 57; d'Édom, Lam., IV, 21; de Moab. Jer., XLVIII, 26. Jérusalem est comme une coupe d'étourdissement pour ceux qui s'attaquent à elle. Zach., XII, 12. — Cette ivresse atteindra aussi le peuple de Dieu, devenu infidèle. Dieu abreuve son peuple d'un vin d'étourdissement, en déchaînant contre lui ses ennemis. Ps. LIX (LX), 5. Les habitants de Samarie, les gens d'Éphraïm, et ceux de toute la Palestine sont traités d'ivrognes, à cause de leurs débauches et de leur insouciance. Is., XXVIII, 1, 3; Joel, I, 5. La terre de Juda chancelle comme un homme ivre, à cause des crimes de ses habitants. Is., XXIV, 20. La malédiction divine porte l'ivresse à ses derniers excès. Is., XXVIII, 7; Jer., XIII, 13. Jérusalem coupable est ivre, mais non de vin; elle chancelle, parce que Dieu ne lui révèle plus rien. Is., XXIX, 9, 10. Elle boit, de la main du Seigneur, la coupe de la colère et absorbe jusqu'à la lie la coupe de l'étourdissement. Is., LI, 17, 21, 22. — Parmi les *agrapha* du papyrus de Behnesa, découvert en 1897, *Sayings of Our Lord discovered and edited by B. P. Grenfell and A. S. Hunt*, Londres, 1897, la troisième sentence est ainsi conçue : « Jésus dit : J'ai été au milieu du monde et je leur suis apparu dans la chair, et je les ai trouvés tous ivres, μεθύοντας, et je ne n'en ai trouvé aucun d'altéré. » Les hommes n'avaient pas soif de la justice, Matth., V, 6, et l'ivresse des biens temporels les empêchait d'être altérés des biens spirituels. Cf. *Revue d'histoire et de littérature religieuses,* Paris, 1897, p. 434; *Revue biblique,* Paris, 1897, p. 506.

H. LESÊTRE.

IVROGNE, IVROGNERIE. L'ivrogne est celui qui a l'habitude de boire avec excès, et l'ivrognerie est cette habitude vicieuse. Voir IVRESSE.

IXION, mot par lequel la Vulgate rend l'hébreu *râ'âh*. Deut., XIV, 13. Le *râ'âh*, qu'on retrouve sous la forme *dâ'âh* dans le Lévitique, XI, 14, est un oiseau que la loi défend de manger. Cet oiseau est vraisemblablement le busard. Voir BUSARD, t. I, col. 1974. Le Samaritain omet le mot *râ'âh*; l'Alexandrin et le Vaticanus ne le traduisent pas, alors que d'autres versions grecques le rendent par ἰξός. Mais ce mot grec n'a jamais désigné un oiseau; il veut dire seulement « gui » ou « glu ». Cf. Bailly-Egger, *Dictionn. grec-français*, Paris, 1895, p. 971. Quant à *ixion*, ce n'est pas un mot latin. Cf. Freund-Theil, *Grand dictionnaire de la langue latine*, Paris, 1872, t. II, p. 294. Il ne se lit qu'en cet endroit de la Vulgate. Il désigne en grec un personnage mythologique, Ἰξίων, Ixion, roi des Lapithes. Pindare, *Pythic.*, II, 59; Eschyle, *Eumen.*, 441, 718. Peut-être ἰξός et *ixion* proviennent-ils d'une mauvaise lecture, dans les manuscrits grecs, de ἰκτῖνος, « milan, » qui se trouve dans les deux mêmes versets du Lévitique et du Deutéronome.

H. LESÊTRE.

IYAR, nom du second mois de l'année juive dans le Talmud. Il commençait à la nouvelle lune d'avril. Comme les autres noms de mois du calendrier juif, il fut emprunté par les Hébreux de la captivité au calendrier assyro-babylonien, où il occupait aussi la seconde place, sous le nom d'*airu*. Ce mot vient probablement de la racine אור, *'Iôr*, « lumière. » Le mois d'Iyar serait donc le mois « brillant », par opposition au mois « sombre », le mois d'Adar, racine: אדר, qui commençait à la nouvelle lune de février. — Iyar était consacré au dieu Éa. C'est dans ce mois qu'Asarhaddon proclama solennellement son fils Assurbanipal héritier légitime du trône d'Assyrie et qu'Assurbanipal lui-même rapporta à Babylone la statue de Marduk enlevée par un de ses prédécesseurs. — Le mois d'Iyar, אִיָּר, a passé du calendrier babylonien dans les calendriers palmyrénien, nabatéen et syrien, dans les Targums et le Talmud. Mais il ne se trouve pas dans la Bible. Le mois correspondant y est désigné tantôt par son rang de « second mois », II Par., XXX, 2, tantôt sous le nom de *ziv*. I Reg., VI, 1, 37.

Ziv, זִו, est un des anciens noms de mois chananéens. Le Targum de Jonathan, I Reg., VI, 1, 37, le qualifie de « mois des fleurs », יַרְחָא נִצָּנַיָּא. Le Talmud de Jérusalem (*Rosch haschschanah*, ch. I) rapproche ce mot de l'araméen זִיו (cf. Dan., II, 31; IV, 33; V, 6, 9, 10, etc.), « éclat, splendeur, couleur du visage. » « En principe on nommait le mois de Ziv, en raison de l'éclat (*ziv*) de ce mois (d'Iyar) où toutes les plantes ont surgi et où les arbres se distinguent par leurs produits. » M. Schwab, *Le Talmud de Jérusalem*, Paris, 1883, t. VI, p. 61-62. — On le trouve dans une des inscriptions néo-puniques découvertes par Lazare Costa à Constantine (nº 70) sous la forme orthographique de basse époque זיב. Cf. *Corpus inscriptionum semiticarum*, t. I, p. 365. — Le mois de ziv n'est mentionné que dans deux passages de la Bible. I Reg., VI, 1, 37. C'est pendant ce mois, y est-il dit, que Salomon jeta les fondements du Temple. — Voir *Die Keilschrifttexte Assurbanipals*, édit. Winckler, Leipzig, 1875, I, 11-23; H. Rawlinson, *The cuneiform inscriptions of western Asia*, t. V, 43, l. 3-8, a-b; Frd. Delitzsch, *Assyrische Lesestücke*, 3e édit., Leipzig, 1885, p. 92; Clermont-Ganneau, *Études d'archéologie orientale*, CXIIIe fascicule de la *Bibliothèque de l'École des Hautes Études*, t. II, p. 62-76; M. Jastrow, *The religion of Babylonia and Assyria*, Boston, 1898, p. 462, 464, 684; Lidzbarski, *Handbuch der nordsemitischen Epigraphik*, Berlin, 1898.

F. MARTIN.

IZRAHIA (hébreu : *Izrahyâh*, « que Jéhovah fasse jaillir ou briller; » Septante : Ἰεζραια), fils d'Ozi, chef d'une des familles de la tribu de Siméon et père de Michaël, d'Obadia, de Johel et de Jésia. I Par., VII, 3.

J

J. Dans la transcription des noms propres de lieux et de personnes, notre *j* rend l'*iod* initial hébreu, lorsqu'il est suivi des voyelles *a*, *e*, *o* ou *u* : Jabès = *Yâbêš*; Jacob = *Ya'ăqôb*; Jéhu = *Yêhû'*; Jérusalem = *Yerû-šâlaïm*; Joseph = *Yôsêf*; Jubal = *Yûbal*. Voir Iod, col. 920.

JAASIA (hébreu : *Yahzeyâh;* Septante : Ἰαζίας), fils de Thécué, probablement de race sacerdotale. I Esd., x, 15. Esdras chargea Jonathan, fils d'Azahel, et Jaasia de dresser, avec le concours de deux lévites, Mosollam et Sébéthaï, le catalogue des Israélites qui avaient épousé des femmes étrangères. Ce travail fut achevé au bout de trois mois. I Esd., x, 1-17.

JABEL (hébreu : *Yâbâl;* Septante : Ἰωβήλ), fils de Lamech et d'Ada, frère de Jubal. Gen., iv, 20. Il fut le père des nomades ou de ceux qui habitent sous la tente, en élevant des troupeaux, c'est-à-dire qu'il fut le premier à mener ce genre de vie.

JABÈS. La Vulgate a rendu ainsi deux noms d'hommes et deux noms de ville qui ont deux orthographes différentes en hébreu : *Ya'ebêṣ* (voir Jabès 2 et 5), et *Yâbês*, « sec. » Voir Jabès 1 et 3.

1. JABÈS (hébreu : *Yâbêš;* Septante : Ἰαβείς; *Codex Alexandrinus :* Ἀβείς; Ιαβεις), père de Sellum, roi d'Israël. IV Reg., xv, 10, 13, 14.

2. JABÈS (hébreu : *Ya'ebêṣ;* Septante : Ἰγαβής; *Codex Alexandrinus :* Ἰαγβής, Γαβής), descendant de Juda. I Par., iv, 9-10. Sa mère lui donna ce nom, dit le texte, parce qu'elle l'enfanta dans la douleur (עֹצֶב, *'ôṣéb*). Lui-même fait un jeu de mots sur son nom dans une prière qui est reproduite par l'écrivain sacré : « Jabès invoqua le Dieu d'Israël, disant : Puisses-tu me bénir et étendre mes limites; que ta main soit avec moi, et qu'elle me préserve du mal, en sorte que je ne sois pas dans la douleur (עָצְבִּי, *'ŏṣbî*)! Et Dieu lui accorda ce qu'il demandait. » Ces détails sont donnés au milieu d'une sèche énumération genéalogique, et sans indiquer à quelle famille de Juda appartenait Jabès. Il est dit seulement qu'il était plus considéré que ses frères, lesquels ne sont pas nommés, non plus que son père et sa mère. Ce passage a ainsi un caractère fragmentaire et incomplet. On ne sait s'il existe quelque connexion entre la personne de Jabès et la ville appelée du même nom. I Par., ii, 55. Voir Jabès 5. Le Targum identifie Jabès avec Othoniel.

3. JABÈS-GALAAD (hébreu : *Yâbêš Gil'âd*, Jud., xxi, 8, 10, 12, 14; I Reg., xi, 1, 9; xxxi, 11; II Reg., ii, 4, 5; xxi, 12; I Par., x, 11; ou simplement *Yâbêš*, I Reg., xi, 3, 5, 18; *Yâbêšâh*, avec *hé* local, I Reg., xxxi, 12; I Par., x, 12; Septante : *Codex Vaticanus :* Ἰαβεῖς Γαλαάδ, Jud., xxi, 8, 18, 12, 14; I Reg., xi, 1; II Reg., xxi, 12; Ἰαβείς τῆς Γαλααδίτιδος, I Reg., xxxi, 11; II Reg., ii, 4, 5; Ἰαβεῖς seul, I Reg., xi, 3, 5, 9, 10; I Reg., xxxi, 12; I Par., x, 12; Γαλαάδ seul, I Par., x, 11; *Codex Alexandrinus :* Ειαβεις, I Reg., xi, 9, 10; xxxi, 11, 12, 13; II Reg., ii, 4, 5; Vulgate : *Jabès Galaad*, Jud., xxi, 8, 10, 12, 14; I Reg., xi, 1, 9; xxxi, 11, 12; II Reg., ii, 4, 5; xxi, 12; I Par., x, 11; *Jabès*, I Reg., xi, 3, 5; I Par., x, 12), ville du pays de Galaad, à l'est du Jourdain. Jud., xxi, 8, 10, 12, 14, etc. Le nom, écrit יָבֵשׁ et יָבִישׁ, veut dire « aride ». Josèphe le transcrit par Ἰάβισος, *Ant. jud.*, V, ii, 11; Ἰαβεῖς, *Ant. jud.*, VI, v, 1, et Ἰαβισσός, *Ant. jud.*, VI, xiv, 8. L'antique cité est mentionnée pour la première fois dans le livre des Juges, xxi, 8-14, à propos de l'anathème porté par les Israélites contre la tribu de Benjamin à la suite du crime commis par les habitants de Gabaa sur la femme d'un lévite. Réunis à Maspha, les enfants d'Israël avaient juré de ne pas donner leurs filles pour femmes aux Benjamites, et en même temps de punir de mort ceux qui ne marcheraient pas contre les coupables obstinés. Or il se trouva que les habitants de Jabès-Galaad n'avaient pas pris part à la guerre. On envoya donc dix mille hommes qui en exterminèrent la population, sauf les jeunes filles nubiles, au nombre de quatre cents, qu'on donna aux Benjamites échappés au massacre. Cependant la ville ne tarda pas à se relever, car nous la voyons un peu plus tard assiégée par Naas, roi des Ammonites. I Reg., xi, 1. Ne pouvant obtenir un traité d'alliance, elle eut seulement la permission de réclamer le secours d'Israël. Ses envoyés vinrent à Gabaa, et Saül convoqua tout le peuple, qui se leva en masse et forma une immense armée. Celle-ci, surprenant les Ammonites et les attaquant des trois côtés à la fois, les frappa et les mit en déroute, et Jabès fut délivrée. I Reg., xi, 1-11. Les habitants montrèrent plus tard leur reconnaissance. En apprenant que les Philistins, vainqueurs de Saül sur le Gelboé, avaient coupé la tête du roi et suspendu son corps à la muraille de Bethsan, ils résolurent d'aller l'enlever et l'arracher à la honte. Les hommes les plus vaillants se se levèrent donc, et, marchant toute la nuit, prirent les cadavres de Saül et de ses fils, et après les avoir brûlés, déposèrent les ossements « sous le tamaris de Jabès » (Vulgate : « dans le bois de Jabès »). I Reg., xxxi, 11-13; I Par., x, 11, 12. David les félicita de leur belle conduite, II Reg., ii, 4, 5, et fit ramener les cendres royales dans le pays de Benjamin. II Reg., xxi, 12-14. — Cette expédition nocturne des habitants de Jabès montre que la ville ne devait pas être éloignée de Bethsan (aujourd'hui *Béïsân*), de l'autre côté du Jourdain. Le site en est jusqu'à présent resté inconnu, mais le nom s'est conservé dans celui d'un torrent, l'*ouadi Yâbis,* qui se jette dans le fleuve au sud-est de Béïsân. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 134, 268, nous disent que, de leur temps, c'était encore « un village, κωμή, à six milles (près de neuf kilomètres) de Pella, sur la montagne, en allant vers Gérasa (Djérasch) ». Voir la carte de Gad, col. 28. Robinson, *Biblical researches in Palestine,* Londres, 1856, t. iii, p. 319, suppose que l'emplacement pourrait être fixé à *Ed-Deir,*

à la distance indiquée au sud-est de *Khirbet Fahil* (Pella). L. Oliphant, *The land of Gilead,* Edimbourg, 1880, p. 174, préfère *Miryamin;* mais ce point est trop rapproché de *Fahil.* D'autres enfin cherchent plutôt Jabès dans la proximité de *Kefr 'Abil*, entre *Miryamin* et *Ed-Deir*. Cf. J. P. van Kasteren, *Bemerkungen über einige alte Ortschaften im Ostjordanlande,* dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* Leipzig, t. XIII, 1890, p. 211; F. Buhl; *Geographie des alten Palästina*, Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 259.

A. LEGENDRE.

4. JABÈS (LE BOIS DE) (hébreu : *hâ-'êsél be-Yâbêšâh,* « le tamaris à Jabès ; » Septante : ἡ ἄρουρα ἡ ἐν Ἰαβεῖς, « le champ » ou « le verger qui était en Jabès »), endroit où les habitants de Jabès-Galaad ensevelirent les ossements de Saül et de ses fils, dont ils avaient enlevé les cadavres des murs de Bethsan. I Reg., XXXI, 13. La Vulgate en fait un bois, *in nemore Jabes.* L'hébreu porte dans un endroit, I Reg., XXXI, 13, *tahat hâ-'êšél,* « sous le tamaris, » et dans l'autre, I Par., X, 12, *tahat hâ-'êlâh,* « sous le térébinthe. » Septante : ὑπό τὴν δρῦν ; Vulgate : *subter quercum,* « sous le chêne. » C'était donc un arbre très connu à Jabès, comme l'indique l'article. Voir JABÈS-GALAAD. A. LEGENDRE.

5. JABÈS (hébreu : *Ya'bêṣ;* Septante : *Codex Vaticanus :* Γαμές; *Codex Alexandrinus :* Γαϐής), ville de Juda où habitaient des scribes (hébreu : *sôferim*). I Par., II, 55. Elle est inconnue. A. LEGENDRE.

JABIN (hébreu : *Yâbîn*), nom ou titre de deux rois d'Asor.

1. JABIN (Septante : Ἰαϐεῖς), roi d'Asor, qui vivait du temps de Josué. Voir ASOR 1, t. I, col. 1105; Jos., XI, 1. Effrayé par les victoires que Josué avait remportées contre les rois du sud de la Palestine, Jabin se mit à la tête d'une confédération des rois chananéens du nord, et ayant rassemblé une armée considérable, il marcha contre les Israélites. Les armées ennemies se rencontrèrent dans le voisinage du lac Mérom. Voir MÉROM. Jabin fut battu et Josué, profitant de sa victoire, s'empara d'Asor et la brûla; son roi fut tué, et finalement tout le pays soumis. Jos., XI, 1-17. Voir JOSUÉ.

2. JABIN (Septante : Ἰαϐίν), roi d'Asor, qui vivait du temps de Débora et de Barac, juges d'Israël. C'était probablement un descendant, en tout cas le successeur du Jabin, roi de la même ville d'Asor, qui avait été tué par Josué. Les Chananéens, depuis la mort de Josué, avaient réussi à relever Asor de ses ruines et même à soumettre les Israélites du Nord auxquels ils avaient imposé un tribut. Jabin avait neuf cents chars de guerre qui faisaient la terreur des descendants de Jacob. Il ne commandait pas lui-même son armée, comme son prédécesseur; il avait placé à la tête de ses troupes Sisara, dont la capacité militaire lui inspirait sans doute confiance. Lorsque les tribus du Nord, à l'instigation de Débora, refusèrent de continuer à payer le tribut à Jabin et se révoltèrent contre lui, sous la conduite de Barac, Sisara marcha contre elles; mais il fut battu et périt dans sa fuite de la main de Jahel la Cinéenne. Jud., IV, 2, 7, 17. Jabin habitait à Haroseth des nations. Voir HAROSETH, col. 433. Il ne paraît pas avoir pris part personnellement à la campagne, mais la défaite de son armée est justement considérée comme sa propre défaite. Jud., IV, 23; Ps. LXXXII, 10. Il ne se releva point du coup qui venait d'être porté à sa puissance, et les Israélites surent si bien mettre leur victoire à profit, qu'ils n'eurent plus rien à redouter des Chananéens. Voir DÉBORA 2, t. II, col. 1231; BARAC, t. I, col. 1443; JAHEL, col. 1106.

1. JABLONSKI Daniel Ernest, théologien protestant né dans un petit village près de Dantzig le 26 novembre 1660, mort à Berlin le 25 mai 1741. Il suivit les cours à l'université de Francfort-sur-l'Oder et visita la Hollande et l'Angleterre. De retour en son pays, il fut pasteur à Magdebourg, puis directeur du gymnase de Lyssa en Pologne. En 1693, il fut nommé prédicateur du roi à Berlin et, en 1733, l'académie royale de cette ville le choisit pour président. Il travailla longtemps et sans succès à la réunion des sectes protestantes. Très versé dans la connaissance de la langue hébraïque, il publia : *Biblia hebraica cum punctis : item cum notis hebraicis et lemmatibus latinis,* 2 in-4°, Berlin, 1699; la 2e édition a pour titre : *Biblia hebraica... Subjungitur Leusdeni catalogus 2294 selectorum versiculorum quibus omnes voces Veteris Testamenti continentur,* in-12, Berlin, 1712.

B. HEURTEBIZE.

2. JABLONSKI Paul Ernest, orientaliste protestant allemand, né à Berlin en 1693, mort à Francfort-sur-l'Oder le 14 septembre 1767. Il suivit les cours de l'université de Francfort et s'attacha surtout à l'étude de la langue copte. Il visita divers pays et explora tout particulièrement les bibliothèques d'Oxford, de Leyde et de Paris. En 1721, il devint professeur de philosophie à Francfort, et l'année suivante obtint la chaire de philosophie. Parmi ses nombreux écrits nous mentionnerons seulement : *Disquisitio de lingua Lycaonica ad locum Actorum, XIV, 11,* in-4°, Berlin, 1713; *Remphan, Ægyptiorum deus, ab Israelitis in deserto cultus,* in-8°, Francfort-sur-l'Oder, 1731; *Dissertationes academicæ VIII de terra Gosen,* in-4°, Francfort, 1735; *Dissertatio de sinapi parabolico ad Matth., XIII, 31 et 32,* in-4°, Francfort, 1736; *De ultimis Pauli apostoli laboribus a B. Luca prætermissis,* in-4°, Berlin, 1746. Par les soins de J. Vater fut publié l'ouvrage suivant de P. E. Jablonski : *Opuscula quibus lingua et antiquitas Ægyptiorum difficilia Sacrorum Librorum loca et historiæ ecclesiasticæ capita illustrantur,* 4 in-8°, Leyde, 1804-1813. B. HEURTEBIZE.

JABNIA (hébreu : *Yabnéh;* Septante : Ἰαϐνήρ; *Alexandrinus :* Ἰαϐεῖς), orthographe, dans II Par., XXVI, 6, de la ville de Juda qui est appelée Jebnéel, Jos., XV, 11, et Jamnia dans les Machabées. I Mach., IV, 15, etc. Voir *Jamnia,* col. 1115.

JABOC (hébreu : *Yabbôq;* Septante : Ἰαϐώχ et Ἰαϐόχ; Vulgate : *Jaboc* et *Jeboc*), rivière (*nahal*) de l'ancien pays de Galaad, à l'est du Jourdain (fig. 194).

I. HISTOIRE ET IDENTIFICATION. — Jacob revenant de Mésopotamie, après s'être séparé de Laban, à l'entrée des monts de Galaad, vint à Manahaïm et de là descendit vers le Jaboc qu'il traversa à gué avec sa famille, pour se rendre ensuite à l'endroit qu'il appela Socoth et de là à Sichem. Gen., XXXII, 23; XXXIII, 17-20. Le patriarche ne s'était pas encore éloigné des bords du fleuve quand se présenta à lui le personnage mystérieux avec qui il lutta jusqu'au matin; c'est là qu'il reçut le nom d'Israël. Gen., XXXII, 24-30. — Le Jaboc, au temps du roi Og, formait la limite méridionale du royaume de Basan et la limite septentrionale du territoire de Séhon, roi d'Hésébon; il divisait en deux parties presque égales le pays de Galaad. Jos., XII, 2; Jud., XI, 13-22. Il formait aussi la frontière nord du pays des Ammonites. Num., XXI, 24; Deut., II, 37; III, 16. Cf. Josèphe, *Ant. jud.,* IV, v, 2, 3. — La Peschito nomme, Judith, II, 24, la région du Jaboc parmi celles qui furent ravagées par les armées du roi d'Assyrie. Dans le grec, *ibid.,* on lit à la place Ἀϐρωνάς et dans la Vulgate, II, 14, *Mambré.* La lecture vraie paraît devoir être *Chaboras.* Voir ABRONAS, t. I, col. 92, et MAMBRÉ 3. — Le nom de Jaboc a depuis longtemps cessé d'être en usage. Induits en erreur par le nom de *Djéser Ya'qûb*, « pont de Jacob, » ou *Djéser benât Ya'qûb,* « pont des filles de Jacob, » donné

à un pont construit sur le Jourdain supérieur, à près de trois kilomètres de l'extrémité sud du lac Houléh, près d'un château nommé *Qasr Ya'qûb,* « le château de Jacob, » un grand nombre de voyageurs ont pris cet endroit, malgré l'Écriture et l'histoire, pour le gué du Jaboc traversé par le patriarche Jacob à son retour de Mésopotamie; ils l'ont souvent désigné sous le nom de *vadum Jacob,* « le gué de Jacob, » faisant ainsi de cette partie du Jourdain le Jaboc lui-même. Cf. Boniface Stéphani de Raguse (1555), *De perenni cultu Terræ Sanctæ,* édit. de Venise, 1875, p. 272; de Radzivil (1582-1584), *Peregrinatio hierosolymitana,* in-f°, Anvers, 1614, p. 41; Aquilante Rochetta (1598), *Peregrinatione di Terra Santa,* tr. II, c. XXI, Palerme, 1630, p. 99-100. Les descriptions de la Terre Sainte du XIIe siècle et celles des siècles suivants indiquent le Jaboc traversé par Jacob, à deux milles (ou deux lieues) au sud du lac de Tibériade. Cf. Fretellus (vers 1120), *De locis sanctis,* t. CLV, col. 1042; Jean de Wurzbourg (1137), *Descriptio Terræ Sanctæ,* t. CLV, col. 1069; Theodoricus (vers 1172), *Libellus de locis sanctis,* XLIX, édit. Tobler, in-12, Saint-Gall et Paris, 1865, p. 107; Thietmar (1217), *Peregrinatio,* p. 8, à la suite de *Peregrinationes medii ævi quatuor,* 2e édit., Laurent, in-4°, Leipzig, 1873; Odoric de Portnau, en Frioul (vers 1330), *De Terra Sancta, ibid.,* p. 155, etc. Les cartes d'Adrichomius dans son *Theatrum Terræ Sanctæ,* in-f°, Cologne, 1590, celle de Jacques Goujon, accompagnant son *Histoire et voyage de la Terre Sainte,* in-4°, Lyon, 1670, celle de J. Bonfrère, dans *Onomasticon,* édit. J. Clericus, in-f°, Amsterdam, 1707, et plusieurs autres montrent le Jaboc vers l'extrémité sud du lac de Tibériade ou de Génézareth, là où coule la rivière appelée aujourd'hui le *Serî'at el-Menâdréh.* C'est le *Hiéromax* des Grecs et des Latins, et *Yarmouk* des écrivains juifs et arabes. Ce nom, pris à tort pour une forme ou une corruption de Jaboc, aura été la cause de cette identification. Si ces deux noms offrent une certaine ressemblance, ils ont cependant été employés simultanément pour désigner deux cours d'eau différents. Le récit biblique, en traçant la marche de Jacob du nord-est au sud-ouest et en plaçant le passage du Jaboc après la station de Mahanaïm, semble désigner clairement la situation de ce fleuve au sud de cette localité qui elle-même doit être placée au sud du Yarmouk. Voir MAHANAÏM.

Eusèbe de Césarée, à une époque où le nom de Jaboc ne devait pas encore avoir été remplacé par un nom arabe, indiquait ainsi la situation de cette rivière : « Le fleuve Jaboc... coule entre Ammon, qui est Philadelphie, et Gérasa, pour aller ensuite se mêler au Jourdain. » *Onomasticon,* édit. Larsow et Parthey, Berlin, 1862, p. 222, 224. Saint Jérôme, dans sa traduction, ajoute, après Gérasa : « à quatre milles de celle-ci. » *De locis et nom. hebr.,* t. XXIII, col. 963. La rivière qui coule entre *'Amman,* la Philadelphie des Grecs, et *Djéras,* la Gérasa des anciens, à quatre milles (environ six kilomètres) au sud de cette dernière localité, c'est le *Nahr ez-Zérqa'.* La tradition juive l'a toujours désignée comme l'ancien Jaboc : « A une journée à peu près au nord d'Hésébon, on trouve le fleuve *Yabôq,* appelé *Ouadi'z-Zerqa',* » disait, au XIIIe siècle, le rabbin Estôri ha-Parchi, dans son *Kaftor va-Phérah,* édit. Luncz, Jérusalem, 1897, p. 63. Au siècle dernier, le géographe Chr. Cellarius, suivant les indications de l'Écriture, d'Eusèbe et de saint Jérome, remettait le Jaboc à sa véritable place. *Notitiæ orbis antiqui,* l. III, c. XIII, in-4°, Leipzig, 1706, t. II, p. 650, et sur la *Carte de Palestine.* Les palestinologues modernes sont généralement d'accord pour reconnaître le Jaboc dans l'actuel *Nahr ez-Zerqa'* et l'*Ouadi 'z-Zerqa'.* — Voir Gratz, *Schauplatz der heil. Schrift,* nouvelle



194. — Le *Nahr ez-Zerqa'* à la sortie des montagnes. D'après une photographie de M. L. Heidet.

édit., in-8°, Ratisbonne, 1873, p. 208, 428; de Saulcy. *Dictionnaire topographique abrégé de la Terre Sainte*, in-12, Paris, 1877, p. 184; R. Riess, *Biblische Geographie*, in-f°, Fribourg-en-Brisgau, 1872, p. 30; Armstrong, Wilson et Conder, *Names and places in the Old Testament*, in-8°, Londres, 1887, p. 91; Buhle, *Geographie des alten Palästina*, in-8°, Fribourg et Leipzig, 1896, p. 122, etc.

II. Description. — Le *Nahr ez-Zerqa'*, « la rivière bleue, » est, après le *Šerî'at el-Menâdréh*, l'ancien Yarmouk, le plus considérable des affluents du Jourdain. « Le commencement de la Zerqa', » *râs ez-Zerqa'*, selon la manière de parler des Arabes, se trouve près du château du même nom, *Qal'at ez-Zerqa'*, à 22 kilomètres au nord-est de *'Ammân*, où il reçoit les eaux abondantes du *'Aïn ez-Zerqa'*, « la source de la Zerqa'. » En réalité la vallée où elle a son lit et la rivière elle-même commencent un peu à l'ouest de 'Ammân avec l'*ouadi 'Ammân*. Le cours d'eau traverse les ruines inférieures de 'Ammân et se dirige au nord-est jusqu'au *Râs ez-Zerqa'*. De ce point il fléchit au nord-ouest jusqu'à la rencontre de l'*ouadi Djéras*, au delà duquel il décrit ses nombreux méandres sur une ligne presque droite allant d'est en ouest jusqu'à l'issue des montagnes. En entrant dans le *Ghôr*, il incline au sud-ouest pour aller se jeter dans le Jourdain, près du pont d'*Ed-Damiéh* et en face de la montagne appelée *Qarn Sartabéh*, après avoir parcouru avec ses sinuosités près de 100 kilomètres. Outre les eaux de l'*ouadi Djéras*, le *Nahr ez-Zerqa'* reçoit encore sur son parcours le tribut des cours de plusieurs courants permanents, et l'hiver de nombreux torrents. Près de *'Ammân* où la pente est moins forte et où elles sont quelquefois resserrées et ralenties dans leur cours par des digues, les eaux de la rivière dépassent un mètre de profondeur; au delà de l'*ouadi Djéras*, la vallée assez large jusque-là se rétrécit et les eaux de la *Zerqa'* se précipitent sur la pente qui va s'abaissant rapidement vers le *Ghôr*, entre les flancs élevés et abrupts des anciens monts de Galaad. La largeur moyenne de la rivière en cette partie est d'environ 7 mètres, et sa profondeur de 60 centimètres. Pendant l'hiver, quand elle a été gonflée par des pluies torrentielles, elle devient souvent infranchissable. A la sortie des montagnes, la rivière s'élargit et s'approfondit, et presque en toute saison il est nécessaire de chercher un gué pour la passer. Jacob, se dirigeant vers Sichem, la franchit probablement en cette dernière partie, non loin du pied des montagnes. D'innombrables petits poissons aux écailles argentées, de la grandeur de la truite à laquelle ils ressemblent par la forme, se jouent dans des eaux limpides de la *Zerqa'* qui court entre deux haies d'oléandres touffus et serrés auxquels se mêlent çà et là quelques agnus-castus, de gigantesques roseaux, et des arbustes d'autres espèces. La vallée ressemble à un immense abîme creusé pour séparer en deux le pays au delà du Jourdain. Les deux côtés, celui de la Belqa', au sud, et celui de l'Adjloûn au nord, sont couverts de *rétem*, ou genêts, et en quelques endroits de buissons d'oliviers sauvages parmi lesquels des bergers, descendant des quelques villages qui couronnent les hauteurs, viennent faire paître leurs troupeaux de vaches, de moutons et de chèvres. Deux ou trois moulins ruinés sont les seules constructions qui paraissent s'être jamais élevées sur les bords de la Zerqa', dans la partie profonde de la vallée. L. Heidet.

JACAN (hébreu : *Ya'ăqân;* Septante : Ἰακίμ), Horréen dont le nom est écrit Acan dans la Genèse, XXXVI, 27. Voir Acan, t. I, col. 105. C'est peut-être l'ancêtre des *Benê-Ya'ăqân* ou « fils de Jacan », qui avaient donné leur nom à *Be'êrôt Benê-Ya'ăqân* (Vulgate : *Beroth filiorum Jacan*), la vingt-huitième station des Israélites dans le désert du Sinaï. Deut., X, 6. Voir Benéjacan et Beroth 1, t. I, col. 1584, 1621.

JACHAN (hébreu : *Ya'ekān;* Septante : Ἰωαχάν), cinquième fils d'Abihaïl, et petit-fils d'Huri, de la tribu de Gad. Il habitait, ainsi que ses six frères, dans le pays de Basan. I Par., V, 13-14.

JACHANAN (hébreu : *Yoqne'âm;* Septante : *Codex Vaticanus :* Ἰεκόμ; *Alexandrinus :* Ἰεκονάμ), ville chananéenne, dont le roi fut vaincu par Josué. Jos., XII, 22. Elle est appelée ailleurs *Jéconam*. Jos., XIX, 11. Voir Jéconam.

JACHIN (hébreu : *Yâkîn*), nom de trois Israélites et d'une des deux colonnes du temple de Jérusalem.

1. JACHIN (Septante : Ἀχείν, Gen., XLVI, 10; Ἰαχείν), fils de Siméon et petit-fils de Jacob. Gen., XLVI, 10; Exod., VI, 15; Num., XXVI, 12. Il fut le chef de la famille des Jachinites. Num., XXVI, 12. Son nom ne figure pas sous cette forme dans la liste des fils de Siméon qui se trouve I Par., IV, 24, mais il y est altéré en Jarib. Voir Jarib 1. Dans ce passage, Jarib-Jachin occupe la troisième place, tandis qu'il est nommé comme le quatrième fils dans Gen., XLVI, 10, et Exod., VI, 15. Cela vient de ce que Ahod, le troisième fils de Siméon, n'y figure pas. Ahod devait être mort sans enfants ou bien sa descendance s'était confondue avec celle de ses frères, car il n'est pas nommé non plus dans Num., XXVI, 12. Voir Ahod 1, t. I, col. 295.

2. JACHIN (Septante : Ἀχίμ, Ἰαχίν), prêtre de la famille d'Ithamar, chef de la vingt-et-unième classe sacerdotale du temps de David. I Par., XXIV, 17. Sa descendance forma la cinquième des huit classes sacerdotales issues d'Ithamar. Certains commentateurs croient que ce sont les prêtres de cette famille qui sont désignés sous le nom de Jachin parmi ceux qui revinrent à Jérusalem à la fin de la captivité de Babylone. I Par., IX, 10; II Esd., XI, 10. D'après d'autres, il s'agit d'un prêtre particulier de ce nom. Voir Jachin 3.

3. JACHIN, nom, selon l'opinion commune, d'un des prêtres qui s'établirent à Jérusalem au retour de la captivité de Babylone. I Par., IX, 10; II Esd., XI, 10. Voir Jachin 2.

4. JACHIN (Septante : Ἰαχούμ, dans III Reg., VII, 21, et Ἰσχύς, « force, » traduction du nom hébreu, dans II Par., III, 17), nom d'une des deux colonnes du temple de Jérusalem, faites par l'architecte Hiram. III Reg., VII, 21; II Par., III, 17. Voir Colonnes du Temple, t. II, col. 856.

JACHINITES (hébreu : *Hay-Yâkînî;* Septante : Ἰαχινί), descendants de Jachin, de la tribu de Siméon. Voir Jachin 1.

JACINTHE. Quelques rares auteurs ont voulu voir dans le *ḥabaṣṣélét* de Cant., II, 1, la jacinthe, *Hyacinthus orientalis*, assez abondante en Palestine, mais sans pouvoir en donner aucune preuve. Généralement on y voit le *narcisse*, ou plutôt le *colchique*. Voir ces mots.

JACKSON Arthur, théologien anglais non conformiste, né à Suffolk en 1593, mort en 1666. Ses études terminées à Cambridge au collège de la Trinité, il exerça le ministère évangélique en diverses paroisses. Voici quelques-uns de ses écrits : *A Help for the understanding of the Holy Scripture*, 3 in-4°, Cambridge, 1643-1658 : il y est presque exclusivement question des livres historiques. L'ouvrage suivant fut publié par les soins de son fils : *Annotations upon the whole book of Isaia*, in-4°, Londres, 1682. — Voir W. Orme, *Biblioth. biblica*, p. 257; Walch, *Biblioth. theologica*, t. IV, p. 467, 479, 480. B. Heurtebize.

JACOB, nom d'un patriarche et du peuple issu de lui, ainsi que de deux autres Israélites. Le nom de Jacob se retrouve sous la forme *I-qu-bu* dans un contrat assyrien de la 18e année du roi Darius. Voir aussi Jacques.

1. JACOB (hébreu : יַעֲקֹב, quelquefois יַעֲקוֹב, *Ya'ăqôb;* Septante : Ἰακώβ), fils d'Isaac et de Rébecca. Il vint au monde en tenant d'une de ses mains le talon (עָקֵב, *'âqêb*) de son frère jumeau Ésaü, ce qui lui fit donner par sa mère le nom de Jacob, c'est-à-dire « [celui qui] tient par le talon, qui supplante ». Gen., xxv, 25; cf. xxvii, 36; Ose., xii, 3. Sa vie se passa tour à tour dans le pays de Chanaan, dans la Mésopotamie, de nouveau en Chanaan et enfin en Égypte.

I. De la naissance de Jacob a son départ pour la Mésopotamie. — Dieu avait prédit à Rébecca, dès avant la naissance de ses deux fils, qu'ils seraient les pères de deux peuples et que la postérité de l'aîné serait soumise à celle du plus jeune. Gen., xxv, 22-23. Cf. Ose., xii, 3. Lorsque les deux enfants eurent atteint l'âge d'homme, une circonstance fortuite prépara les voies à l'accomplissement de cette prédiction divine. Un jour qu'Ésaü revenait de la chasse exténué de fatigue, il demanda à son frère de lui donner un plat de lentilles que celui-ci avait préparé pour lui. Jacob le lui abandonna à condition qu'Ésaü lui céderait son droit d'aînesse en échange de ce service; il exigea même que cette cession, à laquelle Ésaü avait consenti, fût confirmée par serment. Gen., xxv, 29-34. Ce transfert du droit de primogéniture ne pouvait toutefois être valable sans l'autorité d'Isaac; les privilèges du droit d'aînesse étaient attachés à la bénédiction paternelle, et c'est cette bénédiction qui devait nécessairement confirmer, au profit de Jacob, l'abandon de ce droit par Ésaü. Aussi Rébecca, dont Jacob était le fils préféré, Gen., xxv, 28, épiait-elle le moment favorable pour la lui assurer. Or, un jour, elle entendit le vieux patriarche ordonner à Ésaü d'aller à la chasse et de lui préparer un repas après lequel il le bénirait. Elle en prévint aussitôt Jacob et se hâta de tout disposer pour qu'Isaac fût amené à ratifier le marché conclu autrefois entre ses deux fils. Elle revêtit Jacob des habits de son frère et lui couvrit le cou et les mains de peaux de chevreaux, afin qu'Isaac, devenu presque aveugle, pût croire en le touchant qu'il touchait Ésaü dont la peau était velue. Puis elle lui remit les aliments soigneusement choisis et préparés par elle et qu'il devait apporter à son père. Jacob s'était refusé d'abord à ce stratagème dans la crainte que sa supercherie, si elle était découverte, n'attirât sur lui la malédiction paternelle au lieu de la bénédiction qu'on voulait lui faire surprendre; mais rassuré par Rébecca, il se présenta à Isaac en se donnant pour Ésaü, il l'invita à manger du gibier qu'il venait, disait-il, de chasser et le pria de le bénir ensuite. Isaac manifesta son étonnement d'un si prompt retour; Jacob répondit en attribuant à Dieu l'heureux succès de sa chasse. Cependant le vieillard restait défiant, parce que la voix de son interlocuteur lui paraissait être celle de Jacob; il voulut donc le toucher pour s'assurer qu'il était bien Ésaü, il l'interrogea même encore, et Jacob répéta son mensonge, car c'est bien ainsi et à bon droit que ce langage est communément qualifié, malgré ce qu'ont pu en dire pour le disculper plusieurs anciens avec saint Augustin. *Serm. iv, De Jacob et Esau,* xxii, t. xxxviii, col. 45; *De mendac.,* v, t. xi, col. 491. Là-dessus le patriarche mangea et but ce que son fils lui offrait; ensuite, l'ayant embrassé, il lui donna cette bénédiction solennelle qui le constituait l'aîné de la famille et « le seigneur de ses frères ». Ésaü, qui avait autrefois montré tant d'indifférence pour son droit d'aînesse et l'avait vendu avec une si coupable légèreté, fut rempli de douleur et outré de colère lorsqu'il apprit, à son retour, ce qui venait de se passer. Voir Ésaü, t. ii, col. 1910-1911. Il ne parla de rien moins que de tuer son frère dès qu'Isaac serait mort. Ces menaces déterminèrent Rébecca à éloigner pour un temps son enfant de prédilection. Elle ne voulait pas d'ailleurs que Jacob, à l'exemple d'Ésaü, épousât une femme de Chanaan. Ce fut ce dernier motif qu'elle fit valoir auprès d'Isaac pour le décider à envoyer Jacob en Mésopotamie, afin qu'il y prît une épouse dans la famille de Laban. Gen. xxvii, 1-xxviii, 2.

Isaac envoya donc Jacob en Mésopotamie chez Laban, son oncle, frère de Rébecca; mais il voulut, avant de se séparer de lui, confirmer en la renouvelant la bénédiction qu'il lui avait déjà donnée. Gen., xxviii, 3, 4. Le Seigneur allait ratifier à son tour l'acte d'Isaac et montrer ouvertement que le patriarche n'avait fait qu'exécuter le dessein divin, déjà révélé à Rébecca, c'est-à-dire l'élection de Jacob, à l'exclusion d'Ésaü, comme héritier des promesses messianiques. Mal., i, 2; Rom., ix, 11-13. Cette manifestation céleste eut lieu à Luza, dans la région même où Abraham avait autrefois élevé un autel au Seigneur. Gen., xii, 8. C'est la seule halte mentionnée par la Bible dans le récit du voyage de Jacob de Bersabée à Haran. Voulant passer la nuit en cet endroit, il prit une des pierres qui s'y trouvaient, la mit sous sa tête et s'endormit. Il vit alors en songe une échelle posée sur la terre et dont l'extrémité touchait au ciel, et, le long de l'échelle, des anges qui montaient et descendaient, tandis que le Seigneur se tenait au-dessus et lui parlait. Il se révéla à lui comme Jéhovah, le Dieu d'Abraham et d'Isaac; il lui donna, ainsi qu'à ses descendants, la propriété de la terre sur laquelle il dormait et il lui assura une postérité innombrable, en laquelle seraient bénies toutes les nations de la terre, cf. Gen., xxii, 18; il lui promit enfin de le protéger toujours et de le ramener dans le pays de Chanaan. Jacob se trouva saisi à son réveil d'une religieuse terreur. Il dressa la pierre sur laquelle il avait dormi et, répandant de l'huile sur le sommet en manière de consécration, l'érigea en monument. Il fit de plus, afin de témoigner sa reconnaissance pour cette vision et pour les bienfaits que Dieu devait lui accorder à l'avenir, le triple vœu d'honorer plus que par le passé Jéhovah comme son Dieu, de donner à cette pierre et à ce lieu le nom de Béthel ou maison de Dieu, et d'offrir au Seigneur la dîme de tous les biens qu'il aurait reçus de lui. Gen., xxviii, 10-22. Voir Bétyle, t. i, col. 1765.

II. Jacob en Mésopotamie. — Immédiatement après la vision de Béthel, la Genèse nous montre Jacob parvenu au terme de son voyage. Tandis que, arrivé dans le voisinage de Haran, il interrogeait au sujet de Laban des pasteurs qui stationnaient auprès d'un puits (fig. 195), Rachel, fille de Laban, arrivait précisément avec son troupeau. Jacob s'empressa d'ouvrir le puits, quoique l'heure ne fût point encore venue, et de faire boire les brebis de Rachel; il se fit ensuite connaître à elle. Laban, à qui sa fille avait couru apporter la nouvelle de l'arrivée de Jacob, vint aussitôt recevoir le fils de sa sœur avec les démonstrations de la plus vive amitié et l'emmena dans sa maison. Gen., xxix, 1-14a.

Lorsqu'un mois se fut écoulé depuis l'arrivée de son neveu, il lui dit : « Devez-vous, parce que vous êtes mon parent, me servir gratuitement? Dites-moi quel salaire vous désirez? » Or Laban avait deux filles : Lia l'aînée, dont les yeux étaient chassieux (hébreu : « faibles »), et Rachel, beaucoup plus belle. Jacob avait déjà conçu pour la plus jeune de ses cousines une grande affection. Il offrit donc à Laban sept ans de service pour avoir la main de Rachel. Sa demande fut agréée et, en conséquence, à la fin de la septième année, on célébra le mariage, avec de grandes réjouissances. Mais le soir, quand le moment vint de conduire à Jacob son épouse voilée, Laban substitua Lia à Rachel. Aux reproches que lui fit le lendemain son gendre, il répondit en alléguant

fallacieusement l'usage du pays qui ne permettait pas à un père de marier sa fille plus jeune avant l'aînée. Il dit cependant à Jacob que Rachel serait à lui et qu'il pourrait l'épouser après les sept jours de fête consacrés à la noce de Lia, cf. Jud., XIV, 12, s'il voulait le servir sept autres années. Jacob y consentit, et ce nouveau mariage eut lieu au jour indiqué. Laban donna à Rachel, à cette occasion, une servante du nom de Bala, de même qu'il en avait donné une, Zelpha, à Lia. Gen., XXIX, 14b-29.

Jacob ne dissimulait pas sa préférence pour Rachel; mais Dieu l'en punit en refusant à celle-ci la maternité tandis que Lia donnait successivement le jour à quatre fils : Ruben, Siméon, Lévi et Juda. Ce contraste excita l'envie de Rachel; aveuglée par le dépit, elle s'en prit d'abord à Jacob de sa stérilité, puis voulant en atténuer de quelque manière les effets, elle lui fit prendre comme épouse secondaire Bala, dont les enfants seraient censés les enfants de Rachel même. Cf. Gen., XVI, 1-3. Bala eut deux fils, Dan et Nephthali. Lia de son côté, voyant sa fécondité interrompue pendant quelque temps, suivit l'exemple de sa sœur et fit épouser à Jacob sa servante Zelpha, dont il eut également deux fils, Gad et Aser; mais entre temps elle devint encore elle-même mère de deux autres fils, Issachar et Zabulon, et, en dernier lieu, d'une fille, Dina. Le Seigneur se souvint aussi de Rachel et exauça enfin ses prières en lui accordant un fils qu'elle appela Joseph. Gen., XXIX, 30; XXX, 1-13a, 17-24. Ces onze fils, auxquels viendra s'adjoindre plus tard Benjamin, composent avec Dina, leur sœur, toute la famille de Jacob, telle que la Bible nous la fait connaître. Il paraîtrait toutefois qu'il aurait eu d'autres filles, d'après le texte hébreu de Gen., XXXVII, 35; XLVI, 7, à moins qu'il ne faille entendre cette expression dans un sens large, c'est-à-dire celui de belles-filles.

La naissance de Joseph marquait la fin des quatorze années de service que Jacob s'était engagé à fournir à Laban. Le fils d'Isaac résolut de reprendre sa liberté et de revenir dans la terre de Chanaan pour y travailler au bien de sa propre famille. Mais Laban s'y opposa : « J'ai connu par mon expérience, lui dit-il, que le Seigneur m'a béni à cause de vous; fixez le prix que je dois vous donner » à l'avenir. Jacob consentit à rester et proposa en conséquence à son beau-père un traité dont les conditions sont différemment comprises par les interprètes. En cet endroit, en effet, il y a des divergences sensibles dans les diverses leçons du texte sacré qui d'ailleurs paraît offrir certaines lacunes. Cependant, si l'on néglige les détails secondaires, il est aisé de se former une idée très claire des conditions essentielles de ce pacte. Il revenait à ceci : les troupeaux étaient préalablement partagés d'après les conventions établies, et ensuite séparés. Jacob devrait donner à Laban tous les produits des siens qui seraient d'une seule couleur, blanche pour les brebis, noire pour les chèvres; tout le reste, c'est-à-dire tous les petits tachetés ainsi que les agneaux noirs, d'après l'hébreu de Gen., XXX, 33, et, probablement encore par analogie, les chevreaux blancs seraient la part qui resterait à Jacob. Celui-ci ne pouvait assurément se faire cette part plus modeste, car les brebis ont communément la laine blanche, et les chèvres le poil noir; les sujets à robe mouchetée forment l'exception et même leurs petits sont d'ordinaire d'une couleur uniforme. Aussi Laban n'hésita-t-il pas à souscrire à ce marché qui paraissait tout à son profit. Cet homme cupide ne se contenta pas même de cet avantage; autant qu'on peut en juger par diverses données du texte, il rendit pire encore la condition de Jacob par la manière dont il procéda à la répartition des troupeaux dans le but de lui laisser d'abord le plus petit nombre possible de têtes de bétail et de s'assurer à lui-même ensuite une plus forte proportion dans leur progéniture. Gen., XXX, 25-26. Mais les choses allèrent tout autrement qu'il n'avait pensé, grâce au moyen industrieux qu'employa Jacob pour obtenir en grande quantité des brebis et des chèvres de la couleur qu'il souhaitait. Il prit des branches vertes de peuplier, d'amandier et de platane, les écorça incomplètement de manière qu'elles offrissent aux regards des parties blanches et des parties vertes, et les déposa dans les canaux où les troupeaux venaient boire. L'aspect de ces couleurs mêlées impressionnant l'imagination des brebis et des chèvres au temps de la conception, elles produisaient des petits tachetés de diverses couleurs, que Jacob séparait à mesure et qui devenaient sa propriété. Cependant, afin de rendre moins sensibles aux yeux de Laban les heureux effets de son habileté, il n'usait de ce procédé que pour la première portée de l'année, celle qui donne les animaux les plus forts, et il laissait les choses aller leur cours naturel pour la seconde portée. De la sorte il eut pour lui tout le bétail vigoureux, tandis qu'il ne restait pour son beau-père que les produits de qualité inférieure. Gen., XXX, 37-42. — Jusqu'à quel point faut-il attribuer à l'industrie de Jacob les merveilleux résultats qu'il obtint, c'est ce qu'on ne saurait dire. Il est certain, d'une part, que son procédé était conforme aux idées et à la pratique de plusieurs peuples de l'antiquité, et des savants modernes y voient une méthode fort admissible de sélection artificielle. Voir sur cette question F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* 5e édit., t. IV, p. 331-335. Mais, d'autre part, il est difficile d'attribuer uniquement à cet artifice le prodigieux succès de cette méthode, d'autant plus que Jacob en varia plusieurs fois l'application et toujours avec le même bonheur, produisant selon les besoins du moment tantôt une couleur uniforme, tantôt une couleur mélangée. En réalité le véritable auteur de ce qui arrive ici est Dieu même qui bénit les moyens employés par son serviteur ainsi que Jacob le déclara ensuite à Lia et à Rachel : « C'est Dieu, leur dit-il, qui a pris le bien de votre père pour me le donner. » Et il confirme cette déclaration par le récit d'un songe dans lequel Dieu lui avait dit qu'il connaissait tout ce qu'il avait eu à souffrir de Laban. Durant ce même songe une vision mystérieuse lui avait fait comprendre que Dieu approuvait l'emploi du moyen qui l'enrichissait ou peut-être même le lui avait-elle divinement appris, ce moyen. Gen., XXXI, 9-12. Le texte comporte l'un et l'autre sens. Si l'on adopte le dernier, Dieu se serait servi de ces branches, privées elles-mêmes de toute vertu naturelle, pour produire l'effet désiré par Jacob, comme il se servit plus tard d'un bois quelconque pour adoucir les eaux de Mara. Exod., XV, 25. Il faut remarquer toutefois que, dans ce cas, la vision aurait dû avoir lieu six ans auparavant, ce qui ne s'accorde guère avec Gen., XXXI, 31b.

Laban, déçu dans ses espérances, exigea qu'on changeât les conditions du contrat et que la part de Jacob devînt la sienne, et réciproquement. Mais le résultat fut toujours le même, et il revint aux premières conditions pour changer encore « jusqu'à dix fois », dit Jacob, Gen., XXXI, 7, 41, c'est-à-dire plusieurs fois, mais sans que jamais le succès répondît à son attente. Ces échecs répétés l'aigrissaient et l'indisposaient de plus en plus contre son neveu. Jacob le sentait, et il connaissait en même temps les critiques acerbes de ses beaux-frères. Il songea donc à s'éloigner; mais le motif qui l'y détermina réellement fut l'ordre formel que Dieu lui en donna en lui réitérant la promesse de le protéger. Gen., XXXI, 1-3. Une difficulté sérieuse se présentait toutefois : il connaissait l'avarice de son beau-père, son tempérament dur et violent. Laban s'opposerait à son départ, fallût-il en venir pour cela à la violence. Gen., XXXI, 32. Il résolut donc de faire à son insu tous les préparatifs de ce départ et de s'éloigner secrètement. Il manda auprès de lui, au milieu des champs, Rachel et Lia, leur exposa ses griefs contre Laban, leur raconta la vision dont il a



195. — Bergers orientaux se rendant avec leurs troupeaux au puits de *Khirbet el-Milch*. D'après une photographie.
Mittheilungen und Nachrichten des deutschen Palästina-Vereins, 1895, p. 39.

été parlé plus haut, en faisant suivre son récit de l'ordre que Dieu lui avait donné de quitter ce pays pour revenir à celui de son père. Il n'eut pas de peine à décider les deux filles de Laban, l'égoïsme de leur père les avait déjà assez détachées de lui. Le départ eut lieu aussitôt, car il fallait profiter de l'absence de Laban qui était allé tondre ses brebis. Gen., XXXI, 1-12. — Jacob put admirer alors comment Dieu avait tenu ses promesses de Béthel et combien il avait « béni ses travaux et rendu fructueux son labeur, en l'assistant contre les pièges qu'on lui avait tendus ». Sap., X, 10, 11. Lui qui était arrivé, vingt ans auparavant, n'ayant pour tout bien que son bâton, Gen., XXXII, 10, et qui n'avait demandé au Seigneur que le pain et le vêtement, XXVIII, 20, il se voyait maintenant le père de douze enfants et le maître de nombreux serviteurs et servantes et d'un nombre incalculable de brebis, de chèvres, d'ânes et de chameaux. Gen., XXX, 43; cf. XXXII, 5; 13-15. C'est avec cette belle et riche caravane qu'il repassa l'Euphrate en se dirigeant vers la région que l'Écriture appelle par anticipation la montagne de Galaad. Gen., XXXI, 21.

III. Retour de Mésopotamie en Chanaan. — Laban n'apprit l'exode de Jacob que le troisième jour qui suivit. Cf. Gen., XXX, 36. Il réunit immédiatement ses frères, c'est-à-dire sans doute plusieurs de ses parents, et se mit à sa poursuite pendant sept jours jusqu'à ce qu'il l'eût rejoint au mont Galaad. Gen., XXXI, 22-23. Ce nombre sept a été substitué par quelque copiste, ou bien il faut supposer que, entre la nouvelle de la fuite de Jacob et le départ de Laban, il s'est écoulé un certain temps nécessaire pour avertir les parents habitant divers lieux plus ou moins éloignés et attendre leur arrivée. Autrement on devrait admettre que Jacob a pu faire franchir en dix jours à des troupeaux de brebis une distance de près de 650 kilomètres, c'est-à-dire, en moyenne, plus de quinze lieues par jour. Cf. Gen., XXXIII, 13-14. Voir Hummelauer, *Comment. in Gen.*, 1895, p. 493, et F. Vigouroux, *La sainte Bible polyglotte*, Paris, 1898, t. I, p. 163. Dieu, qui connaissait les mauvaises dispositions de cet homme, « vint à lui pendant la nuit » et lui défendit de parler durement à Jacob. Gen., XXXI, 24, 29. Aussi se contenta-t-il de se plaindre à son neveu qu'il lui eût caché son dessein et l'eût privé du plaisir d'embrasser ses filles et ses petits-enfants. Il lui reprocha ensuite de lui avoir dérobé ses dieux. On ne sait ce qui est désigné ici par ce mot remplacé, aux versets 19 et 34, par celui d'idoles, et qui traduit l'hébreu *terâfîm*. On croit assez communément que c'étaient des objets superstitieux, des amulettes auxquelles on attribuait quelque vertu magique. Voir Théraphim. Rachel avait en effet emporté les *terâfîm* de son père, Gen., XXX, 19; mais Jacob qui l'ignorait, et se croyait sûr de tous les siens comme de lui-même, invita son oncle à entrer dans toutes les tentes pour chercher à y découvrir ses idoles, dévouant d'avance à la mort le coupable s'il y en avait un. Mais ce coupable trouva le moyen de déjouer ces recherches; une ruse de Rachel les rendit infructueuses. Jacob alors, ne voyant sans doute dans l'accusation de Laban qu'une dernière injustice à son endroit, donna un libre cours à son indignation; il retraça en termes véhéments le tableau des services qu'il avait rendus pendant vingt ans au frère de sa mère et des duretés et des injustices qu'il avait dû subir en retour. Laban n'avait rien à répondre, et d'autre part Dieu lui avait défendu de maltraiter Jacob, même en paroles; il ne lui restait plus qu'à se retirer. Il voulut toutefois s'assurer contre tout retour offensif de son gendre. Il lui proposa donc un traité d'alliance. Jacob prit une pierre et l'érigea en monument; puis, sur son ordre, les siens rassemblèrent des pierres et l'on mangea sur ce monceau, que Laban appela d'un nom chaldéen *Yegar-Śāhadutâ'*, tandis que Jacob le nomme en hébreu *Gal'êd*, « Monceau du témoignage. » Voir Galaad 4, col. 45. Ils s'engagèrent l'un et l'autre par serment à considérer ce tumulus comme une barrière qu'aucun des deux ne franchirait jamais pour aller attaquer l'autre. On immola ensuite des victimes, on prit un repas en commun et, la nuit suivante, Laban repartit pour Haran après avoir embrassé ses filles et ses petits-enfants. Gen., XXXI, 22-25. « Jacob aussi s'en alla par le chemin qu'il avait pris, et les anges de Dieu furent à sa rencontre, et les ayant vus, il dit : C'est le camp de Dieu, et il appela ce lieu Mahanaïm, camp. » Gen., XXXII, 1-2. Voir Mahanaïm.

Sur le point de remettre le pied sur la terre natale, le souvenir d'Ésaü et de ses menaces effraya Jacob. Quelques-uns de ses serviteurs allèrent par son ordre au pays de Séir, le saluer de sa part, avec recommandation de faire mention des présents qu'il lui destinait. Ésaü partit aussitôt à la suite des envoyés pour aller au-devant de son frère, à la tête de quatre cents hommes. Jacob fut épouvanté. Il divisa le bétail et ses gens en deux troupes, séparées par un assez grand intervalle, espérant que si l'une d'elles tombait sous les coups d'Ésaü, il pourrait du moins sauver l'autre. Il adressa ensuite à Dieu une prière où éclataient son humilité et sa reconnaissance. Le matin suivant, il choisit dans les diverses espèces d'animaux qu'il possédait cinq cents têtes (cinq cent cinquante d'après l'hébreu) dont il fit plusieurs troupeaux qui devaient s'avancer à une certaine distance les uns des autres, à la rencontre d'Ésaü. Cette disposition est conforme aux mœurs des Orientaux; ils veulent faire mieux ressortir par là le prix de ce qu'ils offrent. Voir Aod, t. I, col. 715. Mais elle avait aux yeux de Jacob un avantage plus précieux encore en ce moment, celui d'adoucir peu à peu et comme par degrés l'esprit de son frère. Les serviteurs avaient en effet pour instruction de répondre successivement à Ésaü, à mesure qu'ils le rencontreraient l'un après l'autre : Les bêtes que je conduis sont un présent que votre serviteur Jacob envoie à Ésaü son seigneur; et votre serviteur Jacob vient lui-même vers vous. Gen., XXXIII, 3-21.

Lorsque les présents furent partis, Jacob passa de grand matin le gué de Jaboc avec ses épouses, leurs enfants et tout ce qui lui appartenait, et étant resté seul en arrière, « voilà qu'un homme luttait avec lui jusqu'au matin; voyant qu'il ne pouvait vaincre [Jacob], il toucha le nerf de sa cuisse (c'est-à-dire un tendon reliant la hanche à l'os du bassin) lequel se dessécha aussitôt. Et il lui dit : Laisse-moi, car déjà monte l'aurore. — Je ne vous laisserai point, si vous ne me bénissez, déclara Jacob. — Quel est donc ton nom? lui dit-il. — Jacob. — Non, lui répliqua-t-il, ce n'est plus Jacob qu'on te nommera, mais Israël; et si tu as été fort contre Dieu, combien plus prévaudras-tu contre les hommes! » Voir Israel 1, col. 995. Jacob demanda à son adversaire de se nommer à son tour; mais celui-ci refusa et le bénit. Et Jacob appela ce lieu Phanuel. Cependant le soleil se leva et Jacob se remit à marcher, mais il boitait de sa hanche (hébreu et Septante). De là vient que ses descendants ne mangent point de ce nerf que l'ange avait paralysé dans la hanche de leur père Jacob. Gen., XXXII, 24-32. Cette lutte ne fut pas imaginaire, car elle n'eut pas lieu en songe; Jacob était éveillé et sur pied, il venait de faire traverser le gué de Jaboc à sa caravane; d'ailleurs la claudication qui lui resta suffirait à montrer qu'il y avait eu une lutte réelle avec cet être mystérieux qu'Osée, XII, 3-4, appelle un ange, et sans doute c'en était un. Dieu, en limitant les forces de cet esprit céleste pour laisser la victoire à Jacob, réconforta une dernière fois son serviteur.

Les dispositions prises par Jacob en vue de l'arrivée d'Ésaü trahissent cependant encore quelque appréhension : il plaça en arrière ceux des siens qui lui étaient les plus chers. Quant à lui, il alla au-devant de son frère en s'inclinant sept fois. Mais Ésaü avait oublié ses anciens griefs, il courut vers Jacob et le tint longtemps

embrassé en pleurant. Il ne voulait recevoir aucun de ses présents, se disant assez riche, et il ne les accepta que sur les instances de Jacob. Il lui proposa ensuite de l'accompagner dans son voyage. Mais Jacob lui objecta qu'il était obligé de faire marcher lentement ses troupeaux, afin de n'en point perdre une partie par la fatigue. Il le pria donc de prendre les devants avec ses hommes, tandis que lui-même le suivrait à petites journées jusqu'à ce qu'il allât le rejoindre à Séir. Gen., XXXIII, 7-15. Nous ne lisons nulle part que Jacob ait effectué ce voyage à cette époque ou plus tard. Mais ce n'est pas une raison suffisante pour nier qu'il l'ait jamais accompli, encore moins pour affirmer qu'il a menti à son frère en lui faisant cette promesse. Le mot rendu par « jusqu'à ce que » pourrait fort bien d'ailleurs signifier ici « en attendant que » je vienne, sans indication de temps. Saint Augustin pense que Jacob promit sincèrement, mais qu'il changea ensuite d'avis. *Quæst.* CVI, *in Heptat.*, t. XXXIV, col. 575.

Après qu'Ésaü se fut éloigné, Jacob se dirigea vers l'occident, du côté du Jourdain, et il vint en un lieu situé près du fleuve. Il y dressa ses tentes, ce qui lui fit donner à ce site le nom de Soccoth. Il y construisit même une maison. Cela permet de supposer qu'il avait l'intention de faire en cet endroit un séjour assez long; La Bible ne nous donne toutefois aucune indication sur la durée de ce séjour à Soccoth et ne relate aucun fait se rapportant à Jacob qui s'y soit passé. Gen., XXXIII, 16-17.

IV. JACOB ÉTABLI DE NOUVEAU EN PALESTINE. — La Genèse semble donner à entendre que Jacob ne demeura pas longtemps sur la rive gauche du Jourdain. « Il passa (d'après la Vulgate) à Salem, ville des Sichémites, après qu'il fut revenu de Mésopotamie. » Gen., XXXIII, 18. Mais dans l'hébreu on lit : « Il arriva sain et sauf près de la ville des Sichémites. » C'était l'accomplissement du souhait que Jacob avait formé à Béthel, lorsqu'il partait pour la Mésopotamie. Gen., XXVIII, 21. Le patriarche prit en quelque sorte possession de la Terre Promise en achetant une partie du champ où il avait planté ses tentes et qu'il paya cent agneaux (hébreu : *qesitâh*). Voir QESITAH. Cf. Act., VII, 16. C'est ce champ que Jacob mourant donna à Joseph en sus de sa part. Gen., XLVIII, 22; cf. Joa., IV, 5, 12. Il érigea aussi en cet endroit un autel et il invoqua le Dieu très fort d'Israël. Gen., XXXIII, 20. Peut-être entendait-il accomplir ainsi le vœu qu'il avait fait au Seigneur après la vision de Béthel? Gen., XXVIII, 22, et c'est ce qui expliquerait pourquoi il resta si longtemps à Sichem sans aller jusqu'à cette localité qui était cependant à si peu de distance.

Mais les desseins de Dieu étaient tout autres. Jacob ne devait pas se fixer en Chanaan, et il avait à remplir ses engagements envers le Seigneur à l'endroit qu'il avait désigné lui-même après avoir entendu les bénédictions et reçu les promesses divines. Un événement imprévu l'obligea de s'éloigner de Sichem. Le fils du roi enleva Dina et lui fit violence, puis il vint la demander en mariage à Jacob. Soit qu'il ne sût à quoi se résoudre sur le moment et qu'il eût besoin de prendre conseil de ses fils, soit que, selon les usages de l'Orient, cf. AMNON, t. I, col. 501, et Gen., XXXIV, 31, il voulût laisser le soin de régler cette affaire aux frères utérins de Dina, enfants de Lia comme elle, le patriarche différa sa réponse jusqu'à l'arrivée de ces derniers. Révoltés et irrités de l'outrage fait à leur sœur, ils feignirent néanmoins d'agréer cette proposition; puis, ayant mis, grâce à une fraude habile, les Sichémites dans l'impuissance de se défendre, Siméon et Lévi, accompagnés sans doute de leurs serviteurs, les attaquèrent et les massacrèrent; ensuite les autres enfants de Jacob saccagèrent la ville et enlevèrent tous les biens des habitants avec leurs femmes et leurs enfants. Gen., XXXIV, 1-29. Voir DINA, t. II, col. 1436, 1437, et GOËL, col. 262.

Cet acte d'épouvantable vengeance, auquel Jacob ne pouvait s'attendre, l'affligea profondément; il se plaignit en termes amers à Siméon et à Lévi, qui en étaient les principaux auteurs, de ce qu'ils l'avaient rendu odieux par là aux habitants du pays et l'avaient voué à la mort avec toute sa maison. Gen., XXXIV, 30. Cette crainte, si naturelle en de telles circonstances, est le sentiment qui dut dominer les autres à cette heure et le seul que Jacob exprime; mais cela ne prouve point qu'il n'ait pas été touché de ce qu'il y avait d'injustice et de barbarie dans ces représailles, ni même qu'il n'ait pas manifesté sa réprobation, car l'Écriture ne dit pas tout. Les paroles sévères du patriarche sur son lit de mort, de longues années plus tard, et la translation du droit d'aînesse de Ruben à Juda, à l'exclusion de Siméon et de Lévi, témoignent combien cette indignation dut être vive et profonde. Gen., XLIX, 5-7,

Dieu vint encore une fois au secours de son serviteur dans cette circonstance critique; il lui ordonna de partir pour Béthel et d'y ériger un autel. C'était le moyen de le soustraire aux conséquences qu'aurait eues plus tard pour lui la vengeance de ses fils, et, pour le moment, il le protégea dans sa marche en répandant une sorte de terreur mystérieuse dans l'esprit des habitants du pays; ils n'osèrent pas le poursuivre. Jacob voulut que, avant de partir pour aller remercier le Seigneur à Béthel, chacun des siens se purifiât et prît des habits décents; il ordonna en même temps de rejeter tous les dieux étrangers, c'est-à-dire les idoles proprement dites ou les objets superstitieux, tels que les amulettes, etc., et particulièrement les *terâfîm* de Rachel. Toutes ces choses, emportées de Mésopotamie ou pillées dans le sac de Sichem, furent enterrées sous « le térébinthe derrière la ville de Sichem ». Jacob s'éloigna alors de cette ville et vint à Luza. Il y construisit un autel et imposa une seconde fois à ce lieu le nom de Béthel, ou maison de Dieu, en mémoire de la vision dont Dieu l'avait favorisé lorsqu'il fuyait Ésaü. Gen., XXXV, 1-7; cf. XXVIII, 12-19. Il eut là une nouvelle vision qui fait comme le pendant de la précédente. Dieu lui apparut, le bénit et lui déclara de nouveau qu'il ne s'appellerait plus Jacob mais Israël. Cf. Gen., XXXII, 23. Il lui réitéra aussi les promesses faites à Abraham et à Isaac relativement à sa glorieuse et innombrable postérité et à la propriété de la terre de Chanaan. Jacob érigea une stèle en mémoire de ce que Dieu venait de lui dire, y répandit des libations et de l'huile et confirma encore à ce lieu le nom de Béthel. Gen., XXXV, 9-15; cf. XXVIII, 18-22.

De Béthel Jacob se dirigea vers Hébron. Une épreuve douloureuse l'attendait au cours de ce voyage. Lorsqu'il fut arrivé aux environs de Bethléhem, Rachel mit au monde Benjamin, le second de ses fils, et elle mourut dans les douleurs de l'enfantement. Voir BENJAMIN, t. I, col. 1588. Jacob dressa une pierre sur la tombe de cette épouse, objet de tant d'affection, et s'éloigna pour aller fixer sa tente par delà la Tour du troupeau. C'est pendant cette dernière station que Ruben, son fils aîné, se rendit coupable d'inceste avec Bala. Le patriarche ne fit pas éclater son ressentiment en apprenant cet outrage, se réservant de châtier plus tard Ruben, Gen., XLIX, 4, en le privant de son droit de primogéniture. Gen., XXXV, 16-22. Jacob arriva enfin à Hébron où Isaac habitait. Trente ans s'étaient écoulés depuis qu'il s'était éloigné de son père, mais il est très probable qu'il était venu le visiter depuis son retour de Mésopotamie, pendant son séjour à Soccoth et à Sichem; il n'y a en effet que deux journées de marche de Sichem à Hébron. La mort d'Isaac, à l'âge de cent quatre-vingts ans, est rapportée aussitôt après l'arrivée de Jacob, quoiqu'elle n'ait eu lieu, que douze ou treize ans plus tard. L'auteur sacré ajoute qu'Isaac fut enseveli par ses deux fils Ésaü et Jacob. Gen., XXXV, 29.

Hébron devait être naturellement, dans la pensée de

Jacob, le terme de ses pérégrinations, le lieu où il achèverait paisiblement ses jours comme son père Isaac et son aïeul Abraham. Gen., XXXV, 27. Une fois encore il se trompait et lui-même, par son affection trop marquée pour Joseph, fournit à ses autres enfants l'occasion de commettre une faute qui devait empoisonner son existence et avoir pour conséquence de l'éloigner à jamais du pays de Chanaan. La jalousie causée par cette préférence avait en effet dégénéré en haine. Cette haine, dont Jacob ne voyait que trop les indices, sans toutefois s'en plaindre ouvertement, Gen., XXXVII, 4, 11, s'accrut encore lorsque Joseph raconta naïvement à ses frères deux songes qui semblaient présager sa future élévation au-dessus d'eux. Il les avait d'ailleurs indisposés par les rapports défavorables qu'il avait déjà faits à son père contre les désordres des enfants de Bala et de Zelpha. Gen., XXXVII, 2-11. Leur animosité les porta enfin à se débarrasser de lui par un crime. Un jour Jacob, qui avait envoyé Joseph vers Sichem pour prendre des nouvelles de ses frères et de leurs troupeaux, vit arriver, au lieu de Joseph dont il attendait le retour, des hommes porteurs d'une robe ensanglantée qui lui dirent : « Nous avons trouvé cette robe : voyez si c'est ou non celle de votre fils. » Voir JOSEPH. Jacob reconnut aussitôt dans ce vêtement la tunique de Joseph et crut qu'une bête féroce l'avait dévoré. Il déchira ses habits et se livra à une douleur que ne purent adoucir les consolations des siens : « Je veux, disait-il, descendre en pleurant vers mon fils dans le scheôl. » Gen., XXXVII, 12-14, 32-35. Jacob avait alors environ cent sept ans, et Joseph en avait seize d'après la Vulgate. Les autres versions et l'hébreu lui en donnent dix-sept. Gen., XXXVII, 2.

V. JACOB EN ÉGYPTE; SES DERNIÈRES ANNÉES; SA PROPHÉTIE; SA MORT; SA SÉPULTURE. — Vingt-deux ans après la disparition de Joseph, une grande famine sévit en beaucoup de pays et se fit sentir pareillement en Chanaan. Jacob apprit qu'on pouvait se procurer du blé en Égypte; il y envoya ses fils pour en acheter, ne gardant près de lui que le plus jeune, Benjamin. Or, lorsqu'ils revinrent auprès de lui avec le blé qu'ils avaient acheté, ils lui apprirent que l'intendant du royaume, à qui ils avaient dû faire connaître, pour répondre à ses questions, l'existence de Benjamin, exigeait qu'ils le lui amenassent; en attendant, il retenait Siméon comme otage. Le vieux patriarche déclara qu'il ne laisserait point partir Benjamin, et longtemps il résista aux instances de ses enfants, ne pouvant se résoudre à ce sacrifice. Il finit cependant par se rendre aux prières de Juda, ou plutôt il céda à la nécessité, car la provision de froment était épuisée, et il permit que Benjamin descendît avec ses frères en Égypte. Il leur remit à leur départ des présents de toute sorte pour le gouverneur. Gen., XLI, 56; XLII, 1-5; 29; XLIII, 15.

C'était la dernière épreuve par laquelle Dieu voulait faire passer son serviteur. Tandis que Jacob avait toujours l'âme troublée par la douleur de la perte de Joseph, que cette séparation renouvelait, et par ses craintes sur le sort de Benjamin, Gen., XLII, 36; XLIII, 6, 9, 14, ses fils revenaient tous sains et saufs. Ils lui apportaient une nouvelle aussi inattendue qu'elle était heureuse : Joseph n'était point mort; ce gouverneur de l'Égypte si redouté, c'était lui-même. Il priait son père de venir sans retard dans la terre des pharaons avec toute sa famille, et le roi de son côté joignait son invitation à celle de son ministre. Jacob n'en pouvait croire ses oreilles; il était comme un homme qui se réveille à peine et ne comprend pas ce qu'on lui dit. Mais il dut bien se rendre à l'évidence, quand il vit les riches présents que lui envoyaient le pharaon et Joseph, de l'argent, des vêtements, du froment, des ânes et des ânesses, avec les chariots qui devaient servir à le porter lui, ainsi que les femmes et les enfants et tout le bagage. Et alors son âme commença à « revivre » et il dit : « Mon fils Joseph vit encore, cela me suffit; j'irai et je le verrai avant de mourir. » Gen., XLV, 9-28.

Le départ paraît s'être effectué sans retard selon le désir de Joseph, Gen., XLV, 9, mais ce ne fut pas assurément sans que Jacob éprouvât des hésitations et des inquiétudes sur cette émigration. Cf. Gen., XLVI, 3. Elle paraissait opposée aux desseins de Dieu qui avait si souvent répété à Abraham, à Isaac et à lui-même la promesse de donner à leur postérité cette terre de Chanaan qu'il allait maintenant abandonner. Il savait d'ailleurs que Dieu avait autrefois défendu à Isaac de descendre en Égypte. Gen., XXVI, 1. Ces considérations avaient peut-être fait naître dans son cœur le désir et l'espérance d'obtenir un éclaircissement divin. Arrivé à Bersabée, à la frontière même de la Palestine, il s'arrêta pour immoler des victimes au Dieu de son père Isaac. Le Seigneur répondit aux secrets désirs de son cœur et, l'appelant la nuit dans une vision, il lui dit : « Je suis Dieu, le Dieu de ton père; ne crains point, descends en Égypte, je te ferai père d'un grand peuple en ce pays. Moi-même, j'y descendrai avec toi et moi-même je t'en ramènerai lorsque tu en reviendras. » Et afin que Jacob comprît bien que ce n'était pas de son vivant qu'il reviendrait en Chanaan, le Seigneur ajouta : « Joseph te fermera les yeux de ses mains. » Rassuré par cette vision, le patriarche reprit son chemin et arriva en Égypte avec toute sa famille. F. Hummelauer, *Comment. in Genesim*, Paris, 1895, p. 572-574; F. Keil, *Comment. on the Pentateuch*, Édimbourg, 1872, t. I, p. 369-374.

Joseph averti par Juda, que Jacob lui avait envoyé pour le prévenir de son arrivée, vint en toute hâte dans la terre de Gessen, à la rencontre de son père, et se jeta dans ses bras en pleurant, tandis que celui-ci lui disait : « Je mourrai content, maintenant que je t'ai vu. » Joseph donna ensuite à ses frères des instructions sur ce qu'ils devaient dire au pharaon, afin de le déterminer à les établir dans la terre de Gessen, et les choses réussirent en effet comme il l'avait souhaité. Gen., XLVI, 28; XLVII, 6. Ce point réglé, ce fut le tour de Jacob d'être présenté au roi par Joseph. Il le bénit en entrant et en sortant, et lorsque le prince lui demanda son âge : « Les jours de mon pèlerinage sont de cent trente ans, petits et mauvais. » Le patriarche se retira ensuite avec ses fils dans la terre de Gessen, où l'affection de Joseph lui assura, en ce temps de famine générale, l'abondance de toutes choses et une existence tranquille et heureuse pendant les dix-sept années qu'il vécut encore. Gen., XLVII, 7-13.

Parvenu à l'âge de cent quarante-sept ans et se sentant près de mourir, il appela Joseph auprès de lui et lui fit promettre avec serment de ne point l'ensevelir en Égypte, mais de faire transporter son corps dans la terre promise à ses pères pour y reposer à côté d'eux dans le même tombeau. Joseph le lui jura, Gen., XLVIII, 27-31. Le texte sacré donne à entendre que Jacob tomba malade peu de temps après. Joseph se rendit auprès de lui avec ses deux fils, Manassé et Éphraïm. Jacob s'assit sur son lit et, après avoir rappelé les promesses que Dieu lui avait faites à Béthel sur l'avenir de sa race, il déclara à Joseph qu'il voulait faire siens Manassé et Éphraïm et les rendre participants, à l'égal de ses propres fils, des effets de ces promesses. C'était là un suprême témoignage d'affection à sa chère Rachel dont il raconta une dernière fois la mort et la sépulture à Éphrata. Il bénit ensuite solennellement les deux fils de Joseph en plaçant sa main droite sur Éphraïm le plus jeune et la gauche sur l'aîné Manassé, non point par mégarde et à cause que ses yeux s'étaient affaiblis, mais parce que Dieu lui révélait que si les destinées de Manassé devaient être grandes, Éphraïm occuperait une place plus glorieuse dans le futur peuple d'Israël. Le patriarche prédit ensuite à Joseph que Dieu ramènerait sa race dans la terre de ses pères. Gen., XLVIII, 1-22. Jacob bénit enfin

tous ses enfants. Son discours est un testament en même temps qu'une prophétie. En vertu de sa puissance patriarcale, Israël dépouille Ruben de son droit de primogéniture parce qu'il a, lui, « son aîné et sa force, » violé les lois les plus saintes de la famille et outragé son père dans ce que l'honneur paternel a de plus délicat. Gen., XLIX, 3-4. Il punit aussi Siméon et Lévi pour avoir, au mépris de l'autorité paternelle, ravagé Sichem par le meurtre et le pillage, ỳ. 5-7. Ce n'est pas à eux que sera transféré le droit d'aînesse enlevé à Ruben quoiqu'ils viennent immédiatement après lui dans l'ordre de la naissance. Si Jacob avait suivi seulement le mouvement de son cœur, on peut penser que c'est Joseph qu'il aurait mis à la tête de ses frères, mais le saint vieillard parle et agit en ce moment sous l'inspiration de Dieu, et c'est Juda, placé par sa naissance après les trois premiers, qui recevra la primauté dont ils ne se sont pas montrés dignes; c'est lui qui doit avoir la gloire de compter le Messie dans sa postérité et de préparer la venue de ce Roi par l'autorité royale dévolue à ses descendants, ỳ. 8-12. Son discours fini, Jacob ordonna à ses enfants de l'ensevelir à Hébron, dans le tombeau où reposaient ses pères, ainsi que Lia son épouse; puis il s'étendit sur sa couche et mourut. Joseph donna les plus vives marques de douleur en voyant son père mort; toute l'Égypte s'associa à son deuil et pleura Jacob soixante-dix jours. Il le fit embaumer par ses médecins et, à l'expiration du deuil, il alla, accompagné de ses frères et des gens de sa maison et suivi d'un nombreux cortège, conduire le corps du patriarche dans la terre de Chanaan. Le convoi s'arrêta en chemin à l'aire d'Atad, au delà du Jourdain, où l'on célébra pendant sept jours des funérailles avec de grandes lamentations, après quoi on vint à Hébron où le cercueil de Jacob fut placé, comme il l'avait prescrit, dans la caverne double achetée autrefois par Abraham à Ephron l'Héthéen. Gen., XLIX, 29; L, 13.

VI. Vertus de Jacob. — Jacob a été l'objet d'accusations injustes: on a dénaturé ses actes en lui prêtant dans tout ce qu'il a fait des intentions mauvaises et des vues égoïstes, ou bien on a exagéré la gravité des fautes dont il s'est réellement rendu coupable, telles que ses mensonges réitérés, Gen., XXVII, 19, 24; son affection trop marquée pour Rachel, XXIX, 31, et pour Joseph, XXXVII, 3-4, les procédés dont il usa à l'égard de son frère Ésaü et de son oncle Laban. Plus faible qu'eux, il triompha de l'un et de l'autre par la ruse. Si les moyens qu'il employa pour réussir ne furent pas tous irréprochables, il ne faut pas néanmoins, pour le juger, oublier que ceux au milieu de qui ils vivaient n'appréciaient pas moins l'astuce que la force, et que, si tout n'est pas à louer dans sa vie, le bien l'emporte de beaucoup sur le mal. L'Esprit-Saint lui-même, qui nous fait connaître ces fautes, rend témoignage à la sainteté du patriarche : l'Écriture l'appelle juste, Sap., X, 10; elle l'associe à Abraham et à Isaac dans toutes les louanges qu'elle donne aux ancêtres du peuple juif, et Notre-Seigneur nous le montre à côté d'eux dans le royaume des cieux. Matth., VIII, 11. Son histoire nous apprend combien il méritait ces éloges et cette récompense par ses vertus si éprouvées, qui firent de lui le digne fils d'Abraham et d'Isaac. Comme eux, il donna, selon les circonstances, l'exemple d'une foi vive, d'un profond esprit de religion, d'une obéissance prompte et parfaite aux ordres de Dieu, d'une persévérante confiance en lui, accompagnée de l'humble sentiment de sa propre misère. Gen., XXXII, 9-12. Il mérita que son double nom de Jacob et d'Israël devînt le nom même du peuple de Dieu dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament, et que le vrai Dieu s'appelât le Dieu de Jacob, comme le Dieu d'Isaac et le Dieu d'Abraham. E. Palis.

2. JACOB, nom donné au peuple issu de Jacob. Ce peuple est le plus souvent appelé Israël ou *Benê Isra'êl*, « enfants d'Israël, » voir Israel 2, col. 995; mais il est aussi désigné par le nom de Jacob, spécialement dans les parties poétiques de l'Écriture, dans les Psaumes et dans les prophètes, où il est employé dans le parallélisme comme synonyme d'Israël. Gen., XLIX, 7; Num., XXIII, 7, 10, 21, 23; XXIV, 5, 17, 18-19; Ps. XIII, 7; CXIII, 1; Is., XXVII, 6; Jer., II, 4, etc. Tantôt il est nommé Jacob sans aucune addition, Deut., XXXII, 9; XXXIII, 10; Ps. XLIII, 5; Is., LIX, 20; Jer., X, 25; XXXI, 11; Lam., II, 3; Amos, VI, 8; VII, 2; VIII, 7; Rom., XI, 26; tantôt « maison de Jacob », Exod., XIX, 3; Is., II, 5, 6; VIII, 17; XXVII, 9; Amos, III, 13; IX, 8; Mich., II, 7; Abd., 17, 18; « fils de Jacob, » III Reg., XVIII, 31; Mal., III, 6; « race de Jacob, » *semen Jacob*, Is., XLV, 19; Jer., XXXIII, 26; « assemblée de Jacob » (hébreu : *qehillât Ya'aqôb*; Vulgate : *multitudo Jacob*). Deut., XXXIII, 4. — De même que le nom d'Israël, le nom de Jacob sert quelquefois à désigner le royaume schismatique des dix tribus. Is., IX, 8; XVII, 4; Ose., X, 11; XII, 2; Mich., I, 5. — Plus tard, lorsque le royaume d'Israël eut été détruit, le royaume de Juda fut désigné aussi quelquefois sous le nom de Jacob. Nahum, II, 2. — Dans plusieurs passages des Livres Saints, le nom de Jacob, employé dans son acception ethnique, est considéré comme celui d'un individu : « Jacob, mon serviteur. » Is., XLIV, 1; XLV, 4; XLVIII, 20; Jer., XXX, 10; XLVI, 27, 28. Voir A. Ishani, *Jacob and Israel, Ephraim and Juda; or the discriminative use of these titles*, in-12, Londres, 1854.

Le nom de Jacob semble avoir désigné sa postérité même avant l'époque de Moïse. On trouve du moins sur les trois listes de villes soumises par Thotmès III (voir A. Mariette, *Karnak*, in-f°, Leipzig, 1875, pl. 17, 18, 19, n° 102) et représentées sur les pylones du temple de Karnak, un nom de ville (le cent deuxième), qui est écrit : *Iâ-q-b- a-â-r* (ou *l*), nom qui correspond probablement à l'hébreu יעקבאל, *Jacob-el*, et semble la transcription égyptienne du nom hébreu *Ya'ăqôb*, avec l'addition du nom de Dieu *'Êl*, ce qui fait du nom du patriarche un nom théophore comme tant d'autres que nous lisons dans l'Écriture, Ismaël, Samuel, etc. Cette forme complète du nom de Jacob se retrouve en assyrien, *Yâqub-ilu*, sur des contracts de l'époque d'Hammurabi, roi de Babylone, qui vivait probablement du temps d'Abraham (voir Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. I, p. 493). Cf. Fritz Hommel, *Die Altisraelitische Ueberlieferung*, in-8°, Munich, 1897, p. 95, 203; A. H. Sayce, *The Higher Criticism and the Verdict of the Monuments*, in-8°, Londres, 1894, p. 337-339; Ed. Meyer, *Der Stamm Jakob*, dans la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, t. VI, 1886, p. 2-16; W. Max Müller, *Asien und Europa nach altägyptischen Denkmäler*, in-8°, Leipzig, 1893, p. 162-165.

Iaqobel, dans les listes de Karnak, désigne une ville de la terre de Chanaan, située vraisemblablement dans la Palestine centrale, et l'on peut supposer, d'après son nom, qu'elle était habitée par des descendants de Jacob, de même que *Josepal* ou Joséphel, autre ville mentionnée sur les mêmes listes, aurait été habitée par des descendants de Joseph, pendant que le gros de la nation israélite était encore en Égypte. Le premier livre des Paralipomènes, VII, 21-24, rapporte que des descendants de Joseph avaient fait des incursions en Palestine avant la sortie d'Égypte. — Voir W. N. Groff, *Lettre à M. Revillout sur le nom de Jacob et de Joseph en égyptien*, in-4°, Paris, 1885, p. 5; F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 5e édit., t. IV, p. 373.

3. JACOB, nom, dans la Vulgate, I Mach., VIII, 17, du grand-père d'Eupolème que Judas Machabée envoya

comme ambassadeur à Rome. Au lieu de Jacob, le texte grec porte Ἀκκώς. Voir Accos 2, t. I, col. 115.

4. JACOB, fils de Mathan et père de saint Joseph, l'époux de la Sainte Vierge. Matth., I, 15, 16. Voir Généalogie 2, col. 170, et Joseph 2.

5. JACOB (PUITS DE), puits d'eau vive, près de l'ancienne Sichem, ainsi appelé du nom du patriarche auquel on en fait remonter l'origine, et près duquel le Sauveur retournant de Jérusalem en Galilée, par la Samarie, s'assit fatigué et s'entretint avec la femme samaritaine qui était venue y puiser de l'eau. Joa., IV, 3-42. L'Évangile tout en le reconnaissant, par la bouche de la Samaritaine, pour un puits, φρέαρ, *puteus*, v. 11, 12, lui donne cependant le nom de πηγὴ τοῦ Ἰακώβ, *fons Jacob*, « fontaine de Jacob, » v. 6. Les anciens l'ont ordinairement désigné sous le nom de « puits de Jacob »,



196. — L'église du puits de Jacob. D'après Arculf et Adamnan (vers 670).

comme les indigènes de langue arabe qui l'appellent constamment *bîr Ya'qûb;* les chrétiens occidentaux font plus fréquemment usage aujourd'hui du nom de « puits de la Samaritaine ».

I. Situation et histoire. — On montre le puits de Jacob à deux kilomètres, à l'est, de l'entrée orientale de *Nâblûs*, l'ancienne Sichem, à 200 mètres environ, également à l'est, du petit village de *Balâṭâh*, à 500 mètres au sud-est du tombeau traditionnel de Joseph et à un kilomètre au sud-ouest du village d'*El-'Askar;* il se trouve ainsi sur la limite occidentale de la plaine appelée en cette partie *sahel el-'Askar*, et plus au sud *sahel Râgib* et *sahel Maḥnèh*, à la base de *Djébel et-Ṭûr*, le Garizim de l'Écriture, à l'endroit où ce mont fléchit brusquement du sud à l'ouest, près du puits, à 500 pas à peine, où bifurquent les chemins de Naplouse à Jérusalem et à la vallée du Jourdain. Voir la carte du mont Garizim, col. 109. Chrétiens et musulmans, juifs et samaritains sont unanimes à reconnaître dans ce même puits celui creusé par le patriarche Jacob dont parle l'Évangile. Les descriptions de l'histoire prouvent l'ancienneté et la perpétuité de cette tradition.

L'Ancien Testament ne fait pas mention du puits de Jacob, mais ses récits font connaître l'usage des patriarches de creuser des puits aux endroits où ils s'établissaient pour leur commodité, et surtout pour éviter les rixes avec les populations indigènes. Cf. Gen., XXI, 30; XXXVI, 15, 18-22. Par la narration de saint Jean, IV, 5, 12, nous constatons chez les Juifs et chez les Samaritains l'existence d'une tradition locale attribuant à Jacob l'établissement près de Sichar, en Samarie, tenue par quelques-uns pour une localité différente et par d'autres pour Sichem elle-même (voir Sichar), près de la montagne où adoraient les Samaritains, c'est-à-dire près du mont Garizim, et près du terrain donné par Jacob à son fils Joseph, d'un puits profond creusé pour l'usage de sa famille et celui de ses troupeaux. Ce terrain se trouvait près de Sichem à l'endroit qui fut habité par Jacob; c'est là qu'après la conquête du pays par Josué furent ensevelis les ossements de Joseph rapportés d'Égypte. Cf. Gen., XXXIII, 18-20; XXXV, 4; XLVIII, 22; Jos., XXIV, 32. Au IVe siècle, « on montrait encore ce puits, » assure Eusèbe de Césarée, *Onomasticon*, au mot Συχάρ, édit. Larsow et Parthey, Berlin, 1862, p. 346. Le pèlerin de Bordeaux, en 333, venant du nord et allant à Jérusalem indique le puits de Jacob, après le tombeau de Joseph, près du Garizim, de Sichar et de Sichem. *Itinerarium*, t. VIII, col. 790. Vers la fin du même siècle, saint Jérôme, traduisant l'*Onomasticon* d'Eusèbe, remplace l'indication citée par ces mots : « On vient maintenant d'y faire construire une église. » *De locis et nom. hebr.*, t. XXIII, col. 963. Sainte Paule Romaine, faisant son pèlerinage des Lieux saints, arrivée « au côté du mont Garizim, entra dans l'église bâtie autour du puits de Jacob ». Id., *Epist.* CVIII, t. XXII, col. 888. Le puits était devant la grille du sanctuaire, *ante cancellos altaris.* Antonin de Plaisance (vers 570), *De locis sanctis*, 6, t. LXXII, col. 901. D'après la description et le dessin de l'évêque Arculf (vers 796), l'église avait la forme d'une croix dont les branches étaient tournées vers les quatre points cardinaux (voir fig. 196); le puits était au milieu, il avait quarante aunes (*oriæ* pour ὄργυιαι) ou coudées de profondeur. Adamnan, *De locis sanctis*, l. II, t. LXXXVIII, col. 802-803. Saint Willibald pendant son pèlerinage (723-726) visita « l'église [bâtie] sur le puits », près du Garizim. *Acta sanct. Boll.*, *Vita seu Hodœporicon S. Willibaldi*, cap. III, n. 20, julii t. II, édit. Palmé, p. 508, 509. Le *Commemoratorium de Casis Dei* (vers 804), édit. *Orient latin*, Genève, 1880, p. 269-270, l'appelle « une grande église ». Pierre diacre, en parlant au commencement du XIIe siècle, d'après les anciens documents, l'indique « à deux milles (environ trois kilomètres) de la ville de Néapolis, l'antique Sichem, et à 500 pas du monument de Joseph ». *De locis sanctis*, t. CLXXIII, col. 1127. Le pèlerin Sévulf, en 1102, nomme « la fontaine de Jacob », sans faire mention de l'église, peut-être parce qu'elle n'existait plus. Cf. *Peregrinatio*, dans le *Recueil de voyages* de la Société de géographie, in-4e, Paris, 1839, t. IV, p. 849-850, soit qu'elle ait été détruite ou qu'elle tombât en ruines. On était occupé à la reconstruire quand Frétellus, probablement avant 1120, écrivit son livre *De locis sanctis terræ Jerusalem*, t. CLV, col. 1045, 1046. Jean de Wurzbourg, quelques années plus tard, la trouvait rétablie. *Ibid.*, col. 1058-1059. Les dispositions générales n'avaient point été modifiées : « Le puits sur lequel s'assit le Seigneur, distant d'un demi-mille de la ville [de Néapolis], est situé devant l'autel, dans l'église qui a été construite au-dessus et où de saintes religieuses se consacrent au service de Dieu, » dit Théodoric, vers 1172, dans son *Libellus de locis sanctis*, édit. Tobler, Saint-Gall et Paris, 1868, p. 94. Ernoul (vers 1187) appelle le « demi-mille » une « demi-lieue ». *Fragments sur la Galilée*, dans *Itinéraires français*, publiés par la Société de l'Orient latin, Genève, 1882, p. 73-74. D'après le moine grec Phocas (1185), la distance du puits à la ville serait « d'environ quinze stades ». *De locis sanctis*, Bolland., *Acta sanctorum*, maii t. II, prelim., XIII et XIV, p. IV. Trente ans après que les musulmans eurent rétabli leur domination sur le pays, Thietmar, visitant, en 1217, « le puits de Jacob, dans le voisinage de Néapolis, » ne mentionne plus l'église peut-

être abattue déjà par les infidèles. *Peregrinatio*, p. 25, à la suite de *Peregrinationes medii ævi quatuor*, 2e édit. Laurent, Leipzig, 1873. En 1336, Guillaume de Baldensel atteste positivement que l'église était en grande partie ruinée, les pèlerins, passant près de l'angle du Garizim, venaient cependant chercher encore le puits de Jacob, obstrué par les décombres. Cité par Quaresmius, dans *Elucidatio Terræ Sanctæ*, in-fo, Anvers, 1627. t. II, p. 800. Cf. Ishaq Hélo (vers 1338), dans Carmoly, *Itinéraires de la Terre Sainte,* Bruxelles, 1847, p. 251. Le P. Noé, franciscain, passant en 1508, près de Napolosa, à l'église du Saint-Sauveur, la trouve « toute fracassée » et dans cette crypte ou au moins pour y jeter un regard furtif. Le puits bouché, et ordinairement à sec pendant l'été, était au milieu. Dans les ruines de l'église on remarquait deux tronçons de colonnes « de marbre gris » debout. Quaresmius, *loc. cit., Peregr.* V, l. VII, c. v, t. II, p. 799-803. Cf. de Radzivil, 1582-1584, *Peregrinationes hierosolymitanæ*, in-4o, Anvers, 1614, p. 236-238; Aquilante Rochetta (1598), *Peregrinatione di Terra Santa*, Palerme, 1630, p. 121, 122; Jean Cotovic (1598), *Itinerarium hierosolymitanum*, l. III, c. III, Anvers, 1619, p. 333; Bernardin Surius (1644), *Le pieux pèlerin*, l. III, c. II, Bruxelles, 1666, p. 548; Jacques Goujon (1668), *Histoire*



197. — Abside de l'église de la Samaritaine. Entrée de la crypte renfermant le puits de Jacob. D'après une photographie du P. Henrik.

l'église la fontaine de Jacob avec très peu d'eau; en avant du puits était un autel, et derrière l'autel la pierre sur laquelle Notre-Seigneur s'était assis. *Viaggio da Venetia al santo Sepolcro*, Venise, 1676, G, 3. Au temps où Boniface Stefani, de Raguse, était custode de Terre Sainte (1551-1565), les catholiques venaient dans cette église, alors ruinée jusqu'au sol, pour offrir, une fois dans l'année, au jour de la lecture de l'évangile de la Samaritaine, le saint sacrifice au Très-Haut, sur l'autel demeuré à l'orifice du puits. Id., *De perenni cultu Terræ Sanctæ*, édit. de Venise, 1878, p. 253-255. Au commencement du XVIIe siècle, les chrétiens grecs de Naplouse venaient encore quelquefois dans l'année célébrer la liturgie à cet autel. Il était renfermé dans une petite chapelle semblable à une grotte; on y pénétrait avec peine par une ouverture étroite pratiquée dans la voûte. Cette ouverture était ordinairement fermée par de grosses pierres; les pèlerins les écartaient pour descendre dans *et voyage de la Terre Sainte*, Lyon, 1670, p. 95-96; Morisson (1697), *Relation historique*, l. II, c. X, Toul, 1704, p. 236-238. Henri Maundrell qui visita le puits de Jacob, le 24 mars 1697, en donne cette description : « A une petite demi-heure de *Naplosa*, nous trouvâmes le puits de *Jacob*. Il y avait une grande église sur ce puits, mais il n'en reste aujourd'hui que quelques fondements, le temps qui dévore tout, et les *Turcs* ayant détruit le reste, le puits est couvert aujourd'hui d'une vieille voûte de pierre. L'on y descend par un trou étroit, et l'on découvre l'embouchure du puits en levant une grande pierre plate qui est dessus. Il est creusé dans un rocher et contient environ 9 pieds de diamètre et 105 de profondeur. Nous y trouvâmes cinq pieds d'eau. Ce puits est justement au bout de la vallée de *Sichem*, qui s'ouvre en cet endroit en un grand champ, et qui fait apparemment partie de la terre que *Jacob* donna à son fils *Joseph.* » *Voyage d'Alep à Jérusalem*, Paris,

1706, p. 103-104. La description que donne du puits V. Guérin, après une exploration en 1870, nous le montre à peu près dans le même état. Parti du tombeau de Joseph, sept minutes après, l'illustre explorateur était arrivé au puits de Jacob : « Il est renfermé, dit-il, dans une petite crypte voûtée, ancienne chapelle tournée vers l'est et située elle-même à l'extrémité orientale d'une vieille église chrétienne, bâtie en forme de croix, dont les arasements seuls sont encore visibles maintenant. Quelques tronçons de colonnes en granit gris gisent sur l'emplacement occupé jadis par cette église... Pour parvenir au puits, il faut se laisser glisser par une ouverture ménagée dans la voûte de la petite chapelle obscure qui le contient... Je me suis convaincu qu'il fut non pas creusé dans le roc, comme beaucoup de voyageurs l'ont affirmé, mais bâti avec des pierres d'assez faibles dimensions et régulièrement agencées entre elles. Très étroit à son orifice supérieur, il s'élargit ensuite un peu, et sa profondeur actuelle est d'environ 24 mètres. Elle était autrefois beaucoup plus grande; car presque tous les pèlerins qui la visitent ont l'habitude d'y jeter des pierres pour savoir s'il contient encore de l'eau... Il est ordinairement à sec, la source qui lui fournissait de l'eau se trouvant probablement plusieurs mètres plus bas et obstruée par cet amas toujours plus grand de petites pierres. Néanmoins, à l'époque des grandes pluies, cette source se fait encore quelquefois jour à travers, et des voyageurs y ont signalé alors 3 ou 4 mètres d'eau. » *Samarie*, in-4°, Paris, 1874, t. I, p. 376-377.

II. État actuel. — Le puits de Jacob et les ruines de l'église ainsi abandonnés étaient considérés par les habitants de Balâṭah comme leur propriété; les moines grecs les ont acquis avec le terrain environnant, en 1885. Le tout a été entouré d'un mur solide et élevé. Une petite habitation construite dans cette enceinte est occupée par le moine chargé de la garde du sanctuaire. Des fouilles faites autour du puits ont découvert les restes des trois absides de l'église du XIIe siècle desquelles il y demeure une ou deux assises. La crypte dans laquelle se trouve l'ouverture du puits est sous l'abside du milieu (fig. 197). On y descend par deux escaliers parallèles s'ouvrant dans le sol de l'église immédiatement devant l'abside elle-même; chacun a neuf degrés, dont trois au delà de la porte étroite donnant entrée dans la crypte. Elle est voûtée et était éclairée par une petite fenêtre ouverte entre les deux portes; la brèche de la voûte par où on y pénétrait naguère a été fermée. Elle a été de nouveau disposée en chapelle (fig. 198). La partie la plus à l'est, moins large et dont le sol, pavé de grosses mosaïques blanches, est de 20 centimètres environ plus élevé, en forme le sanctuaire. Au fond, vers l'Orient, les Grecs ont élevé, à la place qu'occcupait, ce semble, l'ancien, un petit autel, sous la table duquel se voit un fragment de colonne qui est peut-être la pierre dont parle le P. Noé. Le puits est devant l'autel. Une margelle antique rectangulaire, de 1m15 de long et de 0m75 de large, percée d'une ouverture circulaire, marquée de stries profondes, creusées par la corde employée pour tirer l'eau, est posée à l'orifice pratiqué dans la voûte qui recouvre le puits. La profondeur, après le déblaiement, est de 25 mètres environ et sa largeur moyenne de 2 mètres et demi. L'eau, assure le gardien s'y main-



198. — Crypte renfermant le puits de Jacob. D'après une photograhie du Père Henrik.

tient maintenant toute l'année, plus abondante cependant l'hiver. Deux tronçons de colonnes en marbre sont dressés sur les deux côtés de la chapelle. Le reste des ruines autour des absides du puits n'a pas encore été fouillé; on y voit émerger d'autres tronçons de colonnes dont deux ou trois en granit gris, d'un diamètre assez considérable, les mêmes sans doute auxquels font allusion les voyageurs.

L'état actuel correspond trop exactement aux descriptions anciennes pour que l'on ne reconnaisse pas les mêmes ruines, la même église, le même puits recherché et vénéré depuis les âges les plus reculés. La situation étant d'ailleurs celle indiquée par l'Évangile et la Bible, avec les autres garanties générales que nous donne l'histoire locale, l'identité du puits de Jacob paraît une des mieux établies parmi tous les monuments que l'on fait remonter aux temps bibliques. Les objections fondées sur la distance de Sichem à ce puits, sur l'existence d'autres fontaines entre la ville et le puits dont nous venons de parler ont été résolues de diverses manières : 1° il n'est pas certain que Sichem et Sichar soient une seule et même ville; 2° la position de l'ancienne Sichem devait être, probablement, beaucoup plus rapprochée du puits que ne l'est Naplouse; 3° la Samaritaine pouvait préférer l'eau du puits de Jacob à celle des autres fontaines, par un sentiment de dévotion que n'empêche pas une vie déréglée; 4° elle pouvait se trouver à la campagne et avoir le puits plus à sa portée qu'aucune autre fontaine — Outre les auteurs que nous venons de citer, on peut consulter encore entre autres : Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, Londres, 1856, t. III, p. 326-335; Mgr Mislin, *Les Saints Lieux*, in-8°, Paris, 1868, t. III, p. 323-330; R. Conder, *Tent Work in Palestine*, in-8°, Londres, 1878, t. I, p. 72-76; P. Séjourné, dans la *Revue biblique*, 1893, p. 242-244; 1895, p. 619-622; Fr. Liévin de Hamm, *Guide indicateur de la Terre Sainte*, Jérusalem, 1887, t. III, p. 30-37; *Survey of western Palestine, Memoirs*, Londres, 1881-1883, t. II, p. 172-185; *Palestine exploration fund, Quarterly statement*, Londres, 1873, p. 71; 1877, p. 72-75; 1879, p. 87-85; 1881, p. 195.

L. HEIDET.

6. **JACOB BEN-ASCHER**, exégète juif du XIVe siècle, qui mourut à Tolède vers 1340. Il a laissé un commentaire sur le Pentateuque qui se rattache étroitement à celui de Nachmanide au point de vue cabalistique. Il a été édité pour la première fois à Zolkiew, in-4°, 1806, puis à Hanovre, in-4°, 1838. On a aussi de lui les *Parperaot 'al hat-tôrâh*, in-4°, Constantinople 1500, 1514; Venise, 1544, 1548; etc. Ses *Quatre ordres, 'Arbâ'âh turim*, n'en sont guère qu'un extrait pratique, très souvent édité, sorte de code raisonné de la loi mosaïque et talmudique, si populaire qu'il a valu à son auteur le nom de *Ba'al hat-turim*, « le maître des ordres. »

E. LEVESQUE.

7. **JACOB BEN CHAYIM.** Voir RABBINIQUES (BIBLES).

JACOBA (hébreu : *Ya'ăqôbâh;* Septante : Ἰωκαβά; *Codex Alexandrinus :* Ἰακαβά), chef de famille de la tribu de Siméon qui alla s'établir avec d'autres Siméonistes dans la vallée de Gador. Son nom ne diffère que par la terminaison de celui de Jacob. I Par., IV, 36. Voir GADOR, col. 34.

JACQUES (Ἰάκωβος), nom de deux apôtres. D'après un certain nombre d'exégètes, il faudrait admettre un troisième et même un quatrième Jacques, sinon davantage, c'est-à-dire un Jacques fils d'Alphée, différent de Jacques le Mineur, voir JACQUES 2, et un autre Jacques, d'ailleurs inconnu, qui aurait été le père de l'apôtre Jude. Luc., VI, 16; Act., I, 13. On lit dans ces deux passages Ἰούδαν Ἰακώβου; la plupart des interprètes sous-entendent ἀδελφόν, « frère de Jacques; » certains commentateurs, au contraire, sous-entendent à tort υἱόν, « fils de Jacques. » Ce Jacques père de Jude est tout à fait inconnu de la tradition. — Le nom de Ἰάκωβος est le même que celui de Ἰακώβ de l'Ancien Testament, voir JACOB 1, col. 1061; mais les Septante ont traité ce nom comme indéclinable, tandis que les écrivains du Nouveau Testament lui ont donné une terminaison grecque qui leur a permis de le décliner. Ils ont conservé d'ailleurs la forme Ἰακώβ, que l'usage avait adoptée pour le nom du fils d'Isaac et du père de saint Joseph. La Vulgate latine a fait de même : elle se sert de la forme *Jacob* pour les personnages de l'Ancien Testament, et de la forme *Jacobus* pour ceux du Nouveau. Nos noms français sont dérivés du latin, d'après cette règle générale que la syllabe tonique est toujours respectée, parce que c'est sur elle que la voix s'arrête, tandis que les syllabes qui la suivent sont abrégées. *Jacob* ayant l'accent tonique sur l'*ó* n'a subi aucun changement, mais *Jacobus* ayant l'accent sur *a* s'est contracté en Jacques.

1. **JACQUES (SAINT) LE MAJEUR,** fils de Zébédée, et frère de saint Jean l'Évangéliste, un des douze Apôtres; il est surnommé « le Majeur » pour le distinguer de son homonyme, le frère du Seigneur (fig. 199). — 1° L'Évangile, Matth. IV, 21, 22; Marc., I, 19, 20; Luc., V, 10, 11, nous fait connaître la première rencontre de Jacques avec Jésus. C'était sur les bords du lac de Génésareth où Jacques et Jean, son frère, étaient occupés à raccommoder leurs filets. Jésus les invita à le suivre, et aussitôt ils laissèrent leur père Zébédée dans la barque avec les mercenaires, pour obéir à son appel. On ne sait pas exactement à quelle époque eut lieu cet événement; on est porté à croire que ce fut au printemps ou dans l'été de l'an 27. — L'année suivante, probablement au printemps de l'an 28, Jacques fut appelé à l'apostolat avec les onze autres disciples. Matth., X, 2-4; Marc., III, 14; VI, 7; Luc., VI, 13-16; Act., I, 13. Dans la liste des apôtres de Marc, III, 16-19, Jacques occupe la seconde place, immédiatement après saint Pierre; au contraire dans les listes de Matthieu, de Luc et des Actes, il occupe le troisième rang. — Dans le collège des Douze, Jacques, ainsi que Pierre, André et Jean, paraît avoir été un apôtre privilégié. Voir APOTRES, t. I, col. 782-787. Il paraît en effet dans quatre circonstances solennelles : Pierre, Jacques et Jean assistent seuls à la résurrection de la fille de Jaïre, Marc., V, 37; Luc., VIII, 51; seuls ils sont admis à contempler la transfiguration de Jésus-Christ, Matth., XVII, 1-2; Marc., IX, 1; Luc., IX, 28, 29; seuls aussi ils sont témoins de son agonie, Matth., XXVI, 37; Marc., XIV, 33; ces trois mêmes apôtres avec André demandent au Sauveur l'explication de ses paroles sur la fin du monde



199. — Saint Jacques le Majeur. D'après Giov. Santi. Il tient comme emblème le bourdon du pèlerin. Voir Mrs. Jameson, *Sacred and Legendary Art*, 2e édit., in-8°, Londres, 1850, p. 140.

et sur son second avènement, Marc., XIII, 3-4. — Le Sauveur changea le nom de Jacques et de Jean et les appela *Boanerges,* ce qui signifie « fils du tonnerre », Marc., III, 17, par allusion sans doute à la vivacité et à l'impétuosité de leur caractère. Voir BOANERGES, t. I, col. 1821. Cf. *Die Evangelien des Markus und Lukas,* dans *Kritisch exegetischer Kommentar,* de H. A. W. Meyer, in-8°, Gœttingue, 1892, p. 55. Cette ardeur de caractère se manifesta surtout dans deux circonstances : la première fois ce fut durant le voyage de Jésus à Jérusalem. Luc., IX, 52-56. Les Samaritains ne voulurent pas le recevoir parce qu'il allait à Jérusalem; indignés de ce traitement Jacques et Jean demandèrent à Jésus la permission de faire descendre le feu du ciel sur les Samaritains pour les consumer; Jésus les reprit d'une telle proposition. La seconde fois, ce fut encore durant un voyage à Jérusalem, Marc., X, 35-40; Jacques et Jean demandent à Jésus de les faire asseoir l'un à sa droite et l'autre à sa gauche dans son royaume. Cf. aussi Matth., XX, 20-23. Selon l'usage juif, la droite et la gauche indiquaient les places d'honneur. Josèphe, *Ant. jud.,* VI, XI, 9. Le Sauveur refusa d'accéder à leur demande. — On ne sait plus rien de saint Jacques depuis le moment où il assista à l'agonie du Jardin des Olives, jusqu'après l'ascension. Lorsque le Sauveur fut monté au ciel, il se prépara par la prière avec les autres apôtres dans le cénacle à la descente du Saint-Esprit. Act., I, 13-14. Il fut le premier des Apôtres, qui versa, Act., XII, 2, son sang pour Jésus-Christ. S'étant rendu avec Pierre, à Jérusalem pour y célébrer la fête de Pâques, vers l'an 42, Hérode Agrippa Ier s'empara de sa personne et le fit périr par le glaive. Act., XII, 2. Cf. Eusèbe *H. E.,* II, 1, 9, t. XX, 136, 157; III, 5, col. 221. V. ERMONI, *Les Églises de Palestine aux deux premiers siècles,* dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain, 2e année, 15 janvier 1901, p. 16.

2° *La tradition* a ajouté les détails suivants au martyre de saint Jacques. Clément d'Alexandrie, au VIIe livre des *Hypotyposes,* dans Eusèbe, *H. E.,* II, 9, t. XX, col. 157, raconte que celui qui conduisait saint Jacques devant le tribunal, le voyant confesser si fermement la foi de Jésus-Christ, fut rempli d'émotion et confessa lui-même qu'il était chrétien. Pendant qu'on les conduisait tous deux au supplice, son compagnon pria saint Jacques de lui accorder le pardon; l'apôtre, après un moment de réflexion, lui dit : « La paix soit avec toi; » et il l'embrassa. Tous deux eurent alors la tête tranchée. Cette tradition, ainsi que le fait de la conversion du magicien Hermogène, a été acceptée par le Bréviaire romain, 25 juillet, 2e leçon du IIe nocturne.

3° D'après des légendes plus récentes, saint Jacques le Majeur alla prêcher l'evangile en Espagne et retourna de là à Jérusalem où il subit le martyre. La première mention qu'on connaisse de cette prédication se trouve dans *De vita et obitu sanctorum utriusque Testamenti,* 71, attribué à saint Isidore de Séville, t. LXXXIII, col. 151. Une autre source légendaire fait transporter son corps à Iria, aujourd'hui El Padron, dans le nord-ouest de l'Espagne. Théodomir, évêque d'Iria (772), en fut le premier auteur. D'après lui, le corps de saint Jacques fut porté après son martyre à Joppé, et de là par mer à Iria où on le débarqua. On le conduisit alors à Liberum Donum, connu depuis sous le nom de Santiago ou saint Jacques de Compostelle. Compostelle est, selon les uns, une contraction de Jacomo Apostolo; selon les autres, de *Campus stellæ,* parce que ce fut une étoile miraculeuse qui révéla en 772 à l'évêque Théodomir le lieu où étaient ensevelies les reliques de l'apôtre. On commença vers 1082 à bâtir sur son tombeau une magnifique église qui devint cathédrale en 1112. C'est à cause de ces légendes que saint Jacques est devenu le patron de l'Espagne. Le pèlerinage de saint Jacques de Compostelle, en Galice, a été pendant des siècles le plus célèbre de la chrétienté après celui des Lieux Saints. Les critiques s'accordent néanmoins à rejeter les deux légendes espagnoles relatives à saint Jacques. Voir Baronius, *Martyrologium romanum,* 25 jul., Anvers, 1589, p. 325; *Acta sanctorum,* julii t. VI, 1729, p. 73-114; Tillemont, *Mémoires,* Bruxelles, 1706, t. I, p. 899; Gams, *Die Kirchengeschichte von Spanien,* Ratisbonne, 1862. V. ERMONI.

2. **JACQUES (SAINT) LE MINEUR,** fils de Marie, sœur de la Sainte Vierge, et de Cléophas ou Alphée, Matth., XXVII, 56; Luc., XXIV, 10; Joa., XIX, 25; frère de Jude, Luc., VI, 16; Act., I, 13; Jud., I, et aussi frère (cousin) du Seigneur, Matth., XIII, 55; Marc., VI, 3, Gal., I, 19, et l'un des douze Apôtres. Matth., X, 3, Marc., III, 18; VI, 3; Luc., VI, 15; Act., I, 13; XII, 17; XV, 13; XXI, 18; I Cor., XV, 7; Gal., II, 9, 12 (fig. 200).

I. IDENTITÉ DE JACQUES FRÈRE DU SEIGNEUR ET DE JACQUES FILS D'ALPHÉE. — 1° Tout le monde reconnait que Jacques fils de Zébédée (voir JACQUES 1, col. 1082) et Jacques fils d'Alphée sont deux personnes distinctes; mais un certain nombre de critiques veulent distinguer aussi Jacques fils d'Alphée de Jacques frère du Seigneur, contrairement à la tradition de l'Église latine. Cette identité a été reconnue par le concile de Trente, qui, *Sessio XIV, De Extrema Unctione,* c. I, can. 1, 3, déclare que Jacques, l'auteur de la première Épître catholique, et par conséquent le frère du Seigneur, est Jacques l'Apôtre, c'est-à-dire le fils d'Alphée. Elle s'appuie sur les raisons suivantes : — 1. Saint Paul, Gal., I, 19, affirme que Jacques, frère du Seigneur, était apôtre; il est donc le même que le fils d'Alphée. Ce passage est péremptoire et il est confirmé par les autres écrits du Nouveau Testament. — 2. Saint Luc, VI, 13-16, dans sa liste des Apôtres, ne mentionne que deux personnages du nom de Jacques : l'un qu'il appelle simplement Jacques, ỳ. 14, et l'autre qu'il appelle fils d'Alphée, ỳ. 15; le même saint Luc, après avoir mentionné dans les Actes, XII, 2, le martyre de Jacques, fils de Zébédée, identique à celui de Luc, VI, 14, de la liste des Apôtres, continue de parler dans les chapitres suivants de Jacques, évêque de Jérusalem, frère du Seigneur, qu'il identifie ainsi à celui de Luc, VI, 15, c'est-à-dire au fils d'Alphée. — 3. Jacques, frère du Seigneur, est représenté comme exerçant une grande autorité parmi les Apôtres, Act., XII, 17; XV, 13; XXI, 18; dans Gal., II, 9-12, il est même mentionné avant Céphas et Jean, avec lesquels il est une des colonnes de l'Église; or il ne pouvait occuper une telle place parmi les Apôtres que parce qu'il était apôtre lui-même. — 4. C'est ainsi que les anciens Pères ont compris ces passages du Nouveau Testament. Voir Papias d'Hiérapolis, dans Routh, *Reliquiæ sacræ,* Oxford, 1846, t. I, p. 16, 23, 43; Clément d'Alexandrie, *Hypot., VII,* dans Eusèbe, *H. E.,* II, 1, t. XX, col. 136; S. Jean Chrysostome, *In Gal., I, 19,* t. LXI, col. 632; S. Jérôme, *Adv. Helv., XIII,* t. XXIII, col. 195-196. Cf. Tillemont, *Mémoires,* 2e édit. in-4°, Paris, 1701, p. 365.

2° L'Église grecque fait aujourd'hui de Jacques le Mineur une personne différente de celle de Jacques fils d'Alphée, et célèbre leur fête à des jours distincts, le 23 et le 9 octobre. Nicétas Paphlagon, dans les Actes de Jacques d'Alphée, dit qu'il n'est pas le même que le frère du Seigneur, t. CV, col. 148; Métaphraste, dans la Vie de Jacques frère du Seigneur, ne fait aucune mention du fils d'Alphée. L'autorité de ces écrivains n'est pas considérable; celle de saint Épiphane qui soutient la même opinion, *Hær.,* LXXIX, 3, t. XLII, col. 744, n'a pas beaucoup plus de poids dans les matières de ce genre. Saint Grégoire de Nysse a embrassé la même opinion, *Orat.,* II, *De resur.,* XLVI, col. 648, mais c'est parce qu'il a confondu Marie de Cléophas avec la Sainte Vierge, et fait de Jacques un fils de saint Joseph. Cf. *Acta sanctorum,* 1680, maii t. I, p. 24-27.

Les savants modernes qui se prononcent pour la dis-

tinction des deux Jacques s'appuient surtout sur l'Écriture. — 1. Dans le Nouveau Testament, disent-ils, Jacques l'Apôtre est toujours appelé fils d'Alphée, tandis que Jacques, frère du Seigneur, est dit fils de Clopas ou Cléophas; or, d'après eux, Alphée et Clopas sont deux personnages distincts. Il n'est nullement certain qu'Alphée et Cléophas soient deux personnes différentes. Voir Alphée 2, t. i, col. 418, et Cléophas, t. ii, col. 807. La question serait tranchée si le même écrivain distinguait Alphée et Cléophas, mais il n'en est pas ainsi. Les trois synoptiques qui nomment Alphée, Matth., x, 3; Marc., iii, 18; Luc., vi, 15; Act., i, 13, ne nomment jamais de personnage appelé Cléophas, et saint Jean, qui nomme Cléophas, xix, 25, ne parle jamais d'Alphée, et ne nous donne d'ailleurs nulle part aucun catalogue des Apôtres. Il est impossible de prouver rigoureusement qu'Alphée et Cléophas sont distincts; si, à cause de la différence des noms, on ne peut pas affirmer leur identité, on ne peut pas non plus établir leur dualité, qui est en contradiction avec la tradition la plus commune. — 2. D'après Joa., vii, 5, les frères de Jésus, ajoute-t-on, ne croyaient pas à sa mission; au contraire, Joa., vi, 69, 70, les disciples de Jésus, par la bouche de saint Pierre, affirment leur foi dans sa divinité et sa mission; il est donc impossible d'identifier Jacques frère du Seigneur, incroyant, avec Jacques l'Apôtre, croyant. — Lorsque saint Jean dit que les frères du Sauveur ne croyaient pas en lui, il s'exprime d'une manière générale et non mathématique. On ne peut pas conclure de là qu'aucun de ses frères ne croyait en lui. — 3. D'autres textes qu'on allègue, tels que Joa., ii, 22, et Act., i, 14, etc., ne prouvent rien en faveur de la distinction.



200. — Saint Jacques le Mineur. D'après L. van Leyden. Il tient dans la main le bâton du foulon, instrument de son martyre. Voir Mrs. Jameson, *Sacred and Legendary Art*, p. 150.

II. Vie de saint Jacques. — 1° Jacques est appelé dans saint Marc, xv, 40, μικρός, le « Mineur »; on le distingue ainsi de l'autre Jacques surnommé le « Majeur ». Il reçut ce surnom, soit à cause de sa petite taille, soit à cause de sa jeunesse relative; certains pensent même, ce qui est moins probable, qu'il se le donna lui-même par modestie. Il fut appelé à l'apostolat, vraisemblablement au printemps de l'an 26, avec son frère Jude; ce dernier n'est même désigné qu'en rapport avec son frère : Ἰούδαν Ἰακώβου. Luc., vi, 16. Après ces indications sommaires, le Nouveau Testament ne nous parle plus de saint Jacques qu'après la résurrection de Notre-Seigneur. Jésus-Christ lui apparut après sa résurrection, I Cor., xv, 7; la tradition est d'accord pour voir dans ce Jacques le frère du Seigneur et non le fils de Zébédée. Notre-Seigneur lui apparut probablement pour l'instruire, comme les autres Apôtres, des choses du royaume de Dieu. Act., i, 3. Nous trouvons dans la suite Jacques et les autres Apôtres, avec Marie à Jérusalem, attendant, dans la foi et la prière, les dons du Saint-Esprit. Act., i, 13-14. On le perd de vue à peu près pendant dix ans. Trois ans après sa conversion, saint Paul se rendit à Jérusalem; Barnabé l'introduisit chez Pierre et Jacques. Act., ix, 27; Gal., i, 18, 19. C'est probablement à cette époque qu'il fut élu évêque de Jérusalem. Lorsque saint Pierre fut délivré de sa prison, il en avertit Jacques et les frères. Act., xii, 17. Il se prononça dans la question des observances légales que lui avaient soumise, ainsi qu'à Pierre, Paul et Barnabé. Act., xv, 13-21. Nous avons déjà vu que saint Paul le nomme une des colonnes de l'Église. Gal., ii, 9. Certains fidèles, venant de la part de Jacques, rendirent hésitante la conduite de Pierre touchant les rites judaïques. Gal., ii, 12. Enfin, sans que l'on puisse préciser la date, Paul rendit visite à Jacques, chez lequel se réunirent tous les anciens [les presbytres]. Act., xxi, 18.

2° Jacques fut le premier évêque de Jérusalem. Eusèbe *H. E.*, ii, 1, t. xx, col. 136 (d'après les anciens : ἱστοροῦσι); 23, col. 196; iii, 5, col. 221; 7, col. 236; 22, col. 256; iv, 5, col. 309; vii, 19, col. 681; S. Épiphane, *Hær.*, xxix, 3, t. xli, col. 393. — Certains auteurs ont soutenu qu'il avait été établi évêque de Jérusalem par Notre-Seigneur lui-même; ainsi S. Épiphane, *Hær.*, lxxviii, 7, t. xlii, col. 709; S. Jean Chrysostome, d'après une tradition (λέγεται), *Hom. xxxviii, in I Cor.*, 4, t. lxi, col. 326, qui paraît provenir des *Récognitions clémentines*, i, 43, t. i, col. 1232. — Saint Jérôme nous affirme au contraire qu'il fut établi évêque de Jérusalem par les Apôtres, *De vir. illustr.*, ii, t. xxiii, col. 609. Eusèbe a deux versions : dans un endroit, il nous dit qu'il fut établi évêque par les Apôtres, *H.E.*, ii, 23, t. xx, col. 196; dans un autre passage, il dit qu'il fut établi évêque et par le Sauveur et par les Apôtres, *H.E.*, vii, 19, col. 681; c'est aussi le sentiment de l'auteur des *Constitutions apostoliques*, viii, 35, t. i, col. 1137. Cf. aussi Clément d'Alexandrie, dans Eusèbe, *H.E.*, t. xx, col. 136. — Les historiens lui conservent son titre de « frère du Seigneur », Eusèbe, *H. E.*, i, 12, t. xx, col. 120 (d'après la tradition); ii, 1, col. 133; 23, col. 197 (d'après Hégésippe); iii, 7, col. 236; 22, col. 256; iv, 5, col. 309; il est aussi surnommé le « juste » à cause de ses grandes vertus, Eusèbe, *H.E*, ii, 1, t. xx, col. 136; iv, 22, col. 380 (d'après Hégésippe), qui lui gagnèrent même l'estime des Juifs. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, ix, 1. Après avoir gouverné saintement son Église pendant trente ans au dire de saint Jérôme, *De vir. illustr.*, ii, t. xxiii, col. 613, il couronna sa vie par le martyre en 62, la huitième année du règne de Néron.

III. Traditions sur saint Jacques. — Hégésippe, dans son *Histoire ecclésiastique*, rapporte les traditions suivantes : Jacques fut sanctifié dès le sein de sa mère; il ne but jamais ni vin ni cervoise; il s'abstint de manger la chair des animaux; le rasoir ne passa jamais sur sa tête; il ne s'oignait jamais d'huile, et ne prenait jamais de bains; ses vêtements étaient de lin; il se rendait souvent au temple pour y prier pour les péchés du peuple; à force de se tenir à genoux, ses genoux étaient devenus aussi durs que la peau d'un chameau; à cause de ses éminentes vertus il fut surnommé le « Juste » et « Oblias », qui signifie « secours du peuple » et « justice ». Après avoir décrit son genre de vie, Hégésippe donne les détails de son martyre. D'après son récit à la fois simple et dramatique, où sous des détails apocryphes on peut cependant découvrir un fonds de vérité historique, Jacques, en face de toutes les menaces des Juifs, resta ferme et inébranlable dans sa foi; et à toutes les interrogations il répondit courageusement en déclarant que Jésus est le Fils du Dieu vivant. Les scribes et les pharisiens, furieux d'une attitude si ferme et si digne, le précipitèrent du haut du pinacle du temple où ils l'avaient engagé à monter afin que sa voix fût entendue de tout le peuple; ils attendaient de sa part un acte de faiblesse; ils furent profondément déçus; bien plus ils craignirent que le peuple ne se rendît à ses exhortations

et n'embrassât la foi à la divinité de Jésus. Comme il ne mourut pas de sa chute, ils voulurent l'achever à coups de pierres. Pendant qu'on le lapidait, le juste à genoux répétait les paroles du divin Maître sur la croix : « Je vous prie, Seigneur, Dieu Père, pardonnez-leur, car ils ne savent ce qu'ils font. » Sur ces entrefaites, un des fils de Réchab, fils des Réchabites dont parle le prophète Jérémie, s'écria : « Cessez; que faites-vous? Le Juste prie pour vous. » Enfin comme la lapidation n'était pas un moyen assez expéditif aux yeux des persécuteurs, un foulon l'acheva à coups de bâton. Cf. Eusèbe, *H. E.*, II, 23, t. XX, col. 197-204; V. Ermoni, *Les*



201. — Tombeau dit de saint Jacques dans la vallée de Josaphat. D'après une photographie.

Églises de Palestine aux deux premiers siècles, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, janvier 1901, p. 17-18. Le même Hégésippe rapporte, col. 201, que Jacques fut enterré dans le lieu même de son martyre, et qu'on voyait encore son tombeau près du temple. Au témoignage d'Eusèbe, on conservait religieusement sa chaire. *H. E.*, VII, 19, t. XX, col. 681; 32, col. 733. — D'autres données, qui paraissent avoir un caractère légendaire, se greffèrent sur la tradition relative à Jacques; on dit qu'il était marié, peut-être à cause de I Cor., IX, 5; c'était un rigide ascète, un nazaréen vivant continuellement dans le temple, comme Anne la prophétesse. Cf. Routh, *Reliquiæ sacræ*, Oxford, 1846, t. I, p. 228; Stanley, *Apostolical age*, Oxford, 1847, p. 319. — L'historien Josèphe varie un peu les détails de son martyre; ce qu'il y a de plus intéressant, c'est que le grand-prêtre Ananias fit comparaître Jacques et quelques autres devant le sanhédrin, et, les ayant accusés de violer la loi, les livra pour être lapidés. *Ant. jud.*, XX, IX, 1. — Saint Épiphane mentionne d'autres circonstances. Sur la foi d'Eusèbe et de Clément, il nous apprend, *Hær.*, XXIX, 4, t. XLI, col. 396, que Jacques portait sur la tête le πέταλον ou lame d'or du grand-prêtre, Lev., VIII, 9; il doit probablement confondre avec ce que Polycrate, évêque de Smyrne, dit de l'apôtre saint Jean. Eusèbe, *H. E.*, V, 24, t. XX, col. 493. Il serait mort à l'âge de 96 ans, et aurait gardé la virginité perpétuelle. *Hær.*, LXXVIII, 13, t. XLII, col. 720. — Enfin si l'on en croit Grégoire de Tours, il aurait été enterré sur le mont des Oliviers dans un tombeau où il avait déjà fait enterrer Zacharie, père de Jean-Baptiste, et le saint vieillard Siméon. *De glor. mart.*, I, 27, t. LXXI, col. 727, 728. Un des tombeaux de la vallée de Josaphat porte le nom de saint Jacques le Mineur (fig. 201). Il est situé vis-à-vis de l'angle sud-est de l'esplanade du Temple de Jérusalem. C'est une excavation taillée dans le roc et comprenant plusieurs salles et des galeries. D'après la tradition locale, Jacques, frère du Seigneur, s'y serait réfugié pendant la Passion et y aurait été enterré après son martyre.

V. Ermoni.

3. JACQUES (ÉPITRE DE SAINT), la première des Épîtres catholiques. Voir Catholiques (Épitres), t. II, col. 350.

I. Destinataires. — L'Épître porte la suscription : « aux douze tribus qui sont dans la dispersion, » ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ. Jac., I, 1. Les destinataires sont aussi les frères de l'auteur. Jac., I, 2. Quels sont-ils? On a proposé trois opinions, dont deux, les extrêmes, sont fausses : — *1re opinion.* — Quelques exégètes, entre autres Lardner, Macknight, Theile, Credner, Hug, pensent que l'Épître s'adresse à tous les Juifs sans distinction. Cette opinion n'est pas probable. — 1. Elle est écartée par la condition même des destinataires : ils sont les frères de l'auteur, Jac., I, 2, 19, etc.; ils ont été engendrés avec lui par la parole de vérité; ȳ. 18; ils reçoivent le verbe qui peut sauver leurs âmes; ȳ. 21; ils portent « un bon nom », καλὸν ὄνομα, qui est invoqué sur eux, c'est-à-dire le nom de Jésus-Christ, II, 7; tout cela ne peut convenir qu'à des chrétiens. — 2. Jac., II, 1, montre qu'ils ont la foi en Jésus-Christ, qu'ils pratiquent cette foi sans acception de personnes, c'est-à-dire sans respect humain; cela ne convient non plus qu'à des chrétiens. — 3. Jac., V, 7, les exhorte à pratiquer la patience jusqu'à l'avènement du Seigneur; ce langage ne peut s'adresser qu'à des chrétiens. — Les partisans de cette opinion opposent trois arguments : 1. Au commencement de l'Épître, disent-ils, il y a une salutation générale; à la fin, il n'y a pas de bénédiction chrétienne, ce qui prouve qu'elle ne s'adresse pas exclusivement à des chrétiens. — En parlant ainsi, ils ne prennent pas garde que la salutation générale du commencement : « aux douze tribus, » est restreinte par les divers correctifs dont nous venons de parler; et quant au manque de bénédiction à la fin, ce n'est pas un indice suffisant. — 2. Le chapitre III convient, assure-t-on, à tout le monde : aux Juifs aussi bien qu'aux judéo-chrétiens. — Sans doute, mais c'est parce que : *a*) il est des exhortations générales qui s'adressent à tout le monde et qui conviennent à toutes les situations; *b*) certains indices de ce chapitre montrent que l'auteur parle à des judéo-chrétiens; ainsi : III, 1, fait évidemment allusion aux paroles de Jésus; Matth., XXIII, 8; III, 9, emploie un terme foncièrement chrétien : « Patrem. » — 3. Jac., IV, 1-10, prétend-on, vise les intrigues des Juifs, et particulièrement des zélotes. — Ce passage convient à tout le monde, car les discordes, dont il y est question, sont celles qui proviennent de nos passions et de nos mauvaises inclinations, Jac., IV, 1.

2e opinion. — Kösler, Kern et de Wette ont prétendu que le titre, I, 1, « aux douze tribus, » est purement symbolique; au sens littéral il indiquerait les ethno-chrétiens, vivant en dehors de la Palestine et formant le

« véritable Israël de Dieu », selon Gal., VI, 16. L'Épître serait donc adressée aux ethno-chrétiens; cf. V. Soden, dans les *Jahrbücher für protestantische Theologie,* 1884, p. 177. — Cette opinion n'est pas non plus soutenable : — 1. La suscription, I, 1, « aux douze tribus » ne supporte pas une telle interprétation; elle doit être prise dans son sens naturel et obvie, comme dans Act., XXVI, 7. — 2. Le ton et la terminologie de l'Épître portent des marques juives; on emploie le mot « synagogue » pour désigner le lieu de réunion des chrétiens, Jac., II, 2; la loi est une autorité suprême, Jac., II, 8, 10, 12; IV, 11; l'infidélité est désignée par le terme d' « adultère », Jac., IV, 4; l'obligation de s'occuper des orphelins et des veuves, Jac., I, 27, se rapporte naturellement aux prescriptions de la loi mosaïque. — 3. La doctrine est opposée à cette interprétation; les erreurs réfutées dans l'Épître paraissent se rapporter en grande partie au formalisme pharisaïque.

3e opinion. — C'est la vraie : l'Épître s'adresse directement aux Juifs convertis. Cette opinion, vraie dans sa teneur générale, est cependant susceptible de modifications accidentelles : « Néanmoins il (saint Jacques(n'exclut pas les Gentils; mais à l'exemple de Notre-Seigneur, Matth., XIX, 28, et de saint Jean, Apoc., VII, 4, il considère les douze tribus comme la tige d'où le peuple chrétien doit sortir, et la postérité spirituelle d'Abraham se compose à ses yeux de tous les vrais croyants. Rom., IV, 11-12. Ces amis de Dieu, ces citoyens de la sainte Jérusalem sont dispersés en tous lieux et exilés ici-bas parmi les pécheurs, comme les Juifs l'ont été, au temps de la captivité, dans l'empire de Babylone. » Bacuez, *Manuel biblique,* 10e édit., t. IV, Paris, 1900, p. 583-584. — On peut aussi admettre avec certains auteurs, en s'appuyant sur Act., VIII, 1, que la διασπορά embrasse aussi les Juifs de la Palestine dont Jérusalem était le centre. — Cependant on serait mal fondé à restreindre l'Épître aux Juifs de la Syrie, quoiqu'elle ait été insérée immédiatement dans la Peschito destinée aux chrétiens de langue araméenne, et que Josèphe affirme que la plupart des Juifs de la dispersion se trouvaient en Syrie. *Bell. jud.,* VII, III, 3.

II. OCCASION ET BUT. — 1o *L'occasion* de l'Épître paraît avoir été les enseignements antichrétiens de certains docteurs simonites ou nicolaïtes. Ces docteurs que Jacques regarde comme des hommes présomptueux, Jac., III, 1, et qui abondaient en paroles, Jac., III, 5-18, enseignaient que la foi sans les bonnes œuvres suffit au salut. Il semble même que, pour légitimer leur doctrine, ils s'appuyaient sur certains passages des Épîtres de saint Paul, ce que nous verrons plus loin. Cf. S. Augustin, *De grat. et lib. arbit.,* VII, 18, t. XLIV, col. 892. Averti du danger que faisaient courir ces fausses doctrines, saint Jacques écrivit cette Épître pour enrayer le mal. Il y était d'autant plus obligé que, en qualité d'évêque de Jérusalem, et juif de naissance et d'éducation, il inspirait la plus grande confiance aux judéo-chrétiens. — 2o *L'objet* de l'Épître répond très bien au but que l'auteur se proposa. On voit en effet qu'il insiste tout particulièrement sur les points qui faisaient l'objet des enseignements des faux docteurs. Sans doute saint Jacques touche plusieurs points de morale : vanité des richesses, I, 9-11; II, 1-7; IV, 4, 13-16; V, 1-6; nécessité de la patience, I, 2-4, 12; V, 7-11; mais on sent que dans sa pensée ce ne sont là que des objets secondaires. L'objet principal, celui auquel il revient le plus souvent, c'est qu'il est impossible de se sauver sans les bonnes œuvres, II, 14-26; IV, 17; qu'il faut veiller sur ses paroles, III, 2-12; ne pas faire ostentation de vaine science, ni s'arroger la charge de docteur, III, 1, 13, 14; mais remplir exactement les devoirs de la justice et de la charité, IV, 1, 2, 4, 11; V, 1-9, etc. L'objet de l'Épître est donc une thèse dogmatique.

III. DATE. — Il n'est pas facile de déterminer avec précision la date de la composition de l'Épître. Les opinions des exégètes sur ce point sont très diverses; pour les uns, elle a été écrite vers 45, peu de temps avant le concile de Jérusalem. Cf. Kitto, *Cyclopædia of biblical literature,* in-8o, Édimbourg, 1870, t. II, p. 462. Hilgenfeld la place entre 81 et 96, à cause de Jac., II, 6-7; V, 6; Davidson, vers l'an 90. D'après Baur, elle fut écrite au IIe siècle, à cause de sa ressemblance avec l'Épître de Clément de Rome et le Pasteur d'Hermas. Holtzmann établit l'ordre suivant : Épître de Clément de Rome, Épître de Jacques, Pasteur d'Hermas. Pfleiderer la place même après le Pasteur d'Hermas. Cf. Davidson, *An introduction to the study of the New Testament,* in-8o, 3e édit., Londres, 1894, t. I, p. 288; Ad. Jülicher, *Einleitung in das Neue Testament,* in-8o, Fribourg et Leipzig, 1894, p. 142, 143. — D'autres exégètes admettent une date plus plausible, et la placent vers l'an 60, quelque temps avant le martyre de saint Jacques et la destruction de Jérusalem; telle est l'opinion de Michaelis, Pearson, Mill, Guericke, Burton, Macknight, Bleek. Cf. Kitto, *Cyclopædia,* t. II, p. 461. C'est le sentiment le plus probable. On ne peut en fixer la date précise avec certitude, mais l'Épître a dû être écrite entre l'an 60 et l'an 66.

1o Il ne paraît pas possible qu'elle soit antérieure à l'an 60 : car — 1. avant cette date le christianisme ne devait pas avoir atteint le degré de diffusion qu'elle suppose. — 2. Jac., II, 2-4, accuse un grand amour pour la distinction des places dans les réunions des fidèles, une certaine ambition pour la prééminence, une sensible déférence pour les riches et de la négligence pour les pauvres. Cela prouve naturellement qu'il s'était glissé dans la communauté chrétienne des abus et même du relâchement. De tels abus eussent été impossibles aux environs de la Pentecôte, alors que les chrétiens étaient dans toute leur ferveur primitive et ne faisaient aucune distinction entre les riches et les pauvres, ni même à l'époque où saint Paul prêchait l'égalité absolue de toutes les conditions devant Dieu. — 3. L'Épître suppose que saint Paul avait déjà écrit des lettres; elle dépend, dans une certaine mesure, des Épîtres pauliniennes. Cette dépendance est double : *a*) quant à l'*interprétation;* ce que l'auteur dit sur la nécessité des bonnes œuvres, Jac., II, 14, 18, 24-26, paraît motivé par les fausses interprétations données à Rom., IV, 3; Gal., III, 22. Cette fausse interprétation de certains passages de saint Paul laisse supposer que le grand apôtre n'était pas en ce moment en Asie Mineure, autrement on ne se serait pas permis de dénaturer son enseignement; *b*) quant aux *idées* et aux *mots;* cette dépendance est très sensible comme le montre le tableau ci-dessous :

Épitre de saint Jacques.	*Épîtres de saint Paul.*
I, 3 : ὑπομονὴν κατεργάζεται, δοκιμίον.	Rom., V, 3-4; δοκιμὴ pour δοκιμίον.
I, 4 : ὁλόκληροι	I Thess., V, 23.
I, 16 : μὴ πλανᾶσθε. . . .	I Cor., VI, 9; XV, 33; Gal., VI, 7.
I, 22 : παραλογίζεσται . . .	Col., II, 4.
I, 22, 23 : ποιητὴς λόγου, ἀκροατὴς λόγου	Rom., II, 13; νόμου pour λόγου.
I, 26 : νόμον... τῆς ἐλευθερίας.	Idée familière à saint Paul.
II, 8 : νόμον τελεῖν.	Rom., II, 27.
II, 9 : παραβάται	Gal., II, 18.
II, 11 : παραβάτης νόμου. .	Rom., II, 25, 27.
II, 18 : ἀλλ' ἐρεῖ τις. . . .	1 Cor., XV, 35.
III, 6; IV, 1 : μέλη.	Fréquent dans Rom. et Cor., Rom., VI, 23, 19; XII, 4; I Cor., VI, 15; XII, 12; etc.
III, 18 : καρπὸς δικαιοσύνης.	Phil., I, 11.
IV, 1 : ἐν τοῖς μελεσὶ, ἀντιστρατευομένον, στρατευομένων	Rom., VII, 23.

Or ces Épîtres de saint Paul, dont dépend celle de Jacques, ont été écrites entre 52 et 62. — 4. L'Épître a aussi d'évidentes attaches avec I Pet. (E. Vowincki, *Die Grundgedanken des Jakobusbriefes,* in-8°, Gütersloh, 1899), et dès lors il y a entre les deux un lien de dépendance. Le tableau suivant montre ces diverses ressemblances :

a) *Verbales.*

Épître de saint Jacques.	*I Pet.*
I, 1 : διασπορά (appliqué aux chrétiens).	I, 1.
I, 2 : πειρασμοί... ποικίλοι .	I, 6.
I, 3 : τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως.	I, 7.
I, 18; V, 19 : ἀλήθεια (indiquant le christianisme).	I, 22.
I, 21 : ῥυπαρία (souillure) .	III, 21 : ῥύπος.
I, 21; III, 13 : πραΰτης. . .	III, 16.
I, 27 : ἀμίαντος.	I, 4.
I, 27 : ἄσπιλος	I, 19.
III, 13 : καλὴ ἀναστροφή. .	III, 2 : ἁγνή; 16 : ἀγαθὴ ἀναστροφή.
IV, 7 : διάβολος.	V, 8 (mot inconnu à saint Paul).
IV, 8 : ἁγνίζειν καρδίας. . .	I, 22; ψυχάς à la place de καρδίας.
IV, 11 : καταλαλεῖν.	II, 12; III, 16.
V, 8 : ἤγγικεν.	IV, 7.

b) *Dans les idées.*

I, 3 : Les tentations et les afflictions sont une épreuve pour la foi.	I, 7.
I, 18 : La parole de vérité, moyen de régénération.	I, 23.
III, 13 : Importance d'une bonne conversation.	II, 12.
IV, 1 : Les passions nous font la guerre.	II, 11.

c) *Dans les citations.*

Jac., I, 10, 11; I Pet., I, 24, citent Is., XL, 6-8.
Jac., IV, 6; I Pet., V, 5, citent Prov., III, 34.
Jac., V, 20[b]; I Pet., IV, 8, citent Prov., X, 12.

Il existe donc une dépendance entre les deux Épîtres. Il est vrai que Davidson, *Introduction*, t. I, p. 286, fait dépendre Pierre de Jacques; mais la plupart sont d'un avis contraire. La première Épître de saint Pierre étant au plus tôt de 60 ou 61, il est impossible de faire remonter l'Épître de Jacques au delà de l'an 60. — On objecte contre cette solution que la situation des judéo-chrétiens auxquels l'Épître est adressée n'est pas celle des environs de l'an 60. On n'y fait aucune allusion aux discussions sur la valeur et la durée de la circoncision, l'autorité et la signification des lois rituelles, ni aux conditions dans lesquelles les Gentils convertis doivent être admis dans l'Église; ces questions furent agitées au concile de Jérusalem. L'Épître, qui n'en fait aucune mention, a dû donc être écrite, semble-t-il, antérieurement à ces discussions, avant que la prédication de saint Paul au milieu des Gentils eût appelé l'attention sur ces questions; elle date donc probablement de l'an 45. Cf. Kitto, *Cyclopædia*, t. II, p. 461, 462. — Cette difficulté est sérieuse; mais elle n'est pas concluante : *a*) le caractère de l'Épître s'opposait à ce que l'auteur s'occupât de telles questions; au point de vue doctrinal, l'Épître, comme nous l'avons vu, porte uniquement sur la nécessité des bonnes œuvres; pour le reste, c'est une exhortation morale; *b*) les destinataires sont des judéo-chrétiens; or les questions en litige concernaient uniquement les ethno-chrétiens; la différence des lecteurs rendait donc oiseux ce genre de discussions.

2° L'Épître n'a pu être écrite après l'an 70, époque de la destruction de Jérusalem. En effet : — 1. Rien n'y ressent l'agitation de cette époque; pas un mot de la révolte ni des horreurs du siège. — 2. Saint Jacques mourut en l'an 62; s'il est vraiment l'auteur de l'Épître, comme nous le prouverons plus loin, on ne peut pas placer la date de la composition après l'an 62. — 3. Jac., V, 1, paraît présager de grandes catastrophes; peut-être avait-il en vue le siège et la destruction de Jérusalem, qu'il entrevoyait par l'esprit prophétique. — 4. La formule du serment, Jac., V, 12, est empruntée évidemment à Matth., V, 34-37; or, dans cette dernière formule, l'incise « ni par Jérusalem » suppose la ville encore existante. — 5. Enfin l'Épître fut écrite de Jérusalem, comme nous le montrerons bientôt; saint Jacques en était évêque et la ville était encore debout. — Ceux qui assignent une date postérieure à notre Épître s'appuient : 1. sur les ressemblances qu'elle offre avec l'Épître aux Hébreux : l'une et l'autre citent l'exemple de Rahab, Jac., II, 25, et Heb., XI, 31; l'obéissance d'Abraham, Jac., II, 21, et Heb., XI, 17; elles parlent de la foi morte, Jac., II, 26, et des œuvres mortes, Heb., VI, 1; du fruit de la justice semé dans la paix, Jac., III, 18, et du paisible fruit de la justice, Heb., XII, 11. Cf. Davidson, *Introduct.*, t. I, p. 296. On en conclut que l'Épître de Jacques a fait des emprunts à l'Épître aux Hébreux, et, comme on suppose que cette dernière est de date tardive, on conclut que la première l'est aussi. — Mais ces hypothèses et ces conclusions ne sont pas fondées. Saint Jacques a pu emprunter directement les deux premiers exemples à l'Ancien Testament, Jac., II, 25, et Jos., II, 4; Jac., II, 21, et Gen., XXII, 9-10; quant aux œuvres mortes et au fruit de justice, c'étaient des idées communes et courantes dans la primitive Église. — D'ailleurs dans le cas même où l'on admettrait une dépendance entre les deux écrits, rien ne prouve que ce soit saint Jacques qui a emprunté à l'Épître aux Hébreux et non le contraire. — Enfin, alors même qu'il serait vrai que l'Épître de Jacques dépendît de l'Épître aux Hébreux, notre opinion n'en subsisterait pas moins puisque l'Épître aux Hébreux a été écrite entre 63-66 (col. 523). — 2. On a également prétendu, pour assigner une date tardive à l'Épître de Jacques, qu'elle contient des allusions à l'Apocalypse. Jac., I, 12, et Apoc., II, 10; Jac., II, 5, et Apoc., II, 9. — Le premier exemple, Jac., I, 12, semble plutôt être une allusion à Job, V, 17; les deux autres exemples sont trop vagues pour qu'on puisse y voir des allusions. — D'ailleurs, s'il y avait de vraies allusions, ce serait l'Apocalypse, composée sous Domitien, qui les aurait empruntées à l'Épître de Jacques. — 3. On a recours à des arguments plus futiles encore pour assigner à cette lettre une date plus récente. Elle ne respire nullement, dit-on, les temps apostoliques; — le Christ y est à peine mentionné, et y est uniquement représenté comme le Juge du monde; son rôle de Messie disparaît complètement; — la foi est tantôt une science, Jac., II, 14, tantôt une persévérance, Jac., I, 6; — l'auteur parle de la loi dans le style du IIe siècle, avec de l'enthousiasme pour la loi nouvelle; — la religiosité a perdu tous les traits des temps primitifs; elle n'est plus qu'une confiance en la bonté de Dieu, qui se traduit par la prière, et ne perd jamais l'espérance; d'un autre côté l'accomplissement des commandements de Dieu, et l'exercice de la pure piété. Jac., I, 27; cf., Jülicher, *Einleitung*, p. 143. — Tous ces détails de critique interne ou portent à faux ou n'ont pas d'importance. Le Christ y est à peine mentionné? Mais l'auteur se proclame son serviteur, I, 1; il indique à ses lecteurs quelle est la foi qu'ils doivent avoir en Jésus-Christ, II, 1. — Où voit-on que la manière dont l'auteur parle de la loi soit celle du IIe siècle? Il n'y a aucune opposition dans la manière de concevoir la foi et d'en parler; I, 6, l'auteur recommande la fermeté de la foi; II, 14, l'auteur prouve que la foi sans les œuvres est une foi morte, inefficace; s'il parle spécialement de la confiance en Dieu, c'est que son but le réclamait; nous avons déjà dit que l'Épître contient, outre sa thèse doctrinale,

une exhortation morale. Il faut donc placer la composition de l'Épître dans l'intervalle de l'an 60 à l'an 62.

IV. Lieu de composition. — Des indices internes montrent que l'auteur vivait dans les environs de Jérusalem en Palestine. Le pays de l'auteur n'était pas loin de la mer, Jac., I, 6; III, 4; ce pays était riche en certains produits : figues, vin, huile, Jac., III, 12; V, 14; il était exposé à la sécheresse, et les récoltes étaient souvent compromises par le manque de pluie, Jac., V, 17, 18; il était ravagé par des vents brûlants, Jac., I, 11; les pluies étaient tantôt hâtives, tantôt tardives. Jac., V, 7. Tous ces traits conviennent parfaitement à la Palestine. — Le lieu dut être Jérusalem même : l'auteur de l'Épître, Jacques le Mineur, était attaché à Jérusalem par bien des liens, et probablement il ne s'en éloigna jamais. Cf. Act., XV, 13; XXI, 18-23; Gal., I, 19. De plus, seul l'évêque de Jésusalem, de la ville sainte, pouvait adresser une lettre circulaire aux judéo-chrétiens de la dispersion, car Jérusalem était le centre de ces fidèles, le lieu vers lequel se tournaient toujours leurs pensées et leur souvenir.

V. Authenticité. — *I. Preuve de l'authenticité.* — L'Épître est de saint Jacques le Mineur : 1° L'en-tête porte, I, 1 : « Jacques serviteur de Dieu. » C'est donc un personnage du nom de Jacques qui a écrit l'Épître. On ne peut faire sur lui que trois hypothèses : ou bien c'est Jacques fils de Zébédée, ou un autre Jacques inconnu, selon l'opinion de Luther, ou enfin Jacques le Mineur. Or ce n'est pas Jacques fils de Zébédée, lequel fut mis à mort 7 ans après le martyre de saint Étienne, c'est-à-dire vers 43 (cf. Act., XII, 2; Eusèbe, *H. E.*, III, 5, t. XX, col. 221), époque où l'Épître n'était pas encore écrite; — l'hypothèse d'un autre Jacques inconnu est inadmissible. jamais un personnage du nom de Jacques, sans notoriété, n'eût réussi à faire accepter son Épître par les fidèles, et n'eût parlé avec tant d'autorité. Reste donc Jacques le Mineur. — 2° Le concile de Trente, dans deux endroits, attribue l'Épître à Jacques l'Apôtre, sess. XIV, *De Extrema Unctione*, can. 1, 3; dans ce cas, toute la difficulté est de savoir si Jacques l'Apôtre est réellement le même que Jacques le Mineur; l'opinion affirmative est plus probable; dans un troisième passage, *ibid.*, cap. I, le concile attribue l'Épître à Jacques apôtre et frère du Seigneur. — 3° La tradition confirme cette attribution : Eusèbe affirme que de son temps on regardait cette Épître comme étant de Jacques le Mineur. *H. E.*, II, 23, t. XX, col. 205. Origène parle de l'Épître de Jacques; *In Lib. Jos., Hom. VII*, 1, t. XII, col. 857; il nous dit également qu'il circulait une Épître sous le nom de Jacques, *Comm. in Joa., tom. XIX*, 6, t. XIV, col. 569 : dans d'autres endroits il cite l'Épître sous le nom de Jacques l'Apôtre; *In Lev., Hom. II*, 4, t. XII, col. 419; *In Exod., Hom. III*, 3, t. XII, col. 316; *In Exod., Hom. VIII*, 4, t. XII, col. 355; cf. aussi *Hom. IV in Ps. XXXVI*, 2, t. XII, col. 1351; *In Epist ad Rom., IV*, 8, t. XIV, col. 990. Enfin saint Jérôme attribue, sans aucune hésitation, l'Épître au frère du Seigneur, évêque de Jérusalem. *De vir. illustr.*, II, t. XXIII, col. 609. Il faut d'ailleurs remarquer que les Pères ont eu moins souvent l'occasion de parler de l'Épître de saint Jacques que des Épitres de saint Paul. — 4° La critique interne s'accorde avec la tradition : *a*) « Tout le détail de l'Épître, l'état de choses qu'elle suppose, ce grand nombre de dogmatiseurs, II, 1, 5, 13, ces disputes sur la foi et les œuvres, I, 22; III, 14-20, ces persécutions, I, 12; V, 10, 11, ces acceptions de personnes, II, 1, 9, conviennent parfaitement à son pays et à son époque. » *Man. bib.*, 10e édit., t. IV, p. 582. — *b*) Le caractère pratique de l'Épître est en parfaite harmonie avec ce que nous savons de saint Jacques le Mineur, qui était ennemi des longs discours et grand amateur de la pauvreté. — *c*) Le ton de l'Épître, qui respire le langage de Jésus dans saint Matthieu et les deux autres synoptiques, les citations de l'Ecclésiasque, I, 10; II, 1; des Proverbes, I, 19; IV, 6; son style sentencieux, conviennent également à saint Jacques; Jülicher lui-même le reconnait, *Einleitung*, p. 140. Cf. Kaulen, *Einleitung*, 3e édit., in-8°, part. IIIe, Fribourg, 1893, p. 646.

II. Objections et réponses. — Les principales objections contre l'authenticité ont été résumées par Jülicher, *Einleitung*, p. 140-142. Après avoir reconnu que l'Épître répond au caractère de Jacques, évêque de Jérusalem, il se prononce pourtant contre l'authenticité pour trois raisons : — 1° Le grec de l'Épître est très pur; l'auteur est maître de la langue grecque; il va même jusqu'à faire des jeux de mots : II, 4, διεκρίθητε et κριταί; IV, 14, φαινομένη et ἀφανιζομένη; d'autre part, il n'est pas possible qu'un juif palestinien ait pu si bien manier la langue grecque. — *a*) Certains exégètes répondent à cette difficulté que le texte grec actuel n'est qu'une traduction de l'original araméen; dans ce cas l'élégance de la langue grecque serait le fait du traducteur, mais cette hypothèse n'est guère vraisemblable. — *b*) La pureté de la langue, quoiqu'elle soit réelle, n'exclut pas des tournures sémitiques qui révèlent à quelle race appartient l'auteur. — *c*) Quoi qu'il en soit du reste, il est certain qu'au premier siècle de notre ère il y avait en Palestine des Juifs qui parlaient et écrivaient le grec, et saint Jacques a pu connaître suffisamment cette langue pour écrire sa lettre, en se faisant aider au besoin par un Juif helléniste.

2° Saint Jacques, continue Jülicher, était zélé pour la loi, au point que saint Pierre par crainte de cet apôtre n'avait pas osé s'asseoir à la table des ethno-chrétiens à Antioche. Gal., II, 12. Il n'a donc pu écrire une Épître dans laquelle il n'est pas même fait mention de l'obligation des observances légales, où il est dit que la religion consiste dans la pratique des bonnes œuvres, Jac., I, 27; où l'on nous parle de la loi parfaite de liberté, Jac., I, 25; II, 12, et de la loi royale de l'amour du prochain. Jac., II, 8. — Il est vrai que saint Jacques ne dit rien des observances mosaïques, mais c'est parce qu'il n'avait aucune raison de le faire. — *a*) Son langage répond au but qu'il se proposait; il n'avait pas besoin de recommander aux judéo-chrétiens la fidélité à des prescriptions qu'ils ne violaient pas, mais il était à propos d'insister sur les bonnes œuvres et d'exciter leur zèle sur ce point. Les circonstances à Antioche étaient différentes. Gal., II, 12. Les partisans de Jacques empêchèrent saint Pierre de s'asseoir à la table des Gentils pour ne pas scandaliser les judéo-chrétiens; c'était en soi chose indifférente, mais, en l'occurrence, inopportune; dans notre Épître au contraire, rien de pareil; dès lors saint Jacques peut parler le langage même de Jésus-Christ. — *b*) Dans les passages où l'on prétend voir un idéal trop au-dessus d'un Juif, saint Jacques ne fait que refléter l'enseignement de Jésus, ou de saint Paul.

3° Ce qui paraît surtout inadmissible à Jülicher, c'est que saint Jacques ait écrit le passage, II, 14-26, qui expose avec tant de force la nécessité de la justification par les œuvres; Jac., II, 24, dit-il, est la négation même du texte de Rom., III, 28, qui affirme que l'homme est, au contraire, justifié par la foi. Aux temps apostoliques, il était impossible qu'on eût une idée si fausse de la doctrine de saint Paul. — L'insistance même de saint Jacques sur la nécessité des œuvres montre que dès lors il y avait des judéo-chrétiens qui comprenaient mal l'Apôtre des Gentils, comme le fit Luther au XVIe siècle. Saint Jacques écrit pour redresser leurs fausses interprétations, et, comme on le fait lorsqu'on veut corriger une erreur, il insiste avec beaucoup d'énergie sur la nécessité des œuvres pour le salut : de là ces expressions si fortes. Jac., II, 14, 17, 20-22, 24-26. Il ne nie point d'ailleurs la nécessité de la foi pour la justification, et son enseignement n'est pas la contradiction, mais le complément et l'explication de ce que nous lisons dans l'Épître aux Romains.

VI. Canonicité. — L'Épître de saint Jacques fut rejetée par Luther et les centuriateurs de Magdebourg. Le cardinal Cajetan et Érasme eurent des doutes à son sujet. Généralement on la place parmi les deutérocanoniques. Le canon de Muratori ne la mentionne pas. Eusèbe la met au rang des ἀντιλεγόμενα (écrits contestés), *H. E.* III, 25, t. XX, col. 269; voir son texte, Canon, t. II, col. 173; ailleurs, pourtant, il déclare, comme nous l'avons vu, que la première des Épîtres catholiques est regardée comme étant de Jacques; quoiqu'il ajoute, exprimant probablement son propre sentiment, qu'elle est apocryphe : ἰστέον δέ ὡς νοθεύεται μέν κ. τ. λ. *H. E.*, II, 23, t. XX, col. 205. Il atteste néammoins dans ce même passage qu'elle est reçue, ainsi que l'Épître de Jude, dans plusieurs Églises. Malgré ces hésitations et ces doutes, qu'on peut s'expliquer aux premiers siècles de l'Église, la canonicité de l'Épître de Jacques est certaine. — 1° Le concile de Carthage, 397, et le concile de Trente l'ont reçue comme canonique. — 2° Les plus anciens manuscrits et les plus anciennes versions, telles que la Peschito, la contiennent. — 3° La tradition patristique est aussi en sa faveur : — *a*) *Pères apostoliques.* Certains des Pères apostoliques paraissent citer l'Épître de Jacques; saint Clément de Rome, *I Cor.*, X, 1, dit : « Abraham, appelé l'ami [de Dieu], fut trouvé fidèle en ce qu'il fut obéissant aux paroles de Dieu; » et n° 7 : « A cause de sa foi et de son hospitalité, il eut un fils dans sa vieillesse, et, à cause de son obéissance, il l'offrit en sacrifice à Dieu sur une des montagnes qui lui furent montrées. » *Pat. Apost. opera*, édit. Oscar de Gebhardt et Ad. Harnack, in-8°, Leipzig, 1900, p. 5-6. Cf. Jac., II, 53. Ce qui donne à penser que saint Clément cite dans ces passages l'Épître de saint Jacques, et non Gen., XV, 6, ou Rom., IV, 3, ou Gal., III, 6, ce sont les mots : ὁ φίλος προσαγορευθεις, et, καὶ φίλος Θεοῦ ἐκλήθη, qui ne se trouvent que dans Jac., II, 23b. Cf. aussi, de la même Épître de saint Clément, XVII, 2, p. 10; XII, 1, p. 6, où se trouve cité l'exemple de Rahab, Heb., XI, 31; Jac., II, 25. Cf. A. Charteris, *Canonicity, a collection of early testimonies to the canonical books of the New Testament*, in-8°, Edimbourg, 1880, p. 292; Von Soden, dans les *Jahrbücher für protestantische Theologie*, 1884, p. 171-172. — Hermas, *Mand.*, XII, 5, s'exprime ainsi : « Si vous résistez [au démon], vaincu il s'éloignera de vous avec confusion. » *Pat. Apost. opera*, p. 166. Cf. Jac., IV, 7 : ressemblances verbales : ἀντίστηναι φεύξεται, ἀφ' ὑμῶν. Cf. aussi *Sim.*, VIII, 6, édit. cit., p. 186, où on lit : ἐπαισχυνθέντες τὸ ονομα Κυριου τὸ επικληθεν ἐπ' αὐτους, et Jac., II, 7 : βλασφημοῦσιν...τὸ ἐπικληθὲν ἐφ' ὑμᾶς. — *b*) *Autres Pères.* Saint Irénée cite mot à mot Jac., II, 23, *Cont. hær.*, IV, XVI, 2, t. VII, col. 1016, cf. aussi XIII, 4, col. 1009. Tertullien dit : « Abraham amicus Dei deputatus. » *Adv. Jud.*, II, t. II, col. 600; cf. Jac., II, 23; cf. Clément d'Alexandrie, *Pædag.*, III, II, t. VIII, col. 573; VIII, col. 613; *Strom.*, VI, 18, t. IX, col. 397. Origène, *In Joa., tom. XIX*, t. XIV, col. 569; *In Epist ad Rom.*, IV, t. XIV, col. 989, 990; *Hom. IV in Ps. XXXVI*, t. XII, col. 1351; *Hom. II in Lev.*, 4, t. XII, col. 418, cite Jac., V, 20, sous la dénomination d'« Écriture divine »; Eusèbe, *Comment. in Ps. C*, t. XXIII, col. 1244. Saint Athanase, *Epist. fest.*, *XXXIX*, t. XXVI, col. 1177, place l'Épître de Jacques dans son canon. S. Épiphane, *Hær.*, XXXI, 34, t. XLI, col. 540. Cf. S. Kirchhofer, *Quellensammlung zur Geschichte des Neutestamentlischen Canons bis auf Hieronymus*, in-8°, Zürich, 1844; voir Canon, t. II, col 179-182.

VII. Forme de l'épitre. — Comme on l'a déjà remarqué, elle ressemble bien plutôt à une instruction morale, à une exhortation, qu'à une lettre proprement dite. Le début, qui est une salutation aux tribus d'Israël, convient très bien à l'évêque de Jérusalem; mais la fin n'est pas la conclusion d'une lettre, c'est une simple maxime qui clôture une instruction. Le genre est tout à fait sémitique; il porte l'empreinte de son auteur. Saint Jacques ne ressemble nullement à saint Paul; pas de longs raisonnements, de considérations sur les mystères de la foi; on dirait plutôt les *Logia* du Sauveur; ce sont des sentences courtes et énergiques, des espèces d'aphorismes destinés à inculquer profondément les vérités que l'auteur annonce. Sous ce rapport, on pourrait l'appeler une Épître *synoptique*. Cf. Jac., I, 14, et Matth., XV, 19; — Jac., IV, 12, et Matth., X, 28; — Jac., V, 1-6, et Luc., VI, 24. Les analogies avec le Discours sur la montagne sont très nombreuses et très frappantes. Cf. Jac., I, 2, 12, et Matth., V, 10-12; — Jac., I, 4, et Matth., V, 48; — Jac., I, 5, 6; V, 15, 18, et Matth., VII, 7-11; — Jac., I, 20, et Matth., V, 22; — Jac., II, 13, et Matth., V, 7; VI, 14, 15; — Jac., II, 14-17, et Matth., VII, 21-23.; — Jac., III, 17, 18, et Matth., V, 9; — Jac., IV, 4, et Matth., VI, 24; — Jac., IV, 10, et Matth., V, 3, 4; — Jac., IV, 11, et Matth., VII, 1; — Jac., V, 2, et Matth., VI, 19; — Jac., V, 10, et Matth., V, 12; — Jac., V, 12, et Matth., V, 33. — L'enchaînement entre les idées est faible; quelquefois même elles se suivent sans qu'on en voie bien la connexion. Lorsqu'un sujet est traité avec un certain développement, il se termine par une espèce de sentence épigrammatique. Jac., I, 5-8, 13-16, 22-27; II, 1-13, 14-26; III, 1-5, 6-8, 13-18; IV, 1-10, 13-17; V, 7-10. — C'est probablement à cause de ce caractère moral et gnomique de l'Épître que l'auteur en appelle à la loi et cite de préférence les livres didactiques de l'Ancien Testament. Jac., I, 10, 12, 19; II, 1; IV, 6.

VIII. Langue et style. — 1° La *langue* est généralement pure; nous l'avons déjà dit. On voit que l'auteur possède bien le grec; dans la plupart des cas les mots sont bien choisis et appropriés aux idées et aux choses qu'ils expriment. On remarque pourtant quelques particularités propres à l'auteur; les principales sont : I, 11, πορεῖαι, « voies; » I, 18, le participe βουληθείς, « volontairement; » I, 2, la phrase, ὅταν πειρασμοῖς περιπέσητε ποικιλοῖς, « lorsque vous tomberez dans différentes tentations; » I, 17, τροπῆς ἀποκιασμα, « l'ombre de changement; » I, 18, ἀπεκύησεν, « il engendra. » — Çà et là on rencontre même des expressions poétiques. L'Épître contient même deux hexamètres : I, 17; IV, 4. — 2° Le *style* est énergique et varié; il est caractérisé surtout par des pensées fortes, I, 11; II, 5, 6; IV, 13-16; V, 1-3; — des images, I, 6, 10, 11, 14, 15, 17, 23, 24; III, 3-7, 11, 12; IV, 15; V, 2, 3; — des tours vifs et frappants, II, 2-4, 15, 16; IV, 1 4, 13, 15; V, 1-6, 13-14; — des interrogations, II, 4-7, 14-16; III, 11-13; IV, 1, 4, 5; V, 13, 14; — des antithèses, I, 9, 10, 19, 22-26; II, 5, 10-12, 15; IV, 2, 4. Le ton est particulièrement autoritaire; sur 108 versets, l'Épître contient une cinquantaine d'impératifs, I, 1, 4, 5, 6, 7, 9, 13, 16, 19, 21, 22; II, 1, 3, 5, 12, 16, 18; III, 1, 13, 14; IV, 7, 8, 9, 10, 11; V, 1, 7, 8, 9, 10, 12, 13, 14, 16, 20.

IX. Texte. — Certains auteurs ont pensé que le texte grec actuel est la traduction d'un original araméen. Cette opinion est généralement rejetée. On croit que le texte original est le grec. Trois manuscrits onciaux, le *Sinaiticus*, le *Vaticanus* et l'*Alexandrinus*, contiennent intégralement les Actes et les Épîtres catholiques; deux manuscrits onciaux, K, L, contiennent intégralement les Épîtres catholiques; les manuscrits C, P, contiennent des fragments des Épîtres catholiques. Cf. Gregory, *Novum Testamentum græce*, édit. Tischendorf, t. III, *Prolegomena, Pars prior*, in-8°, Leipzig, 1884, p. 409-417. — Signalons quelques variantes importantes : principales inscriptions : Ιακωβου επιστολη; — ς, ιακωβου καθολικη επιστολη;-ςa, ιακωβου του αποστολου επιστολη καθολικη; le *Sinaiticus* n'a pas d'inscription, mais il porte en souscription : επιστολη ιακωβου; — dans le texte : I, 12; omission de ὁ κύριος; I, 19, ιστε [latin *scitis*] pour ὥστε; II, 5, τῶ κόσμω pour τοῦ κοσμοῦ; III, 1, πόλλυ pour πολλοι; III, 12; οὐδεμία πηγὴ ἁλυκὸν καὶ γλυκύ pour

οὔτε ἁλυκὸν καὶ γλυκύ; IV, 13, ποιήσωμεθα pour πορευσόμεθα; IV, 15, ποιήσωμεν pour ζήσωμεν; V, 16, τὰς ἁμαρτίας pour τὰ παραπτώματα.

X. DIVISION ET ANALYSE. — Outre un petit préambule, I, 1, l'Épître se divise en trois parties : 1° Exhortation à la constance et à la patience, I; — 2° Reproches aux faux docteurs, II-IV, 6; — 3° Devoirs des divers états, IV, 7-V.

Ire PARTIE, I. — L'épreuve est quelque chose de bon parce qu'elle conduit à la perfection, I, 2-4; — il faut demander la sagesse avec une foi vive, sans hésitation, ỳ. 5-7; — il faut se glorifier dans l'humilité et la bassesse; la tentation est une épreuve qui nous mérite la couronne de vie, ỳ. 8-12; — tout le mal doit être attribué à l'homme, ỳ. 13-16, et tout le bien à Dieu, ỳ. 17, 18; — il faut éviter la colère qui ne produit pas la justice de Dieu ỳ. 19, 20; — il faut observer la parole de vie, la loi, et s'appliquer aux bonnes œuvres, ỳ. 21-27.

IIe PARTIE, II-IV, 6. — L'auteur blâme : — 1° l'acception des personnes, défaut très pernicieux à une époque où il y avait tant d'inégalité dans les conditions sociales, II, 1-12; — 2° la présomption en matière de salut et le mépris des bonnes œuvres, sous prétexte que la foi seule sauve, II, 13-26; — 3° l'ambition, le désir des charges et des dignités, les paroles imprudentes et tous les écarts de la langue, III; — 4° un certain nombre de défauts : plaisirs et discordes, IV, 1-2; amour des choses de ce monde, ỳ. 3-4; envie et orgueil, ỳ. 5-6.

IIIe PARTIE, IV, 7-V. — Il faut se soumettre à Dieu, se détacher des choses de ce monde, pratiquer la miséricorde et l'humilité, IV, 7-10; il ne faut ni critiquer ni juger les autres, ỳ. 11-13 ᵃ; — il faut se mettre en garde contre une excessive confiance en soi-même, et ne pas se perdre dans des projets chimériques touchant l'avenir, ỳ. 13 ᵇ-17; — les riches doivent gémir, car leurs richesses ne leur auront servi à rien; ils ont retenu le salaire des ouvriers, et ce salaire crie vengeance; ils se sont plongés dans les plaisirs et ont tué le juste, V, 1-6; — par conséquent les chrétiens doivent pratiquer la patience, parce que le jour du Seigneur viendra, ỳ. 7-11; — surtout ils doivent s'abstenir de tout serment, ỳ. 12; — se conformer toujours à la volonté de Dieu, ỳ. 13; — si quelqu'un est malade, qu'il profite des moyens que l'Église met à sa disposition, ỳ. 14-15; — que les fidèles confessent leurs fautes et qu'ils prient, car la prière est toute-puissante; l'exemple d'Élie le prouve, ỳ. 16-18. — Il faut ramener les égarés, car quiconque sauvera un pécheur aura sauvé sa propre âme, V, 19-20.

XI. EXAMEN DU PASSAGE DOGMATIQUE, V, 14-15. — Ces deux versets soulèvent une question théologique. S'agit-il du sacrement d'Extrême-Onction? Les auteurs catholiques, l'affirment pour les raisons suivantes : 1° Le concile de Trente a ainsi interprété ce passage, sess. XIV, *De Extrema Unctione*, c. I, et can. 1, 4. — 2° On y trouve tous les éléments constitutifs du sacrement : la *matière*, qui est l'huile, la *forme*, qui est la prière, le *ministre*, qui est le prêtre, le *sujet*, qui est le malade, les *effets*, qui sont le salut, le soulagement et la rémission des péchés. — 3° Il ne peut s'agir d'un remède corporel : *a*) les derniers mots du ỳ. 15 sur la « rémission des péchés » s'opposent à cette interprétation; *b*) si l'Apôtre eût voulu indiquer un remède corporel, il n'aurait pas indiqué le même pour toutes les maladies; de plus il n'aurait pas conseillé d'appeler le prêtre mais le médecin. — 4° Il ne peut pas être question de guérisons miraculeuses : « Si l'on prétend qu'il s'agit d'obtenir des guérisons miraculeuses, comme celles que faisaient les Apôtres dans leurs premières missions, Marc., VI, 13, saint Jacques n'en aurait pas promis pour tous les cas; il n'aurait pas dit d'en demander à tous les prêtres indistinctement, et l'Église n'aurait pas fait de cette pratique un rite permanent et obligatoire.» *Man. bibl.*, 10ᵉ édit., t. IV, p. 590. — Les protestants, qui rejettent le sacrement de l'Extrême-Onction, ont prétendu que l'apôtre parle dans ce passage d'un remède naturel destiné à guérir un malade, qui n'est pas moribond, comme celui à qui l'Église catholique confère le sacrement. W. Smith, *A dictionary of the Bible*, t. I, Londres, 1863, p. 927-928. — Il n'est pas nécessaire d'être sur le point de mourir pour recevoir l'Extrême-Onction. Voir Conc. de Trente, sess. XIV, *De Extrema Unctione*, c. III. Le texte de saint Jacques ne dit rien sur la gravité de la maladie; il parle d'une maladie en général. Et si l'onction d'huile commandée par l'apôtre peut amener la guérison du malade, l'Église enseigne que l'Extrême-Onction procure assez souvent la guérison corporelle, lorsque cela est nécessaire au salut de l'âme. Cf. Conc. de Trente, *ibid.*, c. II. Voir EXTRÊME-ONCTION, t. II, col. 2140.

XII. ENSEIGNEMENTS PRATIQUES. — L'Épître de saint Jacques contient d'importantes instructions morales. 1° *Défauts à éviter :* Il ne faut pas attribuer à Dieu les maux de ce monde, I, 13. On doit éviter le formalisme extérieur ou pharisaïsme, I, 27; le luxe immodéré et l'excès d'égards pour les riches, II, 2, 3; les intempérances de la langue, III, 2-12; l'esprit de parti, III, 14; la médisance et la calomnie, IV, 11; l'orgueil et la jactance, IV, 16. — 2° *Vertus à pratiquer :* La patience dans les épreuves, I, 2, dans l'oppression, V, 7, dans les persécutions, V, 10; la confiance en Dieu, I, 6, etc.; la simplicité, I, 8; l'humilité, I, 9, 10; IV, 10; le bon usage des tentations, I, 12; la mansuétude, I, 19ᵇ, 20; la pureté, I, 27ᵇ; IV, 8ᵇ; la modestie, III, 17; la miséricorde, II, 13; le zèle pour la conversion des pécheurs, V, 19-20.

XIII. BIBLIOGRAPHIE. — *Mor, *Prælectiones in Jacobi et Petri Epistolas*, Leipzig, 1794; *Gabler, *De Jacobo, Epistolæ eidem adscriptæ auctore*, Altdorf, 1787; *Credner, *Einleitung in das Neue Testament*, in-8°, Halle, p. 595-597; * Köster, dans *Studien und Kritiken*, 1831, n. 3, p. 581; * Kern, dans la *Tubing. Zeitschrift*, 1835, p. 15; Id., *Brief Jacobus*, in-8°, Tübingue, 1838; * Schneckenburger, *Annotatio ad Epistolam Jacobi perpetua*, Stuttgart, 1832; A. Maier, *Einleitung*, in-8°, Fribourg-en-B., 1852, p. 394-405; *Alford, *The greek Testament*, in-8°, Londres, 1849-1861, t. IV, 274; Schegg, *Jacobus der Bruder des Herrn und sein Brief*, in-8°, Munich, 1883; *P. Feine, *Der Jacobusbrief*, in-8°, Vienne, 1893.

V. ERMONI.

4. **JACQUES (PROTÉVANGILE DE)**, Évangile apocryphe. Voir *Évangiles apocryphes*, Ire classe, 1°, t. II, col. 2115.

5. **JACQUES BAR SALIBI,** auteur et commentateur syrien, monophysite, mort à Amid (Diarbékir) en 1171. Il fut consacré évêque de Marasch (Germanicie) en 1154, par le patriarche jacobite Athanase VIII et prit alors le nom de Denys; l'année suivante, Athanase lui adjoignit en sus le diocèse de Mabboug et, en 1166, Michel le Grand, successeur d'Athanase, le transféra à Amid, où il mourut. « Il y eut un grand deuil dans toute l'Église, dit Bar Hébræus, car il avait compilé et écrit des commentaires soignés sur tous les livres des deux Testaments, sur les docteurs, sur les centuries d'Évagre et sur les livres de dialectique, il avait encore composé beaucoup d'autres ouvrages. » — Son commentaire sur l'ancien Testament est conservé à Paris (Fonds syr. n° 66) et n'a pas encore été publié. Les divers livres sont commentés dans l'ordre suivant : le Pentateuque, le livre de Job, Josué, les Juges, les deux livres de Samuel, les livres des Rois, les Psaumes, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique des cantiques, Isaïe, Jérémie et les Lamentations, Ézéchiel, Daniel, les douze petits Prophètes, l'Ecclésiastique. Un certain nombre de livres ne sont donc pas commentés. En revanche les livres mentionnés ci-dessus ont en général deux et quelquefois trois commentaires chacun, l'un appelé *matériel* ou *corporel*, c'est-à-dire littéral, et l'autre *spirituel* ou *mystique*, c'est-à-dire symbolique.

Le livre de Jérémie comporte trois commentaires, l'un fait sur les Septante, le second sur la Peschito, et le troisième matériel et spirituel. Pour faire comprendre ces deux derniers mots, nous dirons que les paroles du Ps. III sont toutes interprétées, au sens *matériel*, de la révolte d'Absalom contre David et, au sens spirituel, des sévices des Juifs et des démons contre l'humanité du Messie. — Le commentaire sur le Nouveau Testament se trouve dans la plupart des bibliothèques syriaques. Citons le manuscrit de Paris n° 67, écrit à Édesse en 1174, c'est-à-dire trois ans seulement après la mort de l'auteur, et un manuscrit de Dublin daté de 1197. Asséman a donné des extraits de cet ouvrage. *Bibl. orient.*, t. II, p. 157-170. Dudley Loftus a traduit en anglais une partie du commentaire sur saint Matthieu et le commencement du commentaire sur saint Marc : *A clear and learned explication of the history of our Blessed Saviour J. C. taken out of above 30 greek, syriack and other oriental authors by way of catena by Dionysius Syrus and faithfully translated by Dudley Loftus,* Dublin, 1695, et *The exposition of Dionysius Syrus, written above 900 years since on the Evangelist St. Mark, translated by D. L.*, Dublin, 1672. — Voir Bar Hébræus, *Chronicon eccles.*, t. I, p. 513-515 et 559; Assémani, *Bibl. orient.*, t. II, p. 156-211; Rubens Duval, *La littérature syriaque*, Paris, 1899, p. 79-80, 399-400.

F. NAU.

6. JACQUES D'ÉDESSE, écrivain syrien né au village d'Endêba, dans le district de Goumiah (Al-Djumah), province d'Antioche, vers 640 (peut-être en 633), et mort au monastère de Téléda, le 5 juin 708.

I. SA VIE ET SA DOCTRINE. — Une courte biographie de Jacques d'Édesse nous a été conservée par Bar Hébræus, *Chron. eccles.*, t. I, p. 290-294. Il étudia avec soin la langue grecque et les Saintes Écritures au couvent d'Aphtonia ou de Kennesré (sur la rive gauche de l'Euphrate, en face d'Europus) et alla compléter ses études à Alexandrie. Il fut nommé évêque d'Édesse vers 684, par le patriarche Athanase II, son ancien condisciple, mais ne put supporter une cabale formée contre lui par certains clercs et abandonna spontanément son siège. Il se retira au monastère de Saint-Jacques de Kaisoum (entre Alep et Édesse), puis fut invité par les moines d'Eusébona (diocèse d'Antioche) à venir demeurer parmi eux. Il y resta onze ans à expliquer les Psaumes et les Écritures d'après le texte grec, et à restaurer les études grecques tombées en désuétude. Il fut combattu par les frères qui n'aimaient pas les Grecs, et dut se retirer au grand monastère de Téléda (probablement le moderne Tell'âdi ou Tell'âde; voir Sachau, *Reise in Syrien und Mesop.*, Leipzig, 1883, p. 459); il y habita neuf ans et y fit une revision du texte de l'Ancien Testament. Il reprit possession de son siège épiscopal d'Édesse en 708, mais pour quatre mois seulement, et mourut au monastère de Téléda où il s'était rendu pour y chercher ses livres et ses disciples.

D'après M. Wright, *Syr. Lit.*, Londres, 1894, p. 143, et *Journal of Sacred Literature*, 4e série, t. X, p. 430, Jacques tient dans la littérature de son pays la même place que saint Jérôme parmi les Pères latins. C'était, pour son temps, un homme de grande culture d'esprit, qui était familier avec le grec, l'hébreu et les anciens écrivains syriaques, c'était un ἀνὴρ τριγλωττος. « A son époque, dit P. Martin, dans le *Journ. as.*, 1888, t. XI, p. 155, il n'y avait pas, dans le monde chrétien, un auteur qu'on pût lui comparer : un auteur plus laborieux et plus instruit, un auteur doué de connaissances plus variées et plus étendues, maniant la plume avec plus d'ardeur et en faisant sortir de meilleures productions. » Il fit de nombreuses traductions du grec en syriaque, et une revision de l'Ancien Testament, commenta l'Écriture, écrivit un hexaméron, une chronique, une liturgie, des canons, de nombreuses lettres, etc. Jacques d'Édesse fut un adversaire du concile de Chalcédoine. Cf. Lamy, *Dissertatio de Syrorum fide et disciplina in re eucharistica,* Louvain, 1859, p. 206-214.

II. SA REVISION DE L'ANCIEN TESTAMENT. — Une partie de cette revision nous est conservée dans quatre manuscrits. Deux (*add.* 14429 et 14444) se trouvent à Londres, au British Museum. Ils sont datés de 719 et ont donc été écrits onze ans seulement après la mort de Jacques d'Édesse. Le premier renferme les deux livres de Samuel, avec le commencement des Rois, le second contient Isaïe et a été publié en majeure partie par Ceriani : *Esaiæ fragmenta syriaca versionis anonymæ et recensionis Jacobi Edessæ,* dans les *Monum. sacra et prof.*, t. V, fasc. I, 1868. Les deux autres manuscrits se trouvent à Paris, à la Bibliothèque nationale; l'un (Syr. n. 27) contient le livre de Daniel, il est daté de 720. Des fragments de ce texte et quelques-unes des gloses ont été publiés par Bugati, *Daniel secundum editionem LXX interpretum,* Milan, 1788. D'après Bugati, Jacques revisa la Peschito à l'aide d'une version grecque qui n'est pas celle des Septante, mais dérive de Théodotion. L'autre manuscrit de Paris (Syr. n. 26) renferme le Pentateuque; il fut décrit d'abord par Ladvocat, dans le *Journal des savants*, août 1765, p. 542-555. Cet auteur cite les notes placées à la fin des divers livres; celle qui termine la Genèse porte : « Ici finit le premier livre de Moïse, appelé le livre de la création, lequel a été rectifié (revisé) avec soin sur deux traditions (versions), tant des Grecs que des Syriens, du (par le) pieux évêque d'Orrhoaï (d'Édesse), l'an de Séleucus 1015 (704), dans le grand monastère du village de Téléda. » On trouve la même date à la fin de l'Exode et du Lévitique, mais à la fin des Nombres et du Deutéronome on trouve l'an 1016 de Séleucus (705). Ladvocat crut pouvoir en conclure que le manuscrit lui-même avait été écrit à cette époque; il reconnaissait cependant qu'il ne pouvait être de la main de Jacques d'Édesse parce qu'on y relevait des transpositions et autres fautes qui étaient certainement le fait de copistes. Silvestre de Sacy, *Notices et extraits des manuscrits,* t. IV, p. 648-669, n'eut pas de peine à montrer que ces dates 704-705 se rapportent à la composition de l'ouvrage par Jacques et non à la transcription du manuscrit. Il fit remarquer de plus que ce manuscrit renferme d'assez nombreuses lacunes et qu'il est de deux mains et de deux époques différentes. Enfin M. Ceriani, *Monumenta sacra et profana*, t. II, fasc. I, p. X-XIII, écrivit que la partie la plus ancienne est du VIIIe siècle, et en publia quelques fragments : Gen., IV, 8-16; et V, 21-VI, 1. Ladvocat et Silvestre de Sacy sont d'accord d'ailleurs pour montrer par des citations et des extraits l'importance de cette revision. Jacques d'Édesse avait sous les yeux le texte grec (le texte des Septante d'après Bugati, mais nous croirions plutôt que c'était une revision de ce texte, ou un texte hexaplaire), car il cite parfois le mot grec ou le transcrit en marge. La version syriaque dont il se sert semble différer souvent de la Peschito, S. de Sacy conjecture donc qu'il corrigeait l'ancienne version syriaque d'après la Peschito et les Septante. Il utilise aussi le Pentateuque samaritain et lui emprunte une addition, Exod., VIII, 4, et Num., X, 10; il en avertit du reste en note. De même Deut., XXVII, 4, Jacques, comme le Samaritain, substitue le mont Garizim au mont Hébal et ajoute une longue note pour justifier cette leçon. En d'autres endroits, on constate que Jacques lisait certains mots hébreux autrement que les Massorètes. Nous avons constaté aussi qu'en Exod., XXVIII, 22-29, et XXXVI, il suit le texte hébreu (ou celui de la Peschito). En somme, il voulut donner au VIIIe siècle une édition critique du Pentateuque basée sur les textes hébreu, grec, syriaque et samaritain. Notons encore que Jacques fut le père de la Massore syrienne. Voir MASSORE.

III. SES TRADUCTIONS. — Jacques d'Édesse traduisit du grec en syriaque en particulier les homélies de Sévère

d'Antioche qui traitent explicitement ou incidemment de nombreux sujets scripturaires, et la légende des Réchabites que nous avons éditée : *Les fils de Jonadab, fils de Réchab, et îles les Fortunées,* Paris 1899. Les descendants de Réchab, d'après cette légende, habitent dans une île au milieu de l'Océan. Voir Réchabites.

IV. Son Hexaméron. — Le commencement de la Genèse avait déjà offert à plusieurs écrivains grecs un cadre commode pour y placer toutes leurs connaissances scientifiques; Jacques d'Édesse, à l'imitation sans doute de Jean Philoponus d'Alexandrie, fut le premier qui introduisit ce genre chez les Syriens; son Hexaméron, commentaire sur les six jours de la création, servit de modèle à Moïse bar Képha, Emmanuel bar Schahharé, Jacques de Bartela, etc. Il est conservé dans quatre manuscrits : à Lyon (ms. daté du 8 mars 837), à Leyde, à Glasgow et à Paris (ce dernier est fragmentaire). Il a été étudié par l'abbé P. Martin, dans le *Journal asiatique,* 1888, t. xi, p. 155-219, 401-490, et par M. Hjelt : *Études sur l'Hexaméron de Jacques d'Édesse, notamment sur les notions géographiques contenues dans le 3e traité,* Helsingfors, 1892. Il est divisé en sept traités : 1º de la première création intellectuelle et incorporelle des puissances célestes et angéliques; 2º de la création du ciel et de la terre et de tout ce qu'ils renferment, c'est-à-dire de la seconde création, corporelle et matérielle, des quatre éléments différents : la terre, l'eau, l'air et le feu; 3º de la terre, qui sortit des eaux, apparut sèche et fut adaptée à la demeure de l'homme par l'ordre de Dieu; des mers, des golfes, des îles, des lacs, des fleuves, des montagnes célèbres et grandes; des semences, des racines et des arbres que Dieu fit pousser sur la terre; 4º des astres que Dieu créa dans le firmament des cieux; 5º des animaux et des reptiles, que Dieu fit naître dans les eaux, et des oiseaux, qu'il fit également de la nature de l'eau; 6º des animaux domestiques et sauvages, et des reptiles de la terre; 7º de l'homme que Dieu créa à son image et qu'il constitua comme un autre monde, grand et merveilleux, dans ce petit monde. On trouve, çà et là, des citations de l'Écriture, faites d'après la revision de Jacques d'Édesse, et quelques détails personnels à l'auteur. On apprend en particulier, qu'au moment où il écrivait le cinquième traité, il avait soixante et quinze ans, et comme une autre note nous apprend qu'il mourut (en 708) pendant qu'il écrivait le septième traité, et que Georges, évêque des Arabes, son correspondant et ami, dut terminer son œuvre, il s'ensuit que Jacques d'Édesse naquit en 633, et non vers 640, comme on avait cru pouvoir le conclure d'un autre synchronisme donné par Bar Hébræus. — On a démontré depuis, que la géographie de Jacques d'Édesse était empruntée à Ptolémée, mais cet Hexaméron n'en demeure pas moins un tableau fidèle et intéressant des connaissances scientifiques chez les Syriens au viie siècle, qui eut grande influence sur la littérature postérieure.

V. Ses commentaires. — En sus de ce grand travail sur le commencement de la Genèse, Jacques d'Édesse composa encore des commentaires et des scolies sur l'Ancien et sur le Nouveau Testament qui sont cités par les auteurs postérieurs, par Jacques (Denys) Bar Salibi, par Bar Hébræus et par le moine Sévère; quelques-unes de ces scholies ont été publiées dans l'édition romaine des œuvres de saint Éphrem, t. i et ii; d'autres l'ont été par Philips d'après les mss. de Londres, add. 14483 et 17193 : *Scholia on some passages of the Old Testament by Mar Jacob,* Londres, 1864, et par Nestle, *Jacob von Edessa über den schem hammephorasch, und andere Gottesnamen.* dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft,* t. xxxii, 1878, p. 465. — On trouve aussi de nombreuses questions relatives à la Sainte Écriture dans ses lettres, encore inédites pour la plupart et contenues dans le manuscrit de Londres add. 12172. L'une a été publiée par M. Schröder dans la *Zeitschr. der deustch. morg. Gesellsch.,* 1870, t. xxiv, p. 261-300. Jacques d'Édesse montre que deux homélies sur la création attribuées à Jacques (de Sarug) sont l'œuvre d'un faussaire et même d'un hérétique. Deux autres l'ont été par M. Wright, *Journal of Sacred Literature,* 4e série, t. x, p. 430-461. Jacques y répond aux questions posées par son correspondant sur Gen., xv, 13; sur l'écriture avant Moïse; sur la femme éthiopienne mentionnée Num., xii, 1; sur Job, ii, 6; sur Béhémoth; sur Zacharie mentionné Matth., xxiii, 35; sur les auteurs des psaumes; sur divers hérétiques, etc. Enfin nous avons commencé une édition des lettres de Jacques d'Édesse à Jean le Stylite en publiant, dans la *Revue de l'Orient chrétien,* suppl. trim. 1900, la *Lettre de Jacques d'Édesse à Jean le Stylite sur la chronologie biblique et la date de la naissance du Messie;* dans cet écrit, Jacques apprend à son correspondant que l'ancienne chronologie biblique est artificielle, on l'a obtenue en additionnant les dates données par la Bible et, comme ces dates diffèrent avec les versions et les exemplaires, il n'y a pas deux chronologistes qui soient d'accord; d'ailleurs Eusèbe s'est trompé de trois ans dans le comput des rois de Syrie, et la naissance de N.-S. doit être placée l'an 309 et non l'an 312 de l'ère des Séleucides. — Jacques d'Édesse a encore composé d'autres écrits dont nous n'avons pas à nous occuper ici. — Voir Assémani, *Bibl. orient.,* t. i, p. 468; t. ii, p. 335; Rubens Duval, *La litt. syriaque,* Paris, 1899, p. 70-71, 77, 376-378.

F. Nau.

7. **JACQUES DE SARUG**, théologien et poète syrien, né à Kourtam, sur l'Euphrate, probablement dans le district de Sarug, vers 451, mort à Batnan, principale ville du même district, le 29 novembre 521. Il fut longtemps périodeute (chorévêque) de Haura (Havra'), et fut nommé évêque de Batnan (ville qui, plus tard, fut appelée Sarug) en 519, à l'âge de 68 ans.

C'est par ses poèmes surtout que Jacques de Sarug excita l'admiration des Syriens. Il fut appelé « la flûte du Saint-Esprit, la harpe de l'Église orthodoxe, le docteur de la vérité, la colonne spirituelle ». Ses homélies métriques étaient au nombre de 760 (*alias* 763) et soixante-dix scribes étaient, dit-on, occupés à les copier, sans parler de ses autres ouvrages : lettres, interprétations, instructions, hymnes et cantiques. « Le Saint-Esprit, qui l'avait choisi, dit l'un de ses biographes, lui donna de révéler les mystères et les arcanes des Livres Saints. Il expliqua tout l'Ancien et le Nouveau Testament, et ses explications éclairent l'esprit de tous les sages. » Ces explications ne sont cependant pas des commentaires proprement dits, mais sont contenues dans des homélies métriques qui ont pour objet divers passages de la Bible. La première composition qui attira l'attention sur Jacques fut une homélie sur le char d'Ézéchiel. L'homélie qui nous reste sous ce titre ne renferme pas moins de 1400 vers. Cette prolixité est le défaut principal de Jacques de Sarug.

Il consacra sa vie à l'étude et se tint éloigné des polémiques religieuses qui agitaient alors l'Orient. Il ne fut donc pas poursuivi et exilé par Justin Ier comme le furent Sévère d'Antioche, Philoxène de Mabbug et Paul d'Édesse. D'ailleurs le mystère de l'union des natures divine et humaine en N.-S. ne faisait pas l'objet direct des homélies de Jacques de Sarug, ou du moins le manque de précision des termes employés permettait d'interpréter en sens divers les passages qui avaient trait à l'Incarnation; aussi la doctrine de Jacques fut-elle longtemps regardée comme catholique. Cette thèse a été soutenue par Assémani, Matagne, Bickell, Abbeloos et Lamy. Néanmoins. Jacques était aussi réclamé par les monophysites, et l'abbé P. Martin a montré que ses sympathies avaient été pour ces hérétiques, et qu'il doit être rangé parmi les adversaires du concile de Chalcédoine. Cf. P. Martin, *Un évêque poète au ve et au vie siècle, ou Jacques de Sa-*

rug, sa vie, son temps, ses œuvres, ses croyances, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques,* 4e série, t. III, oct.-nov. 1876, p. 309, 385. Voir aussi la correspondance de Jacques de Sarug avec les moines du couvent de Mar Bassus près d'Apamée, éditée avec traduction française par l'abbé Martin dans la *Zeitschrift des deutschen morgenländischen Gesellschaft,* 1876, t. XXX, p. 217-275. D'ailleurs Jacques était du nombre des évêques qui, sous Justin Ier, consacrèrent Jean de Tella, un fervent monophysite. Voir Kleyn, *Het Leven van Joh. van Tella,* Leyde, 1882, p. VII, 31.

La plupart des œuvres de Jacques de Sarug existent encore, inédites, dans les manuscrits syriaques du Vatican, du British Museum, de Paris, d'Oxford et de Berlin. Mgr Graffin a réuni des transcriptions et des photographies de ces manuscrits pour en donner une édition complète. Les homélies relatives à la Bible seront rangées dans l'ordre des livres et des récits qu'elles commentent. Citons, parmi les ouvrages édités, l'homélie sur le char d'Ézéchiel, publiée par Mœsinger, *Monumenta syriaca,* t. II, p. 761, et par Cardahi, *Liber Thesauri,* Rome, 1875, p. 13; *Sechs Homilien des h. Jacob von Sarug,* traduites par Zingerle, Bonn, 1867. Zingerle a aussi publié l'homélie sur Thamar, *Sermo de Thamar,* Inspruck, 1871, et Bickell a traduit en allemand quelques homélies dans la *Bibliothek der Kirchenväter* de Thalhofer, n. 58, Kempten, 1872. Wenig en avait édité deux dans *Schola syriaca,* Inspruck, 1866, etc. — Voir Bar Hébræus, *Chronicon ecclesiasticum,* in-8°, Louvain, 1872-1877, t. I; Assemani, *Bibliotheca orientalis,* in-f°, Rome, 1719-1728, t. I, 283-340; t. II, 321; t. III, 385-388; *Acta sanctorum,* octobris t. XII, p. 824-831, 897; Abbeloos, *De vita et scriptis sancti Jacobi Batnarum Sarugi in Mesopotamia episcopi,* in-8°, Louvain 1867; Rubens Duval, *La littérature syriaque,* Paris, 1899, p. 352-356.

F. NAU.

JADA (hébreu : *Yâdâ';* Septante : Ἰαδαέ et Δαδαί), de la tribu de Juda, second fils d'Onam, fils lui-même de Jéraméel et de sa seconde femme Atara. Voir ATARA, t. I, col. 1199. Le frère aîné de Jada s'appelait Séméi. Il eut pour fils Jéther et Jonathan. I Par., II, 28, 32.

JADAÏA (hébreu : *Yeda'eyâh;* Septante : Ἰεδουα) chef, du temps de David, de la seconde classe sacerdotale. Ses descendants revinrent à Jérusalem après la captivité de Babylone. I Esd., II, 36. Il est appelé ailleurs dans la Vulgate Idaïa, Jédéia, etc. Voir IDAÏA 2, col. 806.

JADASON, rivière mentionnée une seule fois dans Écriture, Judith, I, 6; et encore ne se trouve-t-elle que dans la Vulgate, car le texte grec porte Ὑδάσπης, l'Hydaspe. Ce dernier nom est lui-même une erreur évidente de transcription. Nous lisons, en effet, dans le grec, plus développé et plus exact que la version latine : « En ces jours-là, le roi Nabuchodonosor fit la guerre au roi Arphaxad dans la grande plaine qui est sur les confins de Ragaü; et se joignirent à lui tous les habitants du district montagneux et tous les habitants des bords de l'Euphrate, et du Tigre, et de l'Hydaspe. » Or l'Hydaspe, la *Vitastâ* de la géographie sanscrite, est une grande rivière de l'extrémité nord-ouest de l'Inde, appelée aujourd'hui *Djélam,* le plus occidental des quatre grands tributaires du Sindh ou Indus qui arrosent le Pendjab. L'énorme distance qui la sépare du Tigre et de l'Euphrate, aussi bien que des autres contrées signalées dans le récit, empêche de compter ses riverains parmi les peuples qui s'allièrent aux Assyriens pour combattre les Mèdes. Il est donc certain qu'il y a dans le texte une faute de copiste. Si l'on cherche dans la région indiquée ici un nom qui se rapproche de Ὑδάσπης, on trouvera facilement Χοάσπης et l'on comprendra que les deux aient pu être aisément confondus. Le *Choaspès* des Grecs est généralement identifié avec la *Kerkha,* en turc *Kara-sou,* rivière de la région occidentale de la Perse, affluent gauche du Schatt-el-Arab, qu'il rejoint à une petite distance en aval du confluent de l'Euphrate et du Tigre. Son cours, qui est d'environ 600 kilomètres, ne baigne aucune cité considérable, mais seulement de rares villages et des ruines, parmi lesquelles celles de Roudbar, datant des Sassanides, et celles de Suse, l'ancienne capitale de la Perse. Nous arrivons à la même conclusion en suivant la version syriaque, qui, au lieu de Ὑδάσπης, donne *Ulai;* c'est le אוּלָי, *'Ulâi,* de Daniel, VIII, 2, fleuve du pays d'Élam, le *nâr U-la-ai* des inscriptions assyriennes, l'Εὐλαῖος, *Eulæus,* des Grecs et des Romains. Un certain nombre d'auteurs l'identifient avec le *Choaspès* ou la *Kerkha :* d'autres cependant l'assimilent au *Karûn* ou *Kurân,* qui vient aujourd'hui déboucher en aval de Bassorah, dans le Schatt-el-Arab, par conséquent un peu au-dessous du premier. Voir ULAÏ.

A. LEGENDRE.

JADDO (hébreu : *Iddô;* Septante : Ἰαδαί), fils de Zacharie, chef de la tribu de Manassé transjordanique au temps de David. I Par., XXVII, 21.

JADIAS (hébreu : *Yêhdeyâhû,* « union de Jéhovah [?] ; » Septante : Ἰαδίας), serviteur de David, originaire d'une localité inconnue appelée Méronath. Le roi lui avait confié le soin de ses ânesses, d'après l'hébreu (les Septante et la Vulgate lisent ὄνων et *asinos,* « les ânes »). I Par., XXVII, 30. — Un autre Israélite, qui portait le même nom en hébreu, est appelé dans la Vulgate Jéhédéïa. I Par., XXIV, 20.

JADIEL, nom de deux Israélites. La Vulgate écrit ce nom Jadihel, excepté dans I Par., VII, 6. Voir JADIHEL 1.

JADIHEL (hébreu : *Yedî'a'êl,* « que Dieu connaisse »), nom de trois ou de quatre Israélites dans le texte hébreu. La Vulgate appelle deux d'entre eux Jadihel et elle appelle Jédihel les deux qui sont nommés dans I Par., XI, 45, et XII, 20. Voir JÉDIHEL.

1. JADIHEL (Septante : Ἰεδιήλ), fils de Benjamin et petit-fils de Jacob. I Par., VII, 6, 10, 11. Son nom est écrit Jadiel dans I Par., VII, 6. Il est nommé ici comme le troisième (ou plutôt le second fils) de Benjamin, tandis que, Gen., XLVI, 21, le troisième fils de ce patriarche (ou le second, voir BÉCHOR, t. I, col. 1636) est appelé Asbel. Asbel est dit le second fils de Benjamin, dans I Par., VIII, 1, et il est probablement le même que Jadihel. Ses descendants, du temps de David, étaient au nombre de 17200 capables de porter les armes. I Par., VII, 11. Voir BENJAMIN 1, t. I, col. 1589.

2. JADIHEL (Septante : Ἰαδιήλ), lévite, second fils de Mésélémia, descendant de Coré, un des portiers de la maison de Dieu du temps de David. I Par., XXVI, 2.

JADON (hébreu : *Yâdôn,* « juge ; » Septante : Εὐάρων ; il est omis dans les manuscrits *Vaticanus, Alexandrinus, Sinaiticus*), un de ceux qui, après le retour de la captivité, du temps de Néhémie, travaillèrent avec les Gabaonites et les gens de Maspha à la reconstruction des murs de Jérusalem. Il était de Méronath. II Esd., III, 7.

JAFFA, ville de Palestine. Voir JOPPÉ.

JAGER Jean Nicolas, prélat français, né à Grening (Moselle) le 17 juin 1790, mort à Paris le 5 février 1868. Après de bonnes études au collège ecclésiastique d'Isming, Jager entra, en 1809, au grand séminaire de Nancy où il reçut la prêtrise en 1813. Il devint ensuite pro-secrétaire de l'évêché de Nancy, puis supérieur, après Rohrbacher, du collège d'Isming. En 1816 il fonda à Vic une maison d'éducation et la dirigea jusqu'en

1818. Royer-Collard le nomma alors principal du collège de Phalsbourg. A la demande de Mgr de Croy, grand-aumônier de France, l'abbé Jager accepta les fonctions d'aumônier du 9e régiment de ligne (1820) en résidence à Phalsbourg, et fit en cette qualité l'expédition d'Espagne (1823). Au retour il fut nommé chapelain des Invalides à Paris (1825), et enfin, en 1841, professeur d'histoire ecclésiastique à la faculté de théologie de la Sorbonne, fonctions qu'il conserva jusqu'à sa retraite forcée, en 1857. Pie IX lui conféra, en 1863, la dignité de camérier secret, pour le récompenser de ses travaux qui ne furent interrompus que par la mort. — On a de lui, outre des travaux historiques : *Vetus Testamentum græcum*, cura J. N. Jager, 2 in-4°, Paris, 1855, avec une traduction latine en regard; 1 in-4°, texte grec seul. Le texte grec et la version latine sont la reproduction de l'édition de Caraffa, ainsi qu'il est dit dans la préface, t. I, p. V; *Novum Testamentum græce et latine in antiquis testibus textum versionis Vulgatæ latinæ indagavit, lectionesque variantes Stephani Griesbachii notavit, venerabili Jager in consilium adhibito, Constantius Tischendorf*, in-4°, Paris, 1842, 1851, 1861. — *La Sainte Bible* (Ancien et Nouveau Testament), *Traduction de Sacy, revue et corrigée sur les textes originaux*, in-f°, Paris, 1838-1844; cette édition monumentale est enrichie de 48 gravures reproduisant les chefs-d'œuvre de Raphaël et de Rubens; la même, 3 in-4°, avec 32 gravures, Paris, 1843. L'abbé Jager a aussi traduit l'*Histoire de N.-S. Jésus-Christ et de son siècle*, par le comte de Stolberg, in-12, Paris, 1842; 3e édit., 1858. — Voir J. E. Darras, *Mgr Jager, notice biographique*, in-8°, Paris, 1868.

O. REY.

JAGUR (hébreu : *Yágûr*, « hôtellerie; » Septante, *Vaticanus* : Ἀσώρ; *Alexandrinus* : Ἰαγούρ), ville de la tribu de Juda, située à l'extrémité méridionale, « près des frontières d'Édom. » Jos., XV, 21. La troisième de l'énumération, dans laquelle elle se trouve entre Éder et Cina, elle n'est mentionnée qu'en ce seul endroit de l'Écriture. Comme la plupart des autres cités de ce premier groupe, elle est restée jusqu'ici complètement inconnue. Les Talmuds signalent, il est vrai, dans les environs d'Ascalon un endroit appelé *Yágûr*, cf. A. Neubauer, *La géographie du Talmud*, Paris, 1868, p. 69; R. J. Schwarz, *Das heilige Land*, Francfort-sur-le-Main, 1852, p. 70, qui est sans doute représenté par *El-Djûr* ou *Djûrah*, au nord-est et tout près d'*Asqalân*; mais la situation ne répond aucunement à celle de l'antique cité de la tribu de Juda.

A. LEGENDRE.

JAHADDAÏ (hébreu : *Yâhedaï*; Septante : Ἀδδαΐ), homme de la tribu de Juda dont les six enfants sont énumérés I Par., II, 47. Le nom de son père ne figure pas dans les généalogies de ce chapitre, contrairement à l'usage, ce qui donne lieu de supposer qu'il y a une lacune dans le texte.

JAHALA (hébreu : *Ya'ălâ'*; Septante : Ἰελήλ), Nathinéen ou esclave de Salomon, dont les descendants retournèrent de la captivité de Babylone avec Zorobabel. II Esd., VII, 58. Il est appelé Jala dans I Esd., II, 56.

JAHATH (hébreu : *Yaḥat*), nom de cinq Israélites dans le texte hébreu. Quatre seulement portent le nom de Jahath dans la Vulgate. Le cinquième, I Par., XXIII, 10-11, par une erreur de lecture, est devenu Léheth dans notre version latine. Voir LÉHETH.

1. JAHATH (Septante : Ἰέθ), fils de Raïa, père d'Ahumaï et de Laad, de la tribu de Juda. I Par., IV, 2.

2. JAHATH (Septante : Ἰέθ), lévite, fils de Lobni et petit-fils de Gersom. I Par., VI, 20. Il fut un des ancêtres d'Asaph, ℣. 39-43. Au ℣. 43, la Vulgate l'appelle Jeth.

3. JAHATH (Septante : Ἰάθ), lévite, fils de Salémoth, de la famille de Caath, chef des Isaarites du temps de David. Voir ISAARITE, col. 936.

4. JAHATH (Septante : Ἰέθ), lévite, de la famille de Mérari, l'un des chefs qui dirigèrent les travaux de réparation du temple de Jérusalem sous le règne de Josias. II Par., XXXIV, 12.

JAHAZIEL (hébreu : *Yaḥăzî'êl*, « que Dieu voie »), nom, dans le texte hébreu, de cinq Israélites. Dans la Vulgate, deux d'entre eux sont appelés Jahaziel; le troisième est appelé Jéhéziel, I Par., XII, 4; le quatrième Jaziel, I Par., XVI, 6; et le cinquième Ézéchiel. I Esd., VIII, 5. Voir ces mots.

1. JAHAZIEL (Septante : Ἰεζιήλ), lévite, de la famille de Caath, le troisième fils d'Hébron. I Par., XXIII, 19. Voir HÉBRON 1, col. 553. Il vivait du temps de David.

2. JAHAZIEL (Septante : Ὀζιήλ), lévite, fils de Zacharie, descendant d'Asaph, qui vivait du temps de Josaphat, roi de Juda. Il lui prédit la victoire, lorsque ce prince marcha contre les Moabites et les Ammonites. II Par., XX, 14-17. Les Moabites et les Ammonites s'entre-tuèrent en effet les uns les autres, et l'armée de Josaphat n'eut qu'à recueillir leurs dépouilles, ℣. 22-25.

JAHEL (hébreu : *Yâ'êl*; Septante : Ἰαήλ), femme du Cinéen Haber. Nous ne savons rien concernant Haber, sinon que la paix existait entre sa maison et Jabin, roi d'Azor, à l'époque où Débora et Barac mirent fin à la servitude des Hébreux, opprimés depuis vingt ans par les Chananéens. Jud., IV, 17. Quant à Jahel, elle est restée célèbre par l'acte viril qui compléta la victoire des Israélites sur les Chananéens et enleva aux ennemis du peuple de Dieu tout espoir de revanche. Le fait est raconté dans Jud., IV, 17-22. Sisara, fuyant du champ de bataille où son armée avait été anéantie, était parvenu jusqu'à la tente de Jahel. La Cinéenne alla au-devant de lui et l'engagea à entrer chez elle en l'assurant qu'il n'aurait rien à craindre dans cet asile. Le général chananéen entra donc et Jahel le cacha en le couvrant d'un *semîkâh*, « couverture » (Vulgate : *pallium*, « manteau »). Dès que Sisara commença à goûter un peu de repos, il éprouva une grande soif, causée par la fatigue du combat et sa fuite précipitée; il demanda de l'eau à Jahel. Celle-ci ouvrit une outre qui contenait du lait, lui en fit boire et le recouvrit de nouveau du manteau. Débora, Jud., V, 25, parle de lait et de beurre ou de crème présentée dans « la coupe des princes »; mais la seconde partie du vers est une répétition synonymique de la première. Jud., IV, 19. Les voyageurs modernes qui ont reçu l'hospitalité sous la tente des Arabes y ont mangé du lait caillé ayant une certaine propriété soporifique et qu'on appelle *lében*. Certains ont pensé que c'est le rafraîchissement que Jahel donna au général chananéen. Sisara, ayant bu, recommanda à Jahel de se tenir devant la porte de la tente et d'écarter par une réponse négative quiconque voudrait savoir s'il y avait quelqu'un à l'intérieur. Il ne tarda pas à s'endormir, ℣. 21. Jahel prit alors un marteau et un des clous qui servaient à fixer la tente, s'avança avec précaution et silencieusement, plaça la pointe du clou sur la tempe de Sisara et, d'un coup de marteau, l'enfonça avec tant de force qu'il traversa le crâne et atteignit le sol. Sisara mourut sur le coup, non toutefois sans s'être agité dans une convulsion suprême, si les paroles de Débora, Jud., V, 27, ne sont pas une expression poétique. En ce moment, comme l'avait prévu le général de Jabin, survint Barac qui s'était mis à sa poursuite. Jahel s'avança vers lui et lui dit : « Venez, je vais vous montrer l'homme que vous cherchez. » Barac vit en effet le corps de Sisara

étendu par terre avec le clou encore enfoncé dans la tête. Jud., IV, 17-22.

L'historien des Juges raconte l'action de Jahel sans l'approuver ni la blâmer. Beaucoup l'ont condamnée comme une violation des lois de l'hospitalité et une perfidie aggravée encore par cette circonstance qu'il y avait un traité de paix entre Jabin et la maison d'Haber. On va même jusqu'à accuser Jahel d'avoir attiré Sisara dans un guet-apens dressé d'après un plan prémédité. Ce dernier grief est une hypothèse toute gratuite, en contradiction formelle avec le récit. Jahel ignorait que Sisara viendrait lui demander asile.

Pour ce qui regarde le traité de paix, le livre des Juges, IV, 17, dit seulement : « Il y avait la paix entre Jabin, roi d'Azor, et la maison d'Haber le Cinéen, » locution qui signifie simplement que les rapports étaient bons entre le roi chananéen et le mari de Jahel. Cf. IV Reg., IX, 17-19. Cette circonstance valait la peine d'être notée ; car, étant donné l'étroite amitié qui existait entre les Cinéens et les Israélites depuis le temps de Moïse, voir CINÉENS, t. I, col. 768-769, il semblait que Haber aurait dû prendre part au soulèvement du peuple de Dieu, et l'historien place ici cette observation pour expliquer la confiance de Sisara en la parole de Jahel. Ce qu'il y a de vrai dans l'accusation de perfidie contre Jahel, c'est qu'elle viola, en effet, la parole donnée et qu'elle tua Sisara de sa propre main après lui avoir promis de le dérober aux coups de ses ennemis. Mais on comprend sans peine comment dut se faire ce revirement dans les dispositions de la courageuse Cinéenne, lorsqu'elle vit endormi à ses pieds le chef des oppresseurs d'un peuple qui était en quelque sorte son peuple ; le tuer, c'était achever l'affranchissement des Hébreux et garantir pour l'avenir la sécurité de sa propre famille. Un élan de patriotisme lui inspira alors cet acte de vaillance qui mérita d'être chanté par Débora. Jud., V, 24-27. Il est comparable à tant d'autres que les historiens rapportent avec éloge dans les annales de l'antiquité profane. Les commentateurs catholiques justifient généralement la conduite de Jahel, non en elle-même, mais à cause de ses intentions.

E. PALIS.

JAHÉLEL (hébreu : *Yahle'êl*, « qui se confie en Dieu ; » Septante : 'Αχωήλ), petit-fils de Jacob, le troisième fils de Zabulon. Gen., XLVI, 14 ; Num., XXVI, 26. Il fut le chef de la famille des Jalélites. Dans Num., XXVI, 26, les Septante l'appellent 'Αλλήλ, et la Vulgate Jalel. On ne connaît de lui que son nom.

JAHIEL (hébreu : *Yehi'êl* ; Septante : 'Ιεϊήλ), nom, dans le texte hébreu, de onze personnes. Huit d'entre elles sont appelées Jahiel dans la Vulgate ; elle écrit le nom des trois autres Jéhiel. I Esd., X, 2, 21, 26.

1. **JAHIEL** (Septante : 'Ιεϊήλ), lévite qui vivait du temps de David. Il fut un de ceux qui accompagnèrent l'arche en jouant du nable lorsqu'elle fut transportée de la maison d'Obédédom sur le mont Sion. I Par., XV, 18, 20. Plus tard, il fit partie du chœur d'Asaph. I Par., XVI, 5.

2. **JAHIEL** (Septante : 'Ιεϊήλ), lévite de la famille de Gerson, qui vivait du temps de David. Il était le chef des Bené-Laadan (Vulgate : « fils de Léédan »), I Par., XXIII, 8, et la garde des trésors de la maison de Dieu lui fut confiée. I Par., XXIX, 8 ; cf. XXVI, 21-22, où lui-même ou bien sa famille est mentionnée sous le nom de Jéhiéli. Voir JÉHIÉLI.

3. **JAHIEL** (Septante : 'Ιεήλ), fils d'Hachamoni (voir ce mot, col. 388). Dans la liste des fonctionnaires du roi David, il est dit de lui et de Jonathan, oncle de David, qu' « ils étaient avec les fils du roi », c'est-à-dire probablement chargés de les diriger et de les élever. I Par., XXVII, 32.

4. **JAHIEL** (Septante : 'Ιεϊήλ), troisième fils de Josaphat, roi de Juda, et frère de Joram, successeur de Josaphat. Son père lui avait donné de grandes richesses, ainsi qu'à ses autres frères, mais Joram les fit tous mettre à mort après son avènement au trône. II Par., XXI, 2-4.

5. **JAHIEL** (Septante : 'Ιεϊήλ), lévite de la famille de Caath, descendant d'Élisaphan. Il vivait du temps d'Ézéchias et prit part à la restauration du Temple au commencement du règne de ce roi. II Par., XXIX, 13.

6. **JAHIEL** (Septante : 'Ιεϊήλ), lévite descendant d'Héman qui prit part aux travaux de purification et de restauration du temple de Jérusalem au commencement du règne d'Ézéchias. II Par., XXIX, 14. C'est probablement ce Jahiel ou bien Jahiel 5 qui est nommé dans II Par., XXXI, 13, parmi les lévites préposés à la garde des prémices et des dîmes offertes au Temple.

7. **JAHIEL** (Septante : 'Ιεϊήλ), un des chefs du temple de Jérusalem à l'époque des réformes de Josias, roi de Juda. Avec Helcias et Zacharie, il donna aux prêtres deux mille six cents (brebis) et trois cents bœufs pour la célébration de la fête de Pâques. II Par., XXXV, 8.

8. **JAHIEL** (Septante : 'Ιεϊήλ), descendant de Joab et père d'Obédia. Obédia était le chef d'une des familles qui revinrent avec Esdras de la captivité au nombre de 218 personnes. I Esd., VIII, 9.

JAHN Johann, exégète et orientaliste catholique autrichien, né à Taswitz en Moravie, le 18 juin 1750, mort à Vienne (Autriche) le 16 août 1816. Après avoir fait ses études au gymnase de Znaym, à l'université d'Olmutz et au séminaire de Bruck, il reçut la prêtrise et exerça quelque temps les fonctions ecclésiastiques à Mislitz. En 1782, il obtint le grade de docteur à Olmutz et enseigna les langues orientales et l'herméneutique biblique à Bruck. Sa connaissance des langues et le succès qu'il eut dans son enseignement ne tardèrent pas à le rendre célèbre, et en 1789 il fut appelé à l'université de Vienne en qualité de professeur de langues orientales, de dogmatique et d'archéologie biblique. Il occupa sa chaire pendant dix-sept ans avec beaucoup d'éclat, mais la hardiesse de ses opinions finit par la lui faire perdre. On lui reprocha de soutenir que les livres de Job, de Jonas, de Tobie et de Judith n'étaient que des poèmes ou des fictions édifiantes, et que les démoniaques de l'Ancien Testament n'étaient que de simples malades. Le cardinal Migazzi déposa contre lui, en 1792, une plainte devant l'empereur François II ; une commission fut instituée pour examiner les griefs qu'on lui reprochait ; elle lui recommanda d'être plus réservé à l'avenir et de réformer les opinions incriminées. De nouvelles plaintes s'étant élevées contre Jahn, à la suite de la publication de quelques-uns de ses ouvrages, il fut destitué en 1806 et nommé chanoine de l'église métropolitaine de Saint-Étienne à Vienne, dignité qu'il garda jusqu'à sa mort. — Il publia des grammaires, des chrestomathies, des vocabulaires de plusieurs langues orientales. Ses écrits relatifs à la Bible sont : *Einleitung in die göttlichen Bücher des Alten Bundes*, 1 in-8° en 2 tomes, Vienne, 1793 ; 2e édit., considérablement augmentée, Ire part., 1802 ; IIe part., 1803 ; *Biblische Archäologie mit Kupfern*, 5 in-8°, Vienne, 1797-1805 ; les tomes I et II ont eu une seconde édition, 1817 et 1818 ; *Biblia hebraica digessit et graviores lectionum varietates adjecit*, 4 in-8°, Vienne, 1806 ; *Introductio in libros sacros Veteris Testamenti in compendium redacta*, in-8°, Vienne, 1804 ; *Archæologia biblica in compendium redacta*, in-8°, Vienne, 1806 ; 2e édit., 1814 ; *Enchiridion hermeneuticæ generalis tabularum Veteris et Novi Fœderis*, in-8°, Vienne,

1812; *Appendix hermeneuticæ, seu exercitationes exegeticæ* (*Vaticinia de Messia*), fasc. I, 1813; fasc. II, 1815. Ces quatre derniers ouvrages furent mis à l'Index par un décret du 26 août 1822. Après sa mort, on publia, d'après ses manuscrits, *Nachträge zu Jahns theologischen Werken nach seinem Tode ausgegeben von einem seiner Freunden*, in-8°, Tubingue, 1821, où se trouvent, entre autres, six dissertations sur divers sujets bibliques. Son successeur à la chaire de l'université de Vienne, L. Ackermann, publia, en 1825 et 1826, une nouvelle édition corrigée de l'*Introductio* et de l'*Archæologia* de Jahn. Voir ACKERMANN, t. I, col. 149; K. Werner, dans l'*Allgemeine deutsche Biographie*, t. XIII, 1881, p. 665; Id., *Geschichte der neuzeitlichen christlich-kirchlichen Apologetik*, in-8°, Schaffouse, 1867, p. 417.

F. VIGOUROUX.

JAHVÉH. Voir JÉHOVAH.

JAÏR (hébreu : *Ya'ir*, « qui brille; » Septante : Ἰαίρ), nom de trois Israélites dans l'Ancien Testament. Jaïre, le chef de la synagogue dont la fille fut ressuscitée par Notre-Seigneur, Marc., V, 22, portait ce même nom; mais les écrivains du Nouveau Testament ayant donné aux noms hébreux une forme déclinable, tandis que les Septante les avaient traités comme des mots indéclinables, le nom du chef de la synagogue est devenu en français Jaïre. Le nom du père de Mardochée est écrit aussi une fois Jaïre. Voir JAÏR 3. — Un autre Israélite, dont le nom peut se transcrire en français par Jaïr, s'appelait en hébreu *Ya'ir*, avec un *aïn* au lieu d'un *aleph*, « bois, bosquet. » Voir JAÏR 4.

1. JAÏR, fils de Ségub, descendant par sa mère de Manassé et par son père d'Hesron, de la tribu de Juda. Cf. I Par., II, 21-22. Son grand-père Hesron avait épousé une fille de Machir, père de Galaad, de la tribu de Manassé. I Par., VII, 14; II, 21; cf. Gen., L, 22. C'est parce qu'il descendait par sa mère de Manassé et qu'il s'établit sur le territoire de cette tribu, à l'est du Jourdain, dans le pays qu'il avait conquis, que Jaïr est appelé « fils de Manassé » dans Num., XXXII, 41, et Deut., III, 14; mais un souvenir de son origine paternelle de la tribu de Juda est peut-être resté dans la ville appelée Juda du Jourdain, dans Jos., XIX, 34. Cf. Matth., XIX, 1. Voir JUDA DU JOURDAIN. Il était contemporain de Moïse et appartenait, comme on vient de le voir, par son origine à deux des familles les plus puissantes d'Israël, c'est-à-dire à celle de Juda, par son père, et, par sa mère, à celle de Machir, dont l'importance était si considérable que son nom sert quelquefois à désigner la tribu de Manassé. I Par., II, 21. — Jaïr se distingua par ses exploits dans la conquête de la Terre Promise à l'est du Jourdain. Il réussit à s'emparer d'un pays de très difficile accès et occupé par des Rephaïm ou géants; on l'appelait alors le pays d'Argob; c'est le Ledjah actuel. Deut., III, 14. Voir ARGOB, t. I, col. 950. Jaïr donna aussi son nom (Havoth Jaïr) à plusieurs villages du royaume de Basan. Num., XXXII, 41; Deut., III, 14; I Par., II, 23. Voir HAVOTH JAÏR, col. 457. — L'histoire de ses descendants ne nous est pas connue; il est cependant possible qu'il fut l'ancêtre de Jaïr 2, l'un des juges d'Israël, et d'Ira le Jaïrite. Voir IRA 1, col. 921, et JAÏRITE, col. 1111. C'est sans raison que des exégètes modernes veulent confondre Jaïr, fils de Ségub, avec Jaïr de Galaad dont l'histoire est toute différente. Voir JAÏR 2.

2. JAÏR, de Galaad, juge d'Israël pendant vingt-deux ans. Le texte sacré nous apprend seulement qu'il avait trente fils, montés sur trente ânons, et qu'il possédait dans le pays de Galaad trente villes appelées Havoth Jaïr. L'écrivain hébreu fait un jeu de mots sur les mots « ânons » et « villes », qu'il appelle du même mot *'ăyārim*. La Vulgate ajoute que Jaïr appela « de son nom » les trente villes Havoth Jaïr, mais les mots « de son nom » ne se lisent ni dans le texte original ni dans les Septante. Ces Havoth Jaïr tiraient probablement leur nom de Jaïr, fils de Ségub, dont le juge d'Israël était peut-être un descendant. Voir JAÏR 1, et HAVOTH JAÏR, col. 458. Jaïr fut enterré à Camon. Jud., X, 3-5. Voir CAMON, t. II, col. 93. Aux détails donnés par l'Écriture, Josèphe, *Ant. jud.*, V, VII, 6, ajoute que ce juge d'Israël était de la tribu de Manassé.



202. — Résurrection de la fille de Jaïre. Antique sarcophage d'Arles. D'après Edm. Le Blant, *Étude sur les sarcophages chrétiens antiques de la ville d'Arles*, 1868, pl. XVII.

3. JAÏR, Benjamite, père de Mardochée, descendant de Cis et de Séméi. Esth., II, 5; XI, 2. Dans ce dernier passage, que l'on n'a qu'en grec, le nom est écrit Ἰάϊρος, *Jaïrus*.

4. JAÏR (hébreu : *Ya'ir* [*keri*; le *chetib* porte : יעור]; Septante : Ἰαίρ), père d'Elhanan. La Vulgate a traduit Elhanan par Adéodat, et *Ya'ir* par *saltus*, « bois. » Voir ADÉODAT, t. I, col. 215.

1. JAÏRE, père de Mardochée. Voir JAÏR 3.

2. JAÏRE (Ἰάειρος, voir JAÏR, col. 1109), chef de synagogue

(ἀρχισυνάγωγος; voir Synagogue), dont Notre-Seigneur ressuscita la fille. Il est nommé par saint Marc, v, 22, et par saint Luc, viii, 41. Saint Mathieu, ix, 18-19, 23-25, ne le désigne que par le titre d'ἄρχων, *princeps*, et ne raconte que sommairement le miracle. Les deux autres synoptiques entrent dans plus de détails. Lorsque le père alla implorer Jésus de sauver sa fille, elle était à l'extrémité, mais elle n'était pas encore morte. Jésus partit avec le père pour se rendre auprès de la malade. Chemin faisant, il guérit l'hémorrhoïsse (voir col. 588). A ce moment, on vint annoncer au chef de la synagogue que sa fille était morte et qu'il était inutile de faire venir le Maître. Jésus dit au père de ne rien craindre, mais de croire que sa fille serait sauvée. Il ne laissa entrer dans la maison que Pierre, Jacques et Jean avec le père et la mère de l'enfant. On se lamentait à l'intérieur et l'on pleurait la mort de la jeune fille. « Pourquoi pleurez-vous? leur dit Jésus, la jeune fille n'est pas morte, elle dort. » Marc., v, 39. On se moqua de ses paroles, mais lui, ayant fait sortir tout le monde, entra, avec ses trois disciples, le père et la mère, là où était la morte. Saint Marc, v, 41, par une rare exception dans les Évangiles, nous a conservé les propres paroles que prononça Notre-Seigneur dans la langue du pays, c'est-à-dire en araméen. La prenant par la main, il lui dit : *Talitha cumi*; « Jeune fille, lève-toi. » Aussitôt la jeune fille se leva et marcha et il ordonna qu'on lui donnât à manger. Elle était âgée de douze ans. — Aucun des Évangélistes ne nomme le lieu où s'accomplit le miracle. C'était probablement une ville située sur la rive occidentale du lac de Tibériade ou non loin de là. — Un antique sarcophage d'Arles (fig. 202) représente ce miracle de Notre-Seigneur. La morte est couchée sur un lit orné de l'image d'un dauphin. A gauche, le père de la jeune fille, accompagné de suppliants, prie probablement Jésus assis de la guérir. A droite, le Sauveur la ressuscite en lui prenant la main. A côté du lit est l'hémorrhoïsse. Cf. H. Detzel, *Christliche Ikonographie,* 2 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1894-1896, t. i, p. 291; V. Schultze, *Archäologie der altchristlichen Kunst*, in-8°, Munich, 1895, p. 252.

JAIRITE (hébreu : *hay-Yâ'irî;* Septante : Ιαρίν; *Alexandrinus :* ὁ Ἰαειρεί; Vulgate : *Jairites*), surnom donné à Ira, *kôhên* de David. II Reg., xx, 26. Le sens ordinaire de *kohên* est celui de prêtre. S'il fallait l'entendre ici dans ce sens, il s'ensuivrait qu'Ira aurait été un descendant d'Aaron, et la signification de Jaïrite serait inexpliquée. Mais beaucoup de commentateurs admettent que *kôhên* peut signifier « conseiller » du roi ou « grand officier ». Le qualificatif de Jaïrite signifierait probablement dans ce cas descendant de Jaïr, fils de Ségub. Voir Ira 1, col. 921, et Jaïr 1, col. 1009. — Quelques critiques supposent qu'au lieu de Jaïrite il faudrait lire Jéthrite, c'est-à-dire de la ville de Jéther.

JAKÉH (hébreu : *Yâqéh;* manque dans les Septante), nom du père d'Agur que la Vulgate a traduit par *Vomens*, « le Vomissant. » Prov., xxx, 1. Sur ce qu'il faut entendre par ce nom, voir Agur, t. i, col. 288, et Ithiel, col. 1039.

JAKIM (hébreu : *Yâqîm;* Septante : Ἰακίμ), nom de deux Israélites.

1. JAKIM, fils de Séméi, de la tribu de Benjamin, qui résidait à Jérusalem. I Par., viii, 19.

2. JAKIM, prêtre de la descendance d'Éléazar qui vivait du temps de David. Il fut le chef de la douzième famille sacerdotale. I Par., xxiv, 12.

JALA (hébreu : *Ya'ălâh;* Septante : Ἰεηλά; *Codex Alexandrinus :* Ἰελά), chef d'une famille de Nathinéens. I Esd., ii, 56. Il est appelé Jahala dans II Esd., vii, 58. Voir Jahala, col. 1105.

JALALÉEL, nom en hébreu, *Yehallé'êl,* de deux Israélites, dont l'un est appelé dans la Vulgate Jalaléel et l'autre Jaléléel. — Jalaléel (Septante : Ἰωήλ) était le père du lévite Azarias, de la famille de Mérari. Il vivait vers l'époque d'Ézéchias. II Par., xxix, 12.

JALEL, nom donné par la Vulgate, Num., xxvi, 26, au troisième fils de Zabulon, qu'elle appelle Jahélel dans Gen., xlvi, 14. Voir Jahélel, col. 1107.

JALÉLÉEL (hébreu : *Yehallél'êl,* « [celui qui] loue Dieu; » Septante : Ἀλεήλ; *Alexandrinus :* Ἰαλλεήλ), descendant de Juda, dont les quatre fils sont nommés I Par., iv, 16, mais sans que l'auteur sacré fasse connaître ses ancêtres immédiats. Son nom en hébreu est le même que celui d'un lévite que la Vulgate rend, dans II Par., xxix, 12, par Jalaléel. Voir Jalaléel.

JALÉLITES (hébreu : *hay-Yaḥle'êlî;* Septante : ὁ Ἀλληλί; Vulgate : *Jalelitæ*), branche de la tribu de Zabulon, descendant de Jahélel. Num., xxvi, 26. On ne sait rien de son histoire.

JALON (hébreu : *Yâlôn;* Septante : Ἰαμών; *Alexandrinus :* Ἰαλών), le quatrième des fils d'Ezra, de la tribu de Juda. I Par., iv, 17.

1. JALOUSIE (hébreu : *qinə'âh;* Septante : ζῆλος; Vulgate : *zelus, zelotypia, æmulatio*) désigne proprement l'amour passionné qui fait craindre qu'un autre n'ait quelque part à une affection dont on veut jouir exclusivement. Num., v, 14; Prov., vi, 34; Cant., viii, 6; Eccli., ix, 1, etc. Par extension, ce mot signifie aussi colère, indignation. Ps. lxxviii, 5; Zach., i, 14; viii, 2; I Cor., x, 22. Le terme « jalousie » s'entend, de plus, dans le sens que nous avons attaché spécialement au mot zèle, c'est-à-dire de l'ardeur avec laquelle le fidèle s'occupe des choses de Dieu et des intérêts religieux. Num., xxv, 11, 13 (Phinées); III Reg., xix, 10 (Élie); Joa., ii, 17 (Jésus-Christ par application de Ps. lxviii, 10); Rom., x, 2 (Juifs; Vulgate : *æmulatio*); II Cor., xi, 2 (S. Paul). Il y a un zèle et une jalousie mauvais et condamnables, comme il y a un zèle et une jalousie bons et louables. I Mach., viii, 16; Rom., xiii, 13; I Cor., iii, 3; II Cor., xii, 20; Gal., v, 20. — L'Écriture attribuant à Dieu par anthropomorphisme les sentiments humains lui attribue celui de la jalousie. Dieu dit souvent de lui-même : « Je suis un Dieu jaloux (*'Êl qannâ'*). » Exod., xx, 5; xxxiv, 14; Deut., iv, 24; v, 9; vi, 15; Jos., xxiv, 19; Nahum, i 2. Dieu considérant comme un mariage l'alliance qu'il a faite avec son peuple, il a droit à l'adoration exclusive de son peuple et, si Israël lui est infidèle par l'idolâtrie, son crime, semblable à un adultère, excite la jalousie de Jéhovah. C'est une des images qui reviennent le plus fréquemment dans l'Écriture. Deut., xxxii, 16; III Reg., xiv, 22; Is., ix, 6; xxvi, 11; xxxvii, 32; lvii, 8; Ose., ii, 2, 16; Ezech., v, 13; xvi, 38, 42; xxiii, 25; xxxvi, 5-6; xxxviii, 19; xxxix, 25; Joel. ii, 18; Zach., i, 14; viii, 2. Cet anthropomorphisme, qui se retrouve dans tant de livres de l'Ancien Testament, est une preuve très forte de la croyance monothéiste du peuple d'Israël à toutes les époques. Jéhovah n'a jamais souffert de rival; il n'a jamais admis que les descendants de Jacob adorassent un autre Dieu que lui. On ne peut rien avoir de plus expressif à cet égard que les paroles de Moïse aux Israélites, lorsqu'il leur rapporte pour la seconde fois les tables de la loi : « Tu ne te prosterneras pas devant un autre Dieu, parce que Jéhovah a pour nom le Jaloux; il est Dieu Jaloux. » Exod., xxxiv, 14. F. Vigouroux.

2. JALOUSIE, nom donné aux fenêtres grillées de l'Orient. Voir Fenêtre, t. II, col. 2202.

3. JALOUSIE (EAU DE). Voir Eau de jalousie, t. II, col. 1522.

4. JALOUSIE (IDOLE DE) (hébreu : *séméł haqqine'âh;* Septante : εἰκὼν τοῦ ζήλους; Vulgate : *idolum zeli*), objet idolâtrique que vit Ézéchiel, VIII, 3-5, dans le parvis des prêtres du temple de Jérusalem, ainsi appelé parce qu'il excitait la jalousie et l'indignation divine. Cf. Deut., XXXII, 21. Cette idole était probablement une image symbolique de Baal ou d'Astarthé, peut-être celle-là même que Manassé avait placée dans le Temple. IV Reg., XXI, 7. Voir S. Jérôme, *In Ezech.*, VIII, 4, t. XXV, col. 78; J. Knabenbauer, *Comment. in Ezech.*, 1890, p. 90; Baal, t. II, col. 1320.

5. JALOUSIE (OFFRANDE DE) (hébreu : *minḥat qena'ot;* Septante : θυσία ζηλοτυπίας; Vulgate : *oblatio zelotypiæ*), offrande que devait faire le mari, lorsqu'il voulait mettre sa femme à l'épreuve des eaux amères. Elle consistait en un dixième d'éphi de farine d'orge, sans huile et sans encens. Num., V, 15. Voir Eau de jalousie, t. II, col. 1522.

JAMBE, partie du corps de l'homme et de l'animal qui s'étend depuis le genou jusqu'au pied.

I. La jambe proprement dite (hébreu : *šôq;* chaldéen : *šâq;* Septante : κνήμη; Vulgate : *crus, tibia*). — 1° On découvre les jambes pour passer un cours d'eau. Is., XLVII, 2. — Celles de l'épouse sont comme des colonnes de marbre, Cant., V., 15, mais celles du boiteux sont inégales. Prov., XXVI, 7. — Celles de la statue que Nabuchodonosor vit en songe étaient de fer. Dan., II, 33. — Goliath couvrait les siennes de jambières d'airain. I Reg., XVII, 6. — Le Seigneur frappera d'ulcères aux genoux et aux jambes les Israélites qui lui seront infidèles. Deut., XXVIII, 35. — Ce qui attire la bienveillance du Seigneur, ce ne sont pas les jambes de l'homme, ni la vigueur du cheval, c'est-à-dire ni l'agilité des guerriers de pied ni la force de la cavalerie. Ps. CXLVI, 10. — Il est dit que Samson frappa les Philistins *šôq 'al-yârêk*, « jambe sur cuisse. » Jud., XV, 8. Le sens exact de cette locution proverbiale n'est pas connu. D'après le contexte, il s'agit d'une rude leçon donnée par Samson à ses adversaires, soit qu'il les ait poursuivis de très près, la jambe sur leur cuisse, soit qu'il les ait mis en morceaux, jambe sur cuisse, soit qu'il leur ait brisé les genoux de telle sorte qu'ils soient tombés impuissants, la jambe retournée sur la cuisse. — 2° Durant la Passion, on brisa les jambes des deux larrons, mais non celles du Sauveur, conformément à ce qui avait été prescrit pour l'immolation de l'agneau pascal. Joa., XIX, 31-33. — 3° Le mot *šôq* s'emploie aussi quelquefois pour désigner les jambes des animaux, spécialement les membres antérieurs. Exod., XXIX. 22, 27; Lev., VII, 32, 33; etc. Mais les jambes des animaux sont plus communément appelées d'un nom qui leur est particulier, *kerâ'ayim*, et que les versions traduisent par πόδες, *pedes*, « pieds, » Exod., XII, 9; XXIX, 17; Lev., I, 9, 13; IV, 11; VIII, 21; IX, 14; *crura*, Am., III, 12. — On désigne par le même mot les articulations dont la sauterelle se sert pour sauter. Lev., XI, 21.

II. La cuisse (hébreu : *yârêk;* chaldéen : *yarkâh;* Septante : μηρός; Vulgate : *femur*) constitue la partie supérieure des membres inférieurs de l'homme, par laquelle la jambe proprement dite est reliée au tronc. — 1° Ce sont les cuisses, prises dans leur ensemble, que l'on couvre avec le caleçon. Exod., XXVIII, 42. C'est à la cuisse qu'on attache le glaive. Exod., XXXII, 27; Jud., III, 16, 21; Ps. XLV (XLIV), 4; Ezech., XXI, 12. Voir Hanche, col. 416. Comme la cuisse porte ainsi le signe de la puissance, saint Jean dit que le vainqueur de Satan porte écrit sur sa cuisse : « Roi des rois, Seigneur des seigneurs. » Apoc., XIX, 16. — 2° La cuisse peut être blessée et la marche devenir ainsi difficile, parce que les principaux muscles de la locomotion sont dans ce membre. Quand l'ange lutta avec Jacob, il lui toucha *kaf yerêkô*, « la cavité de la cuisse, » c'est-à-dire la cavité cotyloïde, partie de l'os iliaque dans laquelle s'emboite le fémur, et le muscle ischiatique en demeura paralysé. Gen., XXXII, 25 (26), 32 (33). — A la femme accusée d'adultère, on souhaitait que sa cuisse tombât. Num., V, 21-22, 27. Voir Eau de jalousie, t. II. col. 1522. L'Ecclésiastique, XIX, 12, compare la parole dans le cœur du sot à la flèche plantée dans la chair de la cuisse : le blessé cherche à se débarrasser de la flèche, comme le sot à retirer de son cœur tout ce qu'il sait. — 3° « Sortir de la cuisse » de quelqu'un est une expression figurée qui veut dire « être engendré ». Gen., XLVI, 26; Exod., I, 5; Jud., VIII, 30. Cf. Eccli., XLVII, 21, et, dans un sens corrélatif, Judith, IX, 2. Dans la prophétie de Jacob, Gen., XLIX, 10, le « chef qui doit sortir de sa cuisse », ἡγούμενος ἐκ των μηρων αὐτοῦ, *dux de femore ejus*, n'est mentionné que par les versions. Il y a en hébreu : « Ne sortira pas le bâton de commandement d'entre ses pieds. » — 4° Abraham fait prêter serment à son serviteur Eliézer en lui disant : « Mets ta main sous (*taḥat*) ma cuisse et je te ferai jurer. » Gen., XXIV, 2, 9. Jacob se sert de la même formule pour faire prêter serment à Joseph. Gen., XLVII, 29. Cette forme de serment ne se rencontre qu'en ces deux circonstances. Les anciens Juifs prétendaient qu'ainsi l'on jurait par une chose sacrée, la circoncision. Mais pourquoi l'exemple d'Abraham ne fut-il imité qu'une seule fois? Josèphe, *Ant. jud.*, I, XVI, 1, ne cherche pas à donner d'explication; mais il suppose qu'Abraham et Eliézer se mirent mutuellement la main sous la cuisse et qu'ensuite ils invoquèrent Dieu comme témoin des choses futures. On a pensé aussi que le geste imposé fait allusion à la génération, comme les expressions rappelées plus haut, Gen., XLVI, 26; Exod., I, 5; Jud., VIII, 30, par conséquent à la descendance choisie qui doit sortir d'Abraham et de Jacob. Le geste impliquerait, non un appel à la vengeance de la postérité envers le parjure, mais une obligation à l'amour et à la loyauté envers cette postérité. Cf. Winer, *Biblisches Realwörterbuch*, Leipzig, 1833, t. I, p. 359, note; Riehm, *Handwörterbuch des bibl. Altertums*, Bielefeld, 1893, t. I, p. 359; Rosenmüller. *Scholia in Genes.*, Leipzig, 1795, p. 230. Les Pères admettent que cette forme de serment fait allusion à la génération; mais c'est au Messie qui doit sortir d'eux qu'ils font songer Abraham et Jacob. S. Ambroise, *De Abraham.*, I, 9, t. XIV, col. 450; S. Jérôme, *Hebraic. quæst. in Genes.*, XXIV, 9, t. XXIII, col. 975; S. Augustin, *Quæst. in Heptateuch.*, I, 62, t. XXXIV, col. 564; *De civ. Dei*, XVI, 33, t. XLI, col. 512. Cette explication ne saurait être littérale. De plus, il reste toujours à rendre raison du caractère si exceptionnel de cette forme de serment. Voir Jurement. — 5° Se frapper la cuisse avec les mains est une manière d'exprimer sa douleur. Jer., XXXI, 19; Ezech., XXI, 12. Cette expression se retrouve avec le même sens dans l'*Iliade*, XII, 162; XV, 397; XVI, 127, et l'*Odyssée*, XIII, 198. On voit encore souvent dans nos pays des hommes qui, sous l'empire d'un violent désappointement ou d'une vive douleur, se frappent instinctivement la cuisse du plat de la main. H. Lesêtre.

JAMBIÈRE (hébreu : *miṣḥâh;* Septante : κνήμιδες; Vulgate : *ocreæ*), armure destinée à protéger les jambes des soldats. Il n'est question de jambière que dans l'armement du géant philistin Goliath. I Reg. (I Sam.), XVII, 6. Ces jambières étaient d'airain. Voir Cuissard, t. II, col. 1152-1154. E. Beurlier.

JAMBRÈS (Ἰαμβρῆς), nom, dans le texte grec de II Tim., III, 8, d'un des magiciens d'Égypte qui résistèrent à Moïse. La Vulgate l'appelle Mambrès. Voir Mambrès et Jannès.

JAMBRI (Septante : Ἰαμβρί), nom d'un chef de famille dont les descendants habitaient Madaba, à l'est du Jourdain. Peu après la mort de Judas Machabée (161 avant J.-C.), ils surprirent, en sortant de la ville, Jean Machabée, fils aîné de Mattathias, avec les hommes qui l'accompagnaient chez les Nabuthéens, et les firent tous périr. Jonathas et Simon, ses frères, vengèrent sa mort; ils tendirent une embuscade aux Jambrites, lorsqu'ils célébraient un grand mariage, en tuèrent un grand nombre, mirent les autres en fuite et firent un grand butin. I Mach., IX, 36-41. Le nom de Jambri qui se lit dans le *Codex Vaticanus* et dans la Vulgate n'est peut-être pas correct. Le *Sinaiticus* א' et Complute ont Ἀμβρί. Quelques manuscrits cursifs portent Ἀμβροί; le syriaque *Ambrei;* Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, I, 2, οἱ Ἀμαραίου παῖδες. Plusieurs critiques pensent que Josèphe se rapproche de la vraie leçon et qu'il faut lire « les fils de l'Amorrhéen ». On suppose qu'il s'agit d'une famille amorrhéenne qui se serait établie anciennement à Médaba. Cf. Num., XXI, 31, et L. W. Grimm, *Das erste Buch der Maccabäer,* in-8°, Leipzig, 1853, p. 139. Voir Jean Gaddis.

JAMIN (hébreu : *Yâmîn*), nom de trois Israélites. Le mot *yâmîn* signifie « (main) droite, (côté) droit » et « bonheur ». Il entre comme second élément dans le nom de Benjamin, fils de Jacob. Voir Benjamin 1, t. I, col. 1588. — Les Septante ont fait à tort du nom commun hébreu *yêmîm*, « eaux chaudes, » de Gen., XXXVI, 24, un nom propre qu'ils ont rendu Ἰαμείν. Voir Ana 2, t. I, col. 532.

1. JAMIN (Septante : Ἰαμείν, Gen., XLVI, 10; Ἰαμειμ, Exod., VI, 15; Ἰαμιν, Num., XXVI, 12; I Par., IV, 24), second fils de Siméon et petit-fils de Jacob. Il fut le chef de la famille des Jaminites.

2. JAMIN (Septante : Ἰαμίν; *Alexandrinus :* Ἰαβείν), second fils de Ram, de la tribu de Juda, de la famille d'Hesron et de Caleb. I Par., II, 27.

3. JAMIN (omis dans les Septante), un des lévites qui lurent la loi au peuple du temps d'Esdras et de Néhémie. II Esd., VIII, 7.

JAMINITES (hébreu : *hay-Yâmînî;* Septante : ὁ Ἰαμινί; Vulgate : *Jaminitæ*), descendants de Jamin, second fils de Siméon. Num., XXVI, 12.

JAMNÉ (hébreu : *Imnâh;* Septante : Ἰεμνά; Ἰαμίν), fils aîné d'Aser. Gen., XLVI, 17; Num., XXVI, 44. La Vulgate l'appelle Jemna dans Num., XXVI, 44, et dans I Par., VII, 30. Ses descendants sont appelés Jemnaïtes dans Num., XXVI, 44.

JAMNIA (Ἰάννεια, I Mach., IV, 15; Ἰαμνία, I Mach., V, 58; II Mach., XII, 8, 40; Ἰάμνεια, I Mach., X, 69; XV, 40), ville située sur les frontières de Juda et de Dan, non loin de la Méditerranée, dont il est question principalement dans les livres des Machabées, I Mach., IV, 15; V, 58; X, 69; XV, 40; II Mach., XII, 8, 40, mais qui est mentionnée ailleurs sous d'autres noms (fig. 203).

I. Noms. — Jamnia est appelée en hébreu *Yabne'êl,* « Dieu bâtit. » Septante : Λεβνά; *Codex Vaticanus :* Λεμνά; *Codex Alexandrinus :* Ἰαβνήλ; Vulgate : *Jebneel,* Jos., XV, 11; et *Yabnéh;* Septante : Ἰαβνήρ; *Codex Vaticanus :* Ἀβεννήρ; *Codex Alexandrinus :* Ἰαβείς; Vulgate : *Jabnia,* II Par., XXVI, 6. C'est aussi la Ιεμνάα de Judith, II, 28. Le nom ethnique est Ἰαμνῖται. II Mach., XII, 9. Il semble que, par sa position dans la plaine des Philistins, entre Azot et Jaffa, elle aurait dû laisser quelques traces dans les inscriptions égyptiennes ou assyriennes. On ne trouve cependant rien de positif. Cf. W. Max Müller, *Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern,* Leipzig, 1893, p. 165; E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* Giessen, 1883, p. 167. A l'époque des croisades, elle reparaît sous les noms de *Ibelim, Ybelim* ou *Hibelin.* Sous ces formes comme sous les dénominations grecques ou latines, avec les permutations naturelles entre les consonnes *b, m, n, l,* il est facile de reconnaître la forme primitive *Yabnéh* ou *Yabne'êl,* qui s'est conservée jusqu'à nos jours. Le nom actuel est, en effet, يبنا, *Yebnâ,* suivant Robinson, *Biblical researches in Palestine*, Londres, 1841, t. III, Appendice par E. Smith, p. 235; يبنة, *Yebnéh,* selon V. Guérin, *Judée,* t. II, p. 56; اُبْنى, *'Ubna,* ou يبنى, *Yubna* d'après les géographes arabes; cf. Guy Le Strange, *Palestine under the Moslems,* Londres, 1890, p. 602, 603. C'est exactement l'hébreu יַבְנֵה, *Yabnéh.*

II. Situation et description. — Si la correspondance est exacte au point de vue onomastique, elle ne l'est pas moins au point de vue topographique. Les données des auteurs sacrés aussi bien que des écrivains profanes nous conduisent au même terme. D'après Josué, XV, 11, Jebnéel se trouvait à la frontière nord-ouest de Juda, avant d'arriver à la mer. Voir la carte de Juda ou celle de Dan. Les autres passages de l'Écriture nous la montrent dans le voisinage d'Azot (*Esdûd*) et de Joppé ou *Jaffa.* II Par., XXVI, 6; Judith, II, 28 (texte grec); I Mach., IV, 15; II Mach., XII, 8. Josèphe la place de même entre ces deux villes, au nord de la première, au sud de la seconde. *Ant. jud.*, XIII, VI, 6; XIV, IV, 4; XVII, VIII, 1; *Bell. jud.*, IV, III, 2. Strabon, XVI, p. 759, compte environ 200 stades (37 kilomètres) de Jamnia à Ascalon. *L'Itinéraire d'Antonin*, Amsterdam, 1735, p. 150, la signale à douze milles (plus de 17 kilomètres) au sud de Diospolis ou Lydda. Enfin, d'après la *Table de Peutinger,* elle est à dix milles (près de 15 kilomètres) au nord d'Azot. Tous ces témoignages concordent pour aboutir au même point et font de *Yebnéh* ou *Yebna* le représentant incontestable de Jamnia. C'était, du temps d'Eusèbe et de saint Jérôme, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 132, 266, une petite ville, πολίχνη, entre Diospolis et Azot. Cf. Reland, *Palæstina*, Utrecht, 1714, t. II, p. 822-824.

Yebnéh est aujourd'hui un grand village situé sur une colline dont le pourtour est de 1200 mètres et dont les pentes sont plantées de tabac, de figuiers, d'oliviers et d'abricotiers. Un assez grand nombre de puits y ont été creusés. Près d'un réservoir qui paraît avoir été construit avec d'anciens matériaux, trois fûts de colonnes de marbre blanc sont étendus à terre et proviennent évidemment d'un édifice antique. Sur le plateau de la colline sont bâties en amphithéâtre des maisons confusément groupées, la plupart très basses et ressemblant à de véritables huttes. Les plus grandes sont précédées d'une cour qu'environne un petit mur d'enceinte. Cet amas informe d'habitations en terre et en briques crues est dominé par un minaret à base carrée et de forme polygonale, dont le sommet est en partie détruit. Il s'élève à l'un des angles d'une mosquée qui a remplacé une église chrétienne, probablement l'ancienne chapelle du château d'Ibelim, Ybelim ou Hibelin, à l'époque des croisades. On remarque au-devant d'une autre mosquée un fût de colonne mutilé gisant sur le sol, et, à l'intérieur, deux colonnes antiques de marbre grisâtre.

La ville dont nous venons de décrire l'emplacement était la Jamnia « intérieure », qu'il faut, d'après Pline, *H. N.*, V, XIII, distinguer de la Jamnia maritime. Ptolémée, *Geogr.*, V, XVI, mentionne également le port de

Jamnia, Ἰαμνειτῶν λιμήν, entre Joppé au nord et Azot au sud. Il en est du reste question dans le second livre des Machabées, XII, 9. Judas Machabée, ayant appris que les habitants de la ville voulaient maltraiter les Juifs qui y demeuraient, se rendit de nuit de Joppé au port de Jamnia, qu'il brûla avec tous les vaisseaux qu'il contenait. A environ quinze minutes au sud de l'embouchure du *Nahr Rûbin,* en suivant le bord de la mer, on aperçoit une petite baie entourée de rochers formant une sorte de jetée naturelle. Cette anse constituait autrefois le *Maiumas Jamniæ* ou l'ancien établissement maritime de Jamnia : le nom actuel est *Minet Rûbin,* dont le premier élément n'est qu'une corruption du grec λιμήν. Elle s'arrondit entre deux promontoires, dont l'un, celui du sud, est rocheux et paraît avoir été jadis fortifié. Les flancs sont recouverts d'un appareil de petite maçonnerie, qui jadis probablement était revêtu lui-même d'un second appareil en pierres de taille. Sur le sommet de ce promontoire on remarque quelques vestiges de constructions renversées. Quant à la ville qui s'étendait autour du port, elle a presque entièrement disparu; ses débris sont ensevelis sous les énormes dunes de sable qui s'amoncellent en deçà des falaises du rivage. Le promontoire méridional est connu parmi les indigènes sous le nom de *Ed-Derbéh,* « le coup, » sans doute parce que les vagues s'y brisent sans cesse et qu'il semble les frapper lui-même. Les ruines qui le recouvrent sont pareillement appelées *Khirbet ed-Derbéh.* Cf. V. Guérin, *Judée,* t. II, p. 54, 56; *Survey of western Palestine, Memoirs,* Londres, 1881-1883, t. II, p. 268, 441; W. M. Thomson, *The Land and the Book,* Londres, 1881, t. I, p. 145-157.

III. HISTOIRE. — Jamnia est une antique cité chananéenne, qui, sous le nom de *Jébnéel,* existait déjà à l'époque où les Hébreux envahirent la Terre promise. Elle fut assignée à la tribu de Juda, dont elle forme un point de la frontière nord-ouest. Jos., XV, 11. Josèphe, *Ant. jud.,* V, I, 22, prétend qu'elle fut plus tard concédée aux Danites. En réalité, elle dut retomber de bonne heure sous la domination des Philistins, et c'est à ce peuple qu'elle appartenait, lorsqu'elle fut prise et démantelée par Ozias, roi de Juda. II Par., XXVI, 6. Dans le texte grec de Judith, II, 28, elle est citée sous le nom de Ἰεμναά parmi les villes qui tremblèrent à l'approche d'Holopherne. A l'époque des Machabées, ce fut une place forte d'une certaine importance. Judas, ayant défait les troupes de Gorgias non loin d'Emmaüs, les harcela jusque du côté d'Azot et de Jamnia. I Mach., IV, 15. Mais, en 164 avant J.-C., deux de ses capitaines ayant, en son absence et malgré ses ordres, combattu le même Gorgias, établi dans cette ville, furent vaincus par lui. I Mach., V, 58. Le héros asmonéen brûla, comme nous l'avons dit, le port et les vaisseaux qu'il renfermait, lorsqu'il eut appris que les habitants de Jamnia préparaient un affreux guet-apens contre les Juifs qui demeuraient au milieu d'eux. II Mach., XII, 8, 9. Plusieurs de ses soldats succombèrent dans une bataille, et leur mort fut regardée comme une punition de leur désobéissance à la Loi. Lorsqu'on voulut, en effet, leur donner une sépulture honorable, on trouva sous leurs tuniques des ex-voto des idoles qui étaient à Jamnia. II Mach., XII, 40. C'est de cette ville qu'Apollonius, général syrien, envoya provoquer Jonathas au combat. I Mach., X, 69. Sous Antiochus VII Sidétès, Cendébée, établi commandant du littoral, vint à Jamnia, où il commença à irriter le peuple et à ravager la Judée. I Mach., XV, 40. C'est à ces détails que se borne l'histoire de la ville dans l'Écriture. D'autres documents nous permettent de la continuer ainsi. L'an 63 avant J.-C., Jamnia fut enlevée aux Juifs par Pompée, qui la rendit à ses anciens habi-



203. — Puits de Yabnéh. D'après une photographie.

tants. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, IV, 4. En 57, comme elle avait beaucoup souffert par suite de la guerre, elle fut repeuplée et dut être réparée, avec d'autres villes, par l'ordre de Gabinius, gouverneur de Syrie. *Bell. jud.*, I, VIII, 4. L'an 30, elle retourna sous la domination des Juifs par la donation qu'Auguste en fit au roi Hérode, qui, avant de mourir, la donna à Salomé, sa sœur; et celle-ci la légua elle-même, à son tour, à Livie, épouse d'Auguste. *Ant. jud.*, XVII, VIII, 1; XVIII, II, 2; *Bell. jud.*, II, IX, 1. Elle fut occupée par Vespasien avant le siège de Jérusalem. *Bell. jud.*, IV, III, 2; VIII, 1. Le canton de Jamnia était alors extraordinairement peuplé; la ville et les villages de sa dépendance pouvaient mettre sur pied quarante mille soldats. Strabon, XVI, p. 759. Philon, *Legat. ad Caium.* (cf. Reland, *Palæstina*, t. II, p. 823), appelle également Jamnia l'une des villes les plus populeuses de la Judée, et nous dit que, de son temps, la plupart de ses habitants étaient Juifs; les autres étaient des étrangers venus des pays voisins.

C'est à cause de cette grande affluence de population israélite qu'elle joua un certain rôle, comme centre intellectuel et religieux, dans l'histoire juive des derniers temps. Le siège du sanhédrin y avait été transféré un peu avant la destruction de Jérusalem; il y resta jusqu'à l'époque de la guerre de Bar Cosiba, époque à laquelle il fut transporté en Galilée. La ville vit fleurir dans son sein une grande académie rabbinique, dont les docteurs sont souvent cités avec éloges dans le Talmud. R. Yohanan ben Zakaï, après avoir prédit à Vespasien qu'il deviendrait empereur, lui demanda la grâce de Yabnéh et de ses savants. Talmud de Babylone, *Gittin*, 66 *a*. Après la ruine de la Ville sainte, elle jouissait, relativement à l'exercice des pratiques religieuses, des mêmes privilèges que la capitale avait eus précédemment. Mischnah, *Rosch haschanah*, IV, 1, 2, 3. Le lieu où siégeaient les membres de sanhédrin est appelé, dans le Talmud de Jérusalem, *Berakôt*, IV, 1, « le vignoble à Yabnéh, » expression qui rappelle l'Académie des Grecs. Benjamin de Tudèle, *Itinerarium*, édit. Const. L'Empereur, Leyde, 1633, p. 89, prétend avoir vu la place occupée par la célèbre école de Jamnia. Cf. A. Neubauer, *La géographie du Talmud*, Paris, 1868, p. 73-76. — L'histoire ne nous dit pas à quelle époque le christianisme s'y introduisit; tout ce que nous savons, c'est qu'elle avait une église et un évêché au commencement du IVe siècle. A. LEGENDRE.

JAMNITES (Septante : οἱ ἐν Ἰαμνείᾳ, οἱ Ἰαμνῖται; Vulgate : *Jamnitæ*), habitants de Jamnia. II Mach., XII, 9; cf. 8, 40. Voir JAMNIA.

JAMNOR (omis dans les Septante), homme de la tribu de Siméon, ancêtre de Judith. Judith, VIII, 1.

JAMRA (hébreu : *Imrâh*, « obstination; » Septante; Ἰμράν), de la tribu d'Aser, nommé le cinquième parmi les onze fils de Supha, fils d'Hélem. I Par., VII, 36.

JAMUEL (hébreu : *Yemû'êl;* Septante : Ἰεμουήλ), fils de Siméon, petit-fils de Jacob. Gen., XLVI, 10; Exod., VI, 15. Il est appelé Namuel dans I Par., IV, 24.

JANAÏ (hébreu : *Ya'enaï*, « Jéhovah exauce; » Septante : Ἰανίν), un des chefs de la tribu de Gad qui s'établirent dans le pays de Basan. I Par., V, 12. Les Septante en ont fait un scribe; ils ont pris à tort le nom propre qui suit, Saphat, pour un nom commun.

JANNÉ (Ἰαννά, probablement variante du nom de *Johannes*, Jean), fils de Joseph et père de Melchi, dans la généalogie de Notre-Seigneur. Luc., III, 24.

1. JANNÈS (Ἰαννῆς), nom, dans II Tim., III, 8, d'un des magiciens égyptiens qui s'opposèrent à Moïse à la cour du Pharaon. Saint Paul nomme avec lui Mambrès (ou Jambrès). L'Exode, V, 11, ne dit rien du nom ni du nombre des magiciens du roi d'Égypte. Origène, *In Matth., Comm. Series*, 117, t. XIII, col. 1769, croit que saint Paul avait emprunté le nom de Jannès et de Jambrès à un « livre secret » ou apocryphe, intitulé « Livre de Jannès et de Jambrès ». Théodoret, *In II Tim.*, III, 8, t. LXXXII, col. 847, supposait que saint Paul avait connu ces noms par la tradition orale juive, ἐκ τῆς ἀγράφου τῶν Ἰουδαίων διδασκαλίας. Cf. *Targum* de Jonathan, sur Exod., I, 15; VII, 11, etc. Cette opinion est la plus en faveur aujourd'hui. Cf. Ch. J. Ellicott, *The pastoral Epistles of St. Paul*, 4e édit., 1869, p. 147. Quoi qu'il en soit d'ailleurs de la source, le nom de Jannès était connu un peu partout à l'époque apostolique et dans les premiers siècles de notre ère. On le trouve dans Pline, *H. N.*, XXX, 1, 14, et au IIe siècle dans Apulée, *Apol.*, 90; dans Numénius (Eusèbe, *Præp. evang.*, IX, 8, t. XXI, col. 696, et dans Origène, *Cont. Cels.*, IV, 51, t. XI, col. 1112, et la note *ibid.*); dans l'*Évangile de Nicodème* (Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, 2e édit., 1876, *Acta Pilati*, V, p. 235, et la version copte, p. 236); dans les *Acta Pauli et Petri* (voir Lipsius, *Apocryphe Apostelgeschichte*, t. II, p. 302; dans les *Constitutions apostoliques*, VIII, 1, *Patr. Gr.*, t. I, col. 1064); dans Pallade, *Lausiaca*, 19-20, t. LXXIII, col. 1113, où il est question du tombeau des deux magiciens. — On a nié l'origine égyptienne du nom de Jannès, et plusieurs savants ont soutenu que c'était une corruption du nom de *Joannes*, mais c'est à tort. Un fragment de Manéthon, conservé par Josèphe, *Cont. Apion.*, I, 14, édit. Didot, p. 344, mentionne un roi Ἰανιας, ou Ἰαννάς, dans *Historic. græc. fragm.*, édit. Didot, t. II, p. 567, portant un nom semblable à celui de Jannès. M. Ed. Naville, *Bubastis*, in-4o, Londres, 1891, p. 23, croit avoir trouvé le nom hiéroglyphique de ce roi dans les ruines de Bubaste. Ce nom et des noms analogues étaient assez communs en Égypte. Cf. aussi D. J. Heath, *Biblical Research. Jannes and Jambres*, dans le *Palestine exploration fund*, *Quarterly Statement*, 1881, p. 211-217.

Les traditions rabbiniques et talmudiques sur Jannès et Jambrès sont nombreuses, mais contradictoires et sans fondement. D'après le *Zohar*, 90, 2, ces deux magiciens étaient fils de Balaam. D'après le Targum de Jérusalem, sur Num., XXII, 22, ils étaient seulement ses serviteurs, et néanmoins, d'après le même Targum, sur Exod., I, 15, ils se trouvaient aussi à la cour du Pharaon, où ils interprétaient un songe du roi comme annonçant la naissance de Moïse; ce qui amena la persécution contre les Israélites. La même source, sur Exod., VII, 11, les désigne par leur nom, comme les adversaires de Moïse. Cependant, d'après le *Yalkut Reubeni*, 81, 2, les derniers miracles du libérateur des Hébreux les frappèrent si vivement qu'ils devinrent prosélytes et suivirent le peuple de Dieu dans le désert du Sinaï avec « la multitude mélangée » (Vulgate : *vulgus promiscuum*), dont parle l'Exode, XII, 38. Ce furent ces deux magiciens qui poussèrent Aaron à fabriquer le veau d'or. *Tikkunim*, 106, 4. Le Targum de Jérusalem, sur Num., XXII, 22, ne les fait pas moins venir de Péthor, ville de Mésopotamie, avec Balaam au camp de Balac. D'autres légendes contredisent d'ailleurs formellement ces dernières, et les font périr soit dans la mer Rouge au moment de la sortie d'Égypte, soit dans le massacre qui suivit l'adoration du veau d'or. Il est vrai que, selon d'autres, ils ne périrent qu'après que les Israélites infidèles, victimes du conseil perfide de Balaam, se furent initiés au culte impur de Béelphégor. Toutes ces légendes sont réunies et citées dans Wetstein, *Novum Testamentum*, in II Tim., III, 8, t. II, p. 362. — Voir Zetngrav, *Dissertatio de Janne et Jambre*, in-4o, Strasbourg, 1669; J. Grot, *Dissertatio de Janne et Jambre*,

in-4°, Copenhague, 1707; J. G. Michaelis, *Dissertatio de Janne et Jambre*, in-4°, Halle, 1747; Buxtorf, *Lexicon chaldaicum*, édit. Fischer, p. 481; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, 2e édit., t. II, 1886, p. 689; L. E. Iselin, *Jannes und Jambres*, dans la *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1894, p. 321-326. — Les légendes arabes donnent aux magiciens qui résistèrent à Moïse les noms de Sabour et de Gadour, et racontent sur leurs rapports avec Moïse les détails les plus fabuleux. Voir d'Herbelot, *Bibliothèque orientale*, article *Moussa ben Amran*, t. II, 1777, p. 747-748. Voir aussi Bargès, *Une tradition musulmane sur les magiciens de Pharaon*, dans le *Journal asiatique*, juillet-août, 1843, p. 73-84.

F. VIGOUROUX.

2. JANNÈS ET JAMBRÈS (LIVRE APOCRYPHE). Ce livre, qui racontait l'histoire des deux magiciens du Pharaon de l'Exode (voir JANNÈS 1), est mentionné par Origène, *In Matth., Comment. series*, 117, t. XIII, col. 1769, et par l'Ambrosiaster, *In II Tim., III, 8*, t. XVII, col. 494. Il figure dans le *Decretum Gelasii* parmi les livres condamnés sous le titre de *Liber qui appellatur Pœnitentia Joannis et Mambræ. Patr. Lat.*, t. LIX, col. 163. Cet apocryphe n'a pas été retrouvé jusqu'ici, excepté peut-être un fragment. Voir Fabricius, *Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti*, t. I, p. 813-825; t. II, p. 105-111; Thilo, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, t. I, p. 553; M. R. James, *A Fragment of the Penitence of Jannes and Jambres*, dans *The Journal of theological Studies*, juillet 1901, p. 572-577.

JANOÉ, nom de deux villes de Palestine, l'une appartenant à la Samarie, Jos., XVI, 6, 7, l'autre à la Galilée. IV Reg., XV, 29.

1. JANOÉ (hébreu : *Yânôḥâh*, avec *hé* local; Septante, *Vaticanus* : Ἰανωκά; *Alexandrinus* : Ἰανω, Jos., XV, 6; *Vat.* : Μαχώ, Jos., XVI, 7), ville frontière de la tribu d'Éphraïm, mentionnée dans un seul passage de l'Écriture. Jos., XVI, 6, 7. Elle sert à déterminer la limite orientale. et est citée entre Thanathsélo d'un côté, Ataroth et Naaratha de l'autre. Thanathsélo, hébreu : *Ta'ănat Šilôh*, est aujourd'hui *Ta'na*, au sud-est de Naplouse; Ataroth est jusqu'ici restée inconnue, mais Naaratha, hébreu : *Na'ărâtâh*, peut se retrouver à *Khirbet Samiyéh* ou à *Khirbet el-Audjéh et-Tahtâni*. Voir la carte d'ÉPHRAÏM, t. II, col. 1876. C'est donc entre ces deux points qu'il convient de chercher l'antique cité dont nous parlons. Nous lisons par ailleurs dans Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra*, Gœttingue, 1870, p. 133, 267 : « Janon, Ἰανώ, de la tribu d'Éphraïm; ce fut l'une des villes prises par le roi des Assyriens; il existe encore aujourd'hui un village appelé *Janon*, Ἰανώ, dans l'Acrabatène à 12 milles de Néapolis vers l'orient. » Ces écrivains confondent ici, au point de vue historique, Janoé d'Éphraïm avec une autre ville du même nom appartenant à la Galilée, et qui tomba au pouvoir de Théglathphalasar. Cf. IV Reg., XV, 29; voir JANOÉ 2. Mais leur renseignement, appliqué à la localité éphraïmite, n'en est pas moins précieux. L'Acrabatène avait pour capitale Akrabbim, aujourd'hui *'Aqrabéh*, au sud-est de Naplouse. Or, un peu au-dessus de cette ville, légèrement au nord-est, se trouve le village de *Yanûn*, qui correspond aux indications données. En réalité, il est au sud-est de Naplouse et n'en est même pas éloigné de dix milles (14 kilomètres) par la route directe; mais les distances indiquées par Eusèbe ne sont pas toujours de la plus grande exactitude, et peut-être aussi mesurait-il le chemin en passant par *Aqrabéh*, chef-lieu du district, ce qui fournirait les 12 milles (17 kilomètres). Ce qu'il y a de certain, c'est que, outre la concordance topographique, il y a ici également concordance onomastique entre l'arabe يانون, *Yânûn*, et l'hébreu יָנוֹחָה, *Yânôḥâh*, dont le ח, *heth* final, avec le patach furtif, a pu tomber après une voyelle longue, pour devenir *Yânô*, Ἰανώ, et ensuite *Yânôn, Yânûn*. Cf. G. Kampffmeyer, *Alte Namen im heutigen Palästina*, dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, Leipzig, t. XVI, 1893, p. 43. — *Yânûn* n'est plus aujourd'hui qu'un pauvre amas de maisons voûtées, encore aux trois quarts debout, mais abandonnées, couvrant la partie supérieure d'une colline. Un assez grand nombre de citernes et de caveaux sont pratiqués dans le roc, et doivent dater de l'antiquité. Cf. Van de Velde, *Reise durch Syrien und Palästina*, Leipzig, 1855, t. II, p. 268; Robinson, *Biblical researches in Palestine*, Londres, 1856, t. III, p. 297; *Survey of western Palestine, Memoirs*, Londres, 1881-1883, t. II, p. 387; Guérin, *Samarie*, t. II, p. 6-7.

A. LEGENDRE.

2. JANOÉ (hébreu : *Yânôaḥ*; Septante, *Vaticanus* : Ἀνιώχ; *Alexandrinus* : Ἰανώχ), ville prise, du temps de Phacée, roi d'Israël, par Théglathphalasar, roi d'Assyrie, qui en transporta les habitants dans son pays. IV Reg., XV, 29. Elle est mentionnée avec Aïon, Abel-beth-Maacha (*Abil el-Kamḥ*), Cédès (*Qadès*), Asor, la Galilée et toute la terre de Nephthali. Elle semble donc bien faire partie de la Galilée septentrionale, et c'est pour cela qu'on la distingue généralement de la ville du même nom appartenant à la tribu d'Éphraïm. Jos., XVI, 6, 7. Voir JANOÉ 1. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra*, Gœttingue, 1870, p. 133, 267, ont à tort confondu les deux. On trouve, non loin et à l'est de Tyr, un village dont le nom : يانوح, *Yânûḥ*, reproduit exactement l'hébreu יָנוֹחַ, *Yânôaḥ*. Bâti sur le sommet d'une colline, entouré de figuiers, d'oliviers, de grenadiers, avec une source et des citernes, il ne comprend que 150 habitants. Cf. *Survey of western Palestine, Memoirs*, Londres, 1881-1883, t. I, p. 51. Voir la carte de la GALILÉE, col. 88. On peut y reconnaître la Janoé biblique. Cf. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament*, Londres, 1889, p. 95. La distance qui sépare cet endroit des autres villes citées, IV Reg., XV, 29, et situées plus à l'est, empêche certains auteurs d'accepter l'identification. Cf. F. Buhl, *Geographie des alten Palästina*, Leipzig, 1896, p. 229. Suivant l'ordre d'énumération, qui représente, selon eux, la marche du roi d'Assyrie, ils cherchent Janoé entre *Abil el-Kamḥ* ou Abel-beth-Maacha et *Qadès* ou Cédès. Or, entre ces deux localités, se trouve une place importante, dont la forteresse du moyen âge semble avoir succédé à une autre plus ancienne; c'est *Hûnîn*, « dont le nom, sans reproduire exactement celui de Yanûah, offre du moins quelque ressemblance avec ce dernier. » V. Guérin, *Galilée*, t. II, p. 372. Tel est aussi le sentiment de Van de Velde, *Memoir to accompany the map of the Holy Land*, Gotha, 1858, p. 323. Il faut avouer, en effet, que l'arabe هونين, *Hûnîn*, n'a qu'une ressemblance imparfaite avec *Yânôaḥ*. La correspondance onomastique, aussi précise qu'elle peut être, doit-elle le céder ici à la convenance topographique, qui paraît résulter du texte sacré? Ce n'est pas sûr. L'invasion du monarque assyrien porta non seulement sur les villes en question, mais sur le territoire de Nephthali et la Galilée. Rien ne nous dit par conséquent que Janoé ne représente pas un point séparé des autres. La question, on le voit, est difficile à trancher. — On trouve encore dans la tribu d'Aser, au nord-est de Saint-Jean-d'Acre (*'Akka*), une autre localité du nom de *Yânûḥ*. Cf. V. Guérin, *Galilée*, t. II, p. 18. Comme l'invasion semble avoir atteint surtout la partie septentrionale de la Galilée, on peut se demander si elle descendit jusque-là.

A. LEGENDRE.

1. JANSÉNIUS Corneille, théologien belge, évêque de Gand, né à Hulst en 1510, mort à Gand le 11 avril 1576. Il suivit les cours de l'université de Louvain et, tout

en s'adonnant à la théologie, acquit une connaissance approfondie du grec et de l'hébreu. En 1534, les prémontrés de Tongerloo l'appelèrent dans leur abbaye pour y enseigner la théologie. Il devint ensuite curé de Saint-Martin de Courtray et, en 1560, doyen de la faculté de théologie de Louvain. Philippe II l'envoya au concile de Trente, et en 1564 le désigna pour l'évêché de Gand, élection qui ne fut confirmée que quatre ans plus tard par le pape saint Pie V. Corneille Jansénius a laissé des commentaires fort estimés sur divers livres de l'Écriture Sainte et en particulier sur les Évangiles : *Paraphrases in omnes Psalmos Davidicos cum argumentis eorum et annotationibus : adjuncta est paraphrasis in ea Veteris Testamenti cantica quæ per singulas ferias ecclesiasticus usus observat*, in-4°, Louvain, 1569; *Commentarius in Proverbia Salomonis*, in-4°, Louvain, 1569; *Annotationes in librum Sapientiæ et commentarii in Ecclesiasticum*, in-4°, Anvers, 1569; *Concordia Evangelica et ejusdem concordiæ ratio*, in-8°, Louvain, 1549; *Cornelii Jansenii episcopi Gandavensis commentarius in suam Concordiam ac totam historiam evangelicam*, in-f°, Louvain, 1572. De ce dernier ouvrage Mathieu de Castro a publié un résumé sous le titre : *Cornelii Jansenii episcopi Gandavensis epitome commentariorum in suam concordiam ac totam historiam evangelicam*, in-8°, Anvers, 1593. — Voir Valère André, *Biblioth. belgica*, p. 152; Richard Simon, *Histoire critique du Nouveau Testament* (1693), p. 595; Dupin, *Hist. des auteurs ecclésiastiques du XVIe siècle* (1703), p. 403. B. HEURTEBIZE.

2. **JANSÉNIUS** Corneille, évêque d'Ypres, né à Acquoi près Leerdam, le 28 octobre 1585, mort à Ypres le 6 mai 1638. Fils de Jean Otto, il commença ses études à Utrecht et les termina à Louvain au collège d'Adrien où les doctrines de Baïus étaient en honneur. Ce fut à cette époque qu'il prit le nom de Jansens ou Jansénius, « fils de Jean. » En 1604, il vint à Paris où il se rencontra avec Jean du Vergier de Hauranne, son ancien condisciple, qui l'emmena à Bayonne. En 1617, il fut rappelé à Louvain et placé à la tête d'un collège nouvellement fondé. Le 25 octobre 1619, il se fit recevoir docteur en théologie et deux fois l'université l'envoya en Espagne pour essayer d'empêcher les jésuites d'enseigner la philosophie dans leur collège de Louvain. En 1636, il fut nommé évêque d'Ypres. Jansénius est surtout connu par son fameux livre : *Augustinus seu doctrina S. Augustini*, in-f°, Louvain, 1640, où il prétend exposer la vraie doctrine du saint évêque d'Hippone sur la grâce, et qui fut publié par les soins de Libert Fromond et d'Henri Calenus. Outre cet ouvrage qui a donné naissance à la secte des jansénistes, l'évêque d'Ypres avait publié divers autres écrits parmi lesquels : *Tetrateuchus, sive commentarius in quatuor Evangelia*, in-4°, Louvain, 1639; *Pentateuchus, sive commentarius in quinque libros Moysis*, in-4°, Louvain, 1641; *Analecta in Proverbia, Ecclesiasten, Sapientiam, Habacuc et Sophoniam*, in-4°, Louvain, 1644. — Voir Lebrun, *Dissertationes de C. Jansenii vita et morte*, in-4°, Utrecht, 1694; R. Rapin, S. J., *Mémoires publiés par* L. Aubineau (1865), t. I, p. 2; Id., *Hist. du jansénisme publiée par l'abbé Domenech*, in-8°, Paris (sans date); Valère André, *Bibl. belgica*, p. 149; Richard Simon, *Hist. critique du Nouveau Testament* (1693), p. 664; *Dictionnaire des livres jansénistes* (1755), t. I, p. 120; A. Vandenpeereboom, *C. Jansénius*, in-8°, Bruges, 1882; C. Callewaert, *Jansénius*, in-8°, Louvain, 1893. B. HEURTEBIZE.

JANSONIUS Jacques, théologien catholique, né à Amsterdam en septembre 1547, mort à Louvain le 30 juillet 1625. Il fut admis comme boursier au collège d'Adrien VI à Louvain, grâce à la protection de Michel Baïus. Licencié en théologie en 1575, il fut cette même année nommé président du collège de Saint-Augustin, et cinq ans plus tard il obtenait une chaire de philosophie. Après la mort de Baïus, il devint président du collège d'Adrien VI et, en 1590, recteur de l'université. Jansonius obtint en 1598 la chaire d'Écriture sainte et fut admis dans le chapitre de Saint-Pierre dont il devint doyen en 1614. Disciple de Baïus, il fut le maître de Jansénius le futur évêque d'Ypres. Les divers commentaires laissés par cet auteur sont peu estimés : *In Canticum canticorum Salomonis commentarius*, in-12, Louvain, 1596; *In Psalterium et cantica quibus per horas canonicas Romana utitur Ecclesia expositio*, in-4°, Louvain, 1597; *Vitta coccinea, sive enarratio Dominicæ Passionis ex verbis utriusque Testamenti aliisque contexta*, in-12, Louvain, 1600; *In librum Psalmorum, et cantica Officii romani expositio iterata*, in-4°, Louvain, 1611; *In propheticum librum Job enarratio*, in-f°, Louvain, 1623; *In Evangelium S. Joannis expositio*, in-12, Louvain, 1630. Les commentaires de Jansonius sur les Lamentations de Jérémie et sur l'Apocalypse n'ont pas été imprimés. — Voir J. Massius, *Elogium et vita Ex. D. Jacobi Jansonii*, en tête du commentaire sur saint Jean; Valère André, *Biblioth. belgica*, p. 414; Paquot, *Mémoires pour servir à l'hist. littéraire des Pays-Bas*, t. V (1765), p. 195. B. HEURTEBIZE.

JANSSENS Jean Hermann, théologien catholique belge, né à Maeseyck le 7 décembre 1783, mort à Engis le 23 mai 1853. Après avoir terminé ses études théologiques à Rome, il devint professeur au collège de Fribourg en Suisse (1809-1816). C'est là qu'il composa son *Herméneutique*, mais il ne la publia qu'en 1818, lorsqu'il fut devenu professeur d'Écriture Sainte et de théologie dogmatique au séminaire de Liège. Les doctrines qu'il y enseigna suscitèrent des plaintes et, en 1823, il fut obligé de cesser son cours. Il fut nommé curé d'Engis et il administra sa paroisse jusqu'en 1828. Il accepta alors, malgré la défense de ses supérieurs ecclésiastiques, la chaire de logique, d'anthropologie et de métaphysique au collège philosophique de Louvain, et il l'occupa jusqu'à ce que la révolution de 1830 eût fait disparaître le collège avec le gouvernement protestant qui l'avait fondé malgré l'opposition des catholiques. Il se retira alors à Engis et y composa son *Histoire des Pays-Bas*, 3 in-8°, Liège, 1840, écrite dans un sens tout à fait orangiste. Janssens, hors de la Belgique, est surtout connu par son *Hermeneutica sacra seu Introductio in omnes et singulos libros sacros Veteris et Novi Fœderis, in usum prælectionum publicarum seminarii Leodiensis*, 2 in-8°, Liège, 1818; 2 tomes en un volume in-8° et in-12, Paris, 1835, 1851, 1853. Une nouvelle édition corrigée et stéréotypée, *mendis innumeris expurgata*, parut à Turin, in-8°, en 1858. Elle a été souvent réimprimée dans cette ville. Une 19e édition y a été donnée en 1897. J.-J. Pacaud a publié une traduction française avec des corrections de l'auteur : *Herméneutique sacrée ou Introduction à l'Écriture Sainte en général*, 2 in-8°, Paris, 1828; 2e édit., 3 in-8°, Paris, 1833, revue par l'abbé Glaire; 3e édit., revue par l'abbé Sionnet, 1 in-8°, Paris, 1841, 1845; 5e édit., revue par l'abbé Glaire et augmentée par l'abbé Sionnet, 1855. — Voir Alf. Journez, dans la *Biographie nationale*, Bruxelles, t. X, 1888-1889, p. 145. F. VIGOUROUX.

JANUM (hébreu : *Yânîm*, au *ketib; Yânûm*, au *qeri*; Septante, *Vaticanus* : Ἰεμάειν ; *Alexandrinus* : Ἰανούμ), ville de la tribu de Juda, mentionnée une seule fois dans l'Écriture. Jos., XV, 53. Citée entre Esaan et Beththaphua, elle fait partie du deuxième groupe de « la montagne », principalement déterminé par Hébron. Beththaphua existe encore aujourd'hui sous le nom de *Taffûh*, à cinq kilomètres à l'ouest d'*El-Khalîl* (Hébron). Mais on n'a pu jusqu'ici retrouver aucune trace sérieuse de Yanum. On a bien proposé de l'identifier avec *Beni Na'îm*, à l'est et près d'Hébron, cf. G. Armstrong,

W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament*, Londres, 1889, p. 96, mais c'est une simple supposition, qui n'a d'autre fondement que la convenance topographique. A. LEGENDRE.

1. JAPHETH (hébreu : *Yéfét;* Septante : Ἰάφεθ), fils de Noé. On admet généralement qu'il était le plus jeune des trois fils de Noé; il est en effet toujours nommé à la dernière place. Gen., v, 31; vi, 10; vii, 13; ix, 18; x, 1, 2; I Par., i, 4. Malgré ces textes, qui paraissent bien concluants, certains commentateurs prétendent qu'il était le second fils de Noé et plus âgé que Cham; ils traduisent à tort Gen., x, 21, par « Sem frère de Japheth, son aîné »; le vrai sens est : « Sem, frère aîné de Japheth, » comme nous le lisons dans la Vulgate. — Le nom de Japheth est expliqué diversement par les lexicographes : selon les uns, il dérive de *pâtâh*, « s'étendre, se dilater, » selon les autres, de *yâfâh*, « être beau, » étymologie peu justifiable grammaticalement, etc. C'est en faisant allusion à la signification de *pâtâh*, que Noé, dans sa bénédiction, prédit à Japheth que, en récompense du respect qu'il lui avait témoigné ainsi que Sem (voir CHAM, t. ii, col. 513), Dieu dilaterait sa race sur la terre et la ferait habiter dans les tentes de Sem. Gen., x, 21. Elle se répandit en effet dans « les îles des nations », Gen., x, 5, c'est-à-dire sur les bords de la mer Méditerranée en Europe et en Asie Mineure, d'où elle s'avança peu à peu vers le nord dans toute l'Europe, et occupa une partie considérable de l'Asie. — On a remarqué depuis longtemps que celui que les Grecs regardaient comme leur ancêtre, Ἰαπετός, *Japetus*, avait le même nom que Japheth. Japet fut le père de Prométhée, et des autres Titans par sa femme Asia. Hésiode, *Theog.*, 507-616: Apollodore, I, i, 3; Diodore, v, 66. On sait que, d'après la mythologie grecque, Prométhée forma le premier homme. La race de Japheth, comme celle de Japet, se montre partout audacieuse et entreprenante. *Audax Japeti genus*, dit Horace, Odes, l. I, od. iii, v. 27, et l'on peut appliquer ce mot à toute la famille japhéthique. Fr. Lenormant a longuement étudié la question Japheth = Japet, dans ses *Origines de l'histoire*, 1882, t. i, part. i, p. 173-195. — D'après la Genèse, Japheth eut sept fils qui devinrent la souche d'autant de peuples : Gomer, Magog, Madaï, Javan, Thubal, Mosoch et Thiras. Gen., x, 2; I Par., i, 5. Voir ces noms.

F. VIGOUROUX.

2. JAPHETH (Ἰάφεθ), nom d'une contrée mentionnée une seule fois dans l'Écriture, Judith, ii, 15 (grec, 25), et jusqu'ici restée inconnue. Le texte grec, plus complet que celui de la Vulgate, dit : « [Holopherne] se rendit maître des frontières de la Cilicie, tailla en pièces tous ceux qui lui résistèrent et atteignit le territoire de Japheth, qui s'étend au sud, en face de l'Arabie, et il enveloppa tous les enfants de Madian, et il brûla toutes leurs tentes et il pilla tous les parcs où étaient leurs troupeaux. » Le général assyrien se dirigea donc du nord au sud, faisant le long de sa route une grande razzia, et il vint jusque chez les Arabes nomades, dont il dévasta les campements. C'est dans ces contrées méridionales que se trouvait Japheth, dont l'identification exerce depuis longtemps la sagacité des commentateurs. « Il y en a (Grotius) qui croient qu'il faut lire Jépleth ou Jéphléti, au lieu de Japheth. On lit Jephléti dans Josué, xvi, 3, sur les confins d'Éphraïm. D'autres veulent que Japheth soit la ville même de Joppé, aujourd'hui Jaffa, ville maritime de la Palestine, mais il est visible que l'Écriture parle ici d'une province opposée à la Cilicie. Si l'Ionie et les autres provinces peuplées par Japheth et ses descendants étaient au midi de la Cilicie ou de la Palestine, je croirais qu'il s'agit de ce pays, mais tout cela est au couchant ou au septentrion de ces provinces. Si, au lieu de Japheth, on lisait Saphar, ou Sapha, ou Saphta, il serait aisé d'expliquer ce passage, puisque, dans l'Arabie Heureuse, on trouve des villes de ce nom et même un peuple, nommé Sapharites. » Calmet, *Commentaire sur Judith*, Paris, 1722, p. 383. M. Robiou, dans la *Revue archéologique*, Paris, août 1875, p. 85, émet une autre conjecture. Il explique le nom de Japheth, comme terme géographique, par l'extrême affinité des muettes labiales et du *m*, et y reconnaît celui de *Hamath*, ville de Syrie, que l'on rencontre en marchant vers le sud, après avoir quitté les frontières de la Cilicie ou des territoires de Kiliza, peu éloigné de Carchamis. L'expression κατὰ πρόσωπον τῆς Ἀραβίας, « en face de l'Arabie, » et la mention des Madianites, qui habitaient sur les deux rives du golfe élanitique, semblent placer plus bas la contrée dont il est ici question. A. LEGENDRE.

JAPHIA (hébreu : *Yâfia'*), nom d'un roi de Lachis et d'un fils de David. Une ville de Palestine porte aussi le même nom dans le texte hébreu. Dans la Vulgate, Jos., xix, 12, elle est appelée Japhié.

1. JAPHIA (Septante : Ἰεφθᾶ; *Alexandrinus :* Ἰαφιέ), roi de Lachis. Jos., x, 3. Il vivait du temps de Josué et était l'un des cinq rois amorrhéens qui allèrent attaquer les Gabaonites. Il fut battu avec ses confédérés par Josué et se cacha comme eux dans la caverne de Macéda, mais il en fut tiré et mis à mort. Jos., x, 3-26.

2. JAPHIA (Septante : Ἰεφιές, II Reg., v, 16; Ἰαφιέ, I Par., iii, 7; xiv, 6), fils de David, le dixième des quatorze qu'eut ce roi lorsqu'il se fut établi à Jérusalem. On ne connaît de Japhia que son nom.

JAPHIÉ (hébreu : *Yâfia';* Septante : *Vaticanus :* Φαγγαι; *Alexandrinus :* Ἰαφαγαί), ville frontière de Zabulon, mentionnée une seule fois dans l'Écriture. Jos., xix, 12. — 1° Citée entre Dabéreth, aujourd'hui *Deburiyéh*, au pied du mont Thabor, et Gethhépher, généralement identifié avec *El-Meschhed*, au nord de Nazareth, elle devait par là même se trouver dans le voisinage de cette dernière. Or, un peu au sud, on rencontre le village de *Yâfa*, qui, au double point de vue onomastique et topographique, représente bien l'ancienne localité dont nous parlons. Le nom actuel, يافا, *Yâfa*, ne reproduit pas la gutturale finale de l'hébreu יָפִיעַ *Yâfia'*, mais la chute de cette aspirée peut s'expliquer par l'analogie du nom avec celui de la ville maritime plus connue, *Jaffa*. Cf. G. Kampffmeyer, *Alte Namen im heutigen Palästina und Syrien*, dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, Leipzig, t. xvi, 1893, p. 2, 44. Cette identification est admise par R. J. Schwarz, *Das heilige Land*, Francfort-sur-le-Main, 1852, p. 135; Robinson, *Biblical researches in Palestine*, Londres, 1856, t. ii, p. 343; V. Guérin, *Galilée*, t. i, p. 104, et les explorateurs anglais, *Names and places in the Old and New Testament*, Londres, 1889, p. 96. Il est clair en tout cas que Reland, *Palæstina*, Utrecht, 1714, t. ii, p. 826, d'après une indication d'Eusèbe et de saint Jérome, *Onomastica sacra*, Gœttingue, 1870, p. 133, 267, a tort de chercher le représentant de Japhié dans l'antique Sycaminum ou *Épha*, Ἠφά, aujourd'hui *Khaïfa*, plus exactement *Haïfa*, à la pointe du Carmel. Outre le rapprochement onomastique, les données topographiques s'opposent à cette assimilation. Yâfa est sans doute la ville forte de Ἰαφά que Josèphe mentionne plusieurs fois dans la Basse Galilée. *Bell. jud.*, II, xx, 6; III, vii, 31; *Vita*, 37, 45, 52.

2° Le village actuel de Yâfa, divisé en deux quartiers, occupe deux monticules adjacents et compte quatre cents habitants, tant latins que grecs schismatiques et musulmans. L'antique cité dont il ne reste plus que de misérables débris, tels que cinq ou six tronçons de colonnes, un certain nombre de belles pierres de taille brisées et une trentaine de citernes plus ou moins in-

actes, s'étendait beaucoup plus au sud, sur une autre colline maintenant livrée à la culture et qu'environnent de trois côtés de profondes vallées. Elle comprenait ainsi trois collines de difficile accès, excepté vers le nord, où l'abord est plus aisé. Près de l'église, on remarque un très curieux souterrain, qui remonte sans doute à une assez haute antiquité. Il se compose de trois étages successifs de chambres superposées et pratiquées dans le roc. Une ouverture circulaire, juste assez large pour livrer passage à un homme et que fermait hermétiquement une pierre, permettait, en relevant cette dalle, de se laisser glisser d'une chambre dans l'autre. C'est en déblayant l'une d'entre elles que l'on a trouvé, en 1869, un vase renfermant environ deux cents monnaies marquées aux coins de différents empereurs romains, et enfouies là probablement à une époque de guerre. Ce souterrain est aujourd'hui en partie comblé. Il en est de même d'un autre semblable, qui contenait pareillement plusieurs étages de chambres creusées dans le roc les unes au-dessus des autres. Ces deux grands hypogées prouvent à eux seuls, par les difficultés qu'il a fallu vaincre pour les excaver, l'importance, depuis longtemps disparue, de la localité où ils se trouvent. V. Guérin, *Galilée,* t. I, p. 103, 104. Voir aussi *Palestine exploration fund. Quarterly statement*, Londres, 1873, p. 57, 58; *Survey of western Palestine, Memoirs,* Londres, 1881, t. I, p. 353, 354. Le siège que Yâfa soutint contre les soldats de Vespasien et de Titus est demeuré célèbre et montre quelle était la forte position de cette ville. Cf. Josèphe, *Bell. jud.,* III, VII, 31. — D'après certaines traditions, Yâfa est la patrie de Zébédée, père des deux apôtres Jacques et Jean. A. LEGENDRE.

JAPONAISES (VERSIONS) DE LA BIBLE. 1° *Catholiques.* — Il ne paraît pas que les missionnaires catholiques du XVIe siècle aient traduit les Livres Saints en japonais. Depuis la rentrée des missionnaires dans l'Empire du Japon, on s'est occupé de combler cette lacune. Le premier essai de ce genre est dû au P. Cousin, aujourd'hui évêque de Nagasaki. Ce missionnaire publia en 1879 une *Histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament.* Cet ouvrage a eu trois éditions dont chacune a été un perfectionnement de la précédente. En 1895, les PP. Péri et Steichen publièrent à Tokyo une traduction des deux premiers Évangiles avec l'assistance et sous la signature d'un éminent littérateur japonais, M. Takahashigorô, qui avait déjà travaillé pour la mission protestante; deux ans plus tard les mêmes auteurs publièrent la traduction des deux derniers Évangiles. Cette traduction est très appréciée même des protestants.

2° *Version des missionnaires russes.* — L'Église russe n'a pas encore de traduction japonaise de la Bible. Les missionnaires orthodoxes se sont bornés à adopter une traduction chinoise protestante du Nouveau Testament, à modifier les noms propres d'après leur propre prononciation et à ajouter aux caractères les signes conventionnels qui indiquent aux Japonais les interversions à faire dans la lecture du chinois pour se conformer au génie de leur langue. Il paraît qu'en ce moment on travaille, sous la direction de l'évêque Nicolaï, à une traduction qui différera sensiblement de celles qui existent déjà.

3° *Protestantes.* — En 1836, Charles Gutzloff fit à Macao une traduction de l'Évangile selon saint Jean et des Actes des Apôtres; il eut, pour l'aider dans cette œuvre, le concours d'un marin japonais naufragé à Macao. Cette traduction fut imprimée à Singapore en Kata-Kana, écriture syllabique carrée du Japon. S. Well William traduisit aussi à Macao la Genèse avec la collaboration de ce même marin, mais ce travail n'a jamais été imprimé. B. J. Bettelheim, résidant aux îles Lyûkyû ou Luchu, traduisit les quatre Évangiles et les Actes dans la langue de ces îles, et plus tard en japonais avec l'aide d'un Japonais étudiant aux États-Unis. Cette traduction fut imprimée à Vienne en 1872 en Hira-Kana, écriture syllabique ronde; elle n'eut pas de vogue à cause de ses nombreuses imperfections. — Dès 1859, les missionnaires protestants pénétrèrent au Japon. En 1871 J. Goble de la mission baptiste publia en Hira-Kana une traduction de saint Matthieu, qui n'eut pas grand succès. L'année suivante, le gouvernement japonais se montrant moins intolérant à l'égard du christianisme, un Japonais, Okuno Masatsuna, fit imprimer à Yokohama les Évangiles de saint Matthieu, de saint Marc, de saint Jean et les Actes, traduits par Ballagh, Thomson et Hepburn, et revus par ce dernier avec le concours de S. B. Brown. Cette même année eut lieu à Yokohama la première conférence de toutes les sectes protestantes travaillant au Japon. La conférence décida de reviser les parties du Nouveau Testament déjà traduites, et de traduire les autres; à cet effet on nomma une commission composée de S. R. Brown, D. C. Green et du docteur Hepburn. Le travail commença en 1874, avec la collaboration de MM. Matsuyama, Takayashi, Okuno Masatsuna et Takahashi gorô, littérateurs japonais distingués; le Nouveau Testament fut publié six ans après (novembre 1879). Cette version, qui ne présente que de légères modifications, est en usage dans toutes les sectes protestantes. Les Baptistes ont cependant une édition spéciale, plus modifiée, qui se rapproche davantage de la doctrine catholique. A la suite de la conférence tenue à Tokyo en 1878, on nomma une commission, composée de G. F. Verbeck, B. K. Fyson, Green, et du docteur Hepburn, chargée de préparer la traduction de l'Ancien Testament. La commission, aidée des trois littérateurs japonais dont nous avons parlé plus haut, mena à bonne fin son œuvre, et la traduction de l'Ancien Testament, à l'exception des livres deutérocanoniques, parut en 1888. Cf. *Luteru Kyôhô* (Revue luthérienne du Japon), n. 8, février 1901.

V. ERMONI.

JARA, nom, dans la Vulgate, de deux Israélites qui s'appellent d'une manière différente en hébreu.

1. JARA (hébreu : *Yârôăh;* Septante : Ἰδαί; *Alexandrinus :* Ἀδαί), un des chefs de la tribu de Gad, fils de Galaad et père d'Huri. I Par., V, 14.

2. JARA (hébreu : *Ya'erâh,* et dans quelques manuscrits : *Ya'edâh;* Septante : Ἰαδά), de la tribu de Benjamin, fils d'Ahaz et père d'Alamath, descendant de Saül. I Par., IX, 42. Dans la liste de I Par., VIII, 36, son nom est en hébreu *Yehô'addâh* (Vulgate : *Joada*), ce qui semble indiquer que l'orthographe des manuscrits qui portent *Ya'edâh*, en sous-entendant le nom divin abrégé *Yahô,* est la bonne.

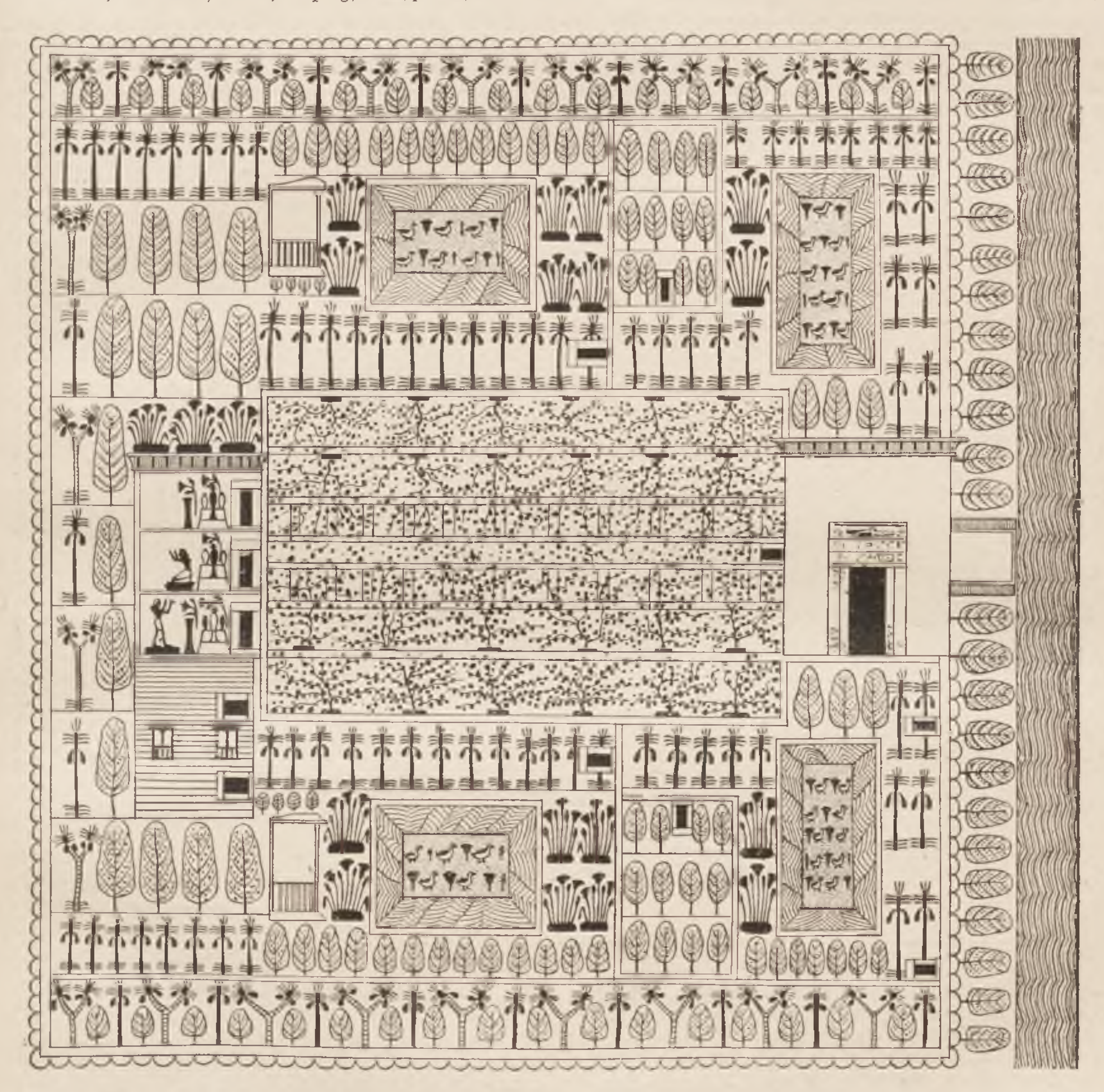
JARAMOTH (hébreu : *Yarmût;* Septante : *Vaticanus :* Ῥεμμάθ; *Alexandrinus :* Ἰερμώθ), ville de la tribu d'Issachar, donnée avec ses faubourgs aux Lévites fils de Gerson. Jos., XXI, 29. Dans la liste parallèle de I Par., VI, 73 (hébreu, 58), elle est appelée Ramoth, hébreu : *Râ'môt;* Septante : Ῥαμώθ, et, dans l'énumération des villes de la tribu, Raméth, hébreu : *Rémét;* Septante : *Vaticanus :* Ῥέμμας; *Alexandrinus :* Ῥαμάθ. Les trois noms ne diffèrent que par la forme, et se rattachent à une racine qui signifie « hauteur ». Ils représentent donc une seule et même ville, qui est partout mentionnée immédiatement avant Engannim (il est probable, en effet, qu'Anem de I Par., VI, 73, n'est qu'une contraction d'Engannim), et qu'il faut par là même chercher aux environs de *Djénîn.* Voir la carte d'ISSACHAR, col. 1008. Mais aucune localité, dans ces parages, n'a pu jusqu'ici fournir une identification suffisante. On a proposé de reconnaître Jaramoth ou Ramoth dans le village d'*Er-Râméh,* au nord de *Sébastiyéh* ou Samarie, Cf. *Survey of western Palestine, Memoirs,* Londres, 1881-1883, t. II, p. 154; G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testa-*

ment, Londres, 1889, p. 96, 148, 150. La correspondance onomastique est exacte; mais ce point est trop au-dessous et en dehors des limites d'Issachar pour qu'on puisse admettre cette hypothèse. Quelques-uns ont cherché Jaramoth sur le *Djébel Fuqu'a* ou mont Gelboé, au village de *Uézar* (*El-Mézar*, selon V. Guérin, *Samarie,* t. I, p. 325), sous prétexte que *uézar* en arabe a le sens de « montagne élevée » ou de hauteur comme Ramoth. Cf. Knobel, dans Keil, *Josua,* Leipzig, 1874, p. 154, note 1. C'est une simple conjecture sans appui suffisant. De même nature est l'opinion de V. Guérin, *Galilée,* t. I, p. 132, qui serait disposé à placer l'antique cité hébraïque à *Kaukab el-Haua,* au nord de *Béisân* ou Scythopolis, situé sur un point élevé et dont la forteresse est désignée par les historiens du moyen âge sous le nom de *Belvoir* ou de *Belvédère.* Nous sommes obligés de conclure que l'emplacement de Jaramoth est inconnu.

A. LEGENDRE.

JARCHI. Voir RASCHI.

JARDIN (hébreu : *gan, gannâh, ginnâh,* en assyrien : *gannatu; karmél; pardês,* du zend *pairidaêza,* en assyrien : *pardisu;* Septante : κῆπος, παράδεισος; Vulgate : *hortus, paradisus, pomarium*), enclos diversement planté en vue de l'agrément ou de l'utilité. Le *karmél* est un jardin ou un verger; les versions n'ont pas compris ce sens et ont simplement reproduit le mot hébreu : χέρμελ, χάρμηλον, *charmel, carmelus.* Le *pardês* est un jardin plus considérable, une sorte de parc tel que le concevaient les Perses. Le mot *pardês* ne se lit que dans de rares passages de la Bible hébraïque. Cant., IV, 13; Eccle., II, 5; II Esd., II, 8; cf. Eccli., XXIV, 41; XL, 17, 28. Par contre, la traduction παράδεισος, *paradisus,* a été introduite par les versions dans bon nombre de passages où l'hébreu porte *gan.* Gen., II, 8, etc.; III, 1, etc.; XIII. 10; Ezech., XXVIII, 13; XXXI, 8, 9.



204. — Jardin entourant une villa égyptienne. XVIIIe dynastie. D'après Rosellini, *Monumenti storici,* pl. LXIX.

I. JARDINS MENTIONNÉS DANS LA BIBLE. — 1° *Le jardin de l'Éden.* — Ce jardin s'appelait *gan 'Édén,* « jardin de volupté, » Gen., II, 15; III, 23-24 (II, 3 *gân be-Éden*), c'est-à-dire destiné à procurer à l'homme l'agrément le plus complet. Le Seigneur lui-même l'avait planté, ce qui signifie qu'il avait préparé en ce lieu, avec une attention particulière, tout ce qui pouvait plaire à l'homme. Les Septante ayant traduit *gan 'Édén* par παράδεισος ἐν Ἐδέμ, Gen., II, 8, et par παράδεισος τῆς τρυφῆς, Gen., II, 15; III, 23, 25 et la Vulgate à leur suite, par *paradisus*

voluptatis, le nom de « paradis » est resté à ce jardin. Gen., II, 8, 15; III, 23, 24. Voir PARADIS TERRESTRE.

2° *Jardins d'Égypte.* — Les grandes maisons égyptiennes possédaient ordinairement un jardin ou parc assez étendu, dont l'un des côtés longeait le Nil ou un canal (fig. 204). Dans celui dont le plan est ici représenté, l'entrée est sur le canal; des allées, qui font le tour de l'enclos, sont plantées de palmiers et de conifères; une vigne forme au centre un large berceau, quatre pièces d'eau servent aux ébats d'oiseaux aquatiques, et des kiosques élevés çà et là ménagent au promeneur l'ombre et le repos. Outre ces jardins luxueux, il y avait un grand nombre de jardins potagers que le petit peuple cultivait sur le bord des canaux et dans lesquels, au moyen d'irrigations intelligentes, on obtenait d'abondants et superbes légumes. Voir IRRIGATION, col. 926. L'ensemble de ces cultures donnait à la vallée du Nil un aspect de riante fertilité. Telle était, avant la destruction de Sodome et de Gomorrhe, la plaine du Jourdain du côté de Ségor, « un jardin de Jéhovah comme la terre d'Égypte, » Gen., XIII, 10, par conséquent un pays d'une extrême richesse. La terre de Chanaan, pourtant si favorisée, n'était pas à comparer, sous le rapport de la fertilité, avec les jardins potagers de l'Égypte. Deut., XI, 10.

3° *Jardins royaux de Palestine.* — 1. Le roi Salomon raconte qu'il se fit des jardins, *gannôt,* et des vergers, *pardêsim,* qu'il y planta des arbres à fruit de toute espèce, et qu'il créa des étangs pour arroser la forêt où croissaient les arbres. Eccle., II, 5, 6. Dans le Cantique, V, 12, 16; VI, 1, 10, il est également beaucoup parlé de jardins. Il est assez probable que le roi en ménagea quelques-uns dans ses palais, surtout dans celui qu'il construisit pour la reine, fille du roi d'Égypte, habituée aux jardins de son pays. III Reg., IX, 24. L'emplacement des autres jardins de Salomon n'est pas indiqué par la Sainte Écriture. Josèphe, *Ant. jud.,* VIII, VII, 3, attribue à ce roi la création des jardins d'Étham, dans l'ouadi Ourtas, à environ quatre kilomètres au sud-ouest de Bethléhem. Voir AQUEDUC, t. I, col. 798, et fig. 191, col. 801. C'est là que se voient encore les bassins nommés vasques ou étangs de Salomon, dans une vallée d'une fraîcheur et d'une fertilité merveilleuses. Il est possible que Salomon ait tenu à avoir de vastes jardins plus rapprochés de la ville. On sait qu'il en exista d'assez considérables au sud de la ville, à proximité de la fontaine de Siloé, dans la vallée du Cédron, un peu au-dessus de sa jonction avec celle de Géennom. Il est en effet question de « jardin du roi » en cet endroit, au moment de la prise de Jérusalem par les Chaldéens. IV Reg., XXV, 4; Jer., XXXIX, 4; LII, 7. Après la captivité, on refit « le mur de l'étang de Siloé, près du jardin du roi ». II Esd., III, 15. Ce jardin du roi date-t-il de Salomon? Josèphe, *Ant. jud.,* VII, XIV, 4, semble le croire, quand il place « hors de la ville, près de la fontaine qui est dans le jardin royal », la scène d'Adonias cherchant à se faire couronner roi avant Salomon. III Reg., I, 9. Toujours est-il qu'il existait avant la captivité, et que rien ne s'oppose à ce qu'il remontât à une époque notablement antérieure. — 2. Le Cantique des cantiques, dont les scènes se déroulent dans un cadre tout champêtre, parle plusieurs fois de jardins. La bien-aimée est un « jardin fermé », dans lequel il y a une fontaine d'eaux vives et où poussent toutes sortes de plantes aromatiques. Cant., IV, 12, 13, 15. Il est possible qu'une allusion soit faite ici aux jardins de l'ouadi Ourtas, qui sont comme enfermés dans des collines. Voir ÉTAM, t. II, fig. 612, col. 1991. L'époux a de son côté un jardin où les fleurs et les fruits répandent leurs parfums, V, 1; VI, 1, 10, et l'épouse a aussi le sien, VIII, 13. — 3. Le roi Achab s'empara par violence de la vigne de Naboth, dans la plaine de Jezraël, pour s'en faire un jardin potager. III Reg., XXI, 2, 16. Ochozias, roi de Juda, poursuivi par Jéhu, s'enfuit non



205. — Jardin assyrien. D'après Layard, *Discoveries in the ruins of Nineveh and Babylon,* 1853, p. 232.

pas « par le chemin de la maison du jardin », comme traduit la Vulgate, qui prend comme nom commun un nom propre, mais par Beth Haggan. IV Reg., IX, 27. Voir BETH HAGGAN, t. I, col. 1635. Les deux rois de Juda, Manassé et Amon, reçurent la sépulture dans le jardin d'Oza. IV Reg., XXI, 18, 26. Voir OZA.

4° *Jardins de Babylone.* — Une des magnificences de Babylone était ses jardins (fig. 205), en particulier ses jardins suspendus, c'est-à-dire plantés au-dessus de substructions en maçonnerie. Cf. t. I, col. 1357, fig. 408; Josèphe, *Ant. jud.*, X, XI, 1. Les Juifs captifs furent témoins de ces merveilles. Mais dans une ville quinze fois vaste comme Paris, J. Oppert, *Expédition en Mésopotamie*, t. I, p. 234, il y avait place pour beaucoup de jardins particuliers. Pour faire entendre aux captifs que leur exil se prolongera bon nombre d'années, Jérémie, XXIX, 5, 28, leur recommande de se planter des jardins dans la ville. Ils auront le temps d'en recueillir les fruits. Le prophète fut obéi. A l'époque où Daniel se trouvait à Babylone, un riche Juif, du nom de Joakim, époux de Susanne, avait un grand jardin près de sa maison. Susanne s'y promenait tous les jours. On pouvait en fermer la porte à volonté, mais la verdure y était assez épaisse pour que plusieurs personnes pussent s'y cacher sans être aperçues. Dans le jardin était pratiqué un bassin où l'on prenait des bains. Dan., XIII, 4, 7, 8, 15, 16, 20.

5° *Jardins de Suse.* — Plusieurs des principales scènes du livre d'Esther se passent dans un jardin royal et un bâtiment nommé *bîtân*. Esth., I, 5; VII, 7-8. Les découvertes de M. Dieulafoy, *L'acropole de Suse*, Paris, 1891, p. 376, permettent de se rendre un compte exact des lieux. Voir le plan, t. II, fig 607, col. 1974. Le jardin planté d'arbres occupe l'un des angles de l'acropole. On peut y pénétrer directement de la maison des femmes. Le *bîtân*, en susien, l'*apadâna*, était un bâtiment soutenu par des colonnes, Esth., I, 6, et élevé au milieu des arbres du *pardês*. Un vaste vestibule en terrasse le précédait et pouvait aisément donner place aux nombreux convives de Xerxès Ier. D'après ces données, on explique clairement les incidents notés par le livre d'Esther. Le jardin porte en hébreu le nom de *ginnâh*, que la Vulgate traduit par *hortus et nemus*, « jardin et bois, » Esth., I, 5, à cause des grands arbres dont il était planté. Plus tard, pendant le repas que Xerxès prenait chez la reine, c'est dans ce jardin qu'il se retira quelque temps, après que la conduite d'Aman lui eût été révélée. Esth., VII, 7, 8. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, Paris, 1896, t. IV, p. 626-634. Les rois perses avaient d'autres jardins hors du palais et des parcs en différents pays. Néhémie fut en rapport avec un intendant de ces parcs, un *somêr hap-pardês*, « garde du jardin. » II Esd., II, 8. Voir le jardin royal de Téhéran en Perse, t. II, fig. 608, col. 1975.

6° *Jardin de Gethsémani* ou *des Oliviers*, dans lequel eut lieu l'agonie de Notre-Seigneur. Joa., XVIII, 1, 26. Voir GETHSÉMANI, col. 229, et le jardin des Oliviers, fig. 47, col. 231.

7° *Jardin du Calvaire.* — Tout près du Golgotha, sur lequel fut crucifié le Sauveur, se trouvait un jardin, Joa., XIX, 41, et dans ce jardin un sépulcre taillé dans le roc. Marc., XV, 46; Luc., XXIII, 53. Ce sépulcre, et par conséquent le jardin environnant, appartenaient à Joseph d'Arimathie. Matth., XXVII, 60. Ils occupaient, à l'ouest, une petite colline moins élevée que le Golgotha, mais couverte de verdure, et en étaient cependant séparés par la route de Damas. Voir le plan. fig. 206. A. Legendre, *Le Saint-Sépulcre depuis l'origine jusqu'à nos jours*, Le Mans, 1895, p. 7-11. On mesure une trentaine de mètres entre le Golgotha et le Saint-Sépulcre. Cf. CALVAIRE, t. II, col. 77, et Liévin, *La Terre Sainte*, Jérusalem, 1887, p. 202.

8° *Jardins idolâtriques.* — Les prophètes se plaignent plusieurs fois de la conduite des Israélites qui pratiquaient, dans certains jardins, le culte des idoles. Ils trouvaient en ces lieux l'ombrage et le mystère que réclamaient leurs sacrilèges. Des bois sacrés et des arbres touffus étaient déjà consacrés à cet usage, à l'imitation des nations étrangères. Voir BOIS SACRÉ, t. I, col. 1839, et t. III, fig. 116, col. 451. Un jour, les hommes de Juda auront



206. — Le Calvaire et le Saint-Sépulcre. D'après M. Schick.

honte des térébinthes qu'ils aiment tant, ils rougiront des jardins dans lesquels ils se plaisent. Is., I, 29. C'est dans ces jardins qu'on se cachait pour sacrifier aux idoles et pour se soumettre aux purifications idolâtriques; on s'y rendait mystérieusement, un à un, et l'on y célébrait des festins avec de la chair de porc, de souris et d'autres choses immondes. Is., LXV, 3; LXVI, 17.

9° *Jardins de Jérusalem.* — Outre les jardins royaux et le jardin des Oliviers ou de Gethsémani, où Notre-Seigneur aimait à se retirer, Joa., XVIII, 2, il devait exister au moins des bosquets de verdure dans les palais, spécialement dans celui d'Hérode et dans l'Antonia. Josèphe, *Bell. jud.*, V, IV, 2, mentionne une porte de Gennath, c'est-à-dire des Jardins, d'où partait la deuxième muraille s'étendant jusqu'à la tour Antonia. L'emplacement de cette porte n'est pas déterminé. Elle n'était pas très éloignée de l'angle rentrant que faisait la seconde muraille avec l'enceinte d'Ézéchias. Voir de Saulcy, *Les derniers jours de Jérusalem*, Paris, 1866, p. 223, 224. En tout cas, elle donnait sur des jardins, et ceux-ci se trouvaient précisément dans les environs du jardin de Joseph d'Arimathie. En dehors même de la troisième enceinte, au nord en allant vers le Scopus, il existait d'autres jardins qui faillirent être funestes à Titus. S'étant avancé vers la muraille avec une faible escorte, il fut subitement attaqué par les défenseurs de la place, et il eut la plus grande peine à s'échapper, à travers les jardins entourés de murailles et les fossés destinés à la culture. Josèphe, *Bell. jud.*, V, II, 2. Il n'est point question d'autres jardins autour de Jérusalem; les pentes escarpées qui occupaient trois côtés de la ville étaient d'ailleurs peu favorables à la culture.

II. CULTURE DES JARDINS. — 1° La Sainte Écriture mentionne deux sortes de jardins, le jardin potager, *gan yârâq*, κῆπος λαχάνων, *hortus (olerum)*, Deut., XI, 10; III Reg., XXI, 2, et le jardin d'agrément. Dans le

premier, on cultivait les légumes et les herbes comestibles, lentilles, fèves, laitue, endive et herbes amères servant de salade, porreau, ail, oignon, nielle, cumin, menthe, aneth, sénevé, Luc., XII, 19, etc., toute espèce de plantes. Is., LXI, 11. Voir ces mots. Les pastèques, les melons, les concombres, et les autres cucurbitacés venaient aussi dans les jardins, et occupaient parfois des champs entiers, comme le *miqšâh*, σικυηράτον, *cucumerarium*, « champ de concombres, » dont parle Isaïe, I, 8. Les anciens jardins potagers de Syrie étaient célèbres. Pline, *H. N.*, XX, 16. — Les jardins d'agrément renfermaient des arbres capables de donner l'ombrage, des arbustes et des plantes portant des fleurs et des fruits. Voir ARBRES, t. I, col. 889-894; FLEUR, t. II, col. 2288; FRUIT, t. II, col. 2412. Les plantes odoriférantes et balsamiques étaient particulièrement recherchées. Cant., IV, 16; VI, 2. Cf. Munk, *Palestine*, Paris, 1881, p. 20, 21. On ne se contentait même pas de la flore indigène, et l'on faisait venir des plantes de l'étranger. Is., XVII, 10. — 2° La Loi défendait de mêler ensemble des semences différentes. Lev., XIX, 19; Deut., XXII, 9. Cette prohibition rappelait aux Israélites qu'ils ne devaient pas se mélanger eux-mêmes avec les peuples étrangers; elle avait aussi pour but de prévenir l'inconvénient signalé par Notre-Seigneur, Matth., XIII, 29, dans le cas où les deux semences n'arrivent pas à maturité dans le même temps. La Mischna, *Kilaïm*, IV, 3, 4, a formulé des règles méticuleuses pour assurer l'exécution de ce point de la Loi. — 3° Chacun cultivait son jardin. Il y avait cependant des ouvriers spéciaux qui s'occupaient de jardinage. Le roi Ozias avait à son service des cultivateurs dans les montagnes et dans son jardin. II Par., XXVI, 10. Un jardinier, κηπουρός, *hortulanus*, était sans doute aux gages de Joseph d'Arimathie. Joa., XX, 15. Le principal outil de jardinage devait être la houe. Voir HOUE, col. 766. Le jardinier prenait soin des plantes, et n'ignorait pas l'art de les greffer. Rom., XI, 17, 19, 23-24. La Mischna, *Kilaïm*, I, 7, 8, défendait encore de mettre sur un sauvageon une greffe d'espèce différente. Pour protéger les jeunes pousses contre l'avidité des oiseaux, le jardinier dressait au milieu d'elles un épouvantail, προβασκάνιον, *formido*, auquel Baruch, VI, 69, compare les statues des idoles, parce que les voleurs ne craignent pas plus l'idole que l'épouvantail. On mettait du fumier au pied des arbres et des plantes. Luc., XIII, 8. Comme les vignes, les jardins étaient entourés de haies ou de murs en pierres sèches. Is., V, 5; Prov., XXIV, 31; Matth., XXI, 33; Marc., XII, 1. Parfois même, un gardien y résidait dans une sorte de hutte. Job, XXVII, 18; Is., I, 8. Ces précautions étaient indispensables pour empêcher les jardins d'être ravagés par les bêtes sauvages ou pillés par des passants sans scrupule. Il y avait cependant des dévastations qu'on ne pouvait prévenir; telle, par exemple, celle des sauterelles. Am., IV, 9. — 4° Dans un pays chaud comme la Palestine, la proximité de l'eau était la condition essentielle de la prospérité et même de l'existence d'un jardin. On n'en pouvait donc planter que dans le voisinage des sources. Le jardin royal de la vallée du Cédron était auprès de la fontaine de Rogel, III Reg., I, 9; ceux de l'ouadi Ourtas auprès des eaux de l'Aïn-Saléh. Voir AQUEDUC, t. I, col. 799. L'irrigation était de toute nécessité et la grande préoccupation de l'horticulteur était de dériver à son profit un peu des eaux de la source voisine ou d'aller lui-même y puiser. Eccli., XXIV, 42, 43. Un jardin sans eau n'avait bientôt que des plantes flétries. Is., I, 30. — 5° Les ombrages d'un jardin bien cultivé et bien arrosé constituaient un séjour des plus agréables, dans lequel on pouvait se livrer à la joie de l'existence. Amos, IX, 14, promet aux Israélites revenus de captivité qu'ils replanteront des jardins et en mangeront les fruits. Par contre, quand leur pays est dévasté par la colère de Dieu, les Moabites ne peuvent plus se réjouir dans leurs jardins. Is., XVI, 10; Jer., XLVIII, 33.

III. COMPARAISONS TIRÉES DES JARDINS. — 1° Un jardin planté sur le bord des eaux et bien arrosé est l'image d'une grande prospérité, ordinairement due à la bénédiction divine. Num., XXIV, 6; Is., LI, 3; LVIII, 11; Jer., XXXI, 12; Ezech., XXXVI, 35. Parfois cependant cette prospérité est accordée à des méchants. Job, VIII, 16. Le roi de Tyr et le roi d'Égypte sont comparés à un « jardin de Dieu », c'est-à-dire à un jardin magnifique, Ezech., XXVIII, 13; XXXI, 8, 9, à cause des biens temporels dont ils ont été comblés. — 2° Le jardin dévasté, desséché, brûlé, est le symbole des effets de la malédiction divine. Is., I, 30; X, 18; Joel, II, 3.

H. LESÊTRE.

JARDINIER (κεπούρος; Vulgate : *hortulanus*), celui qui cultive un jardin. Saint Jean, XX, 15, fait allusion au « jardinier » de Joseph d'Arimathie. Le jardinier n'a pas de nom particulier dans l'Ancien Testament, mais Néhémie parle du gardien des jardins du roi de Perse (voir JARDIN, 5°, col. 1133) et l'on peut voir aussi dans le gardien qui se fait un abri contre le soleil, Job, XXVII, 18, un homme qui garde un jardin. Cf. Is., I, 8; II Par., XXVI, 10.

JARÉ (hébreu : *Yéraḥ;* Septante : Ἰαράχ), le quatrième des treize fils de Jectan, descendant de Sem par Héber. Gen., X, 26; I Par., I, 20. Il fut le père d'une tribu de l'Arabie méridionale. L'identification de cette tribu est douteuse. — 1° D'après Bochart, les descendants de Jaré sont les Aliléens, qui habitaient près de la mer Rouge, dans une contrée où l'on trouvait de l'or. Diodore de Sicile, III, XLV, 6, édit. Didot, t. I, p. 159. Comme *Yéraḥ* a le sens de lune, Bochart suppose qu'Aliléens signifie « fils de la Lune » ou d'Alilat à laquelle ils rendaient un culte. Hérodote, III, 8. — 2° D'après J. D. Michaelis, *Spicilegium*, II, 60, comme dans la Génèse Jéra est nommé après Asarmoth (hébreu : *Ḥăṣarmâvét*) qui correspond à l'Hadramaut, c'est près de ce dernier pays qu'il faut chercher la tribu issue de Jéra, en un lieu que les géographes arabes appellent *Djabbu'l-qamar*, « rive ou côte de la lune, » et *Djébelu'l-qamar*, « montagne de la lune, » à l'est de l'Hadramaut, non loin de Schorma. Cf. Gesenius, *Thesaurus*, p. 630. — 3° M. D. S. Margoliouth, dans Hastings, *Dictionary of the Bible*, t. II, 1899, p. 568, croit que Jaré peut désigner les habitants de *Yâruḥ* ou de *Yarâḥ*, villes situées dans le Yémen et dans le Hedjaz, ou bien un autre endroit appelé *Warâḥ*. Toutes ces explications ne reposent que sur des hypothèses contestables. F. VIGOUROUX.

JAREB (hébreu : *Yârêb;* Septante : Ἰαρειμ; Ἰαρείβ, dans Théodoret de Cyr, *In Ose.*, V, 13, et X, 6, t. LXXXI, col. 1581, 1605; *Jarib* dans saint Jérôme, *In Ose.*, VI, 13, t. XXV, col. 864-865, qui déclare que la lecture *Jarim*, avec un *m* final, est fautive; Vulgate : *ultor*, traduction du mot hébreu), nom d'un roi d'Assyrie dans Ose., V, 13; X, 6, d'après un grand nombre de commentateurs. Plusieurs y ont vu un nom de pays, comme la version syriaque (l'Égypte, d'après saint Éphrem), d'autres, un nom allégorique. Un grand nombre y voient aujourd'hui un nom propre, celui d'un roi d'Assyrie. Il est en effet difficile de ne pas admettre qu'il s'agit d'un roi de ce pays. « Quand Éphraïm a vu son mal et Juda sa blessure, dit le prophète, Éphraïm s'est tourné vers Assur, et il a envoyé [des messagers] au roi Jareb; mais il ne pourra ni vous guérir ni panser votre blessure... Sa gloire sera transportée en Assyrie comme un présent au roi Jareb. » II Ose., V, 13; X, 6. Mais Jareb est-il le nom propre de ce roi, ou bien un surnom ou enfin une épithète par laquelle le désigne le prophète et signifiant soit « vengeur », comme a traduit saint Jérôme, soit « l'ennemi » ou « le roi du [peuple] ennemi », comme l'expliquent d'autres exégètes? Voir Gesenius, *Thesaurus*, p. 1286. D'après W. Max Müller, dans la *Zeitschrift für alttestamentl. Wis-*

senschaft, 1897, p. 334, Jareb ne serait pas autre chose que le titre si commun dans les inscriptions assyriennes, « grand roi, » de רבב, *râbab*, « être grand. » — La question est difficile à résoudre. On n'a découvert aucun roi d'Assyrie du nom de Jareb. M. H. Sayce a émis l'hypothèse que Jareb désigne Sargon (voir Sargon) et que c'est le nom que portait ce roi avant son avènement au trône. *Was Jareb the original name of Sargon?* dans le *Babylonian and oriental Record*, t. II, 1887-1888, p. 18-22; cf. p. 127, 145; Id., *Higher criticism*, 1894, p. 417; A. Neubauer, *Sargon-Yareb*, dans la *Zeitschrift für Assyriologie*, t. III, 1888, p. 103. Cette hypothèse est plausible, mais non démontrée. Le problème n'est pas définitivement résolu. F. Vigouroux.

JARED (hébreu : *Yéréd;* à la pause : *Yaréd:* Septante : Ἰάρεδ), nom d'un patriarche antédiluvien et d'un Israélite.

1. JARED, patriarche antédiluvien dans la descendance de Seth, fils de Malaléel et père d'Hénoch. Gen., v, 15-20; I Par., I, 2; Luc., III, 37. Son père Malaléel l'engendra à l'âge de 65 ans (Septante : 165); il devint lui-même père d'Hénoch à 162 ans et il mourut à 962 ans.

2. JARED, fils d'Ezra par sa femme Judaïa, de la tribu de Juda, père, c'est-à-dire très probablement fondateur de Gedor. I Par., IV, 18. Voir Gedor 3, col. 152. Les rabbins ont prétendu que Jared, dont le nom vient de la racine *yârad*, « descendre, » était un titre de Moïse, parce que le législateur des Hébreux avait fait « descendre » la manne du ciel. Cette explication, qui ne s'appuie que sur un jeu de mots, est en contradiction avec le texte, car Moïse n'était pas de la tribu de Juda, mais de Lévi.

JARÉPHEL (hébreu : *Irpe'êl*, « Dieu guérit; » Septante : *Codex Vaticanus :* Καφάν; *Codex Alexandrinus :* Ἰερφαήλ), ville de la tribu de Benjamin, mentionnée une seule fois dans l'Écriture. Jos., XVIII, 27. Elle est citée entre Récem et Tharéla, qui sont toutes deux inconnues et ne peuvent par là même nous guider dans la recherche de son emplacement. Les explorateurs anglais proposent de l'identifier avec *Rafât*, village situé au nord d'*El-Djib*. Voir la carte de Benjamin, t. I, col. 1588. Cf. *Survey of Western Palestine, Memoirs*, Londres, 1881-1883, t. III, p. 13, 154; G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament*, Londres, 1889, p. 92. On peut accepter cette opinion. Le village s'élève sur un monticule et ne contient guère qu'une centaine d'habitants. Dans quelques maisons, plusieurs pierres de taille mêlées à de menus matériaux offrent une apparence antique; dans l'une entre autres, on remarque un fragment de colonne brisée. Cf. V. Guérin, *Judée*, t. I, p. 392. A. Legendre.

JARIB (hébreu : *Yârîb;* Septante : Ἰαρίβ), nom de trois ou de quatre Israélites.

1. JARIB, fils de Siméon et petit-fils de Jacob, d'après I Par., IV, 24. Comme, d'une part, un des fils de Siméon, appelé Jachin dans les passages parallèles, Gen., XLVI, 10; Exod., VI, 15, et Num., XXVI, 12, n'est pas nommé dans I Par., IV, 24, et que, d'autre part, Jarib ne figure pas sous cette forme dans le Pentateuque; il y a tout lieu de croire que Jarib est une forme altérée de Jachin. Voir Jachin 1, col. 1060.

2. JARIB, un des princes du peuple pendant la captivité. La tribu à laquelle il appartenait n'est pas indiquée. Esdras, au moment où il préparait son retour de Babylone à Jérusalem, l'envoya avec quelques autres à Casphia pour y chercher des descendants de Lévi qui retournassent avec eux en Palestine. I Esd., VIII, 16.

3. JARIB, prêtre de la famille de Josué, fils de Josédec, qui vivait du temps d'Esdras. Il avait, comme plusieurs de ses frères, épousé une femme étrangère et consentit à la quitter. I Esd., X, 18.

4. JARIB, nom, dans I Mach., XIV, 29, d'un ancêtre de Mathatias, père des Machabées. Dans I Mach., II, 1, il est appelé Joarib, qui est la forme véritable de son nom. Voir Joarib.

JARIM (MONT) (hébreu : *Har Ye'ârîm;* Septante : *Codex Vaticanus :* πόλις Ἰαρείν; *Codex Alexandrinus :* Ἰαρίμ), montagne mentionnée une seule fois dans l'Écriture, à propos des frontières de Juda. Jos., XV, 10. C'est sur un de ses versants que devait être bâtie la ville de Cheslon. Voir Cheslon, t. II, col. 673. A. Legendre.

JARRET (Vulgate : *poples*), partie postérieure de la jambe, derrière l'articulation du genou. Le jarret n'est mentionné que par la Vulgate, dans un passage où l'hébreu et les Septante parlent de genou. Jud., VII, 6. Voir Genou, col. 188. Il est vrai que, chez les classiques, le mot *poples* a aussi le sens de « genou ». Virgile, *Æneid.*, XII, 927; Quinte Curce, VI, 1; etc. C'est ce sens que saint Jérôme aura eu en vue. H. Lesêtre.

JASA (hébreu : *Yahas*, Is., XV, 4; Jer., XLVIII, 34; *Yahṣâh*, Num., XXI, 23; Deut., II, 32; Jos., XIII, 18; XXI, 36; Jud., XI, 20; I Par., VI, 78 (hébreu : 63); Jer., XLVIII, 21; Septante : *Codex Vaticanus :* Εἴσσα, Num., XXI, 23, Ἰασσά, Deut., II, 32; Is., XV, 4; Ἰασά, Jud., XI, 20; Βασάν, Jos., XIII, 18; Ἰάζηρ, Jos., XXI, 36; Ρεφάς, Jér., XLVIII, 21; αἱ πόλεις αὐτῶν, Jer., XLVIII, 34; *Codex Alexandrinus :* Ἰασσά, Num., XXI, 23; Deut., II, 32; Jos., XIII, 18; Jer., XLVIII, 21, 34; Ἰασά, I Par., VI, 78; Ἰσραήλ, Jud., XI, 20; Vulgate : *Jasa*, Num., XXI, 23; Deut., II, 32; Jud., XI, 20; Is., XV, 4; Jer., XLVIII, 21, 34; *Jassa*, Jos., XIII, 18; I Par., VI, 78; *Jaser*, Jos., XXI, 36), ville où les Israélites défirent Séhon, roi des Amorrhéens. Num., XXI, 23; Deut., II, 32; Jud., XI, 20. Elle fut plus tard assignée à la tribu de Ruben, Jos., XIII, 18, et donnée avec ses faubourgs aux lévites fils de Mérari, I Par., VI, 78; dans le passage parallèle de Jos., XXI, 36, les Septante et la Vulgate portent *Jaser*, mais le texte hébreu a *Yahṣâh*. A l'époque d'Isaïe, XV, 4, et de Jérémie, XLVIII, 21, 34, elle faisait partie du royaume de Moab. Elle est du reste mentionnée sous le même nom de יהץ, *Yahaṣ*, dans la stèle de Mésa, lignes 19, 20, où nous lisons : « Et le roi d'Israël avait bâti *Yahaṣ* et y habitait quand il combattit contre moi. Et Chamos le chassa de devant sa face : je pris de Moab deux cents hommes, toute sa tête (ses chefs). Je les conduisis contre *Yahaṣ*, et je la pris pour l'annexer à Dibon. » Cf. A.-H. de Villefosse, *Notice des monuments provenant de la Palestine et conservés au musée du Louvre*, Paris, 1879, p. 2, 3; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. III, p. 473.

Voici quelles sont les données scripturaires concernant l'emplacement de Jasa. Cette ville se trouvait au nord de l'Arnon, ce qui ressort du récit de Num., XXI, 13, 19, 23; Deut., II, 24, 32; Jud., XI, 18, 20, et du fait qu'elle appartenait à la tribu de Ruben, Jos., XIII, 18, les possessions d'Israël n'allant pas au delà de ce torrent. La place qu'elle occupe dans l'énumération de Josué, XIII, 16-20, nous la montre entre Dibon (*Dhibân*), Baalmaon (*Ma'in*) d'un côté, Cédimoth et Cariathaïm (*Qureiyat*) de l'autre. Voir la carte de Ruben. Isaïe, XV, 4, nous représente les cris de douleur poussés à Hésébon (*Hesbân*) et à Eléalé (*El-Al*), retentissant jusqu'à Jasa, et Jérémie, XLVIII, 34, ceux de la première ville parvenant jusqu'aux deux autres. — Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra*, Gœttingue, 1870, p. 131, 264, nous disent que, de leur temps, on rencontrait encore *Jassa*,

'Ιεσσα, entre Medaba et Debus. On regarde généralement *Debus*, Δηβοῦς, comme l'équivalent de Dibon, bien que Reland, *Palæstina*, Utrecht, 1714, t. II, p. 825, se demande s'il ne faut pas plutôt lire 'Εσβοῦς, Hésébon. Toutes ces indications, on le voit, sont loin de préciser la position de la ville qui nous occupe. Aussi les hypothèses sont-elles assez nombreuses. Quelques-uns l'ont cherchée à *Muhatet el-Hadj*, au sud de l'Arnon; mais cet emplacement est en contradiction avec les données de l'Écriture que nous venons de rappeler. Cf. H. B. Tristram, *The land of Moab*, Londres, 1874, p. 124, 125. R. J. Schwarz, *Das heilige Land*, Francfort-sur-le-Main, 1852, p. 180, signale, comme pouvant le représenter, le village de *Jazaza*, au sud-ouest de *Dhibân*; mais aucune carte ne donne ce nom. D'autres portent leurs investigations plus au nord, à *Ziza*, au sud-est d'Hesbân; à *El-Djéreinéh* ou *Kefeir Abu Sarbût*, entre cette dernière ville et Madeba; à *Rujm Makhsîyéh*, au nord-est d'Hesbân. Cf. Smith, *Dictionary of the Bible*, 2e édit., Londres, 1893, t. I, part. II, p. 1506. Dans cette incertitude, il y a lieu de s'en tenir au renseignement donné par l'*Onomasticon*. A. Legendre.

JASER, nom de deux villes situées au delà du Jourdain, d'après la Vulgate. Jos., XIII, 25; XXI, 36, 39.

1. JASER (hébreu : *Yahsâh;* Septante : 'Ιαζήρ), ville lévitique de la tribu de Ruben. Jos., XXI, 36. L'autorité du texte hébreu et le passage parallèle de I Par., VI, 78 (hébreu, 63), qui porte *Yahṣâh;* Septante : *Codex Alexandrinus* : 'Ιασά; Vulgate : *Jassa*, font généralement regarder Jaser comme le nom corrompu de Jasa ou Jassa. Voir Jasa. A. Legendre.

2. JASER (hébreu : *Ya'zêr;* Septante : 'Ιαζήρ), ville lévitique de la tribu de Gad. Jos., XIII, 25; XXI, 39. Elle est appelée ailleurs *Jazer*, Num., XXI, 32; XXXII, 3, etc.; *Jézer*, I Par., VI, 81 (hébreu, 66); *Gazer*, I Mach., V, 8. Voir Jazer. A. Legendre.

JASI (hébreu : *Ya'asav* [*chetib*]; *Ya'asai* [*keri*]; les Septante ont traduit comme si ce nom était un verbe : καὶ ἐποίησαν, « et firent »), un des descendants de Bani qui avait épousé du temps d'Esdras une femme étrangère et qui dut la quitter. I Esd., X, 37.

JASIEL, nom de trois Israélites dans la Vulgate. Il correspond à deux noms différents en hébreu.

1. JASIEL (hébreu : *Yahṣe'êl*, « Dieu donne en partage; » Septante : 'Ασιήλ, 'Ιασιήλ), fils aîné de Nephthali. Gen., XLVI, 24; Num., XXVI, 48; I Par., VII, 13. Il fut le père de la famille des Jésiélites. Num., XXVI, 48. Dans ce dernier passage, Jasiel est appelé Jésiel.

2. JASIEL (hébreu : *Ya'ăśî'êl*, « que Dieu a fait; » Septante : 'Εσσιήλ), un des vaillants soldats de David, originaire de Masobia. Il est nommé le dernier parmi les braves de David, dans I Par., XI, 46 (47), et il ne figure pas dans la liste du livre des Rois.

3. JASIEL (hébreu : *Ya'ăśî'êl;* Septante : 'Ιασιήλ), Benjamite, fils d'Abner, chef de sa tribu sous le règne de David. I Par., XXVII, 21. D'après quelques exégètes, il est le même que Jasiel 2, mais cette identification est peu probable, l'un étant donné comme fils d'Abner, et l'autre comme originaire de Masobia.

JASON ('Ιάσων), nom de quatre ou de cinq personnages qui ont vécu à l'époque des Machabées ou plus tard. Ce nom était très commun chez les Grecs. Voir Pape, *Wörterbuch der griechischen Eigennamen*, 3e édit., 1863-1870, t. I, p. 531. Il dérive peut-être du verbe ἰᾶσθαι, « guérir. » Au temps de l'influence grecque en Palestine, des Juifs hellénisants l'adoptèrent comme équivalent de l'hébreu Josué ou Jésus, avec lequel il avait une analogie de son et auquel on pouvait attacher également une analogie de sens, selon l'interprétation de « sauveur », donnée au nom de Jésus.

1. JASON, fils d'Éléazar. Il fut envoyé à Rome avec Eupolème par Judas Machabée, en 161 avant J.-C., pour conclure un traité avec les Romains au nom des Juifs. I Mach., VIII, 17; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, X, 6.

2. JASON, père d'Antipater, peut-être le même que Jason 1. Son fils Antipater fut envoyé à Rome avec Numénius par Jonathas Machabée pour renouveler le traité d'alliance avec les Romains. I Mach., XII, 16; XIV, 22; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, V, 8.

3. JASON DE CYRÈNE, historien juif du second siècle avant J.-C. Tout ce que nous savons de lui est contenu dans le second livre des Machabées, II, 24. « Nous avons tâché, dit l'auteur de ce livre, d'abréger en un seul volume ce qui a été écrit en cinq livres par Jason de Cyrène. » Le nom de Jason était assez commun à cette époque parmi les Juifs hellénistes. L'historien dont il est question ici appartenait par son origine à la colonie juive de Cyrène, mais nous ignorons s'il a vécu dans ce pays ou ailleurs. Les cinq livres qu'il avait composés racontaient les événements de la période qui commence en 175 pour finir en 160 avant J.-C., c'est-à-dire depuis l'attaque du temple par Héliodore, sous Séleucus IV, jusqu'à la victoire de Judas Machabée sur le général syrien Nicanor. L'ouvrage de Jason est donc postérieur à cette date. Il était écrit en grec et devait être d'une lecture assez aride. Il contenait un grand nombre de chiffres que l'auteur du second livre des Machabées a supprimés dans son abrégé, « considérant la multitude des nombres et la difficulté qui existe pour ceux qui veulent apprendre les récits de l'histoire à cause de l'abondance de la matière, nous avons fait en sorte que ce livre soit une jouissance de l'esprit pour ceux qui voudront le lire, que les hommes studieux puissent le confier plus facilement à leur mémoire et que tous les lecteurs y trouvent de l'utilité. » II Mach., II, 25-26. Au ℣. 25 la Vulgate a traduit τὸ χύμα τῶν ἀριθμῶν, « l'abondance des nombres, » par *multitudo librorum*, « la multitude des livres. » Il faut s'en tenir au texte grec; cinq livres ne sont pas une multitude; il s'agit évidemment des chiffres que contenait l'ouvrage de Jason de Cyrène; dates par années, mois et jours, évaluation du nombre des combattants, des morts et des prisonniers. On a essayé de retrouver la division de cinq livres de Jason, et on a proposé la répartition suivante : livre I correspondant à II Mach., III; livre II à II Mach., IV-VII; livre III à II Mach., VIII, I-X, 9; livre IV à II Mach., X, 10-XIII, 26; livre V à II Mach., XIV, 1-XV, 27. Mais c'est là une conjecture sans preuve. M. D. A. Schlatter, dans un mémoire intitulé : *Jason von Kyrene. Ein Beitrag zu seiner Wiederherstellung*, in-4o, Munich, 1897, a essayé de reconstituer le récit de Jason. En comparant les deux livres des Machabées, il est arrivé à cette conclusion que le premier, aussi bien que le second, dépend de Jason. Selon lui, l'auteur du premier livre n'a pas connu le texte grec de Jason, mais seulement un remaniement hébraïque de son ouvrage. En comparant les récits parallèles des deux livres, il croit arriver à retrouver ce qui était contenu dans les cinq livres de Jason. Ce sont les récits suivants : 1o Les causes du conflit, II Mach., III, et I Mach., I, 1-10. 2o Les combats des partis à Jérusalem, II Mach., III, 1-V, 10; I Mach., I, 11-15. 3o Antiochus IV à Jérusalem, II Mach., V, 11-28; I Mach., I, 16-28. 4o Apollonius à Jérusalem, II Mach., V, 24-26; I Mach., I, 29-40. 5o L'interdiction du culte juif, II Mach.,

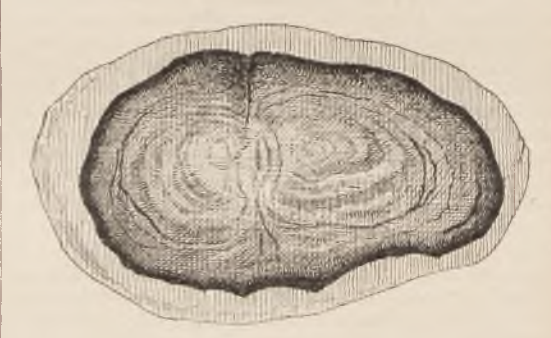
vi, 1-10; I Mach., i, 41-61. 6° Les martyrs, II Mach., vi, 12-vii, 42; I Mach., i, 62-63. 7° L'exploit de Matathias, II Mach., v, 27-vii, 11; I Mach., ii. 8° Les petits combats, II Mach., viii, 1-7; I Mach., iii, 1-26. 9° La guerre contre Nicanor, II Mach., viii, 8-29; I Mach., iii. 27-iv, 25. 10° La purification du Temple, II Mach., x, 1-8; I Mach., iv, 36-61. 11° Les combats contre les Iduméens et contre Timothée, II Mach., x, 15-38; cf. viii, 30-33; I Mach., v, 3-8. 12° La première campagne de Lysias, II Mach., xi; I Mach., iv, 28-35. 13° Le massacre des Juifs dans les villes voisines et l'expédition de Judas à l'ouest du Jourdain, II Mach., xii, 1-31; I Mach., v, 1-2, et ix, 62. 14° Les nouveaux combats en Idumée, II Mach., xii, 32-45; I Mach., v, 65-68. 15° La mort d'Antiochus Épiphane, II Mach., ix; I Mach., vi, 1-17. 16° La seconde campagne de Lysias, II Mach., xiii; I Mach., vi, 18-63. 17° Le souverain sacerdoce d'Alcime, II Mach., xiv et xv; I Mach., vii. — Cf. aussi H. Willrich, *Juden und Griechen*, in-8°, Gœttingue, 1895, p. 64-77; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, 2e édit., t. i, p. 33; t. ii, p. 739-741. E. Beurlier.

4. **JASON**, grand-prêtre, fils de Simon II et frère d'Onias III. L'ambition le porta à briguer le souverain pontificat au détriment de son frère aîné Onias et lui fit commettre les plus grands crimes. Après la mort de Séleucus IV Philopator, Jason se rendit auprès d'Antiochus IV Épiphane et acheta de ce roi (175 avant J.-C.) le sacerdoce suprême en s'engageant à lui verser des sommes considérables et à introduire à Jérusalem les usages païens, un gymnase (voir col. 369) et un éphébée (t. ii, col. 1830). II Mach., iv, 7-10. Il tint parole autant qu'il le put; il persécuta les Juifs fidèles et lorsqu'on célébra à Tyr les jeux quinquennaux en l'honneur de Melqarth ou Hercule (voir col. 602), il envoya dans cette ville trois cents drachmes d'argent pour offrir un sacrifice à la divinité tutélaire de la ville. Ses messagers eux-mêmes n'osèrent pas exécuter jusqu'au bout leur mission. II Mach., iv, 18-20. Quelque temps après, cet ambitieux reçut Antiochus IV en grande pompe à Jérusalem. II Mach., iv, 21-22. Cependant la faveur dont il jouissait auprès d'Épiphane ne fut pas de longue durée. Peu après, en 172, il envoya Ménélas, frère de Simon, pour porter au roi une somme d'argent. Le messager ne valait pas mieux que l'indigne grand-prêtre. Il trahit Jason et le supplanta en offrant trois cents talents d'argent de plus à Antiochus qui, toujours besogneux, accepta. Voir Ménélas. Jason fut obligé de s'enfuir dans l'Ammonitide. II Mach., iv, 23-26. Pendant qu'il était dans ce pays, le bruit se répandit faussement qu'Épiphane était mort. A cette nouvelle, le grand-prêtre déposséde se mit promptement à la tête de mille hommes déterminés, se porta contre Jérusalem, et réussit à y pénétrer. Ménélas fut obligé de se mettre à l'abri dans la citadelle, et son rival exerça sa cruauté contre ses concitoyens; mais Jason ne put tenir, et une seconde fois il fut obligé de se retirer dans le pays d'Ammon. Il ne put y vivre en paix et dut mener une vie errante, cherchant en vain un asile en Égypte, après avoir été prisonnier d'Arétas, roi des Arabes. Il mourut enfin à Lacédémone. II Mach., v, 5-10. F. Vigouroux.

5. **JASON,** parent et disciple de saint Paul. Il habitait Thessalonique et donna l'hospitalité à l'Apôtre, ainsi qu'à Silas son compagnon. Les Juifs, mécontents des prédications de Paul et de Silas, voulurent s'emparer de leurs personnes, mais ne les ayant pas trouvés à la maison de Jason, ils conduisirent celui-ci avec d'autres disciples auprès des politarques qui le renvoyèrent après avoir reçu caution. Act., xvii, 5-9. Cf. S. Jean Chrysostome *Hom. xxxvii, 2, in Act.*, t. lx, col. 265. Saint Paul, dans l'Épître aux Romains, xvi, 21, nomme Jason parmi ceux de ses parents qui envoient leurs salutations aux fidèles de Rome. On admet généralement que ce Jason est celui de Thessalonique. D'après la tradition grecque, Jason devint évêque de Tharse en Cilicie et mourut à Corfou. Voir *Acta sanctorum*, junii t. v, p. 4-6.

JASPE (hébreu : *yâšefêh*, et *yâšeféh*; Septante : ἴασπις; Vulgate : *jaspis*), nom d'une pierre précieuse.

I. Description. — Le jaspe est un quartz anhydre, cryptocristallin, dont la nature se rapproche de celle du silex (fig. 207). Il paraît essentiellement composé de



207. — Jaspe égyptien.

silice, d'argile et de fer, unis dans des proportions variables, qui produisent les diverses variétés de jaspes, si différentes au premier aspect, et rendent même certaines variétés fusibles au chalumeau ordinaire, ce qui n'a pas lieu pour le quartz et ses variétés à peu près pures. Sa pesanteur spécifique varie de 2,3 à 2,7. Sa cassure est conchoïde comme celle du silex, mais plus terne. Le jaspe est complètement opaque, même en plaques minces; il peut recevoir un poli très brillant. — Il existe des jaspes de toutes nuances, sauf le bleu et le violet purs. Les minéralogistes établissent généralement les variétés suivantes : 1° Le jaspe commun qui comprend le jaspe blanc, le jaune, le rouge, le bleu (lavande), le vert, le violet (sale), le noir. — 2° Le jaspe rubanné, dont les sous-variétés sont le jaspe onyx, l'héliotrope, le sanguin, rayé, œillé, panaché, taché, fleuri. — 3° Le jaspe égyptien, vulgairement caillou d'Égypte, qui présente une disposition particulière de couleurs, avec des dessins zonaires ou rubannés irréguliers, mais à peu près concentriques, d'un brun jaune sur jaune fauve, qui le rend très reconnaissable. On le trouve dans les sables de l'Égypte. — Le jaspe se rencontre soit par couches, soit en rognons épais à la manière des silex, généralement dans les laves; il accompagne surtout les agates : il existe dans presque toutes les chaînes de montagnes, dans les Pyrénées, en Italie, en Chypre, en Hongrie, en Bohême, en Sibérie, dans les monts Altaï, dans les Indes. — Le jaspe en petits morceaux, de qualité supérieure, est employé pour les bijoux comme pierre précieuse. On peut aussi le graver et le tailler : les gros morceaux servent à faire des vases et à décorer les objets d'ameublement. Les Égyptiens donnaien au jaspe (vert) le nom de *uadj* : . C. H. Frd. Wendel, *Ueber die in altägyptischen Texten erwähnten Bauund Edelsteine*, in-8°, Leipzig, 1888, p. 98. En arabe, c'est le *yachf* (Ibn el-Beithar) et au moyen âge le *dehenic* (*Lapidaire d'Alphonse X*), en sanscrit le *jystirasa* (Finot), en chinois le *yu*, qui est en réalité le jade; mais dans toute l'antiquité, la pierre néphrétique et le jaspe se sont confondus, et la distinction n'en était pas encore faite au xviie siècle, lors de la publication du *De gemmis* de Boetius de Boot. — Les plus anciens traités de minéralogie parlent du jaspe : Théophraste le signale, mais n'indique pas les propriétés qui lui sont attribuées. Pline, au contraire, *H. N.*, xxxvii, pré-

cise les lieux d'où il était tiré et mentionne le jaspe de l'Inde qui ressemble à l'émeraude, celui de Chypre, vert foncé, celui de Perse, couleur du ciel, *aerizou sa.* Celui du Thermodon était bleu; celui de Phrygie, pourpre; il était le plus estimé. On avait aussi le *terebentzion*, couleur du térébinthe; le *capnias*, couleur de fumée, enfin le *grammatias*, traversé et rubanné de lignes blanches. — De ses vertus magiques, Pline ne cite que celle de faire bien parler. Dioscoride signale une variété qui a l'aspect du *phlegme*; c'est certainement la pierre néphrétique, le jade; il ajoute que le jaspe est excellent comme amulette. Les *Lapidaires* de l'École d'Alexandrie, les *Cyranides* (F. de Mély, *Les Lapidaires grecs*, in-4°, Paris, 1897, p. 3 et 137), attribuées à Hermès, et les *Lithica* d'Orphée, recueils des plus anciennes traditions orientales, font mention, les premières, de sa vertu de rendre puissant et redoutable, d'apprivoiser les bêtes sauvages, de chasser les maux d'estomac, quand il portait gravées certaines représentations, les secondes, d'être utile aux agriculteurs, en fécondant leurs champs, et de faire tomber la pluie d'un ciel sans nuages sur les terres desséchées. Les alchimistes grecs rattachaient le jaspe à la planète Mercure. Les *Lapidaires* arabes, toujours indispensables à consulter dans ces études sur l'Orient, lui croient de grandes affinités avec l'émeraude, ces deux pierres ayant pour origine commune l'argent. De leur temps, ils tiraient le jaspe de l'Yémen et en signalent une variété bleue, mais qui n'est, disent-ils, « qu'une production de l'art. » Ils ne connaissent pas le jaspe rouge. Saint Épiphane, *De XII gemmis,* t. XLIII, col. 297, rapproche aussi le jaspe de l'émeraude; il appartient, dit-il, au genre amathusien. Il ajoute que les mythologues lui attribuent la vertu de chasser les fantômes, d'écarter les bêtes sauvages; c'est la tradition hermétique qu'on retrouve ici. On attribuait également au jaspe la propriété d'aiguiser la vue par sa couleur verte, d'arrêter les hémorragies; c'est apparemment de Galien, chez lequel on trouve cette fable pour la première fois, qu'est tirée cette tradition qui se perpétue jusqu'au moyen âge. Sans doute, les petites taches rouges du jaspe sanguin, qui ressemblent effectivement à des gouttes de sang, auront fait supposer qu'il l'arrêtait en le recueillant, et le symbolisme aussitôt le rapproche de la chair du Christ, dont les gouttes de sang coulant à travers sa chair, se répandent sur la terre pour sauver le genre humain (Pierre de Capoue). Il est curieux de voir dans le symbolisme de Pierre Bersure que le jaspe monté en argent est meilleur que celui monté en or, on ne peut que voir là l'influence arabe signalée plus haut. D'après saint Bruno d'Asti, la dureté du jaspe symbolise la foi; sa verdeur, l'éternité des choses divines. F. DE MÉLY.

II. EXÉGÈSE. — Le nom du jaspe dans les langues indo-européennes, en particulier en latin, *jaspis,* et en grec, ἴασπις, est un emprunt aux langues sémitiques, hébreu : *yâšeféh;* assyrien : *aspû* (lettres de Tell-el-amarna : *yašpu*), arabe : *yasf.* Il semble qu'il ne devrait pas exister de difficulté d'identification. Cependant dans les deux listes parallèles des pierres précieuses du rational, Exod., XXVIII, 18, et XXXIX, 11, c'est la sixième pierre, *yahălôm*, que les Septante rendent par ἴασπις (Vulgate : *jaspis*), et la douzième *yâšeféh,* qu'ils traduisent par ὀνύχιον (Vulgate : *beryllus*). Mais il n'est guère croyable que le ἴασπις grec ne soit pas identique au *yâšeféh* hébreu. Bien que tous les manuscrits hébreux actuels soient d'accord sur l'ordre des pierres, il y a tout lieu de croire que, dans le manuscrit traduit par les Septante, la sixième pierre devrait être le *yâšeféh*, et le *yahălôm* était seulement à la douzième place. Les deux noms commençant par un *yod,* et ayant le même nombre de lettres avec une certaine ressemblance de forme dans l'ancienne écriture, ont pu être écrits l'un pour l'autre. L'ordre d'ailleurs n'a pas toujours été le même dans la disposition des douze pierres, s'il faut en croire la liste donnée par Josèphe, *Ant. jud.*, III, VII, 5. Mais là du moins le jaspe est dans la seconde rangée (à la cinquième place, il est vrai, au lieu de la sixième) et le béryl est bien à la quatrième rangée et à la douzième place. Dans le syriaque le jaspe, ܝܫܦܗ, *yašpéh*, vient en douzième lieu; de même en arabe, يشف, *yasf*, et dans le texte samaritain, ࠀࠔࠐࠄ, *aspéh*. Dans la liste donnée par Ézéchiel, XXVIII, 13, et qui rappelle celle de l'Exode, le *yâsefêh,* qui vient en sixième lieu, est justement rendu dans les Septante par ἴασπις. Dans cet endroit, la Vulgate traduit néanmoins comme dans les passages de l'Exode *yahălom* par *jaspis* et *yâsefêh* par *beryllus*. On peut donc admettre comme légitime l'identification du *yâšefeh* avec le jaspe, malgré le désaccord apparent des Septante. — Le jaspe se présente comme une des pierres du rational du grand-prêtre, Exod., XXVIII, 18; XXXIX, 11; la douzième selon le texte massorétique, ou la sixième selon les manuscrits suivis par les Septante. S'il faut lui donner le douzième rang, c'est sur elle suivant plusieurs commentateurs qu'aurait été inscrit le nom de Benjamin. Le jaspe est aussi mentionné parmi les neuf pierres précieuses (douze selon les Septante) de la parure du roi de Tyr. Ézech., XXVIII, 13. Dans l'Apocalypse nous trouvons plusieurs fois le jaspe : il figure parmi les pierres précieuses qui servent de fondement à la Jérusalem céleste. Apoc., XXI, 19. Ce sont les mêmes pierres que dans le rational du grand-prêtre, mais placées dans un autre ordre. Dans la cité sainte, le jaspe occupe la première place. Apoc., XXI, 19. La muraille est aussi bâtie en pierre de jaspe. Apoc., XXI, 18. Aussi, quand le prophète vit la Jérusalem nouvelle descendre du ciel, elle avait à première vue l'aspect d'une pierre de jaspe, mais qui en même temps aurait été éclatante comme un cristal. Apoc., XXI, 11. Il est à remarquer que Dioscoride, V, 160, parle d'un jaspe qui a l'éclat d'un cristal, κρυσταλλώδης. Cette comparaison avec le cristal a amené plusieurs auteurs à identifier le jaspe de l'Apocalypse avec le diamant. Smith, *Diction. of the Bible,* 1863, t. I, p. 935. Mais l'Apocalypse ne compare pas le jaspe au cristal sous le rapport de la transparence. Dans la vision du Seigneur sur son trône, IV, 3, celui qui était assis avait l'aspect d'une pierre de jaspe. — Les Septante et la Vulgate ont rendu par jaspe le nom hébreu *kadkôd*, dans Is., LIV, 12 : mais il faut entendre par ce mot une autre pierre précieuse, peut-être le rubis. — E. F. K. Rosenmüller, *Handbuch des biblische Alterthumskunde,* Leipzig, 1830, t. IV, p. 43; I. Braun, *Vestitus sacerdotum hebræorum,* in-8°, Leyde, 1680, p. 740-744. E. LEVESQUE.

JASSA (hébreu : *Yahṣâh: Vaticanus* : Βασάν, Jos., XIII, 18; *Alexandrinus* : Ἰασσά, Jos., XIII, 18; Ἰασά, I Par., VI, 78), ville lévitique de la tribu de Ruben. Jos., XIII, 18; I Par., VI, 78. Elle est appelée ailleurs *Jasa.* Num., XXI, 23; Deut., II, 32, etc. Voir JASA, col. 1038. A. LEGENDRE.

JASSEN (hébreu : *Yâšên*; Septante : Ἀσαί), père de Jonathan, d'après la Vulgate. II Reg., XXIII, 22. Dans I Par., XI, 34, Jassen est devenu Assem. Voir ASSEM, t. I, col. 1127 et JONATHAN 3.

JASUB (hébreu : *Yâšûb;* Septante : Ἰασούβ), nom de deux Israélites. De plus *Yâšûb* est le second élément du nom prophétique d'un fils d'Isaïe, Sear-*Yâšûb;* la Vulgate a traduit la première partie du nom : *reliquiæ convertentur*, et elle a conservé la seconde : *Jasub.* Is., VII, 3.

1. JASUB, troisième fils d'Issachar. Gen., XLVI, 13; Num., XXVI, 24; I Par., VII, 1. Dans la Genèse, son nom est altéré en *Job*, par suite de la suppression de la

lettre ש, *š*, laquelle s'est conservée dans le Pentateuque samaritain. Il fut le père de la famille des Jasubites.

2. JASUB, fils d'Isaïe, voir Schear-Jasub.

3. JASUB. descendant de Bani qui, du temps d'Esdras, avait épousé une femme étrangère et la quitta. Esd., x, 29.

JASUBÉLÉHEM (hébreu : *Yâšubî lâḥém*), nom propre qui a été traduit dans les Septante par : καὶ ἀπέστρεψεν αὐτούς, « et il les ramena, » et dans la Vulgate par : *et qui reversi sunt in Lahem*. I Par., IV, 22. C'est un nom de personne ou plus probablement de lieu, du reste inconnu.

JASUBITES (hébreu : *hay-Yâšubî ;* Septante : ὁ Ἰασουβί; Vulgate : *Jasubitæ*), descendants de Jasub, de la tribu d'Issachar. Num., XXVI, 24. Voir Jasub 1.

JATHANAEL (hébreu : *Yatnî'êl;* Septante : Ἰενουήλ; *Alexandrinus :* Ναθανά), lévite, le quatrième des sept enfants de Mésélémias, descendant de Coré, portier du Tabernacle du temps de David. I Par., XXVI, 2.

JAUNISSE (hébreu : *yêrâqôn;* Septante : ἴκτερος; Vulgate : *aurugo*), ou ictère, coloration en jaune de la surface du corps, quand la bile s'infiltre dans le sang et pénètre les tissus. La jaunisse est moins une maladie qu'un symptôme de maladies diverses. La grande frayeur peut la causer. Sous l'empire d'une crainte un peu vive, les vaisseaux du corps se resserrent et empêchent la circulation normale des liquides organiques. La bile, constamment produite par le foie, ne trouvant plus de passage suffisant vers l'intestin, est résorbée par les tissus et arrive jusqu'à la peau qu'elle colore en jaune. — Jérémie, XXX, 6, parlant de l'effroi des Israélites captifs, dit qu'ils sont comme des femmes en travail d'enfantement et que leur visage tourne au *yêrâqôn*. Ce mot désigne la couleur jaune, voir t. II, col. 1067. Il est également employé, ainsi que le latin *aurugo*, à propos de la rouille des végétaux, qui les fait jaunir et dépérir. Deut., XXVIII, 22; II Par., VI, 28; Am., IV, 9; Agg., II, 18. Il a donc bien ici le sens de jaunisse que lui donnent les versions. Quelques-uns le traduisent seulement par « pâleur »; mais la pâleur d'un visage brûlé par le soleil, comme le visage des Orientaux, est nécessairement jaunâtre et terreuse. L'apparence est à peu près la même que dans la jaunisse; seulement elle est transitoire. La comparaison que Jérémie fait, dans le même verset, de l'Israélite épouvanté avec une femme en travail, semble réclamer ensuite une image plus forte que la simple pâleur. Il s'agit donc ici, bien plus probablement, de la jaunisse, ainsi que l'ont compris les versions. Cette affection n'est point nommée ailleurs dans la Bible.

H. Lesêtre.

JAÜS (hébreu : *Ye'us;* Septante : Ἰωάς), lévite, le troisième des quatre enfants de Séméi, qui vivait du temps de David. I Par., XXIII, 10. Il descendait de Gersom. Son plus jeune frère Baria, ayant eu comme lui peu de postérité, leurs deux maisons ne furent comptées que comme une seule famille. I Par., XXIII, 10-11. Trois autres personnages dans la Bible portent le même nom hébreu, mais la Vulgate a écrit leur nom *Jehus*. Voir Jéhus.

JAVAN (hébreu : *Yâvân;* Septante; Ἰωύαν, ἡ Ἑλλάς; Vulgate : *Javan; Græcia*), nom d'un fils de Japheth et d'une ville ou d'une contrée de l'Arabie. Gen., x, 2, 4; Is., LXVI, 19, etc.; Ezech., XXVII, 19.

1. JAVAN (hébreu : *Yâvân*, Gen., x, 2, 4; I Par., I, 5 7; Is., LXVI, 19; Ezech., XXVII, 13; Dan., VIII, 21; x, 20; XI, 2; Zach., IX, 13; [*benê*] *hay-Yevânim*, Joel, III, 6; Septante : Ἰωύαν, Gen., x, 2, 4; I Par., I, 5, 7; ἡ Ἑλλάς, Is., LXVI, 19; Ezech., XXVII, 13; οἱ Ἕλληνες, Dan., VIII, 21; x, 20; XI, 2; Zach., IX, 13; Joel, III, 6; Vulgate : *Javan*, Gen., x, 2, 4; I Par., I, 5, 7; *Græcia*, Is., LXVI, 19; Ezech., XXVII, 13; Dan., XI, 2; Zach., IX, 13; *Græci*, Dan., VIII, 21; x, 20; Joel, III, 6), quatrième fils de Japheth, Gen., x, 2; I Par., I, 5, qui donna lui-même naissance à plusieurs peuplades grecques, Élisa, Tharsis, Céthim et Dodanim. Gen., x, 4; I Par., I, 7. Il est facile de déterminer et l'origine et l'extension de ce nom.

De tout temps on a reconnu, d'après la Bible et la tradition, que le nom de Javan n'est autre que celui des Ioniens, Ἴωνες étant la forme contractée de Ἰάονες, laquelle était primitivement Ἰάϝονες, avec le *digamma*, et était encore conservée à l'époque de la composition des poésies homériques. L'hébreu יָוָן, *Yâvân*, qu'on trouve identique dans tous les passages de l'Écriture (une seule fois au pluriel, *hay-Yevânim*, Joel, III, 6), est donc bien la transcription régulière et inaltérée de Ἰάϝων. La dénomination grecque désigne une fraction spéciale de la race hellénique, c'est-à-dire les Ioniens proprement dits, distingués des Éoliens et des Doriens, mais comme cette fraction fut le plus en contact avec les peuples asiatiques, son nom engloba chez eux tous les Grecs sans distinction. C'est ce que nous constatons d'abord dans la Bible. Dans le tableau ethnographique de Gen., x, 2, 4, et I Par., I, 5, 7, Javan, issu de Japheth, détermine l'ensemble des peuplades helléno-pélasgiques avec leurs deux divisions primitives, européenne et asiatique, dont on explique l'origine de la manière suivante. La migration aryenne, qui s'était déversée dans l'Asie Mineure, peupla le plateau de cette presqu'île de tribus de race phrygienne. Le peuple grec, en s'en séparant, constitua, par le développement de ses institutions et de sa langue, un rameau distinct qui se subdivisa à son tour en deux branches. L'une traversa l'Hellespont et la Propontide, s'installant dans les plaines de l'intérieur de la Thrace et de la Macédoine, défendues par des montagnes; l'autre demeura en Asie et s'avança graduellement du plateau de l'intérieur, en suivant les vallées fertiles que forment les rivières, jusque sur la côte, où elle s'établit à leur embouchure, rayonnant ensuite au nord et au sud. De là les Grecs orientaux et les Grecs occidentaux, autrement dit les Ioniens et les Hellènes, dans le sens strict du mot. Dès une époque fort reculée, ce peuple occupa la région environnant la mer Égée, qui devait devenir le théâtre de son histoire. Les Ioniens s'avancèrent dès le principe jusqu'au bord le plus extrême du continent asiatique, d'où ils se répandirent dans les îles; les Hellènes, au contraire, se cantonnèrent dans la vaste contrée montagneuse située plus avant en Europe, et dans les vallées fermées où ils se fixèrent. Plus tard, inquiétés dans leurs défilés par de nouvelles migrations, repoussés au sud, ils vinrent s'abattre par masses successives dans la presqu'île européenne, sous les noms d'Éoliens, d'Achéens et de Doriens. Cf. Fr. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, Paris, 1881, t. I, p. 296. Telle est l'origine commune de la descendance de Javan. Voir Élisa, t. II, col. 1686; Tharsis; Céthim, t. II, col. 466; Dodanim, t. II, col. 1456.

Les prophètes prennent ce nom dans le même sens plus ou moins étendu, et c'est ainsi que l'ont compris les anciennes versions en traduisant par « la Grèce, les Grecs ». Dans Isaïe, LXVI, 19, Javan est associé à des peuples de l'Asie Mineure, comme Lûd ou la Lydie, Tûbal ou les Tibaréniens, et avec « les îles lointaines », c'est-à-dire les rives et les îles de la Méditerranée. Ézéchiel, XXVII, 13, parle du commerce d'esclaves et de vases d'airain que la Phénicie entretenait avec les cités grecques de la côte d'Ionie et de Carie, alors dans tout l'éclat de leur splendeur. Joel, III (hébreu, IV), 6, reproche à Tyr et à Sidon d'avoir vendu les fils de Juda et de Jérusalem « aux fils des *Yevânim* », c'est-à-dire des Grecs.

Dans les visions de Daniel, le *mélék Yâvân*, VIII, 21, le *ṣâ-Yâvân*, X, 20, est Alexandre le Grand, et *malkût Yâvân*, XI, 2, représente le royaume de Macédoine, d'où sort ce conquérant. Enfin Zacharie, IX, 13, prédit un conflit entre les enfants d'Israël et les fils de Javan, ce qui s'applique à la lutte d'indépendance nationale soutenue par les Machabées contre les Séleucides. — Dans le langage talmudique, *Yâvân* est toujours la Grèce et la nation grecque dans sa totalité, en Europe comme en Asie : *lešôn Yâvân*, « la langue grecque; » *ḥokmat yevânît*, « la science grecque, » etc. Cf. J. Levy, *Chaldäisches Wörterbuch*, Leipzig, 1881, p. 330.

On trouve chez les peuples anciens le nom de Javan sous la même forme et avec la même signification. Dans une de ses inscriptions, Sargon se vante d'avoir chassé « comme des poissons les gens du pays de Javan, *mât Ja-av-na-ai*, qui est au milieu de la mer ». C'était là une conséquence naturelle de sa prise de possession de l'île de Cypre, qui assura pour un temps à la monarchie assyrienne l'empire de la mer dans les eaux de la Syrie et dans l'Asie Mineure méridionale. Les *Javnai*, dont le roi purgea ces eaux, étaient les pirates grecs, pour la plupart Ioniens, que nous voyons au siècle suivant intervenir d'une façon définitive dans l'histoire de l'avènement de Psammétique au trône d'Égypte. Sennachérib nous dit que ce furent des charpentiers de Syrie (*Ḥatti*) qui construisirent ses vaisseaux et qu'il y installa comme équipages des matelots de Tyr, de Sidon et de *Ja-av-na-a*, capturés par ses mains. Les inscriptions de Darius mentionnent également le pays (*mât*) de *Ja-a-va-nu* ou *Ja-va-nu*. Cf. Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* Leipzig, 1881, p. 248-250; E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, Giessen, 1883, p. 81-82. En Égypte, le copte nous offre les termes de *Oueinin, Oueeien, Oueeinin*, pour « Grec », d'où l'abstrait *metoueinin*, « langue grecque, hellénisme. » Cf. A. Peyron, *Lexicon linguæ copticæ*, Turin, 1835, p. 148. La forme correspondante, dans le texte démotique des inscriptions de Rosette et de Philæ, et du décret de Canope, est *Ouinen* et *Ouaiani*. W. Max Müller, *Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern*, Leipzig, 1893, p. 370, reconnaît le nom de Javan dans celui d'un peuple allié des Héthéens, à l'époque de Ramsès II, sous la forme hiéroglyphique [hiéroglyphes], *Ye-van-na*, ou encore *Ye-van, Ye-van-u*. Sur les premiers établissements des Grecs en Égypte, cf. D. Mallet, dans les *Mémoires de la mission archéologique française au Caire*, Paris, t. XII, 1er fasc., 1893. On trouve enfin le même nom en syriaque, en perse, en sanscrit. L'arabe désigne par يوناني, *Yûnânî*, ou *Yûnânun* la nation des Grecs antiques et païens, à la différence de celle des Grecs chrétiens de l'empire de Constantinople, qui est *er-Rûm*. — Cf. Fr. Lenormant, *Les origines de l'histoire*, Paris, 1884, t. II, IIe part., p. 1-29. A. LEGENDRE.

2. **JAVAN** (hébreu : *Yâvân*; Vulgate : *Græcia*), ville ou contrée mentionnée dans Ézéchiel, XXVII, 19, comme fournissant au commerce de Tyr du fer travaillé et des parfums (casse et roseau aromatique). Ce passage est très obscur, parce que la vraie lecture est incertaine. L'hébreu massorétique porte : *Vedân ve Yâvân me'Uzzâl*, « Vedân et Javan de Uzzal » pourvoyaient tes marchés. Les Septante ne parlent pas de Vedân ou Dân, mais en mettant, ℣. 18, καὶ οἶνον, « et du vin » [ils apportaient sur ton marché], ils ont dû lire ויין, *ve-yain*, au lieu de ויון, *ve-Yâvân*. La Vulgate a traduit par *Græcia*, comme dans d'autres passages prophétiques. Is., LXVI, 19; Ezech., XXVII, 13; Dan., XI, 2; Zach., IX, 13. Voir JAVAN 1. Mais il est impossible de voir ici une allusion à la Grèce, les localités et les peuples dont il est question dans ce passage appartenant à l'Arabie. Uzal, en effet, pour ne citer que ce nom, est l'antique dénomination de *San'â*, la capitale du Yémen. Voir HUZAL, col. 786. Cf. *Corpus inscriptionum semiticarum*, Paris, part. IV, t. I, p. 1. L'expression *me-'Uzzâl*, « de Uzzal, » indique-t-elle la factorerie d'où Vedân et Javan exportaient leurs marchandises, ou ne sert-elle qu'à déterminer Javan, qui serait alors une colonie grecque établie en Arabie? Il est difficile de trancher la question. Pour F. Lenormant, *Les origines de l'histoire*, Paris, 1884, t. II, IIe part., p. 16, « ce que mentionne le prophète est bien un *Yâvân* arabe parallèle au *Yavana* arabe des Indiens. Et le nom paraît en être resté dans la géographie du Yémen, car le *Qâmoûs* y connaît une ville de *Yawan*. » Cf. Gesenius, *Thesaurus*, p. 588. A. LEGENDRE.

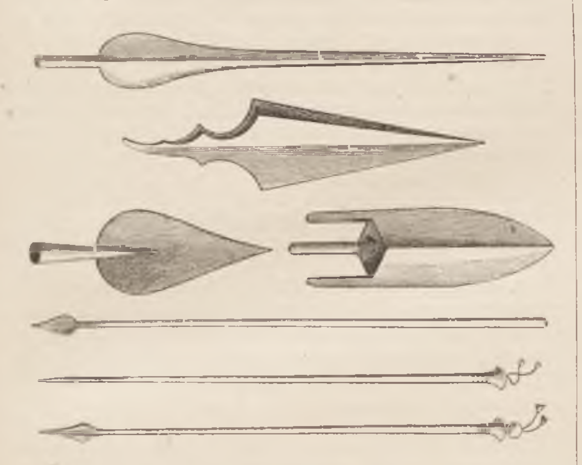
JAVANAISES (VERSIONS) DE LA BIBLE. Le javanais, parlé dans l'île de Java, est une des langues malaises dérivée du kawi. Le kawi, corruption du sanscrit, langue littéraire et sacrée, cessa d'être en usage au XIVe siècle. Le javanais comprend trois dialectes ou, pour parler plus exactement, trois manières de parler appelées le *kromo*, le *madhjo* et le *nyoko*. On se sert du premier quand on s'adresse aux grands et à ses supérieurs, du second, quand on s'adresse à ses égaux et du troisième quand on s'adresse à des inférieurs. Ces trois formes de langage se mêlent dans la littérature comme dans la conversation. — Il n'y a pas eu de traduction javanaise de la Bible avant le XIXe siècle. Une traduction protestante du Nouveau Testament par un Allemand, Gottlob Brückner, fut imprimée à Sérampour en 1831. Une nouvelle édition revue du Nouveau Testament fut éditée en 1848 par la Société biblique des Pays-Bas. Elle publia en 1857 la version de l'Ancien Testament. On a réimprimé aussi depuis de nouvelles éditions ou revisions. — Voir G. Brückner, *Introduction à la grammaire javanaise*, in-8°, Sérampour, 1830; Gericke, *Premiers éléments de la langue javanaise*, Batavia, 1831; Cornets de Groot, *Grammaire javanaise*, in-8°, Batavia, 1833; Roorda, *Dictionnaire néerlandais et javanais*, Kampen, 1834, etc. Tous ces ouvrages sont en hollandais. Cf. Bagster, *The Bible of every Land*, in-4°, Londres, 1860, p. 369-370.

JAVELOT (hébreu : *šélaḥ*; Septante : ὅπλον, βέλος; Vulgate : *lancea, armatura*), arme de jet.

I. DESCRIPTION. — La forme du javelot était celle de la lance; ces deux armes ne différaient guère que par la dimension. Elles se composaient essentiellement d'un manche de bois auquel était adaptée une pointe de métal. Le fer du javelot se composait d'une douille étranglée à la naissance de la pointe. La partie offensive était généralement en forme de feuille avec deux ailes. Le javelot n'avait pas de talon. Il est très difficile de distinguer la lance du javelot sur les monuments et même dans les textes. En effet, on se servait quelquefois de la lance pour la projeter contre l'ennemi, ainsi fait Saül contre David et contre Jonathas. I Reg., XVIII, 10, 11; XIX, 9, 10. L'arme dont il se sert dans ces deux circonstances est le *ḥănit* qui est la lance longue et lourde. Cependant il semble qu'il faille traduire par javelot le mot *šélaḥ*, dérivé du verbe *šâlaḥ* qui veut dire « lancer, projeter ». II Par., XXIII, 10; XXXII, 5; II Esd., IV, 17, 23; Job, XXXIII, 18; XXXVI, 12; Joël, II, 8. Nous ne savons du reste rien sur la nature de l'arme à laquelle s'appliquait ce nom. Les Septante traduisent *šélaḥ* par des termes vagues ὅπλον, II Par., XXIII, 10; XXXII, 5; πόλεμος, Job, XXXIII, 18, ou par des noms d'armes différentes : λόγχη, II Esd., IV, 17; la seule traduction exacte est donnée dans Joël, II, 8 : βέλος, encore ce mot est-il ailleurs employé pour désigner les flèches. Voir FLÈCHE, t. II, col. 2285. Il en est de même dans la Vulgate qui se sert des mots *lancea*, II Par., XXIII, 9; *armatura*, II Par., XXXII, 5; *gladius*, Job, XXXIII, 18. Dans Joël, II, 8, la traduction latine *per fenestras cadent* n'a de rapport ni avec le texte hébreu ni avec le texte grec. Voir LANCE.

Une confusion semblable se retrouve souvent dans les passages où il est question des armes employées par les Hébreux, elle vient de l'ignorance des traducteurs en la matière. Le même manque de précision se rencontre souvent du reste dans les textes des auteurs anciens relatifs aux armes des peuples dont ils racontent les guerres.

II. Usage. — 1° *Chez les Égyptiens.* — Les peuples avec lesquels les Hébreux furent en contact se servaient



208. — Javelots égyptiens trouvés à Thèbes. D'après Wilkinson, *Manners,* 2e édit., t. I, p. 206, 278.

du javelot, soit à la guerre, soit à la chasse. Les javelots des Égyptiens étaient de bois, terminés par des pointes de formes diverses (fig. 208). L'extrémité opposée était garnie d'une sorte de balle en bronze ornée de deux glands. Cette balle servait de contrepoids à la pointe. Les Égyptiens se servaient quelquefois de ce javelot comme d'une pique. G. Wilkinson, *The manners and customs of the ancient Egyptians,* 2e édit., in-8°, Londres, 1878, t. I, p. 208, 209, n° 39, fig. 2; cf. p. 278, n° 92, fig. 9. D'autres javelots également en bois n'avaient pas à leur extrémité inférieure la balle de métal. Leur pointe était en bronze, en forme de pyramide rectangulaire ou triangulaire, ou en forme de feuille. G. Wilkinson, *Manners,* p. 209, n° 39, fig. 3, et n° 41. Enfin une dernière sorte de javelot plus légère encore servait à la chasse et à la pêche. Ces javelots avaient pour manche un roseau et une pointe de métal. On les lançait à l'aide d'une corde attachée à son extrémité inférieure. G. Wilkinson, *Manners,* t. I, p. 209.

2° *Chez les Assyriens.* — Il est à peu près impossible de distinguer sur les monuments assyriens si les sol-



209. — Javelot grec avec l'*amentum.* D'après la *Revue archéologique,* 1860, t. II, p. 211.

dats de ce pays usaient de javelots. En tout cas, ces javelots n'auraient différé des piques ou des lances que par la longueur.

3° *Chez les Grecs.* — Le javelot portait le nom d'ἀκόντιον. Les cavaliers s'en servaient comme les fantassins. Il se composait d'un manche en bois armé d'une pointe de métal, mais sans talon (fig. 209). Le javelot grec avait toujours l'*amentum* ou ἀγκύλη, c'est-à-dire une courroie adaptée au bois pour faciliter le jet de l'arme et en augmenter la portée. *Revue archéologique,* t. II, 1860, p. 211; *Museo Borbonico,* in-f°, Naples, 1824-1867, t. VII, pl. XXXVI.

4° *Chez les Latins.* — Dans la langue latine, le mot *jaculum* n'a pas le sens précis du mot ἀκόντιον en grec; il désigne toute espèce d'armes de jet. Le *pilum* des lé-



210. — Soldat romain portant l'*hasta amentata.* Musée de Mayence. D'après L. Lindenschmit, *Tracht und Bewaffnung des römischen Heeres,* in-4°, pl. V, fig. 1; cf. texte, p. 21.

gionnaires romains, l'*hasta* des troupes légères (fig. 210), étaient des *jacula.* Tite-Live, XXVI, IV, 7.

E. Beurlier.

JAZER (hébreu : *Ya'zêr;* Septante : Ἰαζήρ, Num., XXI, 32; XXXII, 1, 3, 35; Jos., XIII, 25; XXI, 39; I Par., XXVI, 31 [*Codex Alexandrinus*]; Is., XVI, 8, 9; Jer., XLVIII, 32; I Mach., V, 8 [*Codex Sinaiticus*]; Ἐλιέζερ [*Codex Vaticanus*], Ἐλιάζηρ [*Cod. Alex.*], II Reg., XXIV, 6, par l'addition fautive de la particule hébraïque *'él,* « vers, » au nom propre *Ya'zêr;* Ῥιάζηρ [*Cod. Vat.*], I Par., XXVI, 31; Γαζέρ [*Cod. Vat.*], Γαζήρ [*Cod. Alex.*], I Par., VI, 81 [hébreu, 66]; Ἰαζήν [*Cod. Alex.*], I Mach., V, 8; Vulgate : *Jazer,* Num., XXI, 32; XXXII, 1, 3, 35; II Reg., XXIV, 6; I Par., XXVI, 31; Is., XVI, 8, 9; Jer.,

XLVIII, 32; *Jaser,* Jos., XIII, 25; XXI, 39; *Jezer,* I Par., VI, 81; *Gazer,* I Mach., V, 8), ville située au delà du Jourdain, dans le pays de Galaad. Num., XXXII, 1; I Par., XXVI, 31. Elle était au pouvoir des Amorrhéens, lorsque Moïse la prit avec les bourgs qui en dépendaient. Num., XXI, 32. Comme le pays était fertile, propre à nourrir de nombreux troupeaux, les enfants de Ruben et de Gad la demandèrent avec plusieurs autres cités. Num., XXXII, 1, 3. Rebâtie par les fils de Gad, Num., XXXII, 35, elle fut donnée à leur tribu, Jos., XIII, 25, et assignée aux Lévites fils de Mérari, Jos., XXI, 39; I Par., VI, 81 (hébreu, 66). Au temps de David, on y compta 2700 hommes vaillants de la famille des Hébronites, établis dans la région transjordane pour le service de Dieu et du roi. I Par., XXVI, 31. Au moment du dénombrement ordonné par le roi, Joab passa par Jazer pour se rendre ensuite en Galaad. II Reg., XXIV, 6. Isaïe, XVI, 8, 9, et Jérémie, XLVIII, 32, nous représentent les vignes si renommées de Sabama comme s'étendant jusqu'à Jazer, qui d'ailleurs devait être soumise aux mêmes fléaux. Judas Machabée, dans sa guerre contre les Ammonites, s'empara de cette ville. I Mach., V, 8.

Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 131, 264, nous donnent des renseignements précis sur l'emplacement de Jazer, qu'ils signalent à dix milles (près de quinze kilomètres) à l'ouest de Philadelphie, c'est-à-dire Rabbath Ammon, aujourd'hui *Ammân,* et à quinze milles (vingt-deux kilomètres) d'Hésébon ou *Hesbân.* Voir la carte de GAD, col. 28. Ils ajoutent que « de là sort un grand fleuve qui est reçu par le Jourdain ». Or, à la distance et dans la direction indiquées, on rencontre le *Khirbet Sâr,* qui peut fort bien correspondre à l'antique cité transjordane. Des ruines importantes couvrent une étendue très considérable : au centre se trouvent les restes d'un monument qui a dû être un temple païen ou une église, peut-être l'un et l'autre successivement; sur les côtés, des arcades de 1m50 de diamètre forment des espèces de petites chapelles : il y a aussi des colonnes, des chapiteaux, des bases dont l'une a plus d'un mètre de diamètre, le tout byzantin. La vue est magnifique tant sur la plaine que sur la partie montagneuse et boisée. C'est un point stratégique qui commande toute la contrée. Des deux flancs de la colline sortent, d'un côté les eaux de l'ouadi *Sir,* de l'autre les eaux de l'ouadi *Esch-Schita,* qui se réunissent plus loin dans l'ouadi *Kéfréin* pour former un des principaux affluents du Jourdain. C'est vraiment là, du côté oriental, l'entrée des montagnes de Galaad. Cf. *Revue biblique,* Paris, 1894, p. 620-621. Le point en question n'est pas loin non plus d'*El-Djubéihât,* l'ancienne Jegbaa, avec laquelle Jazer est mentionnée. Num., XXXII, 35. Le rapprochement onomastique laisse plus à désirer. On se demande comment l'hébreu יעזר, *Ya'zêr,* a pu devenir صار, *Ṣâr,* ou سار, *Sâr.* Cf. G. Kampffmeyer, *Alte Namen im heutigen Palästina und Syrien,* dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* Leipzig, t. XV, 1892, p. 24; t. XVI, 1893, p. 43. Malgré cela, cette identification, proposée dès 1806 par Seetzen, *Reisen durch Syrien, Palästina,* etc., édit. Kruse, Berlin, 1854, t. I, p. 397, 398, nous semble pouvoir être acceptée. — D'autres hypothèses cependant ont été faites par différents auteurs. J. L. Burckhardt, *Travels in Syria and the Holy Land,* Londres, 1822, p. 355, pense qu'une source nommée *Aïn Hâzeir,* située près de *Khirbet-es-Sûq,* au sud d'*Es-Salt,* pourrait rappeler l'antique Jazer. L. Oliphant, *The Land of Gilead,* Edimbourg, 1880, p. 231, la placerait plutôt à *Yadjûz,* au nord d'Ammân. Enfin les explorateurs anglais la retrouveraient plus volontiers à *Beit Zér'ah,* à cinq kilomètres environ au nord-est d'*Hesbân,* à seize kilomètres au sud-ouest d'*Ammân.* Cf. *Palestine exploration fund, Quarterly statement,* Londres, 1882, p. 9; G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament,* Londres, 1889, p. 97. Ces hypothèses ne répondent en aucune manière aux indications d'Eusèbe et de saint Jérôme, et l'onomastique justifie encore moins les deux dernières que celle qui concerne *Khirbet Sâr.* — Jérémie, XLVIII, 32, dit que les rejetons de la vigne de Sabama s'étendaient « jusqu'à la mer de Jazer ». Y aurait-il eu aux environs de la ville un étang assez grand pour porter le nom de « mer », et qui serait aujourd'hui disparu? C'est peu probable. Le texte est plutôt à corriger en cet endroit. Les Septante n'ont pas lu ce second *yâm,* qui peut être une répétition fautive du premier, dont il n'est séparé que par la particule *'ad.* Ensuite ce passage de Jérémie n'est qu'une reproduction d'Isaïe, XVI, 8, 9, qui ne parle pas de « la mer de Jazer ».

A. LEGENDRE.

JAZIEL, nom, dans la Vulgate, de trois Israélites. Chacun d'eux porte en hébreu un nom différent.

1. **JAZIEL** (hébreu : *Izi'êl* [*keri*]; le *chetib* porte : יזואל; Septante : Ἰωήλ), un des vaillants soldats qui étaient allés se joindre à David pendant qu'il était à Siceleg. Jaziel était de la tribu de Benjamin. Il avait été accompagné à Siceleg par son frère Phallet. Leur père s'appelait Azmoth. I Par., XII, 3. Voir AZMOTH 3, t. I, col. 1306.

2. **JAZIEL** (hébreu : *Ya'ăzî'êl,* « Dieu console; » Septante : Ὀζιήλ), père de Zacharie, un des lévites qui jouèrent des instruments de musique devant l'arche, du temps de David. I Par., XV, 18. Si l'Oziel du ℣. 20 est le même que Jaziel, ce qui paraît fort probable, ce lévite jouait du nable. La Vulgate ne donne pas Jaziel comme le père de Zacharie; elle fait un nom propre du mot hébreu *bên* qui signifie « fils » et traduit « Zacharie et Ben et Jaziel », au lieu de : « Zacharie, fils de Jaziel. » Les Septante ont omis complètement le mot *bên.*

3. **JAZIEL** (hébreu : *Yaḥăzî'êl* [voir JAHAZIEL, col. 1106]; Septante : Ὀζιήλ), prêtre qui vivait du temps de David et qui jouait de la trompette devant l'arche d'alliance. I Par., XVI, 6.

JAZIZ (hébreu : *Yâzîz;* Septante : Ἰαζίζ), Agaréen (t. I, col. 273), à qui David avait confié la garde de ses troupeaux de brebis et de chèvres, probablement à l'est du Jourdain. I Par., XXVII, 31.

JÉABARIM (hébreu : *'Iyyê hâ-'Abârîm,* Num., XXI, 11; XXXIII, 44; *'Iyyim,* Num., XXXIII, 45; Septante : *Vaticanus :* Χαλγαεί, Num., XXI, 11; Γαί ἐν τῷ πέραν, Num., XXXIII, 44; Γαί, Num., XXXIII, 45; *Alexandrinus :* Ἀχελγαί, Num., XXI, 11; Vulgate : *Jeabarim,* Num., XXI, 11; *Ijeabarim,* Num., XXXIII, 44, 45), une des dernières stations des Israélites se rendant dans la Terre Promise. Num., XXI, 11; XXXIII, 44, 45. — 1° Le nom appelle certaines remarques. L'hébreu *'iyyim,* état construit : *'iyyê,* signifie « monceau de pierres » suivant l'interprétation de saint Jérôme. Jer., XXVI, 18; Mich., I, 6; III, 12. Les Septante l'ont rendu par Γαί, Num., XXXIII, 44 (uni à un autre mot, Χαλ-γαεί, Ἀχελ-γαί, Num., XXI, 11), selon leur mode de transcription des lettres hébraïques, d'après lequel ע, *'aïn,* est représenté quelquefois par Γ, G, exemple : *'Azzâh,* Γάζα, *Gaza.* Voir HETH, col. 669. Les variantes Ἀχελ, Χαλ, qui ne se trouvent que Num., XXI, 11, indiquent probablement une leçon *naḥal,* « torrent, » avant *Iyyê.* Le second mot *hâ-'Abârîm* distingue cette station de Iim (hébreu : *'Iyyim*) de Juda. Jos., XV, 29. Voir col. 840. On croit généralement qu'il désigne les monts Abarim ou la chaîne de montagnes qui domine la mer Morte à l'est, depuis le Nébo au nord jusqu'à la limite du Moab au sud. Les Septante, en met-

tant ἐν τῷ πέραν, Num., XXXIII, 44, ont pris la signification étymologique du nom, c'est-à-dire « au delà ».

2° L'emplacement de Jéabarim est déterminé, Num., XXI, 11, par ces mots : « dans le désert (*midbâr*) qui est en face de Moab, à l'orient du soleil, » et Num., XXXIII, 44, par ceux-ci : « sur la frontière de Moab. » L'expression « à l'orient du soleil » indiquerait l'orient de Moab : mais si Abarim désigne réellement ici la chaîne qui porte ce nom, elle est inconciliable avec le texte. Il faudrait donc la supprimer comme une addition fautive. qui d'ailleurs ne figure pas Num., XXXIII, 44. Cf. M. J. Lagrange, *L'itinéraire des Israélites du pays de Gessen aux bords du Jourdain,* dans la *Revue biblique,* 1900, p. 286. Tout ce qu'il y a à retenir de la tradition consignée dans cette glose, c'est qu'Israël n'avait pas pénétré sur le territoire moabite. Il faut en conséquence chercher Jéabarim à l'extremité sud des monts Abarim. La station dont nous parlons est placée, Num., XXI, 10-12, entre Oboth et le torrent de Zared. Or on a reconnu Oboth dans l'ouadi *Oueibé,* à l'est de l'Arabah et un peu audessus de *Khirbet Fenân,* l'ancienne Phunon. D'autre part, le torrent de Zared est communément identifié avec l'ouadi *el-Ahsa* ou *el-Hesi,* petite rivière qui se jette dans la partie sud-est de la mer Morte et est presque aussi escarpée, aussi remarquable que l'ouadi *Môddjib* ou Arnon. C'est là la limite entre le Djébâl et le territoire de Kérak, comme autrefois entre le pays d'Édom et celui de Moab. Il faudrait donc, d'après le récit des Nombres, chercher Jéabarim au sud de l'ouadi *el-Ahsa.* On a cependant découvert, au nord du torrent, entre Kérak et Khanzîréh, un *Khirbet 'Aï,* qui semblerait répondre à l'*Iyyê* biblique. Il représente, en effet, l'*Ahie,* Αἰή, qu'Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 86, 211, assimilent à l'*Achalgai,* Ἀχελγαί, des Septante, et signalent non loin d'Aréopolis, dans l'ancien pays de Moab. C'est aussi l'Αἰα de la carte de Mâdaba. Telle est du moins l'opinion du P. Lagrange, *Revue biblique,* 1900, p. 443. M. Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale,* Paris, 1897, t. II, p. 169, pense que « Αἰα ne peut guère être la Αἰή visée par Eusèbe et placée par lui à l'est d'Aréopolis ». D'un autre côté, l'identification de *Khirbet 'Aï* avec *Iyyê* est contraire à l'ordre suivi par l'historien sacré dans l'itinéraire des Israélites. Le problème, on le voit, n'est donc pas complètement résolu. A. LEGENDRE.

JEAN (Ἰωάννης : Vulgate : *Joannes,* forme grécisée de l'hébreu *Yôhânân;* voir JOHANAN), nom, dans l'Écriture, de dix personnages, appartenant tous à l'époque des Machabées ou à l'époque de Notre-Seigneur.

1. JEAN, père de Matthathias et grand-père de Judas Machabée. I Mach., II, 1.

2. JEAN GADDIS (Ἰωαννής ὁ ἐπικαλούμενος Καδδίς; Vulgate : *Joannes qui cognominabatur Gaddis*), fils aîné de Mattathias. I Mach., II, 2. Le surnom qu'il portait équivaut probablement au mot hébreu *Gaddi* et signifie l'heureux. Cf. Josèphe, *Ant. jud.,* XII, VI, 1; XIII, I, 2. D'après toutes les vraisemblances, c'est lui qui est appelé Joseph, par erreur de copiste, dans II Mach., VIII, 22, et X, 19. Dans cette hypothèse, il aurait été placé par son frère Judas à la tête d'un corps de 1500 hommes et plus tard chargé, avec Simon et un certain Zachée, du siège de deux forteresses iduméennes. Lorsque Jonathas devint chef du peuple d'Israël, à la place de son frère Judas, il envoya Jean demander aux Nabuthéens, alliés des Israélites, l'autorisation de laisser chez eux ses bagages, pendant qu'il irait combattre Bacchide. Une tribu arabe ou amorrhéenne, les fils de Jambri (col. 1115), apprenant cela, sortirent de Madaba, se saisirent du convoi et firent périr Jean. Jonathas et Simon vengèrent leur frère, en surprenant les fils de Jambri au milieu d'une fête nuptiale. Après en avoir massacré un grand nombre, ils s'emparèrent de leurs dépouilles. I Mach., IX, 32-42; Josèphe, *Ant. jud.,* XIII, I, 2-4. Voir BACCHIDE, t. I, col. 1373.

E. BEURLIER.

3. JEAN, père d'Eupolème qui fut envoyé en ambassade à Rome par Judas Machabée. I Mach., VIII, 17; II Mach., IV, 11. Voir EUPOLÈME, t. II, col. 2050.

4. JEAN HYRCAN (Ἰωάννης), fils de Simon Machabée. Dans la Bible, il est désigné seulement sous le nom de Jean. I Mach., XIII, 54, etc. D'après Eusèbe, *Chronic. II,* ann. R. 630, t. XIX, p. 511, et Sulpice Sévère, II, 26, t. XX, col. 144, il aurait reçu ce surnom à la suite de ses victoires sur les Hyrcaniens, pendant la campagne d'Antiochus VII Sidète contre les Parthes. Cette hypothèse explique pourquoi ce nom ne lui est pas donné dans le livre I des Machabées qui ne raconte que la première période de sa vie. Ce nom était porté avant lui par des Juifs appartenant à la colonie transportée en Hyrcanie par Artaxerxès Ochus. Cf. II Mach., III, 11; Josèphe, *Ant. jud.,* XII, IV, 6-11. — Jean était le troisième fils du grand-prêtre Simon Machabée. Son père, qui avait reconnu en lui un guerrier vaillant, le nomma commandant en chef des troupes juives dont le quartier général était à Gazara. I Mach., XIII, 54. Voir col. 125. Lorsque le roi Antiochus VII mit Cendébée à la tête d'une armée syrienne avec ordre de soumettre les Juifs par les armes, Jean vint de Gazara pour avertir son père. Simon trop âgé pour combattre mit à la tête de la nation ses fils Judas et Jean et ceux-ci marchèrent contre Cendébée avec 20000 hommes d'infanterie et des cavaliers. Ils rencontrèrent Cendébée à Modin et le battirent. Judas fut tué, mais Jean poursuivit Cendébée jusqu'à la ville de Cédron (t. II, col. 386) que le général syrien avait bâtie. I Mach., XVI, 1-10. Ptolémée, fils d'Abobus, gouverneur syrien de Jéricho, après avoir perfidement assassiné Simon et deux de ses fils, envoya des affidés à Gazara pour tuer Jean. Mais celui-ci, prévenu, fit saisir les émissaires de Ptolémée et les mit à mort. I Mach., XVI, 19-22. Ici s'arrête dans l'Écriture l'histoire de Jean. « Le reste de ses œuvres, des guerres et des grands exploits qu'il accomplit et de la construction des murailles qu'il bâtit et de ses entreprises, tout cela, dit l'auteur du premier livre des Machabées, XVI, 23-24, est écrit au livre des annales de son sacerdoce, depuis le temps où il fut établi prince des prêtres après son père. » Ces annales ont malheureusement péri. Sixte de Sienne raconte dans sa *Bibliotheca sancta,* in-f°, Venise, 1566, t. I, p. 39, qu'il avait vu dans la bibliothèque de Sante Pagnini, à Lyon, un livre grec des Machabées, rempli d'hébraïsmes et qui contenait l'histoire de trente et une années, et commençait par ces mots : « Après le meurtre de Simon, Jean, son fils, devint grand-prêtre à sa place. » Il est possible que ce livre ait été une traduction grecque des annales de Jean. Malheureusement la bibliothèque de Sante Pagnini brûla peu de temps après. L'histoire de Jean nous est connue par Josèphe. Jean se hâta de se rendre à Jérusalem où il arriva avant Ptolémée. Josèphe, *Ant. jud.,* XIII, VII, 4. Il assiégea la forteresse de Doch ou Dagon (t. II, col. 1454) près de Jéricho où Ptolémée s'était réfugié; il aurait pris la ville et aurait puni le meurtrier des siens, si celui-ci n'avait eu la précaution de garder en otage la mère de Jean. Chaque fois qu'un assaut était tenté. Ptolémée amenait la pauvre femme sur les remparts et menaçait de l'égorger. Le siège traîna en longueur et fut interrompu par l'année sabbatique. Ptolémée n'en mit pas moins à mort la mère de Jean et s'enfuit. Josèphe, *Ant. jud.,* XIII, VIII, 1; *Bell. jud.,* I, II, 3, 4.

Jean avait donc perdu son père, sa mère et ses deux frères, sans pouvoir tirer vengeance de leur mort. En 135-134, Antiochus VII envahit la Judée, dévasta toute la contrée et mit le siège devant Jérusalem. Jean soutint

vaillamment l'attaque. Antiochus avait entouré la ville de tranchées et de fortifications. Jean opéra de nombreuses sorties; il fit partir de la ville tous les non-combattants pour faire durer plus longtemps les vivres, mais Antiochus ne les laissa pas passer et la plupart périrent de faim entre la ville et les assiégeants. Ce ne fut qu'à la fête des Tabernacles que Jean les reçut de nouveau dans Jérusalem. Pour la célébration de cette fête, Antiochus accorda un armistice de sept jours et offrit des présents pour le sacrifice. Cette générosité donna à Jean l'espoir d'obtenir une capitulation favorable. Après de longues négociations la paix fut conclue aux conditions suivantes : « Les Juifs rendraient leurs armes, paieraient un tribut pour Joppé, donneraient des otages et 500 talents. » Ces conditions étaient dures, mais Jean fut encore heureux de les obtenir. Les murs de la cité furent détruits. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, VIII, 2-3; Diodore, XXXIV, 1. La modération relative d'Antiochus fut due à l'intervention des Romains à qui Jean avait envoyé une ambassade. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, x, 22. Jean n'en fut pas moins vassal d'Antiochus et, en cette qualité, il fut obligé de prendre part à la guerre contre les Parthes en 129, mais il échappa au désastre de l'armée syrienne. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, VIII, 4. Justin, XXXVIII, 10; XXXIX, 1; Diodore, XXXIV, 15-17. Les troubles qui suivirent en Syrie la mort d'Antiochus VII, permirent à Jean de faire des conquêtes. Il s'empara de Medaba, de Sichem, du mont Garizim, détruisit le temple des Samaritains, prit les villes iduméennes d'Adora et de Marissa et obligea les Iduméens à se soumettre à la circoncision. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, IX, 1; *Bell. jud.*, I, II, 6; cf. IV, IV, 4. Jean Hyrcan attaqua enfin Samarie même, prit la ville après une année de siège et la rasa jusqu'au sol. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, x, 2-3; *Bell. jud.*, I, II, 7.

Sur ses monnaies (fig. 211), Jean Hyrcan s'appelle « grand-prêtre » et « [chef de] la communauté des Juifs ». Il est le premier qui ait pris ces titres. Madden, *Coins of the Jews*, in-4°, Londres, 1881, p. 74-81. Dans la treizième année de son règne, Jean brisa avec le parti des Pharisiens pour s'unir aux Sadducéens. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, x, 5-6. Cette rupture eut lieu à la suite d'un repas dans lequel un Pharisien nommé Éléazar lui dit qu'il devait abdiquer le souverain sacerdoce et se contenter d'être le chef civil du peuple, parce que sa mère avait été captive sous Antiochus IV Épiphane. Josèphe, *ibid.*; H. Derenbourg, *Histoire de la Palestine depuis Cyrus jusqu'à Adrien*, in-8°, Paris, 1867, p. 79-80; Montet, *Le premier conflit entre Pharisiens et Sadducéens d'après trois documents orientaux*, dans le *Journal asiatique*, t. IX, 1887, p. 415-423; Wellhausen, *Die Pharisäer und Sadducäer*, in-8°, Greifswald, 1874, p. 89-95. Deux ordonnances de Jean en opposition avec les doctrines pharisaïques sont mentionnées dans la Mischna, *Maaser Scheni*, v, 15; cf. H. Derenbourg, *Histoire*, p. 71. — En somme, le règne de Jean Hyrcan fut particulièrement heureux pour les Juifs. Josèphe, *Bell. jud.*, V, VI, 2, 7; VII, 3; IX, 2; XI, 4; VI, II, 10, mentionne le tombeau du grand-prêtre Jean parmi les monuments voisins de Jérusalem. C'est peut-être le tombeau de Jean Hyrcan. Cf. Werner, *Johann Hyrcan, ein Beitrag zur Geschichte Judäas im zweiten vorchristlichen Jahrhundert,* in-8°, Wernigerode, 1877; E. Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*. 2e édit., in-8°, Leipzig, 1890, t. I, p. 202-216.
E. BEURLIER.

211. — Monnaie de Jean Hyrcan. — Double corne d'abondance, entre lesquelles est une tête de pavot. — ℟. יהוחנן הכהן הגדל וחבר היהודים, « Johanan, le grand-prêtre et la communauté des Juifs. »

5. **JEAN,** envoyé des Juifs avec Abésalom auprès de Lysias, général de l'armée syrienne. II Mach., XI, 17. Voir LYSIAS.

6. **JEAN-BAPTISTE (SAINT)** (Ἰωάννης ὁ βαπτιστής; Vulgate : *Joannes Baptista,* Matth., III, 1), précurseur de Notre-Seigneur, ou, comme dit Tertullien, *Adv. Marc.*, IV, 33, t. II, col. 441, « avant-coureur et préparateur des voies du Seigneur. » Son surnom de Baptiste, c'est-à-dire « baptisant », lui vient du ministère qu'il remplit : la collation du baptême (fig. 212).



212. — Plomb représentant saint Jean-Baptiste. Grandeur réelle. C'était une enseigne de pèlerinage. Ce plomb est conservé aujourd'hui au Musée de Cluny, n° 8769. — Le saint est représenté avec une chevelure inculte, vêtu d'une peau de bête, serrée par une grossière ceinture de cuir. Cf. Marc., I, 6. Il tient l'Agneau de Dieu dans la main droite, avec un petit étendard, et le montre de la main gauche. Cf. Joa., I, 29-36. Trouvé au pont Notre-Dame en 1856.

I. NAISSANCE ET ENFANCE DE JEAN. — 1° Par son rôle et sa mission historique, dit encore Tertullien, *ibid.*, Jean est comme la limite entre l'ancienne et la nouvelle Loi, qui termine le judaïsme et commence le christianisme. — Sa naissance avait été annoncée par les prophètes, Mal., III, 1, et Matth., XI, 10; Luc., VII, 27; Marc., I, 2; cf. Luc., I, 17^{a}, ainsi que sa mission, Is., XL, 3, et Matth., II, 3; Marc., I, 3; Luc., III, 4; Joa., I, 23. Son père fut Zacharie et sa mère Élisabeth. Luc., I, 13, 59, 60. Voir ces noms. Il était de race sacerdotale, car son père était prêtre de la famille d'Abia, qui tenait le huitième rang parmi les familles sacerdotales descendant d'Aaron. I Par., XXIV, 10. — Sa conception et sa naissance furent précédées de circonstances tout à fait miraculeuses. Luc., I, 5-14, 18-25. Voir ZACHARIE. Un ange annonça à son père la naissance d'un fils qui serait appelé Jean. Zacharie n'ajouta pas foi à cette promesse et l'ange lui prédit, en guise de châtiment, qu'il perdrait l'usage de la parole jusqu'à la naissance de l'enfant; quelque temps après, Élisabeth conçut et se tint cachée pendant cinq mois, rapportant à Dieu toute la gloire de sa maternité. Dès le sein de sa mère, l'enfant connut Jésus et tressaillit d'allégresse, Luc., I, 44; c'est là ce qu'on pourrait appeler sa première manifestation surnaturelle. Au temps voulu, Élisabeth enfanta un fils. On croit généralement que la naissance de Jean précéda de six mois celle de Jésus. L'enfant fut circoncis au huitième jour; sa mère et son père le firent appeler Jean. Luc., I, 57-63. — On ne connaît pas le lieu de la naissance de Jean-Baptiste : les rabbins opinent pour Hébron; des auteurs chrétiens croient qu'il naquit à Jutta, petite ville de la Judée; d'autres, ailleurs. Voir JÉTA. — 2° Les destinées futures de l'enfant avaient été annoncées. — 1. D'abord par l'ange, qui avait prédit sa naissance : il sera grand devant Dieu, ne boira ni vin ni cervoise,

et sera rempli de l'Esprit-Saint dès le sein de sa mère, Luc., I, 15; cela montre que saint Jean fut sanctifié dès le sein de sa mère; cf. aussi ℣. 41; S. Ambroise, *In Luc.*, I, 33, t. XV, col. 1547; Origène, *Hom. IV in Luc.*, t. XIII, col. 1811; — il convertira beaucoup d'enfants d'Israël au Seigneur, leur Dieu, ℣. 16; — enfin il marchera devant le Seigneur dans l'esprit et la vertu d'Élie, pour ramener les cœurs des pères aux fils et les incrédules à la prudence des justes, et préparer au Seigneur un peuple parfait. ℣. 17. — 2. Au moment de sa nativité, frappés de tant de merveilles les voisins se demandèrent avec étonnement ce que serait cet enfant, car la main du Seigneur, ajoute l'évangéliste, Luc., I, 66, était avec lui. — 3. Son père dans le cantique *Benedictus*, Luc., I, 76, 77, prédit que son fils sera appelé le prophète du Très-Haut et préparera les voies au Seigneur, et qu'il apprendra à son peuple la science du salut pour la rémission de ses péchés. — 4. Saint Jean, dans son Évangile, I, 7-8, résume la mission du précurseur en disant qu'il venait pour rendre témoignage à la lumière, afin que tous crussent par lui.

II. Prédication de Jean-Baptiste. — Selon toutes les vraisemblances, Jean-Baptiste passa les trente premières années de sa vie dans le désert de Juda, dans les exercices de l'ascétisme. Son genre de vie, dur et mortifié, impressionnait vivement les foules et préparait sa prédication future. Il était vêtu de poils de chameau; il avait autour de ses reins une ceinture de peau, et se nourrissait de sauterelles et de miel sauvage. Matth., III, 4; Marc., I, 6; cf. aussi Luc., XI, 22; IV Reg., IV, 8. Aussi le renom de sa vertu et de ses grandes austérités ne tarda-t-il pas à se répandre et à lui attirer la vénération. Notre-Seigneur fait de lui les plus grands éloges : Jean-Baptiste est une lampe ardente et luisante, Joa., V, 35; il n'est pas un roseau agité par le vent, Matth., XI, 7b; Luc., VII, 24b; il n'est pas vêtu mollement, Matth., XI, 8; Luc., VII, 25; il est plus qu'un prophète; il est le terme des prophètes et de la Loi; personne parmi les enfants des hommes n'a été plus grand que Jean-Baptiste, Matth., XI, 9, 11, 13; Luc., VII, 26, 28; il est l'Élie de la nouvelle alliance. Matth., XI, 14; XVII, 12; Marc., IX, 12. Tant de vertu lui acquit une grande influence auprès de tous les Juifs. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, V, 2. Il put ainsi préparer efficacement les voies au Messie par sa prédication et par la collation de son baptême. — 1° Il commença à prêcher dans le désert de Judée, Matth., III, 1, la quinzième année du règne de Tibère; ce désert, dans l'Ancien Testament, désigne la région peu habitée et à peu près inculte, située à l'ouest de la mer Morte, et prolongée par les déserts de Thécué, d'Engaddi, de Ziph et de Maon. Cf. Jos., XV, 61; Jud., I, 16; Ps. LXII (hébreu, LXIII), 1; voir Désert de Juda, t. II, col. 1391. Dans le Nouveau Testament, le désert de Judée s'entend aussi de la plaine qui s'étend entre le Jourdain et Jéricho. Le sujet de sa prédication était la nécessité de faire pénitence parce que le royaume de Dieu est proche, Matth., III, 2; le baptême de pénitence pour la rémission des péchés, Marc., I, 4; Luc., III, 3; Act., XIII, 24; l'obligation de faire de dignes fruits de pénitence, Matth., III, 8; Luc., III, 8a, pour échapper à la colère à venir, car la cognée est déjà à la racine de l'arbre, et tout arbre, qui ne produit pas de bons fruits, sera coupé et jeté au feu, Matth., III, 7, 10; Luc., III, 7b, 9; la pénitence seule est efficace; la descendance d'Abraham ne suffit pas à justifier devant Dieu. Matth., I, 9; Luc., III, 8b. Jean recommandait particulièrement à ses disciples la pratique du jeûne et de la prière. Matth., IX, 14; Luc., V, 33; XI, 1. A la foule qui l'interroge pour savoir ce qu'il faut faire, le Précurseur répond qu'il faut donner une tunique si l'on en a deux à celui qui n'en a pas, et partager sa nourriture; aux publicains qui lui demandent ce qu'ils doivent faire, il répond qu'il faut pratiquer la justice et n'exiger rien de plus que la taxe légitime; enfin aux soldats qui lui posent la même question, il répond qu'il ne faut user de violence envers personne, qu'il faut éviter la calomnie, et se contenter de sa paye. Luc., III, 10-14. — 2° *Son baptême.* — Tout en adressant des exhortations, saint Jean baptisait ceux qui venaient à lui. Frappée de sa prédication et encore plus de son éminente vertu, la foule accourait à lui de Jérusalem et de la Judée pour recevoir le baptême, Matth., III, 5, 6; Luc., III, 7a; il baptisait dans les eaux du Jourdain. Marc., I, 5. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, V, 2, nous apprend que Jean ordonnait de recevoir le baptême aux Juifs qui pratiquaient la vertu, la justice les uns envers les autres, et la piété à l'égard de Dieu. Pour la nature et la valeur du baptême de saint Jean, voir t. I, col. 1433-1435. Tout en conférant son baptême, Jean-Baptiste annonçait un baptême plus parfait et indiquait en même temps la différence essentielle qui existe entre son baptême et celui de Jésus; quant à lui il baptise dans l'eau pour la pénitence, mais celui qui viendra, et des souliers de qui il n'est pas digne de délier la courroie, baptisera dans l'Esprit-Saint et le feu. Matth., III, 11; Marc., I, 7-8; Luc., III, 16; Joa., I, 26-27; cf. Act., I, 5; XI, 16; XIX, 4. — Notre-Seigneur lui-même se rendit de la Galilée sur les bords du Jourdain près de saint Jean-Baptiste pour se faire baptiser. Matth., III, 13; Marc., I, 9a. Jean-Baptiste, dans son humilité, refusait de conférer le baptême au Sauveur, en objectant que c'est lui-même qui doit être baptisé par Jésus. Matth., III, 14. Notre-Seigneur insista et Jean le baptisa; le baptême de Jésus fut accompagné de circonstances miraculeuses. Matth., III, 15, 16; Marc., I, 9b-11; Luc., III, 21-22. — C'est au moment où il administrait le baptême au delà du Jourdain qu'il affirma nettement son vrai rôle et sa mission de Précurseur. Les prêtres et les lévites étant allés lui demander qui il était, il répondit qu'il n'était ni le Christ, ni Élie, ni un prophète, mais la voix de celui qui crie dans le désert : « Redressez la voie du Seigneur. » Joa., I, 19-23. En voyant Jésus venir à lui, Jean lui rendit témoignage; il l'appela l'agneau de Dieu qui efface les péchés du monde et le Fils de Dieu. Joa., I, 29, 34, 36. — Jean-Baptiste qui connaissait certainement le Sauveur comme son supérieur lorsqu'il se présenta pour recevoir le baptême, Matth., III, 14, dit en saint Jean, I, 31, qu'il ne le connaissait pas, soit parce qu'il ne l'avait jamais vu avant son baptême, soit parce qu'il ne le connaissait pas encore comme le Messie promis, avant qu'il eût vu les miracles qui se produisirent alors. Joa., I, 32-34; cf. Cornelius a Lapide, *In Joa.*, t. XVI, in-4°, Paris, 1860, p. 318. Le Précurseur remplit sa mission avec une abnégation admirable. Pendant qu'il baptisait à Ennon (t. II, col. 1809), ses disciples apprenant que ceux de Jésus baptisaient aussi, en furent jaloux, et en manifestèrent leur mécontentement à leur maître. Mais avec la même humilité avec laquelle il avait répondu aux Juifs de Jérusalem qui étaient venus l'interroger qu'il n'était que la voix qui annonçait le Messie, Joa., I, 19-23, il dit à ses disciples qu'il n'était point le Christ et qu'il fallait que le Christ croisse et qu'il s'efface devant lui. Joa., III, 27-30. Parmi les premiers chrétiens, quelques-uns furent d'abord baptisés du baptême de saint Jean. Act., XIX, 1-6. Apollo, son disciple, avait aussi baptisé quelques Corinthiens. Act., XVIII, 24-25. Voir t. I, col. 774. On trouve au commencement de l'Église les traces d'une secte hérétique appelée les Joannites qui ne confèrent que le baptême de Jean.

III. Emprisonnement et mort de Jean-Baptiste. — Hérode Antipas le fit jeter en prison. Matth., IV, 12; Marc., I, 14a; Luc., III, 20. On pense que cet événement eut lieu vers 781. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, V, 2, dit que Jean fut emprisonné à Machéronte, petite ville à l'ouest de la mer Morte. Josèphe, *ibid.*, dit qu'Hérode le fit emprisonner parce qu'il craignait une révolte de la part du peuple; en réalité, le vrai motif de cette iniquité, ce

furent les réprimandes adressées par Jean-Baptiste à Hérode à cause de sa vie scandaleuse. Hérode Antipas avait répudié sa femme légitime, fille d'Arétas, roi de Pétra, et s'était uni à Hérodiade, femme de son frère Hérode-Philippe, et sa propre nièce. Voir HÉRODE 3, et HÉRODIADE, col. 647 et 652. Saint Jean-Baptiste le reprit sévèrement de sa conduite scandaleuse, Marc., VI, 17; Luc., III, 19, et prononça pour la première fois le *Non licet*. Matth., XIV, 4; Marc., VI, 18. Dès lors Hérodiade ne songea plus qu'à perdre Jean, mais d'une manière sournoise, car le roi craignait le peuple qui avait le Précurseur en grande vénération. Matth., XIV, 5; Marc., VI, 19-20. — Ce fut pendant que Jean était en prison que Jésus commença son ministère galiléen. Matth., IV, 12; Marc., I, 14; cf. aussi Luc., IV, 14; Joa., IV, 43. Jean, ayant appris dans sa prison les œuvres du Christ, lui envoya deux de ses disciples pour lui demander s'il était vraiment le Messie. Jésus lui répondit en indiquant les signes et les miracles qu'il opérait et à l'aide desquels on pouvait reconnaître le Messie. Matth., XI, 2-6; Luc., VII, 18-20, 22-23. — On ne sait pas au juste combien de temps Jean passa en prison. L'heure de son martyre était arrivée : on connaît les circonstances du drame; on célébrait le jour de la naissance d'Hérode; la fille d'Hérodiade dansa devant la cour assemblée et charma le monarque. Hérode jura de lui donner tout ce qu'elle demanderait; la jeune fille, à l'instigation de sa mère, demanda qu'on lui apportât sur un plateau la tête de Jean-Baptiste; Hérode fut épouvanté, mais il n'osa pas reculer; il envoya donc des émissaires qui tranchèrent la tête de Jean-Baptiste dans sa prison et la lui apportèrent sur un plateau : le monarque donna le plateau à la jeune fille, et celle-ci à sa mère; ainsi le crime était consommé. Matth., XIV, 6-11; Marc., VI, 21-28. — Les disciples de saint Jean-Baptiste ensevelirent son corps et annoncèrent à Jésus le triste événement. Matth., XIV, 12; Marc., VI, 29. — De tout temps l'Église a célébré deux fêtes du Précurseur : celle de sa décollation et celle de sa naissance. Quant à la découverte et aux péripéties de ses reliques, que plusieurs églises prétendent posséder, il a circulé autrefois un certain nombre de traditions, dont quelques-unes jouissent d'un crédit assez sérieux. Cf. Tillemont, *Mémoires*, in-4°, Bruxelles, 1732, t. I, p. 44-47, 217-222.

IV. BIBLIOGRAPHIE. Eusèbe, *H. E.*, I, 11, t. XX, col. 113, 116; * Hottinger, *Historia orientalis*, Zurich, 1660, p. 144-149; * Wits, *Exercitationes de Joanne Baptista*, dans ses *Miscellanea sacra*, t. II, p. 367; * G. E. Leopold, *Johannes der Taüfer*, Hanovre, 1825; * Usteri, *Nachrichten von Johannes dem Taüfer*, dans les *Studien und Kritiken*, 1829, p. 439; * L. von Rohden, *Johannes der Taüfer*, Lübeck, 1838; *Acta sanctorum*, junii t. IV, 1707, p. 687-806; Chiaramonte, *Vita di san Giovanni Battista*, 3 in-8°, Turin, 1892; * Sollertinsky; *The death of St. John the Baptist*, dans *The journal of theological studies*.

V. ERMONI.

7. JEAN (SAINT), apôtre et évangéliste (fig. 213). Les faits de sa vie nous sont connus par des documents d'origine différente. Ceux de la première partie sont relatés dans les écrits du Nouveau Testament; ceux de la dernière nous ont été transmis par la tradition ecclésiastique, et parfois embellis ou dénaturés par la légende.

1° *D'après les écrits du Nouveau Testament.* — Jean était fils de Zébédée, Matth., IV, 21, et de Salomé, Marc., XV, 40; XVI, 1; Matth., XXVII, 56, et le frère puîné de saint Jacques le Majeur. Voir col. 1082. Sa famille semble avoir joui d'une certaine aisance, car son père, quoique simple pêcheur, possédait plusieurs barques et employait des mercenaires, Marc., I, 20, et sa mère était une des saintes femmes qui accompagnaient Jésus en Galilée et l'entretenaient de leurs biens. Marc., XV, 40, 41; Luc., VIII, 3. Comme la plupart des Apôtres, Jean était de la province de Galilée et probablement de Bethsaïde. Il fut d'abord disciple de Jean-Baptiste, le précurseur de Jésus, et c'est lorsque ce premier maître lui eut désigné Jésus comme « l'agneau de Dieu » qu'il le suivit avec André. Joa., I, 35-40. Pendant plusieurs mois, il accompagna son nouveau Maître avec quelques autres disciples, assista aux noces de Cana, alla célébrer la Pâque à Jérusalem et revint en Galilée par la Samarie. Étant retourné à ses occupations ordinaires, pendant qu'il pêchait sur le lac



213. — Saint Jean l'Évangéliste. D'après Raphaël. Voir Ad. Gutbier et W. Lübke, *Rafael-Werk*, 2e édit., 3 in-4°, Dresde, 1881, t. II, pl. 69, et t. III, p. 183. — A côté de l'apôtre est l'aigle qui est son emblème comme évangéliste. Il tient un livre de la main droite. Dans sa main gauche est un calice d'où sort un serpent. Saint Jean est souvent représenté ainsi. Le serpent est quelquefois remplacé par un dragon. On donne de ce symbole des explications diverses. La plus commune est que le reptile figure le poison qu'on avait versé dans une coupe. Aristodème, grand-prêtre de Diane, à Éphèse, l'aurait défié de boire une coupe empoisonnée pour prouver la vérité de sa doctrine, et l'apôtre l'aurait fait sans en éprouver aucun mal. S. Isidore, *De ortu et obitu Patr.*, LXXII, 128, t. LXXXIII, col. 151; *Acta Johannis*, 9, dans Tischendorf, *Acta Apostolorum apocrypha*, 2e édit., t. I, 2, Leipzig, 1898, p. 156.

de Tibériade, il fut définitivement attaché à la suite de Jésus avec Pierre, André et Jacques, son frère. A l'appel du Maître, il quitta tout pour devenir pêcheur d'hommes. Matth., IV, 18-22; Marc., I, 16-20; Luc., V, 3-11. Il fut choisi pour être un des douze Apôtres. Dans les listes du collège apostolique, il est placé tantôt au deuxième rang, Act., I, 13, tantôt au troisième, Marc., III, 17, et tantôt au quatrième. Matth., X, 3; Luc., VI, 14. Voir t. I, col. 783-784. Avec Pierre et Jacques, son frère, il entra bientôt dans l'intimité de Jésus, et ces trois disciples privilégiés, à l'exclusion des autres apôtres, assistèrent à plusieurs événements remarquables de la vie du Maître, à la résurrection de la fille de Jaïre, Marc., V, 37; à la transfiguration, Matth., XVII, 1; Marc., IX, 1; Luc., IX, 28, et à l'agonie de Jésus au jardin des Oliviers. Matth., XXVI, 37; Marc., XIV, 33; Luc., XXII, 39. Jean fut

l'un des quatre Apôtres qui interrogèrent Jésus sur les signes de la ruine de Jérusalem et de la fin du monde. Marc., XII, 3. La veille de la dernière Pâque du Sauveur, il fut chargé avec Pierre des préparatifs de la fête. Luc., XXII, 8. On admet généralement que lui-même s'est désigné sous le nom du « disciple que Jésus aimait » et qui, à la dernière cène, reposant sa tête sur le sein de Jésus, demanda au Maître le nom du traître. Joa., XIII, 23-26. Jean, qui était d'une nature aimante, répondait à la prédilection de Jésus par un attachement sans limite et par un zèle ardent jusqu'à l'indiscrétion. Les Samaritains ayant refusé de laisser passer le Sauveur, les deux fils de Zébédée demandèrent de faire tomber sur eux le feu du ciel; mais Jésus le leur reprocha, et leur apprit que l'esprit de sa doctrine était différent. Luc., IX, 51-56. On pense que c'est par allusion à l'impétuosité de leur caractère, manifestée en cette circonstance, que Jésus leur donna le surnom de Boanergès, « fils du tonnerre. » Marc., III, 17. Voir t. I, col. 1821. Jean avait déjà interdit à un homme de chasser les démons au nom de Jésus, parce qu'il ne faisait pas partie du collège apostolique. Luc., IX, 49. Si l'ambition pousse les deux frères à se joindre à leur mère pour demander les premières places auprès du Christ triomphant, la générosité de leur âme se montre dans leur empressement à accepter de boire le calice de douleur que Jésus leur présente. Matth., XX, 20-23; Marc., X, 35-41. Cependant, à l'heure de l'arrestation du Sauveur, Jean prend la fuite comme les autres Apôtres. Bientôt, avec Pierre, il suit la cohorte qui emmenait Jésus, et, comme il était connu (on ne sait à quel titre) de Caïphe, il put pénétrer à l'intérieur de la maison du pontife et assister à l'interrogatoire. Joa., XVIII, 13. Il se trouva aussi debout au pied de la Croix, et Jésus, apercevant son disciple bien-aimé, lui confia sa mère que Jean reçut dès lors dans sa propre maison. Joa., XIX, 26, 27. Quand Marie-Madeleine vint apprendre, au matin de la résurrection, que le tombeau de Jésus était vide, Jean courut plus vite que Pierre et arriva le premier au sépulcre; à la vue de la disposition des linges, il crut que Jésus était ressuscité. Joa., XX, 2-8. Lorsque Jésus se manifesta aux Apôtres, qui étaient retournés pêcher dans le lac de Tibériade, Jean fut le premier à le reconnaître et à le signaler à Pierre. Joa., XXI, 7. C'est en cette circonstance qu'après avoir annoncé à Pierre le genre de mort qui lui était réservé, sur la demande du chef des Apôtres, Jésus refusa de faire connaître le sort qui attendait le disciple bien-aimé. Plus tard, les chrétiens interprétèrent ses paroles comme la prédiction que Jean ne mourrait pas, et en terminant son évangile, l'apôtre eut le soin d'affirmer que telle n'avait pas été la pensée de son Maître. Joa., XXI, 20-23. Après l'ascension de Jésus au ciel, Jean demeura quelque temps à Jérusalem avec les autres Apôtres. Act., I, 13. Il monta avec Pierre au temple et fut témoin de la guérison du boiteux à la Belle-Porte. La foule les suivit au portique de Salomon, Act., III, 1-11, et après le discours de Pierre au peuple, les deux Apôtres furent saisis par les prêtres et mis en prison. Le lendemain, ils comparurent devant le Sanhédrin et rendirent témoignage à Jésus ressuscité. Les sanhédrites, admirant la constance de ces hommes sans lettres et sans instruction, les laissèrent en liberté, après leur avoir inutilement ordonné de ne plus prêcher Jésus de Nazareth. Act., IV, 1-21. Jean subit encore de la part des prêtres juifs la persécution, commune à tous les apôtres, Act., V, 17-33, et il fut battu de verges à cause de Jésus. Joyeux d'avoir souffert, il continua à prêcher Jésus-Christ. Act., V, 40-42. Il prit part à l'élection des diacres, Act., VI, 2, et il demeura à Jérusalem même après la persécution qui suivit la mort de saint Étienne. Act., VIII, 1. Il fut envoyé avec Pierre en Samarie pour donner le Saint-Esprit aux nouveaux convertis. Act., VIII, 14-17. Quand, trois ans plus tard, saint Paul vint à Jérusalem, Gal., I, 18, 19, il n'y vit pas saint Jean, qui était sans doute parti pour une course apostolique. La persécution d'Hérode Agrippa, qui fit périr Jacques, frère de Jean, et emprisonner Pierre, n'atteignit pas Jean, alors absent de Jérusalem. Act., XII, 1-3. Il était revenu à la ville sainte, lorsque s'y tint, en 51 ou 52, l'assemblée connue sous le nom de concile de Jérusalem. Voir t. II, col. 890. Saint Paul, Gal., II, 9, le nomme avec Pierre et Jacques le Mineur comme ceux qui paraissaient être les « colonnes » de l'Église et qui lui donnèrent la main d'association. A son dernier voyage à la ville sainte, l'apôtre des gentils ne fut plus reçu que par Jacques le Mineur. Act., XXI, 18. L'Apocalypse, qui est l'œuvre de l'évangéliste saint Jean, nous apprend que son auteur fut relégué dans l'île de Patmos à cause de la parole de Dieu et du témoignage rendu à Jésus-Christ. C'est là qu'un dimanche l'apôtre reçut la « révélation de Jésus-Christ », qui débute par les lettres aux sept Églises d'Asie Mineure, Apoc., I, 9-11, que saint Jean connaissait et sur lesquelles il avait une autorité évidente. Les trois lettres qui lui sont attribuées ne contiennent aucun renseignement personnel. La suite de la vie de saint Jean ne nous est connue, et encore bien incomplètement, que par la tradition ecclésiastique.

2° *D'après la tradition.* — Tous les anciens écrivains ecclésiastiques ont unanimement affirmé que l'apôtre saint Jean vint s'établir, à une époque qu'il est difficile de fixer d'une manière absolue et qu'on croit généralement postérieure à la mort de saint Pierre et de saint Paul et antérieure à la ruine de Jérusalem par les Romains, à Éphèse et qu'il y vécut jusqu'à la plus extrême vieillesse, exerçant une autorité incontestée sur les églises de l'Asie proconsulaire. C'est là qu'il aurait composé l'Apocalypse, le quatrième Évangile et les trois Épîtres qui portent son nom. Cette tradition est indépendante du témoignage de l'Apocalypse elle-même et des attestations de l'origine apostolique de ce livre prophétique. Voir t. I, col. 742-746, et *Dictionnaire de théologie catholique*, de M. Vacant, t. I, Paris, 1901, col. 1467-1470. Il suffit de rappeler quelques affirmations très explicites. Saint Irénée, *Cont. hær.*, II, 22, n. 5, t. VII, col. 785, en appelle aux anciens qui ont vécu en Asie avec Jean, le disciple du Seigneur, qui est demeuré avec eux jusqu'au temps de Trajan. Il cite, *ibid.*, III, 3, n. 4, *ibid.*, col. 853-855, la rencontre de l'apôtre avec Cérinthe aux bains d'Éphèse et il dit que l'église d'Éphèse, qui a été fondée par Paul et a été habitée par Jean jusqu'aux temps de Trajan, est un témoin véridique de la tradition des Apôtres. Dans sa lettre à Florin, son ami d'enfance, qui s'était laissé séduire par les gnostiques, il remémore la doctrine des anciens qui avaient été les disciples des apôtres et l'enseignement de Polycarpe qui leur racontait ses relations avec Jean et avec les autres qui ont vu le Seigneur, et qui répétait ce qu'il avait entendu d'eux sur le Seigneur, sur ses miracles et sur sa doctrine. Eusèbe, *H. E.*, V, 20, t. XX, col. 485. Les témoignages de saint Irénée que M. Harnack, *Die Chronologie des altchristlichen Literatur bis Eusebius*, t. I, Leipzig, 1897, p. 320-381, et M. Jean Réville, *Le quatrième Évangile*, Paris, 1901, p. 9-18, ont cherché à infirmer, gardent toute leur valeur en faveur du séjour de saint Jean à Éphèse. Labourt, *De la valeur du témoignage de S. Irénée dans la question johannine*, dans la *Revue biblique*, t. VII, 1898, p. 59-73; A. Camerlynck, *De quarti Evangelii auctore dissertatio*, Louvain, 1899, p. 128-138. L'évêque de Lyon écrit au pape Victor que son prédécesseur Anicet n'a pu persuader Polycarpe, qui avait vécu familièrement avec Jean le disciple de Notre-Seigneur et avec les autres Apôtres, d'adopter les observances romaines relatives à la célébration de la fête de Pâques. Eusèbe, *H. E.*, V, 24, t. XX, col. 508. Quelques pages auparavant, *ibid.*, col. 493-496, Eusèbe avait cité une lettre de Polycrate, évêque d'Éphèse, au

même pape, dans laquelle il rappelait les grandes lumières éteintes en Asie, à savoir l'apôtre Philippe et Jean, qui reposa sur le sein du Seigneur, qui fut prêtre et porta la tiare et qui mourut à Éphèse. Pour rejeter le témoignage de Polycrate, on a vainement prétendu qu'il avait confondu l'apôtre Philippe avec le diacre ou évangéliste du même nom, et qu'il avait attribué à saint Jean le souverain pontificat des Juifs. La confusion des deux Philippe, explicable pour les traditions d'Hiérapolis de la part d'un évêque d'Éphèse, ne nuit pas à son attestation sur la tradition de sa propre église relativement à saint Jean. S'il lui attribue le pontificat, il ne veut pas parler du souverain sacerdoce des Juifs, car saint Jean n'était ni de la tribu de Lévi, ni de la famille d'Aaron, mais du sacerdoce chrétien, comme l'a compris saint Jérôme, *De vir. illust.*, 45, t. XXIII, col. 659. Apollonius, dans un écrit contre les montanistes, rapportait que Jean, l'auteur de l'Apocalypse, avait par la toute-puissance divine ressuscité un mort à Éphèse. Eusèbe, *H.E.*, V, 18, t. XX, col. 480. Clément d'Alexandrie, *Quis dives salvetur*, 42, t. IX, col. 648, affirme qu'après son exil à Patmos, l'apôtre saint Jean revint à Éphèse, gouverna les Églises d'Asie et ramena dans la bonne voie un jeune homme qu'il avait converti et qui était devenu chef de brigands. En citant ce témoignage ainsi que celui de saint Irénée, Eusèbe, *H.E.*, III, 23, t. XX, col. 256-264, admet que l'apôtre et évangéliste saint Jean a vécu en Asie. Saint Justin, *Dialog. cum Tryph.*, 81, t. VI, col. 669, discutant à Éphèse même, affirme que saint Jean, un des apôtres du Christ, y composa l'Apocalypse.

Cette tradition, si ancienne et si fortement appuyée, est cependant rejetée par quelques critiques qui, pour nier l'origine apostolique des écrits de saint Jean, soutiennent que la tradition ecclésiastique a confondu l'apôtre Jean, qui n'a pas séjourné et n'est pas mort en Asie, avec le « prêtre Jean », auteur des ouvrages johanniques. Pour M. Harnack, *Die Chronologie*, t. I, p. 678-680, le prêtre Jean est un Palestinien, un Juif devenu helléniste et un disciple du Seigneur au sens large. Pour M. Bousset, *Die Offenbarung Johannis*, Gœttingue, 1896, p. 48-51, le seul Jean, qui ait eu autorité dans les Églises de l'Asie Mineure, est le prêtre Jean. La confusion entre ce personnage et l'apôtre Jean était déjà faite à l'époque de saint Justin et de saint Irénée. Mais elle est en soi d'autant plus invraisemblable qu'elle aurait dû se produire entre l'an 100 et l'an 130, dans le milieu même où, d'après tous les témoins de la tradition au IIe siècle, a vécu l'apôtre saint Jean. D'ailleurs, l'existence du prêtre Jean, distinct de l'apôtre, n'est pas certaine. Les Asiates ne le connaissent pas plus que les Aloges. Saint Denys d'Alexandrie, quoique le P. Corluy affirme le contraire, t. I, col. 743, ne le connaît pas; il parle seulement d'un Jean quelconque, d'un simple homonyme de l'apôtre, dont il suppose l'existence, afin de lui attribuer la paternité de l'Apocalypse. Il rapporte aussi un on-dit, suivant lequel il aurait existé à Éphèse deux tombeaux élevés à la mémoire de deux personnages nommés Jean. Eusèbe, *H. E.*, VII, 25, t. XX, col. 677-701. Ce vague bruit était sans fondement, et Éphèse n'a jamais conservé qu'un seul mausolée, celui de l'apôtre Jean. Seul, Eusèbe de Césarée, *H. E.*, III, 39, t. XX, col. 296-300, admet l'existence du prêtre Jean, qu'il trouve indiquée dans un texte de Papias. L'évêque d'Hiérapolis rapporte que lorsqu'il rencontrait quelqu'un qui avait vécu avec les anciens, il s'informait curieusement de ce qu'avaient dit ces anciens à savoir, André, Pierre, Philippe, Thomas, Jacques, Jean, Matthieu et les autres disciples du Seigneur, de ce que disaient Aristion et le prêtre Jean, disciples du Seigneur. Eusèbe observe que le nom de Jean revient deux fois dans ce témoignage. Il est joint d'abord aux noms des Apôtres et il désigne l'évangéliste Jean. Il est répété en dehors de la liste des Apôtres et à la suite d'Aristion, il désigne le prêtre Jean. On connaît assez les efforts inouïs des historiens et des critiques pour interpréter les paroles de Papias. Sans résumer tous les débats, disons seulement qu'Eusèbe en a certainement déduit l'existence de deux Jean, l'évangéliste et le prêtre, dont les tombeaux, prétend-il, se voyaient à Éphèse. Mais on peut penser que l'exégèse d'Eusèbe est ici en défaut. Les « anciens », dont parle Papias, sont des apôtres et des disciples du Seigneur, et Papias avoue avoir été directement en relations avec quelques-uns d'entre eux. Si Jean est nommé deux fois d'abord avec les apôtres dont Papias recueillait les paroles de la bouche de ceux qui les avaient fréquentés, puis avec Aristion, comme disciple immédiat du Seigneur, c'est que l'évêque d'Hiérapolis avait été son auditeur, ainsi que l'affirment saint Irénée, *Cont. hær.*, V, 33, n. 4, t. VII, col. 1214, et Eusèbe lui-même, *Chronic.*, t. XIX, col. 551. Quand l'évêque de Césarée déduit du fragment de Papias l'existence du prêtre Jean, distinct de l'apôtre, il se met en contradiction avec lui-même; il est, d'ailleurs, désireux de trouver un auteur à l'Apocalypse. Enfin André de Césarée, Anastase le Sinaïte, Maxime le Confesseur et peut être Georges Hamartolos, qui eurent entre les mains l'ouvrage de Papias, s'accordent à dire que Jean d'Éphèse fut l'apôtre Jean. L'existence du prêtre Jean demeure très problématique, et on peut soutenir que ce personnage est un être fictif, imaginé aux IIIe et IVe siècles au sujet des controverses relatives à l'auteur de l'Apocalypse. Toutefois, si l'on admet son existence réelle, les témoignages de saint Justin, de saint Irénée et de leurs contemporains gardent leur valeur et prouvent la venue de l'apôtre saint Jean en Asie, et on n'a pas le droit d'attribuer au prêtre Jean, que l'antiquité ecclésiastique n'a pas connu, un rôle prépondérant dans les affaires ecclésiastiques de l'Asie Mineure; ce serait attribuer trop d'autorité à une phrase obscure de Papias et à une tradition douteuse sur les deux tombeaux d'Éphèse. Camerlynck, *De quarti Evangelii auctore*, p. 98-128. Personne n'attache aucune importance à la donnée des *Constitutions apostoliques*, VII, 46, t. I, col. 103, et de Salomon de Bassora, d'après laquelle un prêtre Jean aurait succédé à l'apôtre saint Jean sur le siège d'Éphèse.

On invoque parfois contre le séjour de l'apôtre saint Jean à Éphèse le silence que saint Ignace garde à son sujet dans ses épîtres aux Églises de l'Asie Mineure, et spécialement dans sa lettre aux Éphésiens. Ce silence qui prouverait aussi bien contre le prêtre Jean, que saint Ignace ne mentionne pas, a été expliqué par Lightfoot, *Apostolic Fathers*, t. II, p. 63. L'évêque d'Antioche, mené au martyre, ne parle que de saint Paul qui, comme lui, passa à Éphèse en allant de l'Asie à Rome. L'analogie des circonstances, qui appelait sous sa plume la mention de saint Paul, ne l'amenait pas à parler de saint Jean, et son silence ainsi expliqué ne prouve rien contre le séjour de saint Jean à Éphèse. Il y a peu de fond à faire sur un renseignement fourni par un manuscrit, le *Coislinianus* du Xe siècle, de la *Chronique* de Georges Harmatolos auteur du IXe siècle, et reproduit dans un manuscrit du XIVe ou du XVe siècle, le *Barrocianus* dépendant peut-être indirectement de l'*Histoire ecclésiastique* de Philippe Sidètes. Ces deux textes contiennent un extrait de Papias, d'après lequel Jean le Théologien et son frère Jacques auraient été tués par les Juifs. La citation, si elle est réelle, a subi des altérations, et les critiques ont proposé différentes restitutions qui mettent hors de cause l'apôtre saint Jean ou son genre de mort. C. de Boor, *Neue Fragmente des Papias, Hegesippus und Pierius*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. V, 2e fasc., Leipzig, 1888, p. 170, 176-179; Funk, *Opera Patrum apostolicorum*, t. II, Tubingue, 1881, p. 294-296. D'ailleurs, à supposer qu'ils n'aient pas subi d'altérations, des textes si récents n'auraient pas par eux-mêmes grande valeur et ne suffiraient pas à contre-balancer l'ancienne tradition, si

unanimement favorable au séjour de saint Jean à Éphèse. A. Camerlynck, *De quarti Evangelii auctore*, p. 52-72; Zahn, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, t. VI, Leipzig, 1900, p. 112-217.

Le séjour de saint Jean à Éphèse étant démontré, il reste à relater les rares événements des dernières années de l'apôtre, que la tradition nous a conservés. Il faut placer en premier lieu son martyre à Rome dans une chaudière d'huile bouillante, et sa relégation à l'île de Patmos. Tertullien, *De præscript.*, 36, t. II, col. 49, parle des deux faits et de leur succession, mais sans en déterminer la date. Saint Jérôme, *Cont. Jovinian.*, I, 26, t. XXIII, col. 259, les a appris de Tertullien. Le même docteur, *In Matth.*, XX, 23, t. XXVI, col. 143, les répète d'après les histoires ecclésiastiques. Cf. *De vir. ill.*, 9, t. XXIII, col. 625. Comme ce fait est mentionné dans les Actes apocryphes de saint Jean et leurs divers remaniements, voir t. I, col. 159-160, M. Corssen, *Monarchianische Prolog zu den vier Evangelien*, dans les *Texte und Untersuchungen*, t. XV, 1er fasc., Leipzig, 1896, p. 79-80, 86-88, a cherché à prouver qu'il n'avait pas d'autre fondement que les Actes de Leucius. Mais sa conclusion est forcée. L'Église a reconnu la réalité du martyre de saint Jean à Rome, et elle en célèbre l'anniversaire, le 6 mai, par la fête de saint Jean devant la Porte latine. C'est durant son exil de Patmos que, suivant la tradition, l'apôtre composa l'Apocalypse. Voir t. I, col. 746. Domitien régnait alors, ainsi que le rapportent S. Irénée, *Cont. hær.*, V, 30, n. 3, t. VII, col. 1207; S. Victorin de Pettau, *In Apoc.*, X, 11; XVII, 10, t. V, col. 333, 338; S. Jérôme, *loc. cit.*, et Eusèbe, *H. E.*, III, 18, t. XX, col. 252. Dans sa *Chronique*, II, t. XIX, col. 552, ce dernier fixe l'exil de saint Jean à Patmos à l'an 14 de Domitien. Saint Épiphane, *Hær.*, LI, n. 12, 33, t. XLI, col. 909, 949, affirme que l'apôtre revint de Patmos sous l'empereur Claude. Son témoignage, parfois erroné surtout en matière de chronologie, ne suffit pas seul à contre-balancer les affirmations des Pères, plus rapprochés des événements et généralement mieux renseignés. Cf. *Revue biblique*, t. IX, 1900, p. 236-243.

Nerva ayant rendu la liberté à tous ceux que son cruel prédécesseur avait bannis, saint Jean revint à Éphèse et y reprit son ministère. Eusèbe, *H. E.*, III, 23, t. XX, col. 256-257, l'affirme sur l'autorité de saint Irénée et de Clément d'Alexandrie, et il emprunte à ce dernier l'histoire du jeune homme devenu, après sa conversion, chef de brigands et paternellement ramené dans le bon chemin par saint Jean. L'apôtre écrivit alors son Évangile et ses Épîtres à une date et dans des circonstances qui seront déterminées plus loin. La tradition nous a conservé quelques épisodes des derniers jours de saint Jean. Nous avons déjà cité le fait de la rencontre de Cérinthe aux bains publics d'Éphèse. Irénée, *Cont. hær.*, III, 3, n. 4, t. VII, col. 853; Eusèbe, *H. E.*, IV, 14, t. XX, col. 337. Cassien, *Collat.*, XXIV, 21, t. XLIX, col. 1312-1315, rapporte que le vieillard jouait pour se délasser avec une perdrix apprivoisée. Enfin, saint Jérôme, *In Gal.*, VI, 10, t. XXVI, col. 433, relate que dans les assemblées religieuses, où ses disciples devaient le porter, il ne disait plus que cette parole : « Mes petits enfants, aimez-vous les uns les autres. » Les assistants lui ayant demandé pourquoi il répétait toujours ce conseil, il répondit : « C'est le précepte du Seigneur; bien gardé, il suffit. » Les Pères se sont plu à dire que saint Jean était demeuré vierge et qu'en récompense de sa pureté virginale, Jésus l'avait aimé d'un amour de prédilection et lui avait confié sa mère. S. Jérôme, *Epist.* CXXVII, *ad Principiam*, 5, t. XXII, col. 1090; *Cont. Jovinian.*, I, 26, t. XXIII, col. 246; *In Isa.*, LVI, 5, t. XXV, col. 541; S. Augustin, *In Joa. tract.* CXXIV, 8, t. XXXV, col. 1976; *De bono conjugio*, 21, t. XL, col. 391; *Cont. Faust. manich.*, XXX, 4, t. XLII, col. 493. Corssen, *Monarchianische Prolog*, p. 78-79, 83-86, a prétendu que cette tradition provenait exclusivement des Actes apocryphes de saint Jean. Si quelques témoignages dérivent de cette source, il n'est pas démontré que tous en dépendent. Leucius lui-même a pu mettre en œuvre une tradition antécédente. Les Pères, d'ailleurs, n'affirment pas la perpétuelle virginité de saint Jean comme un fait certain. Elle demeure néanmoins très vraisemblable.

L'apôtre parvint à une extrême vieillesse et vécut jusqu'au règne de Trajan. Il mourut soixante-huit ans après la passion de son divin Maître. S. Irénée, *Cont. hær.*, II, 22, n. 5, t. VII, col. 785; III, 3, col. 855; Eusèbe, *H.E.*, III, 23, t. XX, col. 257. Il fut enseveli à Éphèse, au témoignage de Polycrate, évêque de cette ville, témoignage rapporté par Eusèbe, *H. E.*, III, 31, t. XX, col. 280; V, 24, col. 493. Son tombeau devint célèbre et on éleva plus tard au-dessus une église, dédiée à l'apôtre et nommée l'*Apostolicon*. Voir t. II, col. 1847-1849. La légende, dérivant des Actes apocryphes de saint Jean, a ajouté que le vieillard, sentant sa fin prochaine, fit creuser son sépulcre et, disant adieu aux frères, s'y coucha comme dans un lit. Quand on revint, il était mort. Corssen, *Monarchianische Prologe*, p. 81-82, 89-90. Comme on ne l'avait pas vu mourir, quelques-uns prétendaient qu'il vivait dans son tombeau et qu'il n'était qu'endormi. Saint Augustin, *In Joa. tract.* CXXIV, t. XXXV, col. 1970, rapporte qu'on voyait la terre doucement agitée par son haleine. Le misérable village, qui occupe aujourd'hui l'emplacement de la ville d'Éphèse, porte le nom d'Ayassoulouk, ou le Saint-Théologien, qui est le surnom donné par les Pères à l'apôtre bien-aimé. Voir t. II, col. 1834; Le Camus, *Les sept Églises de l'Apocalypse*, Paris, 1886, p. 142-144. — Voir Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Paris, 1701, t. I, p. 330-335, 600-602; Trench, *The life and character of St. John the evangelist*, Londres, 1850; Baunard, *L'apôtre saint Jean*, 4e édit., Paris, 1883; Macdonald, *The life and writings of S. John*, Londres, 1877; Farrar, *Early days of christianity*, 2e édit., Londres, 1884; *Dictionary of the Bible*, de Smith, 2e édit., Londres, 1893, t. I, IIe part, p. 1731-1736; *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e édit., t. III, Leipzig, 1900, p. 272-285.

E. MANGENOT.

8. JEAN, père de l'apôtre saint Pierre qui est appelé trois fois par Notre-Seigneur « Simon fils de Jean » en S. Jean, XXI, 15-17. Au lieu de *Joannes*, son nom est écrit *Jona*, Joa., I, 43. Dans S. Matthieu, XVI, 17, au lieu de « fils de Jean », nous lisons Bar-Jona, qui en araméen a la même signification. Voir BAR-JONA, t. I, col. 1461.

9. JEAN, descendant d'Aaron et membre du sanhédrin à l'époque apostolique, fut l'un des juges qui avec Anne, Caïphe, etc., firent comparaître devant eux les apôtres Pierre et Jean, lorsque ceux-ci eurent commencé à prêcher Jésus-Christ et guéri le boiteux à la porte du Temple. Le tribunal les renvoya, après leur avoir défendu, mais inutilement, d'enseigner au nom de Jésus. Act., IV, 6. On a tenté d'identifier ce membre du sanhédrin avec Johanan ben Zaccaï, qui présida la grande synagogue à Jamnia, après la destruction du Temple; mais cette hypothèse et d'autres semblables ne reposent que sur une similitude de nom qui peut être purement accidentelle et n'autorise pas à conclure à l'identité des personnages. Le nom de Johanan ou Jean était très commun à cette époque.

10. JEAN MARC, fils de Marie, Act., XII, 12, et parent de Barnabé. Col., IV, 10. Marc était son surnom. Act., XII, 12, 25. C'est dans la maison de sa mère que se réfugia saint Pierre lorsqu'il fut délivré miraculeusement de la prison où l'avait enfermé Hérode. Jean Marc accompagna Paul et Barnabé dans leurs prédications à Séleu-

cie et en Chypre, leur rendant surtout des services matériels (ὑπερέτης), Act., XIII, 25; XIII, 5, mais il n'eut pas le courage de les suivre à Pergé en Pamphylie, et lorsque plus tard il voulut de nouveau se joindre à eux, dans un autre voyage de missions, saint Paul refusa de le prendre, malgré les instances de Barnabé qui se sépara de l'Apôtre à cause de ce refus. Act., XV, 35-39. Voir BARNABÉ, t. I, col. 1462. Jean Marc n'est ainsi nommé que dans les Actes. Saint Paul le nomme simplement Marc dans les salutations qui terminent les Épîtres aux Colossiens, IV, 10, et à Philémon, ℣. 24. Il avait donc pardonné à Jean Marc son ancienne faiblesse. Il fait même son éloge à son disciple Timothée et lui recommande de le prendre et de le lui amener à cause des services qu'il peut lui rendre. II Tim., IV, 11. Saint Pierre appelle Marc « son fils », I Pet., V, 13, ce qui a fait supposer que c'était le prince des Apôtres qui l'avait converti au christianisme. Papias dit que Marc fut « l'interprète de Pierre ». Eusèbe, *H. E.*, III, 39; cf. II, 15, t. XX, col. 300, 172. Il y a cependant des critiques qui distinguent le Jean Marc des Actes et de saint Paul de celui de saint Pierre, et en font deux personnages différents. Voir H. W. Kienlen, *Noch ein Wort über das Zeugniss des Papias für unser Markusevangelium*, dans les *Theologische Studien und Kritiken*, 1843, p. 423-429. Baronius et Tillemont ont soutenu la distinction des deux Marc. On admet cependant généralement que Jean Marc est le même que l'évangéliste. Cf. *Acta sanctorum*, septembris t. VII (1760), p. 383. Voir MARC.

11. **JEAN (ÉVANGILE DE SAINT)**. — I. AUTHENTICITÉ. — Le titre Εὐαγγέλιον κατὰ Ἰωάννην, *Evangelium secundum Joannem*, qu'on lit en tête des manuscrits grecs et latins et des éditions du quatrième Évangile, sans être de l'auteur lui-même, est ancien et prouve l'antique croyance de l'Église à l'origine apostolique de cet écrit. Voir t. II, col. 2060-2061. Il est certain, en effet, que l'antiquité ecclésiastique tout entière, sauf les Aloges, a admis et affirmé que le quatrième Évangile canonique était l'œuvre de l'apôtre saint Jean, du disciple que Jésus aimait. Ce n'est qu'à la fin du XVIII[e] siècle que les premiers doutes furent émis par Evanson, *The dissonance of the four generally received evangelists*, 1792. Bretschneider, *Probabilia de Evangelii et Epistolarum Joannis indole et origine*, 1820, souleva de nouvelles difficultés. L'école de Tubingue fit de cet Évangile une œuvre de parti et de tendance, d'origine tardive et sans valeur historique. Mais de récents travaux ont fait entrer la question de l'authenticité du quatrième Évangile dans une phase nouvelle. Si Albert Réville, *Jésus de Nazareth*, Paris, 1897, t. I, p. 330-359, et son fils, Jean Réville, *Le quatrième Évangile*, Paris, 1901, p. 314-320, restent encore attachés en partie aux vues de l'école de Tubingue, d'autres critiques les abandonnent entièrement. Ils tiennent le quatrième Évangile pour une histoire authentique de Jésus-Christ, mais ils en attribuent la composition non pas à l'apôtre saint Jean, mais au prêtre Jean qui vivait à Éphèse à la fin du I[er] siècle de l'ère chrétienne, ou au commencement du second. Delff, *Das vierte Evangelium, ein authentischer Bericht über Jesus von Nazareth*, 1890; Bousset, *Die Offenbarung Johannis*, Gœttingue, 1896, p. 36-51; Harnack, *Die Chronologie der altchristlichen Literatur*, t. I, Leipzig, 1897, p. 673-680. Sur l'histoire de la controverse, voir Luthardt, *Der johanneische Ursprung des vierten Evangeliums*, Leipzig, 1874; Camerlynck, *De quarti Evangelii auctore*, p. 1-14. Nous envisageons l'authenticité du quatrième Évangile spécialement au point de vue de ces derniers travaux, et nous prouverons que ce récit de la vie de Jésus provient, non pas du prêtre Jean, mais bien de l'apôtre saint Jean.

1° *Témoignage des écrits johanniques.* — La communauté d'origine des écrits attribués à saint Jean, Épîtres, Évangile, Apocalypse, souvent niée par les rationalistes modernes (voir t. I, col. 744-746), est en voie d'être admise aujourd'hui et d'être acceptée pour certaine. Rompant définitivement avec les conclusions de l'école de Tubingue, M. Harnack, *Chronologie*, t. I, p. 675, note, a déclaré se rallier à l'hérésie critique qui reconnaît l'unité d'auteur de l'Apocalypse et du quatrième évangile. Or l'auteur de l'Apocalypse se nomme lui-même Jean; il met par écrit les révélations qu'il a reçues en Asie Mineure, où il occupe une situation élevée et où il jouit d'une autorité incontestable sur les sept églises auxquelles il adresse des lettres. Son nom suffit à recommander son œuvre, et il est assez connu pour qu'il ne soit pas nécessaire de le distinguer d'aucun autre homonyme. Bien qu'il ne se soit pas dit l'apôtre Jean, les écrivains de l'Asie Mineure au II[e] siècle l'ont désigné expressément et n'ont pas parlé du prêtre Jean. Les Aloges et le prêtre romain Caïus, qui nient l'origine apostolique de l'Apocalypse, l'attribuent à Cérinthe; ils ne connaissent pas le prêtre Jean. Saint Denys d'Alexandrie recourt à l'hypothèse d'un Jean quelconque, qui aurait été le témoin de Jésus. Seul, Eusèbe de Césarée suppose timidement que l'Apocalypse pourrait bien être l'œuvre du prêtre Jean, dont il croit trouver le nom dans un fragment de Papias. L'auteur de l'Apocalypse est donc bien l'apôtre saint Jean. Il est aussi l'auteur du quatrième évangile, dont les différences ne suffisent pas à prouver la diversité de mains. Il existe encore entre cet évangile et les épîtres, attribuées à l'apôtre, des rapports aussi nombreux que frappants, et la première a pu être avec raison considérée comme la lettre d'envoi de l'Évangile. Nous expliquerons plus tard la signification du titre de πρεσβύτερος, que saint Jean prend dans les deux dernières. Camerlynck, *De quarti Evangelii auctore*, p. 17-23. D'ailleurs, l'auteur du quatrième évangile se rend à lui-même témoignage. Bien qu'il ne se présente pas explicitement comme l'apôtre Jean, bien qu'il se cache sous le voile de l'anonyme, il laisse voir clairement qu'il faisait partie du collège apostolique. Il se donne comme un témoin oculaire des faits qu'il raconte, Joa., I, 14; XIX, 35, et la précision des détails, la vivacité des traits et la fraîcheur des tableaux de son récit confirment ce témoignage. « Le passage, XIX, 5, loin de distinguer l'auteur du témoin oculaire mis en cause, semble bien plutôt supposer leur identité. Le parfait, employé dans le premier membre, ne contredit point cette supposition; il se justifie pleinement comme allusion à toute la vie passée, apostolique, de l'évangéliste; celui-ci avait attesté le fait dont il fut témoin, dans sa prédication orale. D'autre part, le présent, employé dans le second membre, nous semble difficilement se comprendre en dehors de l'hypothèse que c'est le témoin oculaire lui-même qui tient la plume. » Van Hoonacker, dans la *Revue biblique*, t. IX, 1900, p. 230. L'auteur a vécu dans l'intimité du Sauveur; il a assisté à des événements que lui seul rapporte; il a été le disciple bien-aimé de Jésus, Joa., XIII, 23; XIX, 26; XX, 2; XXI, 7, 20, et c'est ce disciple lui-même qui a rendu témoignage à ce qu'il a vu et qui a écrit le quatrième Évangile. Joa., XXI, 24. Des trois disciples privilégiés du Seigneur, Pierre, Jacques et Jean, ce dernier seul a pu composer le quatrième Évangile. Jacques, son frère, est mort en Palestine longtemps avant la composition de cet Évangile. Act., XII, 2. Pierre ne peut être le disciple aimé, qui écrivit les faits racontés, puisque ces deux personnages entrent plusieurs fois en scène en même temps et sont expressément distingués l'un de l'autre. Joa., XIII, 23, 24; XVIII, 15, 16; XX, 2; XXI, 7, 20. Il reste donc que ce ne peut être que Jean, fils de Zébédée et frère de Jacques le Majeur. Il faut en conclure qu'il se désigne aussi lui-même par des expressions anonymes, telles que « un disciple », Joa., I, 40; « l'autre disciple. » Joa., XVIII, 15. En vain, dira-t-on que l'auteur

ne se nomme pas apôtre, et que les épithètes honorifiques par lesquelles Jean est toujours désigné ont été employées par un de ses disciples qui voulait ainsi honorer son maître. Ce prétendu disciple, qui a coutume d'indiquer les surnoms des autres apôtres, Joa., XI, 16; XIV, 22, n'a pas distingué de la même manière le précurseur qu'il appelle constamment Jean, sans ajouter son titre de Baptiste. Il est plus simple de penser que l'apôtre, parlant de lui-même, a estimé que personne ne le confondrait avec le fils de Zacharie. Il ne nomme pas davantage sa mère ni son frère Jacques. Les deux frères sont appelés « les fils de Zébédée ». Joa., XXI, 2. Bacuez, *Manuel biblique,* 7e édit., Paris, 1891, t. III, p. 171-174; Fillion, *Évangile selon saint Jean,* Paris, 1887, p. XXX-XXXII; Kaulen, *Einleitung in die heilige Schrift,* 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1887, p. 435, 436; Camerlynck, *De quarti Evangelii auctore,* Bruges, 1900, p. 313-324.

2° *Existence du quatrième Évangile au commencement du IIe siècle.* — Il résulte des allusions que l'on rencontre dans les écrivains du début du IIe siècle, que le quatrième Évangile était déjà composé et était connu. On a relevé minutieusement les moindres traces. Comme nous l'avons dit, t. II, col. 2064, les ressemblances constatées entre les prières eucharistiques de la Διδαχὴ τῶν δώδεκα Ἀποστόλων et le quatrième Évangile, ne sont pas suffisantes pour démontrer un emprunt direct; elles prouvent seulement la communauté de fond et d'idées, qui proviendrait de l'enseignement de Jésus, transmis par la tradition orale. Les rapprochements, établis entre l'Épître de saint Barnabé et le quatrième Évangile ne sont pas plus concluants. La dépendance des Lettres de saint Ignace d'Antioche relativement à l'Évangile de saint Jean, admise par de savants critiques, a été soumise à un sérieux examen par E. von der Goltz, *Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe,* dans les *Texte und Untersuchungen,* t. XII, 3e fasc., Leipzig, 1894, p. 118-144, 196-206. Quoique ce critique n'admette pas cette dépendance et prétende que les ressemblances proviennent seulement d'un fonds commun d'idées, alors répandues en Asie Mineure, nous maintenons que parfois la ressemblance des mots eux-mêmes et plus souvent celle des idées, malgré de notables divergences, prouvent que saint Ignace connaissait le quatrième Évangile. Ainsi Joa., VIII, 29, est cité, *Ad Magn.,* VIII, 2, Funk, *Opera Pat. apostolic.,* 2e édit., Tubingue, 1887, p. 196; Joa., VI, 27, *Ad Rom.,* VII, 3, p. 220; Joa., III, 8, *Ad Philad.,* VII, 1, p. 228. — Papias, qui d'après Eusèbe, *H. E.,* III, 39, t. XX, col. 300, citait la Ire Épître de saint Jean, ne pouvait guère ignorer l'évangile avec lequel elle a de si étroits rapports. Si la citation que saint Irénée, *Cont. hær.,* V, 36, n. 2, t. VII, col. 1223, fait des anciens, qui avaient été disciples des Apôtres, est, comme le pensent plusieurs critiques, empruntée à l'ouvrage de Papias, il en résulterait que l'évêque d'Hiérapolis se servait du quatrième Évangile, puisqu'il cite là Joa., XIV, 2. L'hérétique Basilide semble avoir fait quelques emprunts au quatrième Évangile et il paraît certain que ses disciples s'en servaient. *Philosophoumena,* VII, 20-27, t. XVI, 3e part., col. 3301-3321. Le *Pasteur* d'Hermas présente des affinités avec l'Évangile de saint Jean. La *Seconde épître* de saint Clément fait des allusions à son texte. Voir t. II, col. 2067. On ne peut plus douter que saint Justin n'ait connu le quatrième Évangile. Ainsi Joa., I, 18, est visé *Dial. cum Tryph.,* 105, t. VI, col. 720, 721; Joa., III, 4, *Apol. I,* 61, *ibid.,* col. 420; Joa., VI, 70, *Dial. cum Tryph.,* 139, col. 796. D'ailleurs, saint Justin désignait certainement le premier et le quatrième Évangiles, œuvres des apôtres saint Matthieu et saint Jean, par son expression accoutumée de *Mémoires des Apôtres* pour nommer les évangiles. Tatien, disciple de saint Justin, cite des paroles empruntées au quatrième Évangile qu'il a, du reste, fait entrer dans son Διὰ τεσσάρων. Voir t. II, col. 2069. Les hérétiques connaissaient l'évangile de saint Jean. Marcion l'excluait. Valentin lui empruntait ses éons. Son disciple, Héracléon, avait composé un commentaire, dont parle Origène, *In Joa.,* tom. XIII, 59, t. XIV, col. 513 Ptolémée et Marc, autres disciples de Valentin, se servaient de cet évangile. S. Irénée, *Cont. hær.,* I, VIII, 5, t. VII, col. 533-537; I, XIV-XV, col. 593-616. Voir t. II, col. 2070. On trouvera de plus amples développements dans Resch, *Aussercanonische Paralleltexte zu den Evangelien,* part. IV, dans les *Texte und Untersuchungen,* t. X, 4e fasc., Leipzig, 1896, p. 1-35. De ce que nous venons de dire il résulte clairement que le quatrième Évangile était connu et lu dès le temps de Trajan, surtout en Asie Mineure. Camerlynck, *De quarti Evangelii auctore,* p. 29-42.

Cette conclusion suffit pour renverser une opinion singulière de M. Corssen, *Monarchianische Prologe,* p. 118-134. D'après ce critique, les Actes apocryphes de saint Jean, dont il fixe la rédaction à l'année 140, loin d'employer le quatrième Évangile, ont, au contraire, servi de point de départ et d'occasion à sa composition. Le quatrième Évangile aurait été écrit, vers l'an 150, en vue de réfuter le docétisme que les *Acta Joannis* attribuaient à cet apôtre. L'examen minutieux des rapprochements entre ces deux écrits montre que les Actes de Jean supposent la connaissance et l'emploi du quatrième Évangile. D'abord, les *Actus Petri cum Simone,* qui sont du même auteur que les *Acta Joannis,* contiennent des expressions spécifiquement johanniques. Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons,* t. II, Leipzig, 1892, p. 848-855. Ensuite, les *Acta Joannis* eux-mêmes font de nombreuses allusions au texte du quatrième Évangile. En outre, l'apôtre saint Jean, qui parle dans ses faux Actes, semble, au début de son discours, laisser entendre que, dans ses autres écrits, il n'a pas traité des mystères aussi profonds que ceux qu'il va aborder. Il est, d'ailleurs, en soi plus vraisemblable que les Actes aient été rédigés postérieurement à l'évangile en faveur des doctrines gnostiques et docètes, plutôt que l'évangile postérieurement aux Actes en vue d'en réfuter les erreurs. Enfin, les Actes apocryphes de Jean sont de la fin du IIe siècle plutôt que de l'an 140, par conséquent d'une date trop tardive pour avoir fourni l'occasion de la composition du quatrième Évangile. Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons,* t. I, Leipzig, 1889, p. 784-788; t. II, 1892, p. 856-865; Camerlynck, *De quarti Evangelii auctore,* p. 42-52.

3° *Tradition sur l'origine johannique du quatrième Évangile.* — Il est hors de toute contestation qu'à la fin du IIe siècle, les chrétiens étaient généralement persuadés, même ceux d'Asie, que le quatrième Évangile avait été composé par l'apôtre saint Jean durant son séjour à Éphèse. Saint Irénée, disciple de saint Polycarpe, l'affirme expressément : Ἰωάννης ὁ μαθητὴς τοῦ Κυρίου, ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ ἀναπεσών, καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ Εὐαγγέλιον, ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων. *Cont. hær.,* III, I, n. 1, t. VII, col. 845. Saint Théophile d'Antioche, *Ad Autolyc.,* II, 22, t. VI, col. 1088, cite le prologue du quatrième Évangile sous le nom de saint Jean. Le fragment de Muratori, qui a été composé à Rome vers l'an 170, quelle que soit la valeur des circonstances de son récit, attribue explicitement le quatrième Évangile à l'apôtre Jean. Voir t. II, col. 170. Preuschen, *Analecta,* Fribourg-en-Brisgau, 1893, p. 129, 130. Il n'y a pas lieu d'opposer la qualité de « disciple » qui lui est donnée, à celle d' « apôtre », jointe au nom d'André, car il n'y a pas d'opposition formelle. Les disciples sont les mêmes personnages que les apôtres, et au sujet des Épîtres, saint Jean est présenté comme un témoin oculaire des faits qu'il rapporte. Camerlynck, *De quarti Evangelii auctore,* p. 96-98. Clément d'Alexandrie assure que Jean écrivit son Évangile à la demande de ses amis et

fut le dernier des évangélistes. Eusèbe, *H. E.*, VI, 14, t. XX, col. 552. Tertullien, *Cont. Marcion.*, IV, 1, 5, t. II, col. 363, 367, pose comme un principe que l'Évangile a pour auteurs des apôtres ou, au moins, des hommes apostoliques. Or deux apôtres, Jean et Matthieu, ont enseigné ce que nous devons croire sur Jésus-Christ. Il appuie enfin l'origine apostolique des Évangiles sur l'autorité des églises apostoliques. Saint Cyprien, *Testim.*, I, XII, t. IV, col. 685, cite le quatrième Évangile sous le titre *cata Joannem*, et il entend certainement parler de l'apôtre saint Jean. Saint Victorin de Pettau, *In Apoc.*, t. V, col. 325, dit que Jean l'Évangéliste, pareil à un aigle, élève ses ailes dans les hauteurs et parle du Verbe. Tous les écrivains ecclésiastiques dans les siècles suivants ont reçu et transmis la même tradition. Camerlynk, *De quarti Evangelii auctore*, p. 190-206.

Dans l'antiquité ecclésiastique, il s'est produit une seule opposition formelle à l'origine apostolique du quatrième Évangile, celle des Aloges. Saint Irénée, *Cont. hær.*, III, XI, 9, t. VII, col. 890-891, signale des hérétiques qui rejettent l'Évangile de saint Jean, parce qu'il renferme la promesse du Paraclet et qu'eux-mêmes refusent de reconnaître tout esprit prophétique. Ce ne sont donc pas, comme l'ont pensé quelques critiques, les montanistes qui, au contraire, croyaient à l'esprit prophétique, et appuyaient leurs rêves chimériques sur les ouvrages de saint Jean, mal interprétés. Ces hérétiques anonymes sont plutôt ceux que saint Épiphane a appelés « Aloges ». *Hær.*, LI, t. XLI, col. 892. Ils repoussaient tous les écrits de saint Jean. Les motifs pour lesquels ils ne voulaient pas de son Évangile, étaient d'ordre critique. Il ne peut pas être l'œuvre de saint Jean, parce qu'il n'est pas d'accord avec les écrits des Apôtres; il est en particulier en contradiction avec les trois premiers Évangiles soit pour la disposition des récits, soit pour l'ordre chronologique des faits; il est dissonant et inharmonique. Saint Épiphane, *Hær.*, LI, t. XLI, col. 893-945, répond longuement à ces objections et prouve l'accord du quatrième Évangile avec les synoptiques. Saint Philastre, *Hær.*, LX, t. XII, col. 1174, 1175, ajoute que les Aloges attribuaient le quatrième Évangile à Cérinthe. Par là, ils rendaient indirectement témoignage à l'origine apostolique du quatrième Évangile, puisqu'ils contredisaient, pour des raisons purement internes, l'attribution à saint Jean généralement admise de leur temps, et puisqu'ils rapportaient l'œuvre de saint Jean à un de ses contemporains. Leur erreur relativement au quatrième Évangile n'a été partagée par personne, sinon, au jugement de Corssen, *Monarchianische Prolog*, p. 30-50, par l'auteur romain du prologue de l'Évangile de saint Marc. L'existence des Aloges romains n'est pas démontrée. Rose, *La question johannine. Les Aloges asiates et les Aloges romains*, dans la *Revue biblique*, t. VI, 1897, p. 516-534. Certains critiques conjecturent, il est vrai, que les *Capita adversus Caium*, de saint Hippolyte, faisaient partie de son traité Ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγελίου καὶ Ἀποκαλύψεως. Si cette conjecture était vraie, il en résulterait que le prêtre romain Caïus rejetait le quatrième Évangile aussi bien que l'Apocalypse. Mais l'hypothèse n'est pas démontrée. Quant à saint Denys d'Alexandrie, qui a connu l'opinion de Caïus et qui en est tributaire, il doute que l'Apocalypse soit de l'apôtre saint Jean, mais il lui maintient l'attribution de l'Évangile et des Épîtres, puisqu'il argumente des divergences qu'il constate entre les écrits de saint Jean et l'Apocalypse pour nier l'origine johannique de ce dernier livre. Eusèbe, *H. E.*, VII, 25, t. XX, col. 701, 704. L'opposition des Aloges au quatrième Évangile, fondée seulement sur des motifs intrinsèques de peu de valeur, loin d'infirmer la tradition ecclésiastique qui attribue cet évangile à l'apôtre saint Jean, la confirme plutôt et lui apporte un solide appoint. Camerlynck, *De quarti Evangelii auctore*, p. 145-172.

Les adversaires modernes de l'origine apostolique du quatrième Évangile s'en rendent si bien compte qu'ils ne veulent nullement attribuer cet écrit à Cérinthe. Ils en sont réduits à attaquer le point de départ de la tradition ecclésiastique; ils ne la croient pas primitive et ils cherchent à remonter plus haut. L'école de Tubingue faisait valoir l'attitude des églises d'Asie dans la controverse pascale comme incompatible avec l'attribution de l'Évangile à l'apôtre Jean. La plupart des évêques de ces églises justifiaient leurs usages sur la célébration de la fête de Pâques par l'autorité de saint Jean. Or, le quatrième Évangile ne favorise pas les prétentions des quarto-décimans, puisqu'il semble dire que la Pâque fut célébrée par Jésus la veille de la Pâque juive. Voir t. II, col. 409. Il ne peut donc être l'œuvre de saint Jean. Les critiques reconnaissent généralement aujourd'hui que la controverse pascale ne peut être invoquée contre l'origine johannique du quatrième Évangile. Quelle que soit l'opinion qu'on adopte sur l'accord ou le désaccord de cet Évangile et des synoptiques relativement à la date de la fête de Pâques, il est de fait que ni les quarto-décimans ni leurs adversaires n'ont pas constaté ce désaccord et ne s'en sont pas prévalu les uns contre les autres. Le quatrième Évangile est donc absolument étranger au débat, et l'opinion des évêques d'Asie relativement à la date de la célébration de la Pâque ne prouve rien contre son attribution à saint Jean. Camerlynck, *De quarti Evangelii auctore*, p. 14-17.

Certains critiques expliquent autrement la tradition ecclésiastique touchant l'origine johannique du quatrième Évangile. Ils sont obligés de reconnaître qu'à la fin du second siècle l'auteur de cet Évangile était généralement tenu comme identique à l'apôtre saint Jean, qui aurait séjourné à Éphèse jusqu'à sa mort. Mais cette persuasion universelle, au lieu d'être une tradition authentique, ne serait que le résultat d'une confusion, par laquelle l'opinion publique aurait auparavant substitué l'apôtre Jean à un personnage du même nom, ayant joui d'une grande autorité en Asie et qu'Eusèbe et Papias appelaient le prêtre Jean. Cette substitution de l'apôtre Jean au prêtre, son homonyme, n'est qu'une hypothèse, échafaudée sur un ensemble de considérations peu concluantes. L'existence du prêtre Jean, nous l'avons dit précédemment, n'est pas certaine ni admise par tous les critiques. Supposons-la démontrée. Eusèbe, sur le témoignage de qui on s'appuie, tend visiblement sans doute à attribuer l'Apocalypse au prêtre Jean; mais il accepte le quatrième Évangile comme l'œuvre authentique et incontestée de l'apôtre Jean. Qu'on ne dise pas qu'il a adopté la tradition qui, depuis saint Irénée, rapportait universellement cet Évangile à l'apôtre, car Eusèbe a eu entre les mains l'ouvrage de Papias, que nous ne possédons plus, et s'il y a trouvé une attestation en faveur de l'existence du prêtre Jean, il n'y a certainement rien lu qui soit contraire à l'origine apostolique du quatrième Évangile. Son silence prouve, au moins, que Papias ne disait rien qui soit opposé à l'attribution de cet Évangile à saint Jean. Les Aloges, qui ont précédé saint Irénée, ne connaissent pas le prêtre Jean; ils rejettent tous les écrits johanniques; ils n'y peuvent reconnaître des œuvres apostoliques; les voilà en quête d'un autre auteur, ils ne pensent pas au prêtre Jean, mais à Cérinthe, à l'adversaire de l'apôtre Jean à Éphèse. De plus, la substitution de l'apôtre au prêtre Jean, si elle a existé, est antérieure à saint Justin, qui attribue expressément l'Apocalypse à l'apôtre saint Jean. *Dial. cum Tryph.*, 81, t. VI, col. 670. Or si Justin n'a écrit son dialogue qu'entre 155 et 160, il s'est converti au christianisme à Éphèse en l'an 130. Son témoignage en faveur de l'apôtre Jean remonte donc à l'époque de sa conversion, et il reproduit celui de l'églisé d'Éphèse, de cette église que l'apôtre a gouvernée jusqu'à son extrême vieillesse. Il faudrait donc admettre que la confusion

des deux Jean s'est produite à Éphèse même avant l'an 130, durant le court intervalle qui s'est écoulé entre la mort de saint Jean et la conversion de saint Justin. Une pareille conclusion, qui ne repose sur aucun document et qui n'est qu'une pure supposition, nous paraît tout à fait invraisemblable. Avec saint Irénée, *Cont. hær.*, III, III, 4, t. VII, col. 854, 855, nous tenons l'église d'Éphèse comme un dépositaire fidèle des traditions apostoliques, et avec elle, nous regardons l'apôtre saint Jean comme l'auteur du quatrième Évangile.

II. INTÉGRITÉ. — L'authenticité apostolique du quatrième Évangile démontrée, il reste à prouver que tout le contenu actuel de cet écrit a appartenu à l'œuvre primitive. Beaucoup de critiques, même du nombre de ceux qui admettent l'origine johannique de l'ensemble, en excluent trois passages, Joa., v, 3b et 4; VII, 53-VIII, 11; XXI, qu'ils tiennent comme non authentiques ou, au moins, comme fort douteux.

I. L'ANGE DE LA PISCINE DE BETHSAIDE. Joa., v, 3b et 4. — Les derniers mots du ỳ. 3 : ἐκδεχομένων τὴν τοῦ ὕδατος κίνησιν, qui accompagnent l'énumération des malades, rassemblés autour de la piscine Probatique, « attendant le mouvement de l'eau, » et le ỳ. 4 tout entier : Ἄγγελος γὰρ Κυρίου κατὰ καιρὸν κατέβαινεν ἐν τῇ κολυμβήθρα καὶ ἐτάρασσεν τὸ ὕδωρ· ὁ οὖν πρῶτος ἐμβὰς μετὰ τὴν ταραχὴν τοῦ ὕδατος ὑγιὴς ἐγίνετο, ῳ δήποτε κατείχετο νοσήματι, manquent dans les éditions critiques de Tischendorf (7e et 8e), de Trégelles, de Hort et Westcott, et de Nestle. — Hort et Westcott, *The New Testament in the original greek, Introduction, Appendix,* Cambridge et Londres, 1882, p. 77, les tiennent pour une interpolation « occidentale et syrienne ». Indiquons les documents qui sont favorables ou défavorables à l'authenticité de ces deux versets.

1° *Manuscrits.* — Tandis que la grande majorité des manuscrits grecs, soit onciaux, soit cursifs, contiennent, avec quelques variantes sans doute, ces deux versets, cinq onciaux, ℵ, A, B, C, L, omettent la fin du ỳ. 3, et quatre, ℵ, B, C, D, le ỳ. 4. Des cursifs qui sont cités par les critiques en faveur de l'omission, trois seulement doivent être mentionnés : le cursif 157 omet les deux versets, le 18 la fin du ỳ. 3, et le 33 le ỳ. 4. Les onciaux S, A, II et dix-sept cursifs pour le moins, 8, 14, 21, 24, 32, 36, 145, 161, 166, 230, 299, 348, 408, 507, 512, 575, 606, accompagnent ces versets d'astérisques ou d'obèles, que les critiques interprètent comme des signes de doute sur leur authenticité. On ne peut nier qu'en plusieurs de ces manuscrits ces signes, de formes différentes, ne soient défavorables; mais cela n'est pas certain pour tous et il est légitime de penser qu'ils avaient, à l'origine, une signification liturgique. Tous les Évangéliaires grecs contiennent les versets contestés, avec quelques divergences toutefois; ils l'ont même en deux leçons, dont l'une comprend les versets 1-4, et l'autre les versets 1-15. La leçon du quatrième dimanche après Pâques, du dimanche du Paralytique, est confirmée par les vers qu'on chante à l'office et qui sont un commentaire de toute la section. Les euchologes ont tous, au moins, une des deux leçons. Saint Chrysostome, *In Paralyt.*, t. XLVIII, col. 803, mentionne la lecture de cette leçon liturgique.

2° *Versions.* — Les manuscrits des anciennes versions latines ont ces versets, excepté *d f l q;* ceux de la recension de saint Jérôme les ont aussi, sauf O Z* (+ Z2) *durmach. corp. cant.* 197, *sangall.* 1395, *Wirceburg. mp. th. f.* 67. Les *Capitula in Evangelium secundum Johannem,* publiés par Wordsworth et White, *Novum Testamentum D. N. J. C. latine,* fasc. IV, Oxford, 1895, p. 494-497, et fasc. V, 1898, p. 703, ne font pas allusion à l'ange de la piscine. Les manuscrits latins présentent dans le texte d'assez nombreuses variantes, et MM. Wordsworth et White, *op. cit.*, fasc. IV, p. 533, 534, ont distingué trois recensions différentes. La péricope tout entière est lue dans l'Église latine au deuxième vendredi de carême. Cette leçon est ancienne, puisque saint Ambroise, *De sacramentis*, II, 2, t. XVI, col. 425, et saint Augustin, *Sermo*, CXXIV, t. XXXVIII, col. 686, affirment qu'elle était lue à l'office liturgique, sans toutefois indiquer le jour. Le *Liber comitis,* faussement attribué à saint Jérôme, la contient, t. XXX, col. 499, aussi bien que le *Liber comicus,* publié par dom Morin, *Anecdota Maredsolana,* t. I, Maredsous, 1893, p. 228. On la trouve encore dans la liturgie mozarabique, t. LXXXV, col. 576, 577. Les versions syriaques la possèdent, sauf celle de Cureton et celle du manuscrit sinaïtique, fortement apparentée à la précédente. A. Bonus, *Collatio codicis Lewisiani rescripti Ev. sac. syriacorum cum codice Curetoniano,* Oxford, 1896, p. 82. On a remarqué cependant des obèles placés en face de ce passage dans quelques manuscrits de la philoxéno-héracléenne. Naturellement, les lectionnaires et évangéliaires syriaques de toutes les sectes contiennent les versets discutés. Les versions coptes ne les ont pas, sinon dans les manuscrits de date récente. Ils ne sont pas non plus employés dans la liturgie de l'Église copte. La version arménienne n'a que la fin du ỳ. 3, qui est lue à la messe du septième jour de la troisième semaine après Pâques.

3° *Pères.* — Si les Pères grecs les plus anciens ne mentionnent pas l'intervention de l'ange à la piscine de Bethsaïde, on n'en peut rien conclure contre l'authenticité des versets contestés, car ces Pères n'ont pas eu l'occasion de citer un épisode si restreint, et d'ailleurs, toutes leurs œuvres ne nous sont pas parvenues. Mais on trouve ces versets signalés ou reproduits textuellement dans Didyme, *De Trinitate,* II, t. XXXIX, col. 708; S. Cyrille d'Alexandrie, *In Joa. Ev.*, t. LXXIII, col. 336, 340; Ammonius d'Alexandrie, *Fragmenta in Joa.*, t. LXXXV, col. 1429; S. Chrysostome, *In Paralytic.*, t. XLVIII, col. 803; *Hom. in S. Pascha,* t. LII, col. 771; *In Joa. hom. XXXVI,* t. LIX, col. 204; Théophylacte, *Enarrat. in Joa. Ev.*, t. CXXIII, col. 1257; Euthymius, *Com. in Joa.*, t. CXXIX, col. 1208. Les témoignages des Pères latins sont plus favorables encore. Tertullien, *De bapt.*, 5, t. I, col. 1205, fait allusion à l'intervention de l'ange. Saint Ambroise, *De myster.*, 4, n. 22, t. XVI, col. 395; *De sacrament.*, II, 2, t. XVI, col. 425, cite et commente ce passage. Saint Jérôme, *Dialog. contra Lucifer.*, 6, t. XXIII, col. 169, fait allusion à l'action de l'ange dans la piscine de Bethsaïde. Saint Augustin, *In Joa. tract. XVII,* n. 3, t. XXXV, col. 1528; *Sermo CXXV*, n. 3, t. XXXVIII, col. 690, en parle très explicitement. On voit une allusion en saint Grégoire le Grand, *In septem Ps. pœnit. exposit.*, Ps. V, 31, t. LXXIX, col. 623. Bède, *In S. Joa. Ev. exposit.*, t. XCII, col. 691, résume les explications de saint Augustin. — Les témoignages des auteurs syriens ne laissent pas le moindre doute sur la présence des ỳ. 3 et 4 dans le chapitre V de saint Jean. Saint Éphrem fait une allusion manifeste à l'ange de la piscine dans son explication du Διὰ τεσσάρων de Tatien. Mösinger, *Evangelii concordantis expositio,* Venise, 1876, p. 146. Jacques de Sarug a une homélie sur la section du paralytique. Rabban Lazare de Beith Kandaça, du VIIIe siècle, commente ce passage presque dans les mêmes termes que Jacques de Sarug, ainsi qu'un autre commentateur anonyme de la même époque. Les nestoriens lisent le même texte que les jacobites. Aboulfaradj- ben-Attaïb explique les versets controversés, ainsi que Ichouad, évêque de Hadeth; Denys Bar Tsalibi, évêque d'Amid au XIIe siècle, les interprète, sans parler des controverses sur leur authenticité; Bar Hébræus est le premier écrivain ecclésiastique qui, au XIIIe siècle, atteste que « quelques personnes prétendent que ce verset (le ỳ. 4) n'appartient pas à l'Évangile ». Il n'attache pas beaucoup d'importance à ce bruit qu'il rapporte le premier, puisqu'il explique néanmoins le passage contesté. P. Martin, *Introduction à la critique textuelle du Nouveau Testament*, *Partie pratique*, t. IV,

Paris, 1885-1886, p. 31-42. Les Arméniens ont possédé, dès le début de leur littérature, des traductions du Διὰ τεσσάρων de Tatien et des homélies de saint Chrysostome. Ils ont connu par ces écrits l'épisode de l'ange qui descendait dans la piscine pour mouvoir l'eau.

En résumé, le plus grand nombre des documents anciens est manifestement favorable à la présence des ℣. 3 et 4 dans le chapitre v de l'Évangile de saint Jean. Seuls, quelques manuscrits grecs onciaux et cursifs, qui leur sont apparentés, quelques manuscrits latins et syriaques, les versions coptes et arménienne leur sont opposés. Le partage des autorités, si l'on ne considère que le nombre, peut être invoqué en faveur de leur authenticité. Si l'on envisage la valeur des témoins, on n'est plus d'accord. Par suite d'un engouement excessif pour les onciaux grecs, beaucoup de critiques contemporains se rangent à leur suite et excluent des éditions critiques du Nouveau Testament les versets controversés. Il leur reste à expliquer l'origine de la leçon qu'ils rejettent. Ils y voient une interpolation. « C'est une note ajoutée de très bonne heure pour expliquer le ℣. 7, quand la tradition juive relative à la piscine était encore fraîche. » Westcott, *The Holy Bible according to the authorized version, New Testament,* t. II, p. 81. Elle s'est formée progressivement, puisqu'on la trouve en deux états, d'abord en germe, dans la finale du ℣. 3, puis, en pleine éclosion, dans le ℣. 4, et elle s'est développée de plus en plus, comme le montrent les variantes qu'elle présente. Mais l'autorité, accordée à des manuscrits onciaux qui datent au plus du IVe siècle, est contre-balancée fortement par le témoignage des Pères antérieurs et par celui des versions. La leçon du texte reçu est ancienne, parce qu'elle est originale. Non seulement, elle s'harmonise parfaitement avec le contexte comme toute addition habilement insérée dans un texte, mais le contexte lui-même l'exige. En l'absence des ℣. 3 et 4, en effet, le ℣. 7 s'explique difficilement; on ne voit pas pourquoi, faute d'avoir quelqu'un pour le jeter dans la piscine aussitôt après l'agitation de l'eau par l'ange, le paralytique est resté si longtemps sans jouir de l'heureuse influence d'un bain. On peut donc conclure que les versets 3 et 4 ont disparu des documents qui ne les contiennent plus par suppression. Reuss, *La théologie johannique,* dans la *Bible,* Paris, 1870, p. 167. La suppression a été produite à cause de la difficulté d'interprétation que présentait le récit évangélique. Plusieurs textes même avaient conservé la finale du ℣. 3 comme une trace irrécusable de la phrase supprimée. Corluy, *L'intégrité des Évangiles en face de la critique,* dans les *Études religieuses,* 5e série, t. XI, 1877, p. 59-65; Id., *Comment. in Ev. S. Joannis,* 2e édit., Gand, 1880, p. 109-111; P. Martin, *Introduction à la critique textuelle du Nouveau Testament,* partie pratique, t. IV, Paris, 1885-1886, p. 1-177.

II. *LE RÉCIT DE LA FEMME ADULTÈRE,* Joa., VII, 53-VIII, 11. — Cette célèbre péricope est moins documentée que le verset relatif à l'ange de la piscine de Bethsaïde, et par conséquent elle est exclue de plusieurs éditions critiques du Nouveau Testament. Voici l'exposé sommaire du partage des documents anciens.

1° *Manuscrits.* — Un nombre relativement considérable de manuscrits grecs ne contiennent pas cette section. Parmi les onciaux, ℵ, B, N, T, X, l'omettent purement et simplement; A, C, sont mutilés à cet endroit, mais on a calculé que les feuillets manquants n'auraient pu contenir les douze versets; L, Δ présentent un vide qui, dans le premier, est assez étendu pour recevoir la section, mais qui est trop petit dans le second. Quarante-quatre cursifs à texte continu ne la possèdent pas non plus, aussi bien que quarante-sept cursifs, accompagnés, comme l'oncial X, de commentaires. D'autres, 47, 77, 237, 242, 324 et 344, n'omettent que Joa., VIII, 3-11. Enfin, dans une dernière catégorie, cursifs 9, 15, 31, 40, 105, 109, 179, 232, 284, 353, 509 et 588, le texte de la section a été ajouté après coup. L'omission de Joa., VIII, 3-11 s'explique dans plusieurs cas, par l'usage liturgique; cette partie du récit n'entrant pas dans une leçon publique a été délaissée par le copiste. De plus, les onciaux E, M, S, Λ, II et cinquante-huit cursifs, au moins, marquent le texte de la section d'astérisques, d'obèles ou d'autres signes, destinés à attirer sur lui l'attention du lecteur. Les critiques modernes, adversaires de l'authenticité du passage, les prennent pour des indices de doute et de négation. Le fait est indéniable pour plusieurs cas; mais ces signes n'ont pas toujours et partout un sens de suspicion, et souvent ils ont trait aux usages liturgiques des Grecs et signalent un passage, dont la lecture doit être omise à certains offices. Pour compléter la liste des manuscrits grecs qui sont en apparence opposés à l'authenticité de la péricope de l'adultère, il faut signaler ceux qui, la contenant, y joignent des scholies, et ceux qui la déplacent. Les scholies constatent, en des termes différents, la diversité des manuscrits plus anciens, les uns omettant cette section, les autres la reproduisant. Elles renseignent sur la controverse telle qu'elle était connue de leurs auteurs, et comme elles disent généralement que la section se trouve dans la plupart des manuscrits, elles sont plutôt favorables que défavorables à son authenticité. Certains cursifs, au lieu de contenir Joa., VII, 53-VIII, 11, à la place ordinaire, le renvoient à la fin de l'évangile; quelques-uns toutefois ne déplacent ainsi que Joa., VIII, 3-11. Ce déplacement n'est pas nécessairement une preuve de non-authenticité du passage déplacé. Parfois, les notes marginales en font foi, c'est une simple omission, réparée à la fin du manuscrit; plus rarement, elles indiquent l'absence de la section dans certains manuscrits. Quand le texte est accompagné de commentaires, celui de la péricope de l'adultère est mis à part, parce qu'il n'a pas été commenté par les Pères grecs. Les cursifs 13, 69, 124, 346 et 556, qui forment un groupe bien distinct, ont la section en dehors de l'évangile de saint Jean; elle y est placée après Luc., XXI, 38. Ces manuscrits, dont le texte est rapproché de celui des anciens onciaux, dérivent d'un original unique et proviennent tous du sud de l'Italie ou de la Sicile. Cette transposition singulière peut s'expliquer par un rapprochement établi entre Luc., XXI, 37, 38, et Joa., VIII, 1, 2, qui se ressemblent; mais elle peut provenir aussi, comme l'insertion de Luc., XXII, 43, 44, après Matthieu, XXVI, 39, qu'on trouve dans les mêmes manuscrits, d'un usage liturgique particulier à quelques églises qui réunissaient dans la même leçon Luc., XXI, 37, 38, et Joa., VII, 53-VIII, 11. Dans le cursif 348, qui est de la même famille et qui est un peu plus ancien, la section de l'adultère est à sa place ordinaire en saint Jean. P. Martin, *Quatre manuscrits importants du Nouveau Testament auxquels on peut en ajouter un cinquième,* Amiens, 1886. Enfin le cursif 225 transporte l'épisode de la femme adultère après Joa., VII, 36. Les critiques hostiles interprètent ces déplacements comme un indice de non-authenticité ou de doute relativement au passage déplacé.

Mais à cette somme, imposante de prime abord, de manuscrits grecs qui omettent la section de l'adultère ou la contiennent dans des circonstances exceptionnelles, nous pouvons opposer la masse des manuscrits connus du Nouveau Testament. Le plus grand nombre, en effet, la contiennent. Les onciaux D, E, F, G, H, K, M, S, U, Γ la reproduisent à sa place habituelle. E, M, S présentent sans doute des astérisques ou des obèles devant la section entière ou une partie de ses versets; mais E et M sont complètement adaptés à l'usage liturgique, et il est vraisemblable que ces signes n'ont d'autre but que de marquer d'une manière plus visible les versets qu'il faut passer dans la lecture publique. L et Δ ont des blancs plus ou moins étendus à la place de la section; cette omission volontaire est une attestation indirecte de

l'existence de la péricope que le scribe ne transcrivait pas. Le témoignage de ces onciaux, moins anciens, il est vrai, contre-balance l'autorité des plus anciens, qui, ayant une origine commune et dérivant tous de l'Égypte, ne constituent qu'une recension, celle des critiques égyptiens du ve et du vi^e siècle. Les cursifs en immense majorité contiennent la section controversée. Beaucoup de ces manuscrits présentent en face du texte une note marginale ainsi conçue : ι περὶ τῆς μοιχαλίδος, pour désigner le dixième τίτλος du quatrième Évangile. Voir t. II, col. 559, 560. Or on sait que le nombre des τίτλοι en saint Jean est de 18 ou de 19, de 18 quand le dixième n'existe pas, et de 19 quand il existe. S'il est impossible de démontrer que le dixième τίτλος est primitif et qu'il a été retranché dans les manuscrits qui ne le reproduisent pas, il est certain que la majorité des manuscrits ou le contiennent ou y font allusion. Dans les manuscrits ordinaires, à texte continu, adaptés à l'usage liturgique, la section de l'adultère est accompagnée du sigle de l'*hyperbase* et d'une note, prévenant le lecteur que le jour de la Pentecôte, à la lecture publique, il faut passer la section tout entière. Leurs synaxaires fournissent la même indication; mais ils donnent encore d'autres renseignements, et nous apprenons que les Grecs lisaient la section de l'adultère aux fêtes des saintes pécheresses qui ont fait pénitence. Les ménologes et les évangéliaires proprement dits contiennent les mêmes rubriques. Ces derniers omettent la section de l'adultère dans la leçon de la Pentecôte, mais ils la reproduisent au nombre des Évangiles εἰς διαφόρους ἡμέρας comme leçon des fêtes des saintes pécheresses, εἰς ἐξομολογούμενας γυναῖκας. Ils témoignent ainsi de l'emploi de la péricope de l'adultère dans les offices publics de l'Église grecque, et ils permettent de penser que l'*hyperbase* du jour de la Pentecôte a pu produire dans quelques manuscrits l'omission de la section qu'on ne lisait pas dans l'ordre régulier des lectures publiques.

2° *Versions.* — Les anciennes versions se partagent comme les manuscrits pour ou contre la section de la femme adultère. Des traductions syriaques ni la Peschito ni la Curetonienne ni la version sinaïtique ni la philoxénienne ne possèdent cette péricope. Seule la version dite hiérosolymitaine la contient, mais c'est un évangéliaire du vi^e ou du viie siècle seulement. Une autre traduction de ce passage, contenue dans les éditions modernes, serait, d'après une note marginale du manuscrit additionnel 14470 du Musée britannique, l'œuvre d'Abbas Mar Paul qui, ayant trouvé le texte grec dans un manuscrit alexandrin, l'aurait traduit en syriaque. Les versions arménienne et gothique ne l'ont pas non plus. Des traductions coptes, la sahidique ne l'a pas, mais la bohaïrique la contient. La version éthiopienne la possède aussi. La plupart des manuscrits des anciennes versions latines la reproduisent; elle manque seulement dans *a b f l q*. Tous ceux de la revision de saint Jérôme l'ont reproduite, et c'est pourquoi MM. Wordsworth et White l'ont admise dans leur édition critique de la Vulgate, *Novum Testam. D. N. J. C. latine*, t. I, fasc. 4, Oxford, 1895, p. 561, 562. D'ailleurs, tous les systèmes de *capitula* latins, sauf un, mentionnent la section de l'adultère. *Ibid.*, fasc. 4, p. 498, 499. et fasc. 5, 1898, p. 703. Les liturgies mozarabique, ambroisienne et romaine en ont toujours fait lecture. Elle est donc indiquée dans le *Liber comitis*, t. XXX, col. 500, et une partie, Joa., VII, 53-VIII, 2, est employée dans le *Liber comicus*, édité par dom Morin, *Anecdota Maredsolana*, t. I, p. 140.

3° *Pères.* — Aucun Père grec n'a commenté la section de l'adultère, et il faut arriver au moyen âge pour rencontrer un commentaire grec de ce passage. Euthymius est le premier et le seul qui l'ait interprété en cette langue. Il affirme que les versets controversés ne se lisent pas dans les manuscrits exacts, παρὰ τοῖς ἀκριβέσιν ἀντιγράφοις, ou qu'ils y sont marqués de l'obèle. C'est pourquoi ils lui paraissent avoir été écrits après coup et n'être qu'une addition. *Comm. in Joa.*, t. CXXIX, col. 1280. On ne sait pas de quels exemplaires exacts Euthymius parle, et Matthæi, *Novum Test. græce*, Riga, 1786-1788, t. IV, p. 362, 363, a conjecturé qu'il s'agissait de manuscrits des Évangiles, accompagnés de commentaires marginaux, dans lesquels la section manque généralement. Cependant, s'il est vrai que ce passage n'a jamais été commenté dans l'église grecque, son existence n'en est pas moins attestée par quelques allusions ou citations. La *Synopse*, attribuée à saint Athanase, marque sa place dans l'Évangile de saint Jean, t. XXVIII, col. 401. Mais parce qu'elle la met après Joa., VIII, 20, et que le mot ἐνταῦθα, « là, » est employé au lieu de εἶτα, « ensuite, » les critiques hostiles regardent la phrase comme une maladroite interpolation, comme une note marginale introduite dans le contexte. Toutefois la Synopse contient d'autres transpositions, et quelques lignes plus haut, le chapitre IX de saint Jean, résumé en une phrase, est placé après Joa., VII, 30. On peut penser que l'expression ἐνταῦθα a été choisie à dessein par l'auteur de la Synopse pour indiquer l'endroit où il faut transcrire la section de l'adultère, que certains manuscrits déplacent. Au lieu de dire : « Vient ensuite, » il dit : « C'est *ici* que doit être placée la section de la femme adultère. » Les *Constitutions apostoliques*, II, 24, t. I, col. 653-656, joignent à la pécheresse de saint Luc, VII, 47, une autre pécheresse, que Jésus renvoya sans la condamner. Dans le sectionnement d'Eusèbe de Césarée, voir t. II, col. 2052, les versets controversés font partie de la 86e section de la dixième table, qui comprend Joa., VII, 45-VIII, 18; mais on ne peut pas affirmer qu'ils y étaient compris pas plus que dans le sectionnement d'Ammonius. Il n'est pas certain non plus qu'ils étaient insérés dans le Διὰ τεσσάρων de Tatien; le commentaire de saint Éphrem et la version arabe ne les ont pas, bien qu'ils se lisent dans le *Codex fuldensis*, t. LXVIII, col. 316. Antipater, évêque de Bostra en Arabie au ve siècle, a prononcé sur cette section une homélie, dont un fragment se trouve dans les actes du viie concile. Hardouin, t. IV, p. 169. Les écrivains syriens ne l'ont guère connue non plus. Au xiiie siècle, Bar Hébræus rapporte, sans y joindre de commentaire, qu'on a trouvé dans un manuscrit d'Alexandrie le chapitre relatif à la femme adultère, et il reproduit la leçon, suivant laquelle Jésus écrivit par terre les péchés des accusateurs. Schwartz, *Gregorii Bar Ebhraya in Ev. Johannis commentarius*, Gœttingue, 1878, p. 12, 13. Au xiie siècle, Denys Bar-tsalibi, tout en constatant que l'histoire de la femme adultère ne se trouve pas dans tous les exemplaires, l'analyse et la commente. Le seul témoignage syrien, antérieur au xe siècle et favorable à la section, provient de la Διδασκαλία τῶν Ἀποστόλων, 5. L'exemple de Notre-Seigneur, ne condamnant pas la femme adultère, est proposé aux évêques. P. de Lagarde, *Didascalia apostolorum syriace*, Leipzig, 1854, p. 31. Une histoire syrienne, rédigée au vi^e siècle, rapporte que le récit de la femme adultère ne se lit dans aucun autre exemplaire que celui de Maras, évêque d'Amid. *Historia miscellanea*, dans Land, *Anecdota syriaca*, t. III. Cet évêque monophysite avait composé un commentaire sur les quatre Évangiles, dont il ne reste que les titres de la préface. C'est dans ce commentaire qu'il parlait de la femme adultère. On ne sait où il avait appris à connaître son histoire évangélique. Comme il est le premier écrivain syrien qui en parle, il paraît bien établi que les Syriens ne l'ont connue qu'au commencement du vi^e siècle. — Les commentateurs arméniens des Évangiles passent aussi sous silence la section de l'adultère. Cependant, elle n'était pas entièrement ignorée parmi eux, puisque, au xe siècle,

Grégoire de Nareg y fait une allusion évidente dans son commentaire sur le Cantique; il cite Joa., VIII, 11, et il distingue ce verset de Luc., VII, 48. Nicon reproche aux Arméniens d'avoir enlevé des saints évangiles l'histoire de la femme adultère. Ils la rejettent, dit-il, « prétendant qu'elle est nuisible à la plupart de ceux qui la lisent ou l'entendent lire. » *Patr. Gr.*, t. I, col. 657. Au XIIIe siècle, Varton Partzpertsi n'hésitait pas à proclamer apocryphe la section de l'adultère; il l'attribuait à l'hérétique Papias. — La littérature copte est muette sur cette controverse; mais les Pères latins sont nettement favorables à la péricope contestée. Si l'on n'en trouve aucune mention dans les écrits de Tertullien et de saint Cyprien, même dans ceux où ils traitent du péché d'adultère, c'est que l'épisode évangélique est en dehors de leur argumentation. Tertullien discutait la rémissibilité ou l'irrémissibilité des péchés graves, et saint Cyprien traitait des chrétiens apostats; la conduite de Jésus à l'égard de la femme coupable n'allait pas directement à leur thèse. Quoi qu'il en soit, les Pères latins du IVe siècle sont en possession certaine du récit de saint Jean. Saint Ambroise en a parlé trois ou quatre fois. Il y fait une allusion indiscutable, *Exposit. Ev. sec. Luc.*, V, 47, t. XV, col. 1649. Dans une première lettre à un juge qui lui avait demandé s'il pouvait condamner à mort les coupables, l'évêque de Milan propose l'exemple de miséricorde du Sauveur qui a renvoyé la femme adultère sans la condamner. *Epist.*, XXV, 4-7, t. XVI, col. 1041. Il revient sur le même sujet dans une seconde lettre à ce juge, et il affirme, *Epist.*, XXVI, 2, *ibid.*, col. 1042, que le récit de ce fait si discuté et de cette absolution célèbre se trouve dans l'Évangile selon saint Jean. La discussion est devenue plus vive, quand les évêques ont déféré eux-mêmes aux tribunaux les grands coupables, les uns justifiant par là la peine de mort, les autres, au contraire, accusant les évêques de se souiller de sang, les comparant aux Juifs et leur opposant la conduite de Jésus. Après avoir exposé les circonstances dans lesquelles la scène s'est passée, Ambroise commente de nouveau tout le récit et conclut que Jésus a corrigé la coupable, sans justifier son crime. *Ibid.*, col. 1042-1046. Le même saint docteur, ou l'auteur de l'*Apologia altera prophetæ David*, 1-2, t. XIV, col. 887-889, qui lui est attribuée, considère que l'adultère de David et la leçon de l'Évangile qu'on vient de lire et qui expose la miséricorde de Jésus à l'égard de la femme coupable du même crime, seraient de nature à induire en erreur et à entraîner au mal des auditeurs inattentifs. Jésus s'est-il donc trompé? Sans répondre directement à cette question, l'auteur cherche à justifier David et dit que la leçon évangélique nous avertit à propos que, même quand le péché est public, ce n'est pas au premier venu, mais au juge, à juger. Saint Augustin revient souvent sur l'histoire de la femme adultère. Il la cite, *Epist.*, CLIII, 4, 9; 5, 15, t. XXXIII, col. 657, 660; *Enarrat. in Ps. L*, 8, t. XXXVI, col. 589-590; *Enarrat. in Ps. CII*, 11, t. XXXVII, col. 1325, 1326; *Sermo XIII*, 4-5, t. XXXVIII, col. 108, 109. Il la commente à la suite d'une homélie sur une leçon liturgique. *Tract. XXXIII in Joa.*, t. XXXV, col. 1647-1651. Dans le *De conjug. adulter.*, II, 6-7, t. XL, col. 474, il en tire cette conclusion morale que le mari, à l'exemple du Christ, doit pardonner à sa femme adultère. « Mais, ajoute-t-il aussitôt, cette manière d'agir fait horreur aux infidèles. C'est pourquoi quelques hommes de peu de foi, ou pour parler plus justement, ennemis de la foi, craignant sans doute qu'on n'accordât à leur femme l'impunité de leurs crimes, ont supprimé dans leurs manuscrits le passage où le Seigneur miséricordieux pardonne à la femme adultère. » Pour échapper à ce témoignage si formel de l'évêque d'Hippone, les critiques hostiles sont réduits à prétendre que l'affirmation qu'il contient est sans fondement. Fauste le Manichéen, cité par saint Augustin, *Cont. Faustum manich.*, XXXIII, 1, t. XLII, col. 511, rapportait la sentence rendue par Jésus au sujet de la femme adultère au milieu d'autres faits évangéliques. Le saint docteur nous apprend encore dans le même livre, XXII, 25, *ibid.*, col. 417, que les païens se moquaient de Jésus qui, interrogé par les pharisiens, au lieu de répondre, avait écrit sur la terre avec son doigt. Saint Jérôme, *Dialog. cont. Pelag.*, II, 17, t. XXIII, col. 579-580, commente la section de la femme adultère qui se trouve en beaucoup de manuscrits grecs ou latins de l'Évangile selon saint Jean. Il n'ignore donc pas qu'elle manque dans quelques-uns de ces manuscrits, mais il sait qu'elle existe dans un grand nombre et il n'élève pas le moindre doute sur son authenticité. La tradition latine se continue jusqu'au moyen âge, toujours favorable à la section de l'adultère. Bornons-nous à indiquer les principales références : S. Léon le Grand, *Sermo LXII*, 4, t. LIV, col. 352; S. Prosper, *De vocatione omnium gentium*, I, 8, t. LI, col. 656; *Liber de promiss. et prædict. Dei*, II, 1, 22, *ibid.*, col. 768, 793; S. Gélase, *Adversus Andromach.*, t. LIX, col. 111; Vigile de Tapse, *Cont. Varimad.*, II, 78, t. LXII, col. 428; Cassiodore, *Exposit. in Ps. XXXI*, t. LXX, col. 219; *Exposit. in Ps. LVI*, *ibid.*, col. 403; S. Grégoire le Grand, *Moral. in Job*, XIV, 29, t. LXXV, col. 1057; S. Isidore, *Allegoriæ quædam Script. sac.*, t. LXXXIII, col. 128; Bède, *In S. Joa. exposit.*, t. XCII, col. 735-737; *Hom.*, I, XX, t. XCIV, col. 106-109; Smaragde, *Collect. in Epist. et Ev.*, t. CII, col. 145-148; S. Bruno de Segni, *Hom. XLVI*, t. CLXV, col. 799; Hildebert, *Libellus inscript. christ.*, t. CLXXI, col. 1283; S. Bernard, *In Annunt. sermo III*, t. CLXXXIII, col. 392-398; Beleth, *Rationale divin. offic.*, 92, t. CCII, col. 93.

4° *Arguments internes.* — Les critiques hostiles recherchent dans le texte même de la section de l'adultère des preuves contre son authenticité. Ils constatent d'abord le nombre considérable de variantes que présentent les douze versets de ce récit. Aucun autre passage de l'Évangile, de même longueur, n'en renferme davantage. Or c'est un fait d'expérience que les passages criblés de variantes n'ont été l'objet de retouches que parce que leur authenticité est contestable. Le texte de la péricope se présente à nos yeux, en effet, sous diverses formes singulières, qui s'expliquent suffisamment par la nature particulière du récit, paraphrasé pour être rendu plus clair ou plus acceptable, par la négligence que les scribes ont mise à le transcrire, quand il était placé à part, et enfin par les altérations du commencement et de la fin, introduites dans la leçon liturgique et transportées des Évangéliaires dans les manuscrits à texte continu. Une de ces formes singulières contient la glose curieuse, suivant laquelle Jésus écrivait avec son doigt sur la terre les péchés de chacun des accusateurs de la femme coupable. Cette variante figure dans une quinzaine de manuscrits grecs, mais ne se rencontre pas dans une seule version. Elle est trop peu documentée pour avoir fait partie du texte original. C'est une glose ajoutée pour rendre vraisemblable une action que les païens, au rapport de saint Augustin, *Cont. Faust. manich.*, XXII, 25, t. XLII, col. 417, trouvaient puérile et sotte, et produite par une pure hypothèse, pareille à celle que faisait saint Jérôme, *Dialog. cont. Pelag.*, II, 17, t. XXIII, col. 579. Mais si l'on ne tient pas compte de ces singularités et si l'on considère seulement les textes qui ont joui d'un crédit réel et étendu dans la société chrétienne, on ne trouvera pas dans ces versets plus de variantes que dans beaucoup d'autres passages de l'Évangile, de même longueur. Ces textes sont d'accord pour l'ensemble, et leurs variantes se réduisent à des détails insignifiants. — Le style du récit diffère du style de saint Jean dans l'emploi des mots et dans la syntaxe. Ainsi saint Jean n'a pas les termes τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν, οἱ γραμματεῖς, κατακρίνω qu'on rencontre dans les synoptiques. Il ne se sert pas non plus de πᾶς ὁ λαός, qui est

fréquent en saint Luc, ni de ὄρθρου, mais de πρωὶ ou πρωίας, ni de καθίσας ἐδίδασκεν, ni de πορεύεσθαι dans le sens d' « aller » et sans indication d'un but particulier. Les particularités de vocabulaire ne prouvent pas que la section de l'adultère n'est pas de saint Jean. Elles peuvent être des ἅπαξ λεγόμενα, et on en trouverait d'aussi caractéristiques dans d'autres pages du quatrième Évangile, dont l'authenticité n'est pas pour cela mise en cause. Sous le rapport de la syntaxe, ajoute-t-on, la liaison continue des phrases par δέ est tout à fait sans précédent en saint Jean, dont la plupart des phrases ne sont pas liées les unes aux autres. Si l'Évangéliste emploie ici neuf fois de suite la particule δέ, elle est cependant répétée plusieurs fois et combinée avec οὖν, Joa., VI, 10-12; XVIII, 14-19. Ces différences de langage, dont la force et l'étendue ont été parfois exagérées, ne sont pas assez sérieuses pour prouver certainement un auteur distinct de saint Jean. — Cette conclusion est corroborée par cette considération que le fond du récit garantit sa vérité et son origine apostolique. Les critiques hostiles avouent eux-mêmes que les caractères internes plaident en faveur de l'authenticité. Les objections que Théodore de Bèze, *J.-C. D.N. Novum Testamentum*, 1642, p. 257, et Wetstein, *Novum Test. græce*, t. II, p. 891, ont tirées du récit, ne sont pas répétées par les critiques plus récents. Du reste, le fait lui-même est, en soi, on ne peut plus vraisemblable, et il s'adapte admirablement avec le caractère sage, miséricordieux, prudent et ferme de Jésus. Enfin, l'épisode prend naturellement sa place dans le contexte, et il ne rompt pas la succession des événements. Qu'il ait eu lieu le dernier jour de la fête des Tabernacles ou le lendemain, peu importe; il est un incident de la lutte de Jésus avec les pharisiens, justement placé entre Joa., VII, 45, et Joa., VIII, 13. La liaison πάλιν οὖν, Joa., VIII, 12, rattache le récit suivant à Joa., VIII, 11, aussi bien qu'à Joa., VII, 52. Ces arguments internes ont une telle valeur que plusieurs critiques modernes, tout en niant l'origine johannique de la section de l'adultère, pensent qu'elle est née dans la sphère des traditions apostoliques et qu'elle a reçu sa forme définitive d'une personne animée du souffle des Apôtres. Hort, *The New Test. in the original greek text*, Introd., Appendix, p. 87. Les raisons d'exclure saint Jean ne sont pas suffisantes.

5° *Conclusion.* — Après l'exposé des éléments du problème, il faut chercher une solution et déterminer si la section de l'adultère est une portion authentique du quatrième Évangile, ou une addition faite à l'original après sa rédaction primitive et par une autre main que celle de saint Jean. Si c'est une addition, quelle est la provenance du récit et quel est l'auteur de l'interpolation? Plusieurs critiques pensent qu'elle est un emprunt fait à l'Évangile des Nazaréens. Ils s'appuient sur le témoignage d'Eusèbe, au rapport de qui Papias racontait l'histoire d'une femme accusée de beaucoup de péchés auprès du Seigneur, histoire qui existe dans l'Évangile selon les Hébreux. *H. E.*, III, 39, t. XX, col. 300. L'identité du récit avec celui de la femme adultère, acceptée par Rufin dans sa traduction de « l'Histoire ecclésiastique » d'Eusèbe, paraît douteuse, puisqu'il s'agit, d'un côté, d'une femme accusée de nombreux péchés et, de l'autre, d'une femme accusée du seul crime d'adultère. Pour expliquer son insertion dans l'Évangile de saint Jean, on ne peut faire que des hypothèses invérifiables. Prétendre qu'elle a été faite dans un texte occidental relativement moderne, et qu'elle a passé, à la fin du IVe siècle, d'un texte grec, qui circulait au IIIe dans une petite sphère, en un plus grand nombre de textes, puis dans les manuscrits latins, pour être de plus en plus répandue au VIe siècle, c'est prendre dans un sens trop strict les résultats bruts des anciens documents, et ne pas tenir compte des faits antérieurs, auxquels ils font allusion ou qu'ils supposent. Il faudrait enfin expliquer les raisons qui, en dehors de l'origine johannique du récit, l'ont fait rédiger, puis introduire dans l'évangile et accepter généralement comme authentique. Les critiques hostiles ne peuvent fournir ces explications. D'ailleurs, une addition, commençant par Joa., VII, 53, est invraisemblable au premier chef. — Tous les faits de la transmission de cette section évangélique, son absence des manuscrits et des versions, son déplacement et la présence des signes qui accompagnent le texte s'expliquent par la suppression d'un fragment dans lequel la miséricorde divine pouvait paraître exagérée. On a compris un peu diversement les raisons de cette suppression. Comme l'affirme saint Augustin, *De conjug. adult.*, II, 6-7, t. XL, col. 474, des chrétiens, obéissant à une inspiration de prudence excessive, préféraient retrancher de leurs manuscrits un récit qui pouvait paraître plutôt un encouragement au désordre qu'un sujet d'édification morale. Cette disposition dut se rencontrer bien auparavant, et de bonne heure on crut bon de soustraire aux regards de populations païennes, si profondément perverties, une page sublime de miséricorde et de pardon. D'autres critiques soupçonnent que la suppression est due à un préjugé dogmatique. Dès le IIe siècle, il y eut des sectaires, les montanistes par exemple, rigoristes outrés, qui se scandalisèrent de la clémence de Jésus et qui appliquèrent à l'Évangile les ciseaux de leur critique intolérante. Si la section de l'adultère a ainsi disparu du quatrième Évangile, il en résulte qu'elle était l'œuvre de saint Jean. Corluy, *L'intégrité des Évangiles en face de la critique,* dans les *Études religieuses,* 5e série, t. XI, 1877, p. 65-74, 145-158; Id., *Comment. in Ev. S. Joannis,* 2e édit., Gand, 1889, p. 206-213; P. Martin, *Introduction à la critique textuelle du Nouveau Testament,* partie pratique, t. IV, Paris, 1885-1886, p. 178-516; A. Loisy, *Études bibliques,* Paris, 1901, p. 139-142.

III. LE DERNIER CHAPITRE, Joa., XXI. — Comme ce chapitre est reproduit dans tous les manuscrits et dans toutes les versions, et comme les Pères ne donnent aucun motif de douter de son authenticité, celle-ci est contestée par les critiques, uniquement pour des raisons internes. Les ℣. 30 et 31 du chapitre XX paraissent être la conclusion du quatrième Évangile; le chapitre XXI est une reprise du récit, une addition faite à l'œuvre primitive. La date de cette addition est fixée au ℣. 23, qui laisse entendre que saint Jean était mort à l'époque de la rédaction. Le ℣. 24 en fait connaître l'auteur : c'est l'église d'Éphèse qui atteste le témoignage véridique du disciple bien-aimé. Pour corroborer ces conclusions, on a ajouté que le style, le genre et la méthode de l'écrivain n'étaient plus dans ce chapitre les mêmes que dans le reste de l'Évangile. Jean Réville, *Le quatrième Évangile,* Paris, 1901, p. 305-314. Mais ces arguments intrinsèques sont loin d'être décisifs. De ce que le chapitre XXI suit la conclusion du récit principal, on est en droit de conclure seulement qu'il est un épilogue, une pièce complémentaire, un *post-scriptum.* Il ne ressort pas nécessairement du ℣. 23 que l'apôtre était mort déjà, quand cette explication d'une parole du Sauveur fut donnée. Saint Jean lui-même, continuant à se cacher sous le voile de l'anonyme, corrige l'erreur qui s'était répandue de son vivant à son sujet. Le début du ℣. 24 répond à la même manière d'agir, qui est fréquente dans le quatrième Évangile. Le pluriel οἴδαμεν du second membre de la phrase signifie une attestation collective, ou au moins établit une distinction entre celui ou ceux qui rendent témoignage, et le disciple à qui bon témoignage est rendu. Un apôtre qui est inspiré par l'Esprit de Dieu peut, comme saint Paul, Rom., IX, 1, se rendre témoignage au nom de celui qui l'inspire. Il y a comme deux personnes en sa conscience : la sienne et celle de l'Esprit, et il peut écrire de lui-même : « Nous savons que son témoignage est véritable. » Batiffol, *Six leçons sur les Évangiles,* 2e édit., Paris, 1897, p. 115-116. Le style

enfin et la méthode sont ceux du quatrième Évangile. On a constaté dans ce chapitre les termes caractéristiques du style de saint Jean, la facture de ses phrases et sa façon habituelle de parler de lui-même. Le chapitre XXI a donc fait partie du quatrième Évangile dès la première publication; le fond et la forme de ce récit complémentaire sont bien de saint Jean. Calmes, *Comment se sont formés les Évangiles,* 3e édit., Paris, 1900, p. 58, 59; Camerlynck, *De quarti Evangelii auctore,* 1900, p. 324-330; Harnack, *Die Chronologie,* t. I, Leipzig, 1897, p. 676-677.

III. Temps et lieu de la composition. — 1° *Temps.* — Les anciens écrivains ecclésiastiques ont affirmé d'une voix unanime que saint Jean avait écrit son Évangile après les trois autres évangélistes. S. Irénée, *Cont. hær.*, III, I, 1, t. VII, col. 845; Clément d'Alexandrie, dans Eusèbe, *H. E.*, VI, 14, t. XX, col. 552; S. Épiphane, *Hær.*, LI, 12, t. XLI, col. 909; S. Jérôme, *De vir. illust.*, 9, t. XXIII, col. 625; Eusèbe, *H. E.*, II, 24, t. XX, col. 265. — Saint Victorin de Pettau, *In Apoc.*, X, 11; XVII, 10, t. V, col. 333, 338, dit que saint Jean composa son Évangile après l'Apocalypse. Or il est d'accord avec les autres Pères pour rapporter la rédaction de l'Apocalypse au règne de Domitien. Voir t. I, col. 746. Tous n'ont aussi qu'une voix pour assurer que saint Jean l'a écrit lorsqu'il était déjà parvenu à une grande vieillesse. Les caractères intrinsèques du quatrième Évangile confirment nettement les assertions des anciens. Il est évident que son auteur a connu les trois Synoptiques. Une foule de détails montrent qu'il écrit longtemps après les événements qu'il rapporte. Ainsi, il traduit des mots hébreux, Joa., I, 39, 42; IV, 22; XX, 16; il représente le peuple juif comme ayant perdu sa nationalité, et Jérusalem comme une ville détruite, XI, 18, XVIII, 1; XIX, 41, la race élue comme rebelle à l'Évangile, I, 11; III, 19, etc. Il signale la réalisation des prophéties messianiques, VIII, 24; X, 25, 26; VI, 37, 45; X, 16; XII, 33, 52, et de la parole de Jésus relative à la mort de Pierre, XXI, 19. La détermination précise de la date varie beaucoup suivant les sentiments. Voir t. II, col. 2062. Les critiques hostiles à l'authenticité johannique la rabaissent plus ou moins après la mort de saint Jean. J. Réville, *Le quatrième Évangile*, p. 321-326. Les critiques favorables à l'authenticité la placent entre 80-100, ou dans des limites plus restreintes, entre 85-95. Quelques-uns même la font remonter peu après la mort des apôtres saint Pierre et saint Paul, vers 70.

2° *Lieu.* — Les anciens diffèrent dans l'indication du lieu de la rédaction. La plupart parlent de l'Asie Mineure et, dans cette province, de la ville d'Éphèse. S. Irénée, *Cont. hær.*, III, I, 1, t. VII, col. 845. Son témoignage a entraîné la majorité des suffrages, d'autant plus qu'il s'accorde très bien avec l'antique tradition du séjour de l'apôtre en cette ville. Cependant, plusieurs écrivains moins anciens et d'une moindre autorité ont prétendu que saint Jean avait composé son Évangile dans l'île de Patmos. Ils sont d'autant moins recevables qu'ils dépendent des Actes apocryphes de saint Jean et qu'ils ont confondu l'Évangile avec l'Apocalypse. Camerlynck, *De quarti Evangelii auctore,* p. 202-205. — M. Resch, *Aussercanonische Paralleltexte,* t. IV, dans les *Texte und Untersuchungen,* t. X, 4e fasc., Leipzig, 1896, p. 32, 33, après avoir changé la leçon : *Johannes ex discipulis* du canon de Muratori en celle de : *Joannes ex Decapoli,* conclut que le quatrième Évangile a été écrit à Pella, dans la Décapole. Mais la correction proposée est insuffisamment motivée. *Revue biblique,* t. VI, 1897, p. 479; Patrizi, *De Evangeliis,* I, Fribourg-en-Brisgau, 1853, p. 102-118; Camerlynck, *De quarti Evangelii auctore,* p. 206-208.

IV. Occasion. — Une tradition consignée à la fin du IIe siècle dans le canon de Muratori (t. II, col. 170) rapporte que l'apôtre, cédant aux exhortations des disciples et des évêques, ordonna un jeûne de trois jours, après lequel il ferait ce qui aurait été révélé, et que, la même nuit, il fut révélé à André et aux Apôtres qu'ils aient à reconnaître et à approuver tout ce que Jean écrirait en leur nom. Preuschen, *Analecta,* Fribourg-en-Brisgau, 1893, p. 129, 130. On s'est demandé quelle valeur historique avait cet antique témoignage et s'il représentait fidèlement la tradition primitive de l'Église. En dehors de la difficulté d'interprétation du texte, qui est en mauvais état, la mention d'André et des Apôtres est contraire à la tradition qui fait écrire le quatrième Évangile à la fin de la longue carrière de saint Jean, longtemps après la mort des autres Apôtres. Comme, d'autre part, la mention d'André et de la révélation qu'il a reçue se trouve dans les Actes apocryphes de saint Jean, composés par Leucius, il est permis de penser que le canon de Muratori leur a emprunté ce détail, purement légendaire. Clément d'Alexandrie est un écho plus fidèle de la tradition ecclésiastique, lorsqu'il rapporte que Jean, le dernier survivant des Apôtres, a écrit son Évangile sur la demande de son entourage. Eusèbe, *H. E.*, VI, 14, t. XX, col. 551. Saint Irénée, *Cont. hær.*, III, XI, t. VII, col. 879-880, ajoute que saint Jean, en écrivant son Évangile, voulait réfuter les erreurs de Cérinthe et des nicolaïtes, qui se répandaient alors. Réunissant les deux renseignements précédents, Victorin de Pettau, *Scholia in Apoc.*, XI, 1, t. V, col. 333, dit qu'à cause des hérésies de Valentin, de Cérinthe, d'Ébion et d'autres encore, les chrétiens de toutes les provinces voisines se réunirent auprès de saint Jean et le pressèrent de consigner par écrit son témoignage sur Jésus-Christ. Saint Jérôme, *De vir. illust.*, 9, t. XXIII, col. 623, répète la même chose. Dans le prologue de son commentaire sur saint Matthieu, t. XXVI, col. 19, il est plus précis encore et parle d'un jeûne et d'une révélation, d'après une histoire ecclésiastique qu'il ne désigne pas autrement. Théodore de Mopsueste, *Comment. in Joa.*, t. LXVI, col. 728, rapporte que saint Jean approuva les trois premiers Évangiles et, sur la prière de ses frères, rédigea le sien pour compléter les précédents. Ces données ont été souvent reproduites dans les temps postérieurs. Corssen, *Monarchianische Prologe,* p. 80, 81, 88, 89, 102-109, a prétendu que tous ces témoignages dépendent des Actes apocryphes de saint Jean; mais sa démonstration n'est pas péremptoire, car indépendamment des détails légendaires que ces Actes seuls contiennent, il y a une tradition catholique, sur laquelle la légende s'est greffée et qui affirme que saint Jean a écrit son Évangile à la demande des chrétiens. Camerlynck, *De quarti Evangelii auctore,* p. 194-206. Le P. Calmes, *Comment se sont formés les Évangiles*, 3e édit., Paris, 1900, p. 57, en conclut que les disciples de l'apôtre ont pris l'initiative de la rédaction et ont eu une certaine part à la publication du quatrième Évangile.

V. But. — Le but que saint Jean se proposait d'atteindre, en écrivant son Évangile, a été déterminé de manières bien différentes. — 1° Plusieurs Pères ont pensé que l'apôtre avait eu le dessein de compléter les Synoptiques, qu'il connaissait et qu'il approuvait. Pour les uns, S. Jérôme, *De viris illust.*, 9, t. XXIII, col. 623; Eusèbe, *H. E.*, III, 24, t. XX, col. 265; Théodore de Mopsueste, *Comm. in Joa.*, t. LXVI, col. 727, il voulait raconter la partie de la vie publique, qui avait précédé l'emprisonnement de Jean-Baptiste et qu'avaient omise les trois premiers Évangélistes. Pour les autres, Clément d'Alexandrie, dans Eusèbe, *H. E.*, VI, 14, t. XX, col. 552; S. Éphrem, *Evangelii concordantis expositio,* Venise, 1876, p. 286; S. Épiphane, *Hær.*, LI, 12, t. XLI, col. 909; S. Jean Chrysostome, *In Joa.*, *hom.* IV, 1, t. LIX, col. 47, il se proposait d'écrire l'Évangile « spirituel », alors que les Synoptiques n'avaient rédigé que l'Évangile « corporel ». C'est un fait certain et un fait reconnu par les critiques les moins favorables au quatrième Évangile, que son

auteur a connu les trois premiers. Il les suppose, s'appuie sur eux et leur emprunte des faits, des idées, des images et même des expressions. Les ressemblances de fond sont évidentes et décisives pour le récit de la passion; les coïncidences verbales n'existent que dans la narration de la multiplication des pains. Camerlynck, *De quarti Evangelii auctore*, p. 212-229. Mais c'est un autre fait, également certain, que le quatrième Évangile, dans la plupart des récits et dans tous les discours de Jésus, est indépendant des trois autres. Des sept miracles qu'il rapporte, deux seulement sont dans les Synoptiques. A considérer le ton général de l'écrit et l'esprit qui l'anime, la différence est bien plus grande encore. Voir t. II, col. 2079. Il en ressort clairement que le quatrième Évangéliste n'a pas copié les Évangiles précédents; il s'est appliqué à ne pas répéter ce qu'ils contenaient. En conclurons-nous qu'il a suivi sa tradition à lui, telle qu'elle existait dans son milieu, sans s'inquiéter des autres et sans chercher à les mettre d'accord, ou qu'en taisant généralement ce qu'ils disaient, il a voulu les compléter et en donner les paralipomènes? Nous dirons seulement que, s'il a introduit dans l'histoire évangélique beaucoup d'éléments nouveaux, il a reproduit le même ensemble d'événements et a répété plusieurs faits avec les mêmes circonstances. Il ne semble donc pas qu'il se soit directement et exclusivement proposé de compléter les Synoptiques, quoiqu'il produise des faits nouveaux. Il parle de souvenirs personnels, de choses vues et entendues; il sait plus qu'il ne dit et il ne livre pas tous ses trésors. Il est donc l'écho d'une tradition apostolique, conservée oralement et interprétée par l'enseignement théologique. Ses souvenirs gardent une prodigieuse fraîcheur. Ces considérations expliquent l'indépendance du quatrième Évangile relativement aux trois premiers, sans nuire à la vérité de son témoignage historique.

2° Le but principal du quatrième Évangile fut essentiellement didactique et dogmatique. L'auteur l'a expressément déclaré lui-même : « Jésus a opéré en présence de ses disciples beaucoup d'autres miracles qui ne sont pas écrits dans ce livre. Mais ceci a été écrit pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et que, en croyant, vous ayez la vie en son nom. » Joa., XX, 30, 31. Prouver la messianité et la divinité de Jésus, telle est l'intention qui se manifeste d'un bout à l'autre de l'Évangile de saint Jean. L'ensemble et les détails du récit convergent vers ce but. Le prologue révèle cette tendance dogmatique : il affirme que le Verbe éternel et divin, source de la vie surnaturelle, s'est manifesté aux hommes dans la personne de Jésus, qui est venu apporter le salut au monde. Dans le corps de son récit, l'Évangéliste le montre accomplissant sa mission par des discours dogmatiques, dans lesquels Jésus aborde avec les docteurs de la loi les questions abstraites de la métaphysique chrétienne, et prouvant sa mission divine par des miracles qui sont des signes ou des preuves de sa divinité. Les Pères, d'ailleurs, ont reconnu ce but dogmatique du quatrième Évangile. Origène, *In Joa.*, I, 6, t. XIV, col. 29; S. Jérôme, *In Matth.*, prolog., t. XXVI, col. 19; Eusèbe, *H. E.*, III, 24, t. XX, col. 268; S. Augustin, *De consensu Evangelist.*, I, 4, t. XXIV, col. 1045; *In Joa.*, XXXVI, 1, t. XXXV, col. 1662; S. Épiphane, *Hær.*, LI, 19, t. XLI, col. 924, affirment que saint Jean prouve la divinité de Jésus-Christ. Toutefois, ce « théologien » ne compose pas un traité de théologie; il écrit un livre historique en vue de prouver un dogme. Il n'idéalise pas non plus l'histoire, il la raconte de manière à montrer la portée dogmatique des faits.

3° Beaucoup de Pères attribuent, en outre, à saint Jean dans la composition de son Évangile une intention polémique, celle de réfuter les hérésies naissantes. Saint Irénée, *Cont. hær.*, III, XI, t. VII, col. 879, 880, parle des erreurs de Cérinthe et des nicolaïtes. Tertullien, *De præscript.*, 33, t. II, col. 46; saint Jérôme, *De viris illust.*, 9, t. XXIII, col. 623; saint Épiphane, *Hær.*, LXIX, 23, t. XLII, col. 237, nomment encore les Ébionites. Mais les critiques modernes nient généralement cette intention polémique qui ne se trahit en aucun endroit du quatrième Évangile. Saint Jean ne s'est pas proposé de réfuter un système gnostique quelconque, auquel il aurait opposé un système orthodoxe, la véritable gnose. Les gnostiques du IIe siècle, loin de trouver dans le quatrième évangile la réfutation de leurs erreurs, lui ont emprunté des termes caractéristiques pour dresser la généalogie de leurs éons. Mais, en fait, l'Évangile de saint Jean n'est pas plus gnostique qu'il n'est antignostique. Dans ses Épîtres, l'apôtre combat les erreurs des Docètes, I Joa., I, 1-3; II Joa., 7, et dans l'Apocalypse, II, 6, 15, celles des Nicolaïtes. Dans l'Évangile, il ne combat directement aucune secte. Il procède par affirmations, et non par discussions; son œuvre n'est pas un écrit de polémique. Il reste seulement vrai que son exposition didactique réfute indirectement les erreurs docètes et gnostiques.

Quelques critiques ont supposé que saint Jean, lorsqu'il fait appel au témoignage du Précurseur en faveur de la divinité de Jésus, visait les disciples de Jean-Baptiste, qui se seraient perpétués et qui auraient formé une secte hérétique. Baldensperger, *Der Prolog des vierten Evangeliums, sein polemisch-apologetischer Zweck*, Fribourg-en-Brisgau, 1898. La supposition est gratuite et l'appel de saint Jean au témoignage du Précurseur a une autre raison d'être : il sert à démontrer la divinité de Jésus. A. Loisy, *Études bibliques*, Paris, 1901, p. 131-133. On pourrait dire avec plus de raison que le quatrième Évangile est écrit contre les Juifs, sinon pour les réfuter, du moins pour les convertir. Son caractère antijudaïque paraît évident à M. Schanz, *Commentar über das Evangelium des heiligen Johannes*, Tubingue, 1885, p. 34-41; à Mgr Batiffol, *Six leçons sur les Évangiles*, 2e édit., Paris, 1897, p. 120-125, et à M. Loisy, *Études bibliques*, p. 129-131. Mais les arguments indiqués pour justifier cette intention polémique ne sont que les preuves qui répondent à la thèse de l'évangéliste et qui démontrent la divinité de Jésus-Christ. Knabenbauer, *Comment. in Ev. secundum Joannem*, Paris, 1898, p. 13-16. Ici encore, l'intention polémique, si elle a existé, n'a pas été directe, mais tout au plus indirecte. Camerlynck, *De quarti Evangelii auctore*, p. 282-293.

VI. Ordre et plan. — Tous les commentateurs du quatrième Évangile ont remarqué la parfaite unité du plan et ont constaté que le développement logique de l'exposition historique répondait exactement à la fin que l'auteur se proposait d'atteindre et démontrait progressivement la divinité de Jésus-Christ. Ils ont divergé dans la manière d'énoncer et d'exposer ce plan méthodique. Il serait trop long de discuter les divergences de leurs vues. Nous nous bornerons à résumer le plan signalé par saint Thomas d'Aquin, *Com. in Joa.*, c. II, lect. 1, et développé par le P. Cornely, *Introductio specialis in singulos N. T. libros*, Paris, 1886, p. 253-259. Cf. Camerlynck, *De quarti Evangelii auctore*, p. 294-301. L'Évangile de saint Jean commence par un prologue, I, 1-18, et se termine par un court épilogue, XXI, 24, 25. Le récit lui-même, qui forme le corps de l'ouvrage, comprend I, 19-XXI, 23.

I. Prologue, I, 1-18. — Ce prologue ne peut être considéré ni comme un résumé philosophique de l'histoire du monde, ni comme le programme qui sera développé dans tout l'évangile. Il sert cependant de fondement dogmatique au récit tout entier, et il indique le point de vue général auquel saint Jean envisagera Jésus. Il remplace l'histoire de l'enfance du Sauveur, racontée par saint Matthieu et par saint Luc. L'auteur a voulu dès l'abord orienter ses lecteurs et leur rappeler que le hé-

ros de son histoire est le Verbe éternel et créateur, qui s'est fait chair pour sauver l'humanité. Toutefois, il ne le présente pas sous une forme purement abstraite et métaphysique, car il écrit une histoire et non des spéculations; mais il expose la métaphysique divine elle-même en termes concrets et historiques. Il raconte que le Verbe éternel et consubstantiel à Dieu n'a pas été connu par les hommes, bien qu'il se soit manifesté par la création et la révélation surnaturelle, 1-5; que, même annoncé par son précurseur et venu lui-même chez les siens, il n'a pas été reçu par tous, quoiqu'il réservât la dignité d'enfants de Dieu à ceux qui le recevraient, 6-13, et que néanmoins, incarné et habitant parmi les hommes, il avait manifesté sa gloire en répandant la grâce et la vérité, 14-18. Voir A. Resch, *Paralleltexte zu Johannes,* dans les *Texte und Untersuch.*, t. IV, Leipzig, 1896, p. 49-65; Baldensperger, *Der Prolog des vierten Evangeliums,* Fribourg-en-Brisgau, 1898; Calmes, *Le prologue du quatrième Évangile et la doctrine de l'incarnation,* dans la *Revue biblique,* t. VIII, 1899, p. 232-248; C. Weiss, *Der Prolog des heiligen Johannes, eine Apologie in Antithesen,* dans les *Strassburger theologische Studien,* t. III, fasc. 2 et 3, Fribourg-en-Brisgau, 1899; Van Hoonacker, *Le prologue du quatrième Évangile,* dans la *Revue d'histoire ecclésiastique,* de Louvain, t. II, 1901, p. 5-14. Ce serait ici le lieu de réfuter les tenants attardés : Albert Réville, *Jésus de Nazareth,* Paris, 1897, t. I, p. 330-341; Jean Réville, *Le quatrième Évangile,* Paris, 1901, p. 75-109, d'une opinion surannée d'après laquelle la doctrine du Logos a été empruntée par l'auteur du quatrième Évangile à Philon ou à la théologie judéo-hellénique. Le Logos de saint Jean diffère essentiellement du Logos de Philon. Camerlynck, *De quarti Evangelii auctore,* p. 244-269.

II. CORPS DE L'ÉCRIT. — Il se divise naturellement en deux parties, dont la première, I, 19-XII, 50, manifeste la gloire divine dans la vie publique de Jésus, et la seconde, XIII, 1-XXI, 23, manifeste la même gloire dans la passion et la mort du Sauveur. Chacune de ces parties se subdivise en trois sections, qui se correspondent en quelque sorte et dans lesquelles la manifestation de la divinité de Jésus se fait progressivement.

1° *Première partie : Manifestation de la divinité de Jésus durant la vie publique. I, 19-XII, 50.* — *Ire section.* — Jésus est reconnu comme Dieu par les hommes de bonne volonté, mais encore à des degrés différents, I, 19-IV, 54. — 1° Il trouve une foi parfaite : 1. de la part de Jean-Baptiste, son précurseur, qui lui rend témoignage devant les envoyés du sanhédrin, I, 19-28, et plus clairement encore devant ses propres disciples, I, 29-34; 2. de la part de ses premiers disciples, qui reconnaissent en lui le Messie que Jean leur a montré, I, 35-42, et que signalent sa science divine, I, 43-51 et sa toute-puissance, aux noces de Cana, II, 1-12. — 2° Jésus obtient une foi moins parfaite : 1. à Jérusalem, où il manifeste à la première Pâque sa gloire en chassant les vendeurs du temple, II, 13-17; les uns demandent un signe et ils n'obtiennent que le signe de la résurrection, II, 18-22; à ceux qui n'en réclament pas, des signes sont donnés qui ne les gagnent pas pleinement, II, 23-25; Nicodème est initié au mystère de la renaissance spirituelle, III, 1-21; 2. en Judée, où Jésus baptise pendant plusieurs mois, tous viennent à lui, mais les disciples du précurseur ont encore besoin d'un témoignage nouveau pour croire en lui, III, 22-36. — 3° La foi est complète : 1. dans la Samarie, IV, 1-42; 2. de la part des Galiléens qui, venus pour la Pâque, sont témoins des prodiges qu'il opère, et de la part de l'officier de Capharnaüm, dont il guérit le fils, IV, 43-54.

IIe section. — La manifestation de la gloire du Christ est attaquée par les pharisiens, V, 1-XI, 56. — 1° A la seconde Pâque, l'incrédulité des Juifs de Jérusalem éclate. Parce qu'au jour du sabbat Jésus a guéri un paralytique, il est accusé de violer le sabbat, V, 1-18. Pour se justifier, il en appelle au témoignage des œuvres, V, 19-30; à celui de Jean-Baptiste, V, 31-35; à celui de son Père, V, 36-38, et à celui de Moïse, V, 39-47. — 2° A la troisième Pâque, l'infidélité se montre même parmi les disciples de Galilée. Deux miracles, la multiplication des pains et la marche sur les eaux du lac, manifestent la gloire de Jésus, VI, 1-21. Mais les Juifs demandent des prodiges plus grands encore, VI, 22-31. Pour leur répondre, Jésus se propose comme le pain de vie, qu'il faut manger par la foi, VI, 32-42, et qu'il donnera plus tard en nourriture, VI, 43-60. Les Juifs trouvent dure cette parole et s'en vont, mais les douze croient et confessent que Jésus est le fils de Dieu, VI, 61-72. — 3° La même année, à la fête des Tabernacles, la lutte devient de plus en plus violente à Jérusalem. Jésus se rend à cette fête, en secret, à cause de la haine des Juifs, VII, 1-13. Au milieu de la semaine, il se montre au temple et justifie sa divine mission; les auditeurs ne sont pas tous convaincus, et les pharisiens envoient des émissaires pour s'emparer de lui, mais il sort, après avoir prédit sa mort violente, VII, 14-36. Au dernier jour de la fête, il se proclame source de vie; les pharisiens n'osent pas l'arrêter, et Nicodème le défend devant le sanhédrin, VII, 37-53. Trois jours après, il confond les accusateurs de la femme adultère, VIII, 1-11, et se proclame la lumière du monde, VIII, 12-20. Cette déclaration provoque une vive altercation entre ses auditeurs; Jésus annonce sa passion et réplique à ses adversaires, VIII, 21-47. Ceux-ci l'accusent de blasphème et veulent le lapider, VIII, 48-59. Le samedi suivant, la guérison de l'aveugle-né soulève un nouveau conflit. Les pharisiens ferment les yeux à la lumière, IX, 1-41, et montrent qu'ils sont de mauvais pasteurs, X, 1-6. Jésus, lui, est le bon pasteur, X, 7-21. — 4° Deux mois plus tard, à la fête de la Dédicace, Jésus, interrogé s'il est le Christ, affirme qu'il est l'égal de son Père et en appelle au témoignage de ses œuvres, qui est le propre témoignage du Père. Il échappe aux embûches qui lui sont tendues en se retirant dans la Pérée, X, 22-42. — 5° De là, il revient à Béthanie ressusciter Lazare pour confirmer par ce miracle la foi de ses disciples et montrer qu'il est la résurrection et la vie. Les témoins croient en lui, XI, 1-45. Ce miracle est dénoncé au sanhédrin, qui décide de faire mourir Jésus, retiré à Éphrem, XI, 46-56.

IIIe section. — Avant que cette décision ne reçoive son exécution, Jésus est glorifié, XII, 1-36. Six jours avant la dernière Pâque, Marie l'honore à Béthanie en répandant sur lui un parfum précieux, et beaucoup de Juifs, venus pour le voir, croient en lui, XII, 1-11. Le lendemain, il fait à Jérusalem une entrée triomphale, XII, 12-19. Les gentils désirent le voir, et une voix du ciel proclame sa gloire, XII, 20-36. Ces signes ne convertissent pas tous les ennemis de Jésus, qui n'ont pas la foi véritable, celle que demande Jésus, XII, 37-54.

2° *Deuxième partie : Manifestation de la gloire du Christ dans sa passion et dans sa mort. XIII, 1-XXI, 23.* — *Ire section.* — Cette manifestation est reçue avec foi par les disciples à la dernière cène, XIII, 1-XXII, 26. — 1° Récit de ce suprême repas, marques d'affection que Jésus y donne aux siens et exhortation à la charité réciproque, XIII, 1-38. — 2° Discours de consolation adressé aux disciples qu'il va quitter, XIV, 1-31. — 3° Exhortation à l'union avec lui, à la charité et à la confiance en face des persécutions du monde, XV, 1-XVI, 4. — 4° Nouveaux motifs de consolation. Son départ, qui est nécessaire pour l'envoi du Saint-Esprit, ne durera pas longtemps, XVI, 5-33. — 5° Prière que Jésus adresse à son Père, XVII, 1-26.

IIe section. — La manifestation de la gloire de Jésus est combattue par ses adversaires qui le font mourir, XVIII, 4-XIX, 37. Récit de la Passion, dans lequel la divinité de Jésus paraît au jardin de Gethsémani, en présence du grand-prêtre et de Pilate, et dans la mort elle-même,

puisque Jésus ne meurt que parce qu'il le veut bien.

IIIe section. — Manifestation de la gloire de Jésus dans son triomphe sur ses ennemis, XIX, 38-XXI, 23. — 1° Joseph d'Arimathie et Nicodème se déclarent ouvertement ses disciples et ensevelissent honorablement son corps, XIX, 38-42. — 2° Ressuscité d'entre les morts, Jésus apparaît à Marie-Madeleine, aux disciples, en l'absence de Thomas et en sa présence, XX, 1-31. — 3° Il se montre aux disciples sur le lac de Tibériade et constitue Pierre le chef suprême de tout son troupeau, XXI, 1-23.

III. ÉPILOGUE. — Témoignage que le récit est véritable et incomplet, XXI, 24-25.

VII. CARACTÈRE HISTORIQUE. — Quelle que soit l'opinion qu'ils professent sur l'authenticité du quatrième Évangile, les critiques rationalistes contemporains diminuent grandement son autorité historique, et ils refusent de le tenir pour une source authentique et pure de la vie de Jésus. Ils font ressortir les différences qui existent entre lui et les trois Synoptiques, non seulement dans les faits racontés, dans le cadre tout autre de l'histoire de Jésus, mais surtout dans la manière de concevoir et de présenter Jésus lui-même. Dans le quatrième évangile, Jésus est transfiguré systématiquement, idéalisé; c'est le Verbe fait chair, agissant pour prouver sa divinité et dissertant subtilement sur ses relations avec le Père. Au lieu des enseignements simples, clairs et naturels qu'il donne dans les Synoptiques, on met sur ses lèvres des discours dont le ton, le style, les allures, les doctrines n'ont rien de commun avec le sermon sur la montagne et les paraboles adressées aux foules de la Palestine. Un livre qui contient de tels enseignements mystiques ne peut être l'œuvre d'un compagnon de Jésus. Ce n'est plus une histoire, c'est un exposé de philosophie religieuse sous forme d'histoire; ou bien, si c'est une histoire, c'est une histoire telle que la comprenait un alexandrin du second siècle. Telle est la forme sous laquelle se présente la question dite « johannine ». Comment un témoin oculaire des faits, un disciple immédiat du Sauveur, a-t-il été amené à présenter l'histoire et la doctrine de son Maître sous une forme aussi différente des Synoptiques, tout en demeurant conforme à la réalité des faits et des enseignements? — L'explication de ces divergences, qui sont réelles, mais ne vont jamais jusqu'à la contradiction, se trouve principalement dans le but que se proposait l'apôtre. Saint Jean raconte la vie de Jésus et rapporte ses discours, non dans leurs propres termes, mais dans leur fond; il raconte des faits dont les autres Évangélistes n'ont pas eu l'occasion de parler; il s'occupe spécialement des événements qui ont eu lieu à Jérusalem et qui sont passés sous silence par les synoptiques (voir JÉSUS-CHRIST, IV, *IV*); il rapporte les discours du Sauveur dans leur sens complet, tels qu'il les a entendus, tels qu'il les a saisis, et tels que son ami divin les lui a fait comprendre dans ses confidences intimes, de sorte que la doctrine est la doctrine du Maître, reproduite fidèlement par le disciple sous l'action de l'Esprit-Saint. Écrivant à la fin de sa carrière apostolique et dans un but déterminé, pour démontrer la divinité de Jésus, il groupe les faits et les paroles qui vont à son dessein; sans rien leur enlever de leur réalité objective et historique, il présente un Christ réel et vivant, mais glorieux et divin dans son humanité même. Knabenbauer, *Comment. in Ev. secundum Joannem*, Paris, 1898, p. 27-53; Fontaine, *Les infiltrations protestantes et le clergé français*, in-12, Paris, 1901, p. 141-169.

VIII. STYLE. — Au point de vue de la disposition générale du plan, le quatrième évangile est une œuvre savamment conçue et habilement exécutée. Il a été coulé d'un jet et directement composé en vue du but à atteindre, pour démontrer la divinité de Jésus-Christ. Les faits et les discours s'enchaînent, s'expliquent les uns les autres et se complètent dans une magnifique unité. Ils sont ordonnés de façon à montrer comment la foi en Jésus s'est établie progressivement dans les cœurs droits et quelles ont été, d'autre part, l'incrédulité et l'obstination des Juifs infidèles. La langue originale a été certainement le grec, ce grec post-classique, qui était parlé et écrit au Ier siècle de notre ère. Saint Denys d'Alexandrie, dans Eusèbe, *H. E.*, VII, 25, t. XX, col. 704, a loué sa correction sous le rapport des expressions et l'absence de barbarismes, de solécismes et même d'idiotismes. A ce dernier point de vue, le jugement de l'évêque d'Alexandrie a été manifestement influencé par le dessein d'opposer le style du quatrième Évangile à celui de l'Apocalypse. Quoiqu'il soit plus pur que dans l'Apocalyse, ce style a néanmoins, pour la construction de la phrase, un cachet juif bien marqué. Il est d'une extrême simplicité. Au lieu d'employer les périodes dans lesquelles se complaisait le génie grec, saint Jean énonce ses pensées, à la manière des Hébreux, en sentences brèves et détachées, en phrases simplement juxtaposées, et non reliées par des conjonctions ou des pronoms relatifs. Cette simplicité de construction des phrases ne nuit pas toutefois à l'effet de l'exposition. Non seulement la richesse et la profondeur des pensées compensent la simplicité de la phrase, mais encore leur opposition se manifeste dans la structure extérieure, et l'antithèse produit souvent le parallélisme. Les propositions brèves se succèdent d'une façon presque rythmée. La même idée est aussi fréquemment répétée en termes identiques; certains mots abstraits, tels que ζωή, θάνατος, ἀλήθεια, πλήρωμα, ἁμαρτία, etc., sont d'usage courant avec une signification symbolique. Tous ces caractères donnent au style du quatrième évangile une physionomie propre et une profonde originalité. Kaiser, *De speciali Joannis apostoli grammatica, culpa negligentiæ liberanda;* Davidson, *Introduction to the study of the N. T.*, t. II, p. 462; Westcott, *Introduction to the study of the gospels*, 5e édit., p. 260; Luthardt, *Das johanneische Evangelium*, t. I, p. 14-62.

IX. COMMENTATEURS. — 1° *Au temps des Pères.* — 1. Chez les Grecs. Pour réfuter le gnostique Héracléon, Origène a composé ses *Commentarii in Evangelium secundum Joannem*, en trente-deux tomes, dont dix étaient déjà perdus à l'époque d'Eusèbe, *H. E.*, VI, 24, t. XX, col. 577, et dont il ne reste plus que neuf avec quelques fragments, t. XIV, col. 21-829. Une nouvelle édition a été publiée par Brooke, *The commentary of Origen on St. John's gospel*, 2 in-8°, Cambridge, 1896. Saint Chrysostome a prononcé quatre-vingt-huit *Homiliæ in Evangelium Joannis*, t. LIX, col. 23-482. Les commentaires de Théophylacte, t. CXXIII, col. 1133-1347; t. CXXIV, col. 10-317, et d'Euthymius, t. CXXIX, col. 1107-1501, sont en grande partie des extraits des homélies de saint Chrysostome. Saint Cyrille d'Alexandrie a fait un *Commentarius in Joannis Evangelium*, t. LXXIII-LXXIV, col. 9-756. Nonnus a publié en hexamètres grecs une *Paraphrasis Evangelii secundum Joannem*, t. XLIII, col. 749-920. La *Catena Patrum græcorum in S. Joannem*, éditée par Cordier, Anvers, 1630, contient des commentaires de Théodore de Mopsueste, t. LXVI, col. 727-786, d'Apollinaire de Laodicée, d'Ammonius, etc. Cramer a édité, Oxford, 1844, une autre chaîne, reproduisant d'autres citations des Pères grecs. Voir t. II, col. 484. Theodori Mopsuesteni *Commentarius in Evangelium D. Johannis*, a J. B. Chabot *editus*, in-8°, Paris, 1897, t. I (texte syriaque). — 2. Chez les Latins, saint Augustin a expliqué au peuple d'Hippone le quatrième Évangile : *Tractatus CXXIV in Evangelium Joannis*, t. XXXV, col. 1379-1976. Le vénérable Bède les a résumés : *Evangelii Joannis expositio*, t. XCII, col. 635-938. Saint Patère, t. LXXIX, col. 1073-1086, et Alulfe, *ibid.*, col. 1239-1270, ont recueilli dans les œuvres de saint Grégoire le Grand les explications le plus souvent allégoriques de quelques passages du quatrième Évangile.

2° *Au moyen âge.* — Saint Bruno d'Asti a composé des *Commentaria in Evangelium Joannis*, t. CLXV, col.

451-604. Rupert a publié quatorze livres *In Evangelium S. Joannis*, t. CLXIX, col. 205-826. Il ne nous est parvenu que le prologue et quelques parties du commentaire de Jean Scot, t. CXXII, col. 283-348. D'Albert le Grand nous avons des *Enarrationes in Joannem*, dans *Opera*, t. XXIV, Paris, 1899; de saint Thomas d'Aquin, une *Expositio in Evangelium Joannis*, dans *Opera*, t. XIX-XX, Paris, 1876; de saint Bonaventure, un *Commentarius in Ev. S. Joannis*, dans *Opera*, t. VI, Quaracchi, 1893, p. 239-532, et des *Collationes in Ev. S. Johannis, ibid.*, p. 536-634. Les scholies de Bar Hébræus sur saint Jean, tirées de son *Trésor des mystères*, ont été éditées par Schwartz, *Greg. Bar Ebhraya in Ev. Joannis commentarius*, Gœttingue, 1878.

3° *Dans les temps modernes.* — 1. Catholiques : Cajetan, dans *Opera*, t. IV, Lyon, 1639; Guillaud, *Enarrationes in Evangelium Johannis*, Paris, 1550; Tolet, *In sacros. Joannis Ev. commentarii*, Cologne, 1589; Maldonat, *Comment. in quatuor Evangelia*, Pont-à-Mousson, 1576-1597; Ribera, *Comment. in Johannis Ev.*, Lyon, 1613; Jansénius, *Tetrateuchus sive commentarius in quatuor Evangelia*, Louvain, 1639; les commentaires qui embrassent tout l'Ancien Testament ou seulement tout le Nouveau; Klee, *Commentar über das Evangelium nach Johannes*, Mayence, 1829; A. Maier, *Commentar über das Ev. des Joannes*, Carlsruhe et Fribourg-en-Brisgau, 1843-1845; Patrizi, *In Joannem comment.*, Rome, 1857; Mesmer, *Erklärung des Johannes-evangeliums*, Insprück, 1860; Bisping, *Erklärung des Ev. nach Johannes*, Munster, 1869; Haneberg, *Evangelium nach Johannes*, édité par Schegg, 2 in-8°, Munich, 1878-1880; Corluy, *Comment. in Ev. S. Johannis*, 2e édit., Gand, 1880; Poelzl, *Kurzgefasster Commentar zum Ev. des hl. Johannes*, Gratz, 1882, 1896; Liagre, *Comment. in libros hist. N.T.*, t. III, Tournai; Schanz, *Commentar über das Ev. des hl. Johannes*, Tubingue, 1885; L. Cl. Fillion, *Évangile selon S. Jean*, Paris, 1887; Mac Evilly, *An exposition of the Gospel of St. John*, Dublin, 1889; Klofutar, *Commentarius in Ev. S. Joannis*, 2e édit., Vienne, 1894; Knabenbauer, *Comment. in Ev. secundum Joannem*, Paris, 1898. — 2. Protestants : Brentz, *In D. Johannis Evangelium exegesis*, 1534; Calvin, *In Evangelium secundum Joannem commentarius*, Genève, 1555; Lampe, *Comment. analytico-exegeticus tam literalis quam realis Evangelii Joannis*, Amsterdam, 1724; Lücke, *Commentar über das Evangelium des Johannes*, 1820; 3e édit., 1840; Hilgenfeld, *Das Evangelium und die Briefe Johannis*, Halle, 1849; Tholuck, *Commentar zu dem Evangelium des Johannes*, Hambourg, 1827; 7e édit., 1857; Meyer, *Kritisch exegetisches Handbuch über das Evangelium des Johannes*, Gœttingue, 1832; 5e édit., 1869; 8e édit., par Weiss, 1893; Luthardt, *Das Johanneische Evangelium*, Nuremberg, 1850; Ewald, *Die Joanneischen Schriften*, Gœttingue, 1861-1862; Hengstenberg, *Das Evangelium des heil. Johannes*, Berlin, 1861-1863; Baümlein, *Commentar über das Ev. des Johannes*, Stuttgart, 1863; Godet, *Commentaire sur l'Évangile de saint Jean*, 2 in-8°, Paris, 1864-1865; Scholten, *Het evangelie naar Johannes*, 1867; E. Reuss, *La théologie johannique*, Paris, 1870; Abbott, *An illustrated commentary on the Gospel of St. John*, Londres, 1879; Milligan et Moulton, *A popular commentary on the Gospel of St. John*, Edimbourg, 1880; Westcott, *St. John's Gospel*, Londres, 1880; Plummer, *The Gospel according to St. John*, Londres, 1881; Watkins, *The Gospel according to St. John*, Londres, 1881; Keil, *Commentar über das Evangelium des Johannes*, Leipzig, 1881; Sadler, *The Gospel according to St. John*, Londres, 1883; Wichelhauss, *Das Evangelium des Johannes*, Halle, 1884; Bugge, *Das Johannes-Evangelium*, Stuttgart, 1894; H. J. Holtzmann, *Johannes Evangelium*, Fribourg-en-Brisgau, 1892. E. MANGENOT.

12. JEAN (PREMIÈRE ÉPITRE DE SAINT). — I. AUTHENTICITÉ. — Bien qu'elle soit anonyme et qu'elle n'ait pas de titre qui fasse connaître son auteur, la première des trois Épîtres attribuées à l'apôtre saint Jean, est réellement l'œuvre du disciple bien-aimé du Sauveur et de l'Évangéliste. Les arguments extrinsèques et intrinsèques qui prouvent cette authenticité et la communauté d'origine de cette Épître et du quatrième Évangile, emportent la conviction de la majorité des critiques et résistent aux objections des adversaires de l'authenticité des deux écrits.

1° *Arguments extrinsèques.* — La première Épître de saint Jean était déjà connue de Polycarpe et de Papias, disciples l'un et l'autre de l'apôtre. Saint Polycarpe, *Phil.*, VIII, Funk, *Patrum apostolic. opera*, Tubingue, 1887, t. I, p. 274, appelle « antéchrist » quiconque ne reconnaît pas que Jésus-Christ est venu dans la chair, et sans être une citation textuelle cette déclaration dépend évidemment de I Joa., VI, 2-3. Au témoignage d'Eusèbe, *H. E.*, III, 39, t. XX, col. 300, Papias reproduisait des passages empruntés à la Ire Épître de saint Jean. Sans doute, Polycarpe et Papias n'affirment pas que l'Épître qu'ils citent est l'œuvre de l'apôtre, leur maître; mais ils ne disent rien à l'encontre et leurs témoignages prouvent à tout le moins l'existence de cette lettre, que les Pères vont attribuer expressément à saint Jean. Saint Irénée, *Cont. hær.*, III, XVI, n. 8, t. VII, col. 927, cite deux passages de cette Épître, Joa., IV, 1-3; V, 1, qu'il affirme avoir été écrite par Jean, le disciple du Seigneur. Eusèbe, *H. E.*, V, 8, t. XX, col. 449, confirme qu'Irénée mentionnait la Ire Épître de Jean et en citait de nombreux passages. Le Canon de Muratori rapporte le premier verset de cette Épître et en conclut que saint Jean avait été le témoin oculaire et auriculaire des faits qu'il raconte et des miracles du Sauveur. Voir t. II, col. 170. Tertullien, *De præscript.*, 33, t. II, col. 46, signalant les hérésies que les apôtres ont combattues dans leurs écrits, dit que saint Jean, dans son Épître, appelle « antéchrists » ceux qui nient que le Christ soit venu dans la chair et que Jésus soit le Fils de Dieu. Cf. I Joa., IV, 2-3; *Adv. Marc.*, III, 8, *ibid.*, col. 331. Il cite *Adv. gnost. scorpiace*, 12, t. II, col. 147-148, des passages de cette même Épître, qu'il attribue à l'apôtre Jean, auteur de l'Apocalypse. Il fait de même, *Adv. Praxeam*, 15, t. II, col. 173. Saint Cyprien cite divers passages de cette Épître sous le nom de l'apôtre saint Jean. *Epist.*, XXV, n. 2, t. IV, col. 296; *Epist.*, LVI, 2, col. 360; *De bono patientiæ*, 9, col. 652. Clément d'Alexandrie, *Pædag.*, III, 11, 12, t. VIII, col. 661, 677; *Strom.*, II, 15, col. 1004; III, 4, 5, 6, col. 1137, 1148, 1149, et Origène agissent de même. *De orat.*, 12-22, t. IX, col. 484, etc. Eusèbe, *H. E.*, VI, 25, t. XX, col. 584, témoigne qu'Origène n'avait aucun doute sur l'origine apostolique de la Ire Épître de saint Jean. Denys d'Alexandrie, qui refusait à l'apôtre la paternité de l'Apocalypse, ne faisait aucune difficulté de lui attribuer le quatrième Évangile et l'Épître catholique. Eusèbe, *H. E.*, VII, 25, t. XX, col. 697, 700. Il se séparait ainsi des Aloges, dont il avait subi, au moins indirectement, l'influence. Ces critiques peu avisés sont les seuls qui, dans l'antiquité chrétienne, ont rejeté en bloc tous les écrits de saint Jean, les Épîtres aussi bien que l'Évangile et l'Apocalypse, et qui les ont attribués, pour des motifs critiques et sans argument traditionnel, à l'hérétique Cérinthe. S. Épiphane, *Hær.*, LI, 3, 34, t. XLI, col. 892, 949. Leur opposition à l'authenticité de la Ire Épître de saint Jean, n'a été reprise que par quelques critiques modernes, dont les arguments purement intrinsèques n'ont pas obtenu les suffrages de tous les savants.

2° *Arguments intrinsèques.* — D'ailleurs, la Ire Épître de saint Jean a toujours partagé le sort du quatrième Évangile et, comme lui, elle a été généralement regardée comme une œuvre apostolique. Elle a, en effet, avec lui les ressemblances les plus frappantes, au point que

les adversaires de leur origine johannique les ont attribués tous deux au même auteur. Les commentateurs ont relevé entre eux de nombreuses ressemblances de vocabulaire, de style et de dialectique, les mêmes expressions caractéristiques, les mêmes images, les mêmes répétitions, les mêmes antithèses, le même procédé d'exposition et d'argumentation. Les deux prologues se ressemblent pour le fond et la manière. Les dogmes enseignés sont identiques; le but poursuivi est le même. C'est le même accent, la même simplicité, le même caractère. Tout concourt à faire reconnaître l'auteur du quatrième Évangile. S'il ne se nomme pas, s'il se tait sur ses prérogatives apostoliques, il ne s'en révèle pas moins de la manière la plus manifeste. Il affirme qu'il a été témoin de ce qu'a fait sur terre le Verbe de vie; il parle avec autorité et il combat les erreurs qui commencent à se glisser dans les Églises. Les divergences de locutions et de doctrines que quelques critiques constatent avec complaisance et non sans exagération, voir J. Réville, *Le quatrième Évangile*, Paris, 1901, p. 52-54, ne suffisent pas à prouver la diversité des auteurs. Si donc le quatrième Évangile est l'œuvre de l'apôtre Jean, la Ire Épitre, qui est manifestement du même auteur, a aussi une origine apostolique.

II. INTÉGRITÉ. — Si l'origine apostolique de la Ire Épitre de saint Jean n'a jamais, sinon dans ces derniers temps, été sérieusement contestée, on discute depuis trois siècles sur l'authenticité du verset dit des trois témoins célestes, et du début du verset suivant. I Joa., v, 7-8: "Οτι τρεῖς εισὶν οἱ μαρτυροῦντες [ὲν τῷ οὐρανῷ, ὁ πατήρ, ὁ λόγος καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα, και οὗτοι οἱ τρεῖς εν εισιν. Καὶ τρεῖς εἰσὶν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῇ γῇ], το πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα, καὶ οἱ τρεῖς εἰς το ἓν εἰσιν. La discussion porte sur l'authenticité des mots mis entre crochets. Existaient-ils dans le texte primitif de l'Épître apostolique, ou bien ne sont-ils pas une interpolation introduite postérieurement dans les manuscrits de la Vulgate latine? Pour répondre à ces questions, il est nécessaire d'exposer auparavant les éléments du problème.

1° *Manuscrits grecs.* — De tous ceux qui sont connus aujourd'hui et qui ont été collationnés, il n'y en a que quatre qui contiennent le verset controversé. Ce sont des cursifs, de date assez récente. Le plus ancien, le cursif 83 et 173 des Actes, qui est du XIe siècle, ne l'a qu'en marge et d'une écriture qui n'est que du XVIe ou du XVIIe siècle. Le *Codex Ravianus,* qui est à Berlin, est seulement de la fin du XVIe siècle ou du commencement du XVIIe; il paraît n'être qu'une copie de l'édition de la Polyglotte d'Alcala. Le *Montfortianus,* cursif 61 des Évangiles, au Collège de la Trinité, à Dublin, est du commencement du XVIe siècle. On pense qu'il est le manuscrit anglais, duquel Érasme a pris le verset des trois témoins célestes pour sa troisième édition du Nouveau Testament grec. L'*Ottobonianus* 296 du Vatican, cursif 162 des Actes, est un manuscrit grec-latin du XVe siècle. Les onciaux connus et la masse des cursifs n'ont pas le verset discuté. Il manque aussi dans les manuscrits des Épistolaires grecs et il ne se trouve pas même dans toutes les éditions imprimées de l''Αποστολος. En y ajoutant les quelques manuscrits grecs qui sont censés l'avoir contenu, on n'arriverait jamais qu'à un nombre infime de documents de cette sorte.

2° *Versions.* — On ne connaît aucun manuscrit de la Peschito qui ait ce verset et les éditions imprimées qui le reproduisent ne l'ont qu'au moyen d'une traduction faite sur le texte latin de la Vulgate. La version de Philoxène ne l'a pas davantage. On ne l'a encore retrouvé dans aucun manuscrit des versions coptes et éthiopienne. Les anciens manuscrits arméniens ne le contiennent pas, et les plus récents qui le possèdent ont subi l'influence latine à partir du XIIe siècle. Quant aux manuscrits latins, deux seulement des anciennes versions le reproduisent, le *Monacensis, q,* du VIe siècle, qui paraît être le texte dont se servait Fulgence de Ruspe, et le *Speculum, m,* qui a été faussement attribué à saint Augustin, et qui est du VIIIe ou du IXe siècle. Le plus grand nombre des anciens manuscrits de la Vulgate hiéronymienne ne l'ont pas. On le trouve dans la Bible de Théodulfe, 9380, à la Bibliothèque nationale de Paris, du VIIIe siècle, dans le *Cavensis,* du IXe siècle, le *Toletanus,* du Xe, et le *Demidovianus,* du XIIe, etc., mais avec des transpositions et des variantes notables. A partir du XIIe siècle, la plupart des manuscrits latins le contiennent. Son absence dans les anciens manuscrits latins est constatée par le célèbre *Prologue aux Épitres catholiques,* faussement attribué à saint Jérôme. Cette pièce est déjà reproduite dans le *Fuldensis* et, par suite, remonte à la fin du Ve siècle ou au commencement du VIe. Or, son auteur se plaint des traducteurs latins qui, au grand détriment de la foi, ont omis dans leurs versions un témoignage si important en faveur de la sainte Trinité. *Patr. lat.,* t. XXIX, col. 828-831.

3° *Pères et écrivains ecclésiastiques.* — 1. Antérieurement au XIIe siècle, il n'y a pas un seul écrivain grec qui ait cité expressément le verset des trois témoins célestes, soit dans un commentaire des Épitres catholiques, soit dans un traité théologique sur le mystère de la Trinité. On a bien signalé dans les œuvres des Pères grecs, de prétendues allusions au ℣. 7 du chapitre V de la Ire Épitre de saint Jean; mais quand on examine de près ces témoignages, il faut convenir qu'ils se rapportent plutôt à d'autres passages du Nouveau Testament, dans lesquels l'unité divine est explicitement affirmée. Le ℣. 7 non seulement n'est pas cité, isolément et à part, mais il manque dans les écrits des Pères qui citent un groupe de versets contenant le huitième et le neuvième. Ainsi en saint Cyrille d'Alexandrie, *Thesaurus,* t. LXXV, col. 616, et dans les commentaires d'Œcuménius, t. CXIX, col. 676-677, et de Théophylacte, t. CXXVI, col. 61. Mais au IVe concile de Latran, en 1215, le verset des trois témoins fut cité en grec et en latin dans la condamnation de Joachim de Flore. Mansi, *Concilia,* t. XXII, p. 984. Cette citation prouve que les Grecs le recevaient alors aussi bien que les Latins. Des écrivains postérieurs, Calécas, *De principiis fidei catholicæ,* 3, t. CLII, col. 516, et Joseph Bryenne, cité par Griesbach, *Novum Testamentum,* 1806, t. II, appendix, l'ont connu. Aucun écrivain syrien ne l'a reproduit. Au rapport de Galanus, *Conciliatio Ecclesiæ armenæ cum romana,* t. I, p. 436, 461, 478, des évêques et des conciles arméniens du XIIIe et du XIVe siècle citaient ce verset, mais on ne l'a encore trouvé dans aucun écrit arménien antérieur. — 2. Toutefois, si l'Église orientale ne connaît ce verset que très tardivement, les écrivains de l'Église latine s'en sont servis plus tôt. Plusieurs critiques estiment que Tertullien, *Adv. Praxeam,* 25, t. II, col. 188, en parlant de l'unité divine dans la trinité des personnes, fait allusion au verset contesté. L'allusion, il faut l'avouer, n'est guère transparente, et si l'Africain vise un texte sacré, c'est plutôt Joa., X, 30, qui est immédiatement cité explicitement. Le témoignage de saint Cyprien, *De unit. Ecclesiæ,* 6, t. IV, col. 519, est à première vue plus formel. Au passage, Joa., X, 30, l'évêque de Carthage joint une autre citation biblique : *Et iterum de Patre et Filio et Spiritu Sancto scriptum est :* ET HI TRES UNUM SUNT. Ce second texte scripturaire relatif aux trois personnes divines, paraît bien être le verset des trois témoins célestes. Saint Fulgence, *Responsio contra Arianos,* t. LXV, col. 224, cite le verset tout entier de la première Épître de saint Jean et rapporte dans ce sens le témoignage de saint Cyprien. Une allusion au même verset se retrouve encore dans saint Cyprien, *Epist. ad Jubaian.,* 12, t. III, col. 1117. On

est en droit d'en conclure que l'évêque de Carthage lisait ce texte dans son exemplaire du Nouveau Testament. Les adversaires de l'authenticité prétendent que la citation : *Et hi tres unum sunt,* est empruntée, non pas au ỳ. 7, qui n'était pas encore dans la Bible latine, mais au ỳ. 8 que beaucoup de Pères ont interprété de la Trinité au sens mystique. Il est juste de leur répliquer qu'on ne trouve dans les œuvres de saint Cyprien aucune trace de cette interprétation mystique et que rien n'autorise à la lui attribuer, sinon le témoignage de Facundus d'Hermiane, *Pro defensione trium capit.*, I, 3, t. LXVII, col. 535-536, qui explique les paroles de saint Cyprien dans le sens de l'interprétation mystique du ỳ. 8. Les autres écrivains de l'Église d'Afrique, sauf saint Augustin, citent fréquemment ce verset contesté. Ainsi saint Fulgence, en dehors du passage déjà indiqué, le reproduit encore, *De Trinit.*, 4, t. LXV, col. 500, et en tire une conclusion dogmatique pour réfuter Arius. Le traité *Pro fide catholica,* qui est attribué à saint Fulgence, mais qui est plutôt d'un écrivain africain du même temps, contient ce verset parmi les témoignages invoqués en faveur de la Trinité, 8, t. LXV, col. 715. Voir aussi *Contra Fabianum fragm.*, 21, *ibid.*, col. 777. Victor de Vite, *De persecut. vandalica,* III, 11, t. LVIII, col. 227, rapporte une profession de foi des évêques d'Afrique réunis en concile en 484 dans laquelle le verset de saint Jean est apporté en preuve de l'unité de nature dans la trinité des personnes. Vigile de Tapse le cite expressément plusieurs fois, *De Trinit.*, I, t. LXII, col. 243, 246; V, col. 274; X, col. 297; *Contra Varimadum,* I, 5, col. 359. — Ces témoignages convergents des écrivains ecclésiastiques de l'Afrique seraient assez concluants, s'ils n'étaient contrebalancés par deux faits certains, qui diminuent leur force probante. Le premier de ces faits est la divergence des citations du même verset; le texte latin, à tout le moins, n'était pas encore dans un état stable. Le second fait, qui est beaucoup plus important, est le silence du grand docteur de l'Afrique, saint Augustin. Non seulement on ne trouve nulle part dans ses œuvres si nombreuses ni une citation nette et explicite du ỳ. 7, ni même une allusion, mais dans son traité *Contra Maximinum,* II, 22, n. 2-3, t. XLII, col. 794-795, scrutant tous les passages bibliques où se lisent les mots : *unum sunt,* il ne connaît de l'apôtre saint Jean dans l'Épître comme verset des trois témoins que le ỳ. 8, qu'il entend mystiquement de la sainte Trinité. Dom Sabatier, *Bibliorum sac. latinæ versiones antiquæ,* Reims, 1743, t. III, p. 978, en a conclu : « Il est plus clair que le jour que saint Augustin ne connaissait pas le verset 7. » — 3. Si, quittant l'Afrique, nous interrogeons les écrivains ecclésiastiques des autres provinces de l'Église latine, nous constatons dans les œuvres de saint Jérôme, le même silence que dans celles de saint Augustin. On a parfois invoqué son témoignage, mais c'est en lui attribuant le *Prologue aux Épîtres catholiques,* qui contient tant d'indices de non authenticité, et qui lui est postérieur en date. Toutefois d'autres écrivains latins connaissent le verset des trois témoins célestes. Un évêque espagnol, l'hérétique Priscillien, *Tract. I apologet.*, dans *Corpus script. eccl.*, in-8°, Vienne, 1889, t. XVIII, p. 6, le cite sous cette forme particulière : *Sicut Joannes ait : Tria sunt quæ testimonium dicunt in terra, aqua, caro et sanguis : et hæc tria in unum sunt; et tria sunt quæ testimonium dicunt in cœlo, Pater, Verbum et Spiritus : et hæc tria unum sunt in Christo Jesu.* La formule actuelle est reproduite par saint Eucher, *Liber formularum,* II, n. 3, t. L, col. 770; mais, *Instruct.*, I, *ibid.*, col. 810, cet écrivain ne cite que le verset 8. Cassiodore, *Complexiones in Epist. Apost.*, t. LXX, col. 1373, résume le texte du chapitre V de la Ire Épître de saint Jean de façon à y inclure le ỳ. 7, mais à la suite du ỳ. 8. A partir de cette époque, le ỳ. 7 gagne de plus en plus du terrain dans l'Église latine; il est généralement cité par tous les écrivains du moyen âge, et on peut dire qu'il fut dès lors d'un usage universel dans l'Église latine.

4° *Arguments intrinsèques.* — Si on considère le texte en lui-même, on constate qu'il est en parfaite conformité avec le style et les enseignements de saint Jean. Les expressions employées sont propres au langage de l'apôtre, ainsi μαρτυρεῖν pour exprimer le témoignage rendu aux personnes divines; ainsi Λόγος et Πνεῦμα pour désigner la deuxième et la troisième personnes de la Trinité; ainsi la formule καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἕν εἰσιν. On objecte, il est vrai, que saint Jean appelle ailleurs la troisième personne τὸ ἅγιον Πνεῦμα, que les mots ἐν τῷ οὐρανῷ rendent la phrase obscure. Enfin, il est difficile de soutenir que le contexte exige nécessairement le ỳ. 7, car le lien logique des idées se justifie suffisamment en son absence. L. Janssens, *Summa theologica,* Fribourg-en-Brisgau, 1900, t. III, p. 154-161. — S'appuyant sur ces arguments, les critiques se sont divisés en deux camps opposés. Les uns, frappés surtout de l'absence du ỳ. 7 dans les documents les plus anciens, manuscrits, versions, écrits des Pères, et aussi des variantes nombreuses qu'il présente aux premiers moments où l'on constate son existence, le tiennent pour une interpolation qui s'est glissée au Ve siècle de notre ère dans la Bible latine, en Afrique ou en Espagne. Il serait une formule théologique, énonçant clairement l'unité substantielle des trois personnes divines, qui de la marge des manuscrits se serait introduite dans le texte et y aurait peu à peu obtenu droit de présence. Les autres, considérant surtout les témoignages des écrivains ecclésiastiques latins, concluent qu'il a toujours existé dans la version latine dont l'Église romaine s'est servie et que le concile de Trente a déclarée authentique, et que, par conséquent, il est original et primitif. Si les premiers ont à expliquer la date, le lieu et les motifs de l'interpolation, les seconds doivent rendre compte de l'omission du ỳ. 7 dans le plus grand nombre des manuscrits et de son absence dans les œuvres des Pères grecs, syriens, arméniens, et dans celles des principaux Pères latins. L'omission dans tant de manuscrits ne se justifie pas complètement par l'hypothèse d'une erreur de transcription en raison d'un ὁμοιοτέλευτον, c'est-à-dire de la ressemblance d'une partie des ỳ. 7 et 8, ressemblance qui aurait amené les copistes à sauter le ỳ. 7, ni par l'hypothèse d'une altération des manuscrits faite par les Ariens. Le non-emploi par les anciens Pères ne s'explique suffisamment ni par la loi du secret qui n'a jamais défendu d'enseigner le mystère de la sainte Trinité, ni par la prudence des Pères qui, dans leurs discussions avec les hérétiques, n'invoquaient pas un texte dont leurs adversaires rejetaient l'autorité. A s'en tenir au point de vue purement critique, il reste, des deux côtés, des difficultés à résoudre, quoique les arguments défavorables à l'authenticité paraissent prédominer.

Mais le théologien et même le simple fidèle ont d'autres devoirs que le critique, si une autorité, à laquelle ils doivent le respect, leur impose formellement l'obligation de ne pas rejeter un texte que la critique seule est impuissante à démontrer authentique. Or, bien qu'on ne puisse pas affirmer avec une certitude absolue que le concile de Trente, en déclarant la Vulgate latine authentique, ait englobé dans cette authenticité extrinsèque un verset, dont il n'a pas été question une seule fois dans les débats préliminaires, ni que les papes Sixte V et Clément VIII, en présentant à l'Église l'édition officielle de cette Vulgate latine, en aient rendu obligatoire tout le contenu, même tous les passages dogmatiques, puisqu'ils ont reconnu que cette édition n'était pas absolument parfaite, néanmoins pour mettre fin aux discussions dont l'authenticité du ỳ. 7 de la première Épître de saint Jean avait été l'objet, il est intervenu, le 13 janvier 1897, une décision du Saint-Office, approuvée

deux jours plus tard par Léon XIII, déclarant qu'on ne peut pas *tuto* nier ni même révoquer en doute l'authenticité de ce verset. Tout catholique doit se soumettre à cette décision disciplinaire et maintenir le verset contesté dans les éditions du Nouveau Testament. — Cf. Wiseman, *Lettres sur la première Épître de saint Jean*, dans *Mélanges*, trad. F. de Bernhardt, Paris, 1858, p. 223-290; Le Hir, *Études bibliques*, Paris, 1869, t. II, p. 1-89; Danko, *Historia revelationis divinæ N. T.*, Vienne, 1867, p. 506-512; Franzelin, *Tractatus de Deo trino*, 3e édit., Rome, 1881, p. 41-80; Cornely, *Introductio specialis in singulos N. T. libros*, Paris, 1886, p. 668-682; P. Martin, *Introduction à la critique textuelle du N. T.*, partie pratique, Paris, 1885-1886 (autog.), t. V; Id., *Le verset des trois témoins célestes, I Joa., V, 7, et la critique biblique contemporaine*, Amiens, 1887; *Studium Solesmense, De Deo trino*, Solesmes, 1894, p. 32-47; Lamy, *La décision du Saint-Office sur I Jean, V, 7*, dans la *Science catholique*, 1898, t. XII, p. 97-123; M. Hetzenauer, Ἡ καινὴ Διαθήκη, Inspruck, 1898, t. II, p. 385-394; Id., *Wesen und Principien der Bibelkritik*, Inspruck, 1900; L. Janssens, *Summa theologica*, Fribourg-en-Brisgau, 1900, t. III, p. 136-166.

III. Destination et but. — 1o *Destination.* — L'auteur ne fournit aucune indication précise sur les destinataires auxquels il adresse son Épître. Sa lettre n'a ni titre, ni formule d'adresse au début, ni salutations à la fin. Saint Augustin, *Quæst. Evangel.*, II, 39, t. XXXV, col. 1353; *In Epist. Joa. ad Parthos tract.*, X, col. 1977, lui donne le nom d'*Épître aux Parthes*. D'autres écrivains latins répètent ce titre. Vigile de Tapse, *Cont. Varimad.*, I, 5, t. LXII, col. 359; Cassiodore, *De instit. div. litt.*, 14, t. LXX, col. 1125, etc. On en pourrait conclure que cette Épître a été envoyée aux chrétiens qui habitaient chez les Parthes. Mais, outre que saint Jean n'est jamais allé, que l'on sache, dans cette contrée de l'empire perse, rien dans le contenu de l'Épître ne justifie cette attribution. On admet généralement aujourd'hui que le titre d'*Epistola ad Parthos* est le résultat d'une erreur de lecture. On pense que le titre πρὸς παρθένους, donné à la IIe Épître de saint Jean, voir Clément d'Alexandrie, *Adumbratio in II Joa.*, t. IX, col. 737, aurait été rapporté à la Ire, et, par suite de l'abréviation πρὸς πάρθους, interprété faussement *ad Parthos*. A défaut d'indications certaines fournies par l'apôtre ou par la tradition, les critiques en sont réduits à déterminer quels furent les destinataires de l'Épître, d'après le contenu de la lettre elle-même. Elle leur paraît adressée à des chrétiens, sortis pour la plupart de la gentilité, car la recommandation de s'écarter des idoles, I Joa., V, 21, ne conviendrait guère à des judéo-chrétiens. D'autre part, l'apôtre se montre très familier avec ses lecteurs; il les connaît très bien, comme ayant vécu longtemps au milieu d'eux. Enfin, il les prémunit contre des hérétiques qui cherchent à répandre leurs erreurs dans les églises. Il en résulte que saint Jean s'adresse aux chrétiens d'Asie Mineure, qu'il a évangélisés si longtemps et qui sont en butte aux attaques de l'erreur. Sa lettre n'est envoyée ni à des particuliers, ni à une seule Église, mais plutôt aux diverses Églises qu'il a administrées depuis Éphèse. C'est donc une lettre circulaire ou encyclique.

2o *But.* — Pour le fixer, il faut recourir aux seuls arguments internes. Les critiques les ont interprétés dans un sens un peu différent. — 1. Beaucoup de commentateurs modernes, considérant les ressemblances saisissantes de fond et de forme et la communauté de but direct de cette Épître et du quatrième Évangile, en ont conclu que la lettre était destinée à servir de préface, d'introduction ou de lettre d'envoi à l'Évangile. Selon eux, l'apôtre, voulant adresser son Évangile aux Églises d'Asie Mineure, leur en aurait exposé à part le sujet et le but, comme pour les préparer à le mieux comprendre et à retirer plus de fruit de sa lecture. D'où l'Épître est moins une lettre qu'un traité, qu'une instruction pastorale sur la divinité de Jésus-Christ et une réfutation des erreurs opposées. L'envoi de l'Évangile aurait été l'occasion de la composition de cette Épître. Ces conclusions ne sont pas certaines, et il ne semble pas nécessaire que saint Jean ait dû écrire une lettre d'envoi pour présenter son Évangile. Son autorité était assez grande pour le faire accepter partout, d'autant que la lettre d'introduction ne contient pas plus de renseignements personnels que l'Évangile lui-même. — 2. Quoi qu'il en soit, le but direct de l'apôtre est de combattre les fausses doctrines qui se répandaient dans les Églises de l'Asie Mineure. Il est polémique et il vise les hérétiques qui divisaient la personne de Jésus-Christ, attaquaient le mystère de l'incarnation et tiraient les conséquences morales de leurs erreurs en prêchant la discorde et la dissolution la plus effrénée. Par suite, les enseignements de saint Jean sont tour à tour dogmatiques et moraux. En même temps qu'il affermit les chrétiens dans la foi à la divinité de Jésus-Christ, à la réalité de son sacrifice et à l'universalité de la rédemption, il s'efforce de les convaincre de la nécessité de pratiquer la vertu, et notamment la charité fraternelle. Les erreurs qu'il combat sont celles de Cérinthe, des Ébionites et des Nicolaïtes.

IV. Temps et lieu. — Si la Ire Épître de saint Jean a servi de lettre d'envoi de l'Évangile, elle aurait donc été composée au même temps à peu près et au même lieu que cet Évangile. Les critiques qui n'admettent pas cette opinion, reconnaissent cependant que l'Épître a été composée après le quatrième Évangile, par conséquent dans les dernières années du Ier siècle et à Éphèse, où saint Jean est mort. Il est impossible de préciser davantage la date de la publication de cette lettre.

V. Contenu et division. — L'apôtre annonce aux chrétiens ces trois vérités : 1o que Jésus-Christ est vraiment Fils de Dieu et en même temps vraiment homme, qu'il a effacé leurs péchés et qu'il est médiateur auprès de son Père; 2o qu'ils doivent s'aimer les uns les autres; 3o qu'ils doivent haïr le monde. Mais au lieu de les exposer séparément et méthodiquement, il passe constamment de l'une à l'autre, en revenant sur ses précédents enseignements et répétant familièrement sa doctrine. Par suite, il est à peu près impossible de faire une analyse logique de sa Ire Épître. L'analyse qui suit n'est donc qu'une énumération des pensées de l'apôtre dans l'ordre de leur exposition. Après un court exorde, I, 1-4, dans lequel saint Jean semble présenter son Évangile aux fidèles, il expose : 1o que Dieu est lumière, I, 5, et il en conclut que les chrétiens doivent être des enfants de lumière, ℣. 6, 7, en confessant qu'ils sont pécheurs, ℣. 8-10, en ne péchant plus et en gardant les commandements, II, 1-6, en pratiquant enfin le précepte de la charité fraternelle, ℣. 7-11. Pour les amener à être des hommes de vertu, ℣. 12-14, il leur signale deux vices, que les enfants de lumière ne doivent pas suivre l'amour du monde, ℣. 15-17, le commerce avec les hérétiques, qui nient Jésus-Christ et le Père, ℣. 18-23. En les fuyant, ils resteront fidèles aux enseignements de la foi et se prépareront au second avènement de Jésus, ℣. 24-29. — 2o Les chrétiens sont les enfants de Dieu, III, 1, 2. Ils doivent en remplir trois conditions : 1. ils doivent être saints et ne pas commettre le péché, qui les rendrait fils du diable, ℣. 3-8; 2. ils doivent pratiquer la charité fraternelle, que détestent les fils du démon, ℣. 10-15, qu'a pratiquée le Christ, ℣. 16-18, et dont les fruits sont la confiance en Dieu et l'exaucement des prières, ℣. 19-22; 3. ils doivent croire au Fils de Dieu, ℣. 23-24, malgré l'enseignement des faux docteurs, IV, 1-3, que les enfants de Dieu n'écoutent pas, ℣. 4-6. — 3o Les chrétiens se reconnaissent à la pratique de la charité. Dieu leur en a donné l'exemple, en livrant son Fils pour eux, ℣. 7-11. Elle pro-

cure l'union à Dieu, la foi et la confiance, ỳ. 12-21. La foi est le principe de la charité; elle fait aimer Dieu et le prochain et elle assure la victoire sur le monde et la vie éternelle, v, 1-12. — Épilogue. Saint Jean a écrit pour que la foi produise ces fruits dans l'âme de ses lecteurs; il leur recommande encore de s'abstenir du péché, de fuir le monde et d'éviter l'idolâtrie, v, 13-21.

VI. Commentaires. — 1° *Des Pères.* — Clément d'Alexandrie, *Adumbrat. in Epist. I Joa.*, t. ix, col. 733-738; Didyme, *In Epist. I Joa. enarrat.*, t. xxxix, col. 1775-1808; S. Augustin, *In Epist. Joa. ad Parthos tract. x*, t. xxxv, col. 1977-2062; Cassiodore, *Complexiones in Epist. apostol., Epist. S. Joa. ad Parthos*, t. lxx, col. 1369-1374; Bède, *Exposit. in I Epist. S. Joa.*, t. xciii, col. 85, 120; Walafrid Strabon, *Glossa ordinaria, Epist. I B. Joa.*, t. cxiv, col. 693-704; Œcumenius, *Comment. in Epist. I Joa.*, t. cxix, col. 617-684; Théophylacte, *Exposit. in Epist. I S. Joa.*, t. cxxvi, col. 9-66. — 2° *Du moyen âge.* — Martin de Léon a fait un commentaire plutôt homilétique qu'exégétique de la Ire Épître de saint Jean. Nicolas de Gorham, *Exposit. in septem Epist. canonicas*, attribuée à saint Thomas d'Aquin, *Opera*, Paris, 1876, t. xxxi, p. 421-463 (pour la première Épître). Hugues de Saint-Cher. Nicolas de Lyre et Denys le Chartreux ont commenté cette Épître dans leurs commentaires sur la Bible entière. — 3° *Des temps modernes.* — Sans parler des commentateurs qui ont expliqué toute la Bible ou seulement le Nouveau Testament, nous signalerons les ouvrages d'Estius, de Lorin, de Justiniani, de Sérarius, de Capiton, de M. de Palacios et de Fromond sur les sept Épîtres catholiques. Nous y joindrons ceux de Bisping, de Drach, de Dewilly et de Maunoury au xixe siècle. Des commentaires protestants, on peut citer ceux d'Olshausen, de Meyer, de Lange et de Welte. Tous les Manuels exégétiques d'Allemagne et d'Angleterre contiennent un commentaire de la Ire Épître de saint Jean. E. Mangenot.

13. JEAN (SECONDE ÉPITRE DE SAINT). — I. Authenticité. — Bien qu'elle soit anonyme et que son auteur ne se fasse directement connaître que par le titre de πρεσβύτερος, cette seconde Épître a été justement, comme la première, attribuée à l'apôtre saint Jean.

1° *Arguments extrinsèques.* — Des allusions évidentes, faites par les Pères apostoliques, prouvent au moins son existence, sinon son attribution à saint Jean. Saint Polycarpe, *Philip.*, vii, 3, dans Funk, *Opera Patr. apostol.*, Tubingue, 1887, t. i, p. 274, cite II Joa., 7, plutôt que I Joa., iv, 2, 3. Saint Ignace, *Smyrn.*, iv, 1, *ibid.*, p. 236, donne, au sujet des hérétiques, les mêmes avis que II Joa., 10, 11. Saint Irénée, *Cont. hær.*, i, 16, n. 3, t. vii, col. 633, cite II Joa., 11, comme une parole de Jean, disciple du Seigneur. Il fait de même, iii, 16, n. 8, col. 927, pour II Joa., 7, 8, tout en rapportant, par erreur de mémoire, cette parole à la Ire Épître de saint Jean. Le Canon de Muratori parle des Épîtres de saint Jean au pluriel, en citant un verset de la Ire. Voir t. ii, col. 170. Ce pluriel est à tout le moins une attestation favorable à la IIe Épître, car plus loin l'auteur de ce canon mentionne explicitement deux Épîtres catholiques de saint Jean. Il semble dire toutefois qu'elles ont été écrites par les amis de Jean en son honneur comme la Sagesse de Salomon. Tertullien, *De pudic.*, 19, t. ii, col. 1020, parlant de la Ire Épître de Jean, dit expressément qu'elle est la « première ». Sa façon de s'exprimer manifeste qu'il connaît au moins une « seconde » lettre du même écrivain. Dans un concile de Carthage, tenu sous saint Cyprien, un évêque nommé Aurélien, a cité II Joa., 10-11, comme parole de l'apôtre saint Jean, *Patr. lat.*, t. iii, col. 1072. Clément d'Alexandrie témoigne de la même manière. Il cite la Ire Épître de saint Jean comme « la plus grande » des Épîtres de l'apôtre, *Strom.*, ii, 15, t. viii, col. 1004; il en connaît donc au moins une plus petite. Il a, d'ailleurs, « commenté » la IIe, t. ix, col. 737-740. Origène, *In lib. Jesu Nave, hom.* vii, 1, t. xii, col. 857, attribue à saint Jean plusieurs Épîtres. Dans un fragment de son commentaire sur l'Évangile de saint Jean, rapporté par Eusèbe, *H. E.*, vi, 25, t. xx, col. 584, il sait qu'il existe des doutes sur l'authenticité de la IIe et de la IIIe Épîtres de saint Jean; mais s'il les mentionne, il ne les approuve pas entièrement. Saint Denys d'Alexandrie, l'adversaire résolu de l'origine johannique de l'Apocalypse, loin de douter de l'attribution de la IIe et de la IIIe Épîtres à saint Jean, se sert de la différence qu'il remarque entre elles et l'Apocalypse pour attaquer cette dernière. Eusèbe, *H. E.*, vii, 25, t. xx, col. 700. Saint Jérôme attribue trois Épîtres catholiques à saint Jean, *Epist.*, liii, n. 8, t. xxii, col. 548, et la seconde nommément. *Epist.*, cxxiii, 12; cxlvi, 1, col. 1053-1054, 1193. Cependant, il sait que la IIe et la IIIe sont attribuées au prêtre Jean, dont on montre encore le sépulcre à Éphèse, *De vir. illust.*, 9, t. xxiii, col. 635, et dont parle Papias, *ibid.*, 18, col. 670. Il affirme même que cette attribution des deux dernières Épîtres, non à l'apôtre Jean, mais au prêtre Jean, est admise par la plupart des anciens. Mais cette affirmation est contraire aux faits, tels qu'ils résultent de notre précédent exposé. Origène qui, comme on l'a vu plus haut, a mentionné, sans les approuver, des doutes contraires à l'authenticité johannique de ces deux Épîtres, n'a pas parlé du prêtre Jean. L'opinion rapportée par saint Jérôme est celle d'Eusèbe de Césarée. Celui-ci range parmi les Écritures contestées la IIe et la IIIe Épître de saint Jean, qu'elles aient réellement été écrites par l'évangéliste ou par un autre écrivain du même nom. *H. E.*, iii, 25, t. xx, col. 269. Cependant, il n'avait pas hésité à les attribuer à l'apôtre et à l'évangéliste. *Dem. ev.*, iii, 5, t. xxii, col. 216. Sous l'influence de saint Jérôme peut-être, le canon biblique du pape saint Damase, reproduit plus tard par le pape saint Gélase, a maintenu la distinction des deux Jean, attribuant la Ire Épître à l'apôtre et les deux autres à un autre Jean, prêtre. Voir t. ii, col. 178. Mais le concile d'Hippone, tenu en 393, saint Augustin, *De doct. christ.*, ii, 8, t. xxxiv, col. 41, et la lettre du pape saint Innocent Ier à l'évêque de Toulouse ont rétabli l'attribution des trois Épîtres à l'apôtre Jean. De cet exposé, il résulte clairement que la tradition ecclésiastique est favorable à l'authenticité johannique de la IIe Épître, et on ne peut pas nier que les anciens en majorité n'aient reconnu cette Épître pour l'œuvre de l'apôtre saint Jean. Le contenu de ce petit écrit n'est pas opposé à cette attribution.

2° *Arguments intrinsèques.* — L'origine apostolique de la IIe Épître est confirmée par sa ressemblance de fond et de forme avec la Ire et avec le quatrième Évangile. Ce sont les mêmes idées et les mêmes expressions caractéristiques : « demeurer dans la vérité, dans la lumière, dans les ténèbres. » Les erreurs contre lesquelles l'auteur met ses lecteurs en garde sont les mêmes; le but est identique et on peut dire que la IIe Épître de saint Jean est un résumé de la Ire. L'auteur parle avec la même autorité, et s'il s'est désigné par l'expression ὁ πρεσβύτερος, « le vieillard, » ce n'est pas pour se distinguer de l'apôtre; c'est plutôt parce que ce terme était de nature à le faire reconnaître certainement de ses lecteurs. C'était son surnom propre et personnel qui le distinguait de tout autre personnage et qui lui convenait spécialement en raison de son grand âge.

II. Canonicité. — Eusèbe de Césarée, *H. E.*, iii, 24, t. xx, col. 268, après avoir constaté que la Ire Épître de saint Jean était admise par tous sans conteste au nombre des Écritures canoniques, ajoute que les deux autres étaient controversées. Il les classe parmi les ἀντιλεγόμενα, qu'elles soient l'œuvre de l'Évangéliste ou d'un autre Jean. *Ibid.*, iii, 25, col. 269. Ces doutes, qui existaient dans quelques églises, notamment en Syrie, puisque la Peschito ne comprenait pas primitivement les deux dernières Épîtres de saint Jean, étaient loin d'être

universels. Ils ne semblent pas avoir eu d'autre cause que l'absence de citation de cette Épître de la part des anciens Pères. A. Loisy, *Histoire du canon du N. T.*, Paris, 1891, p. 130. Le canon de Muratori, encore qu'il s'exprime d'une façon obscure sur leur origine apostolique, les range résolument au nombre des Écritures canoniques. Origène, Clément et Denys d'Alexandrie les reconnaissaient comme canoniques. Les doutes qu'Eusèbe a signalés à leur sujet, ont existé en Syrie et dans l'Église d'Antioche, témoin un discours placé parmi les œuvres de saint Chrysostome, t. LVI, col. 424. Voir t. II, col. 175. Partout ailleurs, elles sont acceptées comme Écriture et elles figurent dans toutes les listes canoniques. Si en se rapprochant des origines, on ne les trouve citées expressément par aucun écrivain ecclésiastique, il ne faut pas s'en étonner; leur brièveté ne donnait pas lieu à de nombreuses citations. Leur canonicité est donc certaine. Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, t. I, 1, Erlangen, 1888, p. 209-220.

III. Destinataire, but et contenu. — 1° *Destinataire.* — Saint Jean adresse sa IIe Épître à ἐκλεκτῇ κυρίᾳ καὶ τοῖς τέκνοις αὐτῆς. On a regardé cette destinataire ou comme une personne privée du nom d'Électa ou de Kyria, ou plutôt comme une église particulière de l'Asie Mineure. Voir t. II, col. 1652-1653. — 2° *But.* — L'apôtre exhorte cette femme et ses enfants, ou mieux cette église et ses fidèles à se tenir fermement attachés à la foi de Jésus-Christ et à fuir les hérétiques et leur fausse doctrine, aussi bien qu'à observer les préceptes du Seigneur et en particulier celui de la charité fraternelle. — 3° *Contenu.* — 1. Dans le titre du début, l'apôtre dit à ses lecteurs qu'il les aime, parce qu'ils ont reçu la vérité et qu'ils y demeurent, ℣. 1-3 — 2. Après leur avoir exprimé la joie que lui cause leur persévérance, il leur rappelle le précepte de la charité, ℣. 4-6. — 3. Mais puisque des séducteurs nient l'incarnation du Verbe, il exhorte ses lecteurs à ne pas s'exposer à perdre la vie éternelle, en suivant leurs erreurs, et il leur ordonne de s'abstenir de tout commerce avec eux pour n'avoir pas part à leurs œuvres mauvaises, ℣. 7-11. — 4. Sa lettre est courte, parce qu'il les visitera bientôt; il les salue au nom de l'Église dans laquelle il réside, ℣. 12-13.

IV. Temps et lieu. — On ne sait rien de précis sur l'époque et le lieu de la composition de cette Épître. La tradition ne fournit aucun renseignement à ce sujet. Comme la IIe Épître de saint Jean résume la Ire, on estime généralement avec raison qu'elle lui est postérieure et qu'elle date des dernières années de la vie de saint Jean et de son séjour à Éphèse.

V. Commentateurs. — Ce sont à peu près les mêmes que ceux de la Ire. Mentionnons Clément d'Alexandrie, t. IX, col. 737-740; Didyme, t. XXXIX, col. 1809-1810; Cassiodore, t. LXX, col. 1373-1376; Bède, t. XCIII, col. 119-122; Walafrid Strabon, t. CXIV, col. 703-706; Œcumenius, t. CXIX, col. 683-696; Théophylacte, t. CXXVI, col. 67-80; Nicolas de Gorham, dans *Opera* de saint Thomas d'Aquin, Paris, 1876, t. XXXI, p. 464-467; Poggel, *Der zweite und der dritte Brief des Apostels Johannes*, Paderborn, 1896. E. Mangenot.

14. JEAN (TROISIÈME ÉPITRE DE SAINT). — I. Authenticité. — Les preuves de l'origine johannique de la IIIe Épître sont à peu près les mêmes que celles de l'authenticité de la IIe. — 1° *Arguments extrinsèques.* — Il existe un accord d'idée et d'expression entre *Hom. clement.*, XVII, 19, t. II, col. 404, et III Joa., 8. Des critiques pensent que l'auteur du canon de Muratori, en parlant de l'Évangile de saint Jean, cite un passage de la Ire Épître qu'il joint ainsi à l'Évangile, et ils en concluent que les Épîtres de l'apôtre, qu'il mentionne plus loin, sont la IIe et la IIIe. Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, t. II, 1, Erlangen et Leipzig, 1890, p. 93; A. Loisy, *Histoire du Canon du Nouveau Testament*, Paris, 1891, p. 99. Des témoignages de Tertullien et de Clément d'Alexandrie, qui appellent la Ire Épître de saint Jean, l'un *la première*, l'autre *la plus grande*, on peut inférer que ces écrivains en connaissaient d'autres plus petites, celles que la tradition a nommées IIe et IIIe. Origène attribue à saint Jean plusieurs Épîtres et il n'ignore pas les doutes qui existent déjà de son temps sur l'authenticité de la IIe et de la IIIe. Saint Denys d'Alexandrie reconnaît l'origine johannique de la IIIe Épître. Eusèbe de Césarée et saint Jérôme relatent l'opinion suivant laquelle la IIe et la IIIe Épîtres seraient, non pas de l'évangéliste Jean, mais du prêtre Jean. Cette opinion a été exprimée dans le canon du pape saint Damase. Pour l'indication des témoignages patristiques, voir l'article précédent. A partir de la fin du IVe siècle, les doutes isolés relativement à l'origine johannique de la IIIe Épître disparaissent pour n'être plus repris que dans les temps modernes. — 2° *Arguments intrinsèques.* — La IIe et la IIIe Épîtres attribuées à saint Jean se ressemblent et sont incontestablement du même auteur. C'est le même πρεσβύτερος qui les a écrites. Ce « vieillard » n'est pas le prêtre Jean, dont l'existence n'est pas certaine, mais l'apôtre qui seul avait assez d'autorité pour blâmer et reprendre Diotrèphe (t. II, col. 1438), l'un des chefs, peut-être l'évêque d'une église d'Asie Mineure. Pour se faire écouter, Jean n'avait pas besoin de revendiquer ses droits supérieurs d'apôtre; il lui suffisait de se désigner par le nom de πρεσβύτερος, sous lequel il était universellement connu à cause de son grand âge.

II. Canonicité. — La IIIe Épître de saint Jean a eu la même destinée que la IIe, à laquelle elle a toujours été étroitement unie, et elle a été rangée avec elle parmi les écrits contestés du Nouveau Testament. Les doutes sur la canonicité ont été restreints aux églises d'Antioche et de Syrie. Mais le canon de Muratori, Origène, Clément et Denys d'Alexandrie reconnaissaient à ces deux Épîtres l'autorité canonique. Les doutes ont disparu au IVe siècle, et depuis lors, la IIIe Épître de saint Jean a occupé une place incontestée dans le canon de la Sainte Écriture.

III. Destinataire, but et contenu. — 1° *Destinataire.* — Saint Jean a adressé sa IIIe Épître à un chrétien d'Asie Mineure, nommé Gaius ou Caius. Voir col. 44. — 2° *But.* — Il voulait le louer de son zèle à exercer l'hospitalité envers les frères, les chrétiens et spécialement les docteurs itinérants, qui prêchaient partout l'Évangile. Il blâme, par contre, Diotrèphe, un des chefs, peut-être l'évêque de l'Église dont Gaius était membre, de ne pas bien remplir les lois de l'hospitalité envers la même catégorie d'étrangers. Voir t. II, col. 1438. — 3° *Contenu.* — Après la salutation du début, ℣. 1-2, l'apôtre exprime à Gaius la joie qu'il a ressentie en apprenant ses vertus et en particulier sa généreuse hospitalité, et il l'exhorte à continuer d'aider à l'avenir, autant qu'il le faudra, les missionnaires de l'Évangile, ℣. 3-8. Il blâme fortement Diotrèphe de ce que lui, le chef de l'église, loin d'exercer personnellement l'hospitalité, chasse de son église ceux qui reçoivent les docteurs étrangers. Quand il reviendra bientôt, il mettra ordre à cette situation, ℣. 9-10. Il termine sa courte lettre par l'avertissement général d'accomplir toujours le bien; il recommande Démétrius, le porteur de la missive, voir t. II, col. 1365, et il salue son correspondant, ℣. 11-14.

IV. Temps et lieu. — Comme pour la IIe Épître, il n'y a rien de certain sur la date et le lieu de composition de cette IIIe lettre; mais il est très vraisemblable qu'elle a été rédigée à la fin de la vie de l'apôtre et à Éphèse.

V. Commentateurs. — Mentionnons Didyme, t. XXXIX, col. 1811-1812; Cassiodore, t. LXX, col. 1375-1376; Bède, t. XCIII, col. 121-124; Walafried Strabon, t. CXIV, col.

705-706; Œcuménius, t. CXIX, col. 697-704; Théophylacte, t. CXXVI, col. 79-84; Nicolas de Gorham, dans *Opera* de saint Thomas d'Aquin, Paris, 1876, t. XXXI, p. 467-470; les commentateurs de la Ire et de la IIe Épître; A. Harnack, *Ueber den dritten Johannesbrief,* dans les *Texte und Untersuchungen,* t. XV, 3e fasc., Leipzig, 1897. E. MANGENOT.

15. JEAN CHRYSOSTOME (SAINT), docteur de l'Église, patriarche de Constantinople, né à Antioche en 344 ou 347, mort près de Comane dans le Pont le 14 septembre 407. Il étudia la rhétorique sous le célèbre Libanius et embrassa la carrière du barreau à laquelle il renonça pour se livrer à la méditation des Saintes Écritures. En 369, saint Melèce, évêque d'Antioche, lui conféra le baptême et l'ordonna lecteur. Quelques années plus tard, apprenant qu'on voulait le faire évêque, il s'enfuit dans la solitude. Saint Flavien, successeur de Mélèce l'ordonna prêtre en 386 et lui confia le ministère de la prédication près des fidèles de son diocèse. C'est de cette époque que datent ces homélies qui valurent à saint Jean le surnom de *Bouche d'Or.* A la mort de Nectaire, patriarche de Constantinople, saint Jean Chrysostome fut choisi pour lui succéder malgré l'opposition de Théophile d'Alexandrie. Il fut sacré le 26 février 398 et, continuant de vivre comme un moine, il se consacra tout entier à l'instruction de son peuple et à la réforme des abus. Mais bientôt une coterie se forma contre le zélé pasteur et sous l'inspiration de Théophile irrité de ce que le patriarche de Constantinople avait accueilli quelques moines origénistes chassés du désert de Nitrie, une assemblée d'évêques se tint dans le faubourg du Chêne, près de Chalcédoine. Dans ce conciliabule, saint Jean Chrysostome, qui avait refusé d'y comparaître, fut déclaré coupable, déposé et renvoyé devant le tribunal de l'empereur sous une fausse accusation de lèse-majesté. Le faible Arcadius confirma le décret de déposition et rendit un décret d'exil contre le patriarche de Constantinople. Effrayés par l'émeute et par divers prodiges, l'empereur et l'impératrice Eudoxie s'empressèrent de rappeler le saint évêque qui reprit aussitôt possession de son siège. Mais l'orage ne tarda pas à éclater de nouveau. Dans les derniers mois de 403, une statue de l'impératrice Eudoxie avait été élevée devant la basilique de Sainte-Sophie et des jeux bruyants avaient été organisés selon la coutume pour l'inauguration de ce monument. Saint Jean Chrysostome se plaignit de ce que ces divertissements prolongés pendant plusieurs jours troublaient le service divin. Eudoxie en fut très irritée et provoqua la convocation d'un nouveau concile qui, trop soumis aux ordres de la cour impériale, condamna et déposa le patriarche de Constantinople que l'empereur exila en Bithynie, puis à Cucuse dans la Petite-Arménie et enfin à Pithyonthe sur la côte orientale du Pont-Euxin. Mais avant d'arriver à cette dernière ville le saint, épuisé par les fatigues et les mauvais traitements, mourait près de Comane dans les bâtiments d'une église dédiée au martyr saint Basilisque.

Saint Jean Chrysostome, considéré à bon droit comme le plus grand des exégètes chrétiens, a expliqué l'Écriture Sainte presque en entier. Il en fait ressortir le sens littéral, avec une clarté, une précision et une élévation que personne n'avait atteintes avant lui; son exégèse est une suite continue de savantes recherches et d'exhortations pratiques qui ont été imitées par la plupart des commentateurs grecs venus après lui. Voici les travaux exégétiques qui nous restent de ce saint docteur : *Homiliæ LXVII in Genesim,* t. LIII, col. 21-384; LIV, col. 385-580; voir t. LXIV, 499-502; *Expositio in Psalmos,* t. LV, col. 35-527; *Spuria in Psalmos,* t. LV, col. 528-784 : les fragments qui nous restent de cette exposition sont considérés comme la meilleure explication patristique; *Interpretatio in Isaiam prophetam,* t. LVI, col. 11, 94 : une édition différente et plus complète en a été publiée : *In Isaiam prophetam Interpretatio S. Joannis Chrysostomi nunc primum ex armenio in latinum sermonem a Patribus Mekhitaristis translata,* in-8°, Venise, 1887; *Interpretatio in Danielem prophetam,* t. LVI, col. 193-246; *Homiliæ in Matthæum,* t. LVII, col. 21-472; t. LVIII, col. 472-918; *Homiliæ in Joannem,* t. LIX, col. 29-482; *Homiliæ in Acta Apostolorum,* t. LX, col. 13-384; *Homiliæ in Epistolam ad Romanos,* t. LX, col. 391-682; t. LXIV, 1038; *in Epistolam I ad Corinthios,* t. LXI, col. 9-380; *in Epistolam II ad Corinthios,* t. LXI, col. 382-609; *Commentarius in Epistolam ad Galatas,* t. LXI, col. 610-682; *Homiliæ in Epistolam ad Ephesios,* t. LXII, col. 11-176; *in Epistolam ad Philippenses,* t. LXII, col. 177-298; *in Epistolam ad Colossenses,* t. LXII, col. 299-391; *in Epistolam I ad Thessalonicenses,* t. LXII, col. 392-467; *in Epistolam II ad Thessalonicenses,* t. LXII, col. 462-500; *in Epistolam I ad Timotheum,* t. LXII, col. 501-599; *in Epistolam II ad Timotheum,* t. LXII, col. 600-612; *in Epistolam ad Titum,* t. LXII, col. 663-700; *in Epistolam ad Philemonem.* t. LXII, col. 701-720; *in Epistolam ad Hebræos,* t. LXIII, col. 9-236. Un grand nombre d'homélies de saint Jean Chrysostome se rapportent à divers faits ou passages de l'Ancien et du Nouveau Testament et en particulier au t. LI, col. 17-388, se trouvent *Homiliæ XXV in quædam loca Novi Testamenti.* De nombreux fragments d'ouvrages perdus ou attribués à ce saint docteur ont été publiés dans le t. LXIV : *Fragmentum in libros Regum,* col. 502, d'après Mai, *Biblioth. nova Patrum,* t. II, 493; *Fragmenta in librum Job,* col. 503-656, d'après la *Catena* de Nicétas d'Héraclée publiée par Patr. Junius, Londres, 1637, et d'après Bandini, *Græcæ Ecclesiæ vetera monumenta,* t. II, p. 182; *In Salomonis Proverbia commentariorum reliquiæ,* col. 659-739, d'après Mai, *Biblioth. nova Patrum,* t. IV, p. 153; *In Jeremiam prophetam,* col. 740-1037, d'après une *Catena* publiée par Mich. Ghisleri dans son commentaire sur Jérémie, 3 in-f°, Lyon, 1613; *Fragmenta in Epistolas catholicas,* col. 1039-1062, d'après J. A. Cramer, *Catenæ græcorum patrum in Novum Testamentum,* t. VIII, 1844. Signalons enfin deux homélies *De prophetiarum obscuritate,* t. LVI, col. 163-192, et une *Synopsis Veteris et Novi Testamenti,* t. LVI, col. 313-316.

Les œuvres de saint Jean Chrysostome ont été souvent imprimées. Les éditions les plus connues sont celles du jésuite Fronton du Duc, texte grec et latin, 12 in-f°, Paris, 1609-1633; celle de l'anglican H. Savile, texte grec seul, 8 in-f°, Eton, 1610-1613; et celle du bénédictin Bernard de Montfaucon, 13 in-f°, Paris, 1718-1738; 13 in-f°, Venise, 1718-1738, réimprimée avec quelques améliorations 13 in-8°, Paris, 1834-1840. L'édition de B. de Montfaucon a été reproduite par Migne dans les t. XLII-LXIV de la Patrologie grecque. Toutefois le texte grec des homélies sur saint Matthieu a été emprunté à l'édition qu'en a donnée Fr. Field, 3 in-8°, Cambridge, 1839. — Voir Stilting, *Acta sanctorum,* septembris t. IV, 1753, p. 401; A. Neander, *Der heil. Joh. Chrysostomus und die Kirche in dessen Zeitalter,* 2 in-8°, Berlin, 1848-1858; E. Martin, *S. Jean Chrysostome, ses œuvres et son siècle,* 3 in-8°, Montpellier, 1860; Th. Förster, *Chrysostomus in seinem Verhältniss zur antiochenischem Schule,* in-8°, Gotha, 1869; A. Thierry, *S. Jean Chrysostome et l'impératrice Eudoxie,* in-12, Paris, 1874; A. Puech, *Un réformateur de la société chrétienne au IVe siècle. S. Jean Chrysostome et les mœurs de son temps,* in-8°, Paris, 1891; Fabricius, *Biblioth. græca,* édit. Harles, t. VIII, p. 454; R. Ceillier, *Hist. des auteurs ecclésiatiques,* 2e édit., t. VII, col. 1; Bardenhewer, *Patrologie,* 1894, p. 306. B. HEURTEBIZE.

16. JEAN DAMASCÈNE (SAINT), appelé par les Arabes *Mansur,* du nom de sa famille, naquit à Damas vers

la fin du VII[e] ou au commencement du VIII[e] siècle. Son père, Sergius, qui occupait, sous le khalife Abdelmalek, d'importantes fonctions administratives, confia l'éducation de ses fils Jean et Cosmas à un moine italien nommé Cosmas. A la mort de son père, Jean Damascène lui succéda dans sa charge de πρωτοσύμβουλος; mais il fut disgrâcié, sous la pression de l'empereur Léon l'Isaunien, après la publication, vers 738, de ses écrits pour la défense des saintes images. Il se retira alors dans la laure de Saint-Sabas, près de Jérusalem, et s'y occupa de la composition d'un grand nombre d'écrits dogmatiques. On ignore la date exacte de sa mort, qui se place entre les années 754 et 787. — On ne connaît de saint Jean Damascène qu'un seul écrit relevant directement des études bibliques, c'est l'extrait fait par lui du commentaire de saint Jean Chrysostome sur les épîtres de saint Paul, publié pour la première fois par Lequien, au tome II de son édition des œuvres de saint Jean Damascène, et reproduit par Migne, t. XCV, col. 439, 1034. Ce travail a consisté tantôt à recopier intégralement des passages entiers de saint Jean Chrysostome, tantôt à en fournir l'équivalent; et dans ce dernier cas, à certains endroits, par exemple *Rom.*, V, 12, le commentaire de saint Jean Damascène vaut mieux que celui de son modèle. De plus, ce n'est pas seulement à saint Jean Chrysostome que Damascène a emprunté, on a relevé dans son œuvre bon nombre de citations de Théodoret de Cyr et de saint Cyrille d'Alexandrie, surtout dans les Épîtres aux Éphésiens, aux Colossiens et aux Thessaloniciens. Lequien a fait observer que le manuscrit des Épîtres pauliniennes dont s'est servi saint Jean Damascène est différent de celui qu'emploie saint Jean Chrysostome, et que ce texte ne manque pas de valeur. On a constaté aussi que Théophylacte de Bulgarie a fait usage de l'écrit de saint Jean Damascène. Allatius a signalé (voir *Patr. Gr.*, t. XCIV, col. 183, n. LXXXI), d'après un catalogue manuscrit de la bibliothèque Laurentienne à Florence, un ouvrage de saint Jean Damascène, intitulé : Σύνοψις εἰς τὴν παλαιὰν γραφὴν διασαφισθεῖσα φιλοσοφικῶς. Ce traité, dont Allatius recommandait la publication, est resté inédit.

J. VAN DEN GHEYN.

17. JEAN DE BACONTHORP, BACON ou **BACHO,** carme anglais, mort à Londres, en 1346. Il tire son nom de Baconsthorpe, petit village du comté de Norfolk. Le célèbre Roger Bacon était son grand oncle. Il entra de bonne heure chez les Carmes, étudia à Oxford et à Paris, et devint provincial de son ordre en Angleterre. Il se rendit maître de toute la science connue de son temps et devint le docteur de son ordre comme saint Thomas celui des dominicains. Il publia sur toute espèce de sujets un si grand nombre d'écrits qu'il n'aurait pu les porter sur son corps de nain sans en être écrasé. On remarquait parmi ses œuvres des commentaires sur l'Ancien et le Nouveau Testament, mais aucune édition complète de ses œuvres n'a jamais été publiée et la plupart de ses manuscrits sont même aujourd'hui perdus. — Voir Renan, *Averroès et l'averroïsme*, in-8°, Paris, 1860, p. 318; L. Stephen, *Dictionary of national Biography*, t. II, 1885, p. 379. Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. III, 1822, p. 409-413, donnent la liste complète de ses ouvrages imprimés et non imprimés.

18. JEAN DE GORCOM (Joannes Gorcomius), théologien belge catholique, mort à Bois-le-Duc le 29 octobre 1623 ou 1628. Né de parents protestants, il se convertit et se retira à Bois-le-Duc où il fut ordonné prêtre. Parmi ses écrits : *Gheestelycke Verclaringe ofte Uytleggingе op Cantica canticorum*, in-12, Bois-le-Duc, 1616; *Epitome commentariorum Guillelmi Estii S. Theologiæ doctoris, et Cornelii a Lapide in omnes D. Pauli Epistolas*, in-12, Anvers, 1619; une édition de ce dernier ouvrage fut publiée sous le titre : *Medulla Paulina seu compendium commentariorum Guill. Estii, Cornelii a Lapide, et Joannis Marianæ in Epistolas Pauli et canonicas*, in-8°, Lyon, 1623. — Voir Valère André, *Biblioth. belgica*, p. 508; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas*, t. I, p. 65.

B. HEURTEBIZE.

19. JEAN LE PETIT DE SALISBURY, philosophe, évêque de Chartres, né à Salisbury en Angleterre, vers 1110, mort à Chartres le 25 octobre 1180. Il étudia à Paris où il suivit les cours d'Abeilard. Vers 1140, lui-même ouvrit une école dans cette ville qu'il quitta bientôt pour aller habiter l'abbaye de Moutier-la-Celle, au diocèse de Troyes. Étant retourné en Angleterre, il devint, sur la recommandation de saint Bernard, secrétaire de Théobald, archevêque de Cantorbéry. Il s'attacha plus tard à saint Thomas Becket, et avec son maître se réfugia en France. Avec celui-ci, il retourna en Angleterre; mais, après le meurtre de l'archevêque de Cantorbéry, il passa de nouveau sur le continent. Il fut nommé évêque de Chartres en 1176, et en cette qualité assista au concile de Latran. Parmi ses écrits on place, sans preuves suffisantes, une explication des Épîtres de saint Paul : *Commentarius in D. Pauli Epistolas*, in-4°, Amsterdam, 1646. — Voir *Patr. Lat.*, t. CXCIX, col. 1; *Hist. littéraire de la France*, t. XIV, p. 89; *Gallia christiana*, t. VIII, col. 1146; Dom Ceillier, *Hist. générale des auteurs ecclésiastiques* (2e édit.), t. XIV, p. 675.

B. HEURTEBIZE.

JEANNE (Ἰωάννα; Vulgate : *Joanna;* féminin de Ἰωάννης, Jean), femme de Chusa, intendant ou économe (ἐπίτροπος, *procurator*) d'Hérode Antipas. Luc., VIII, 3. Elle avait accompagné Notre-Seigneur de Galilée à Jérusalem et elle fut une des saintes femmes qui se rendirent au Saint-Sépulcre pour embaumer le corps du divin Maître et apprirent là sa résurrection. Luc., XXIV, 10. La qualité de cette femme explique comment Hérode Antipas était renseigné sur Jean-Baptiste et le Sauveur, ayant, de plus, à sa cour, Manahen, son frère nourricier, qui était également un disciple de Jésus. Voir HÉRODE ANTIPAS, col. 647.

JÉBAAR. I Par., III, 5. Voir JÉBAHAR.

JÉBAHAR (hébreu : *Ybhâr,* « [Dieu] choisit; » Septante : Ἐβεάρ, II Reg., V, 15; Ἐβαάρ, I Par., III, 6; Βαάρ, I Par., XIV, 5), fils de David, qui lui naquit à Jérusalem. Dans les trois passages où il est nommé, il est toujours placé entre Salomon et Élisua (Élisama). Dans I Par., III, 6, la Vulgate écrit son nom Jébaar. On ne sait rien de son histoire.

JÉBANIAS (hébreu : *Ybniyâh,* « que Jéhovah bâtisse! » Septante : Ἰεβναί; *Alexandrinus :* Ἰεβαναί). Benjamite, père de Raguël, grand-père de Saphatia. I Par., IX, 8.

JÉBLAAM (hébreu : *Ible'âm;* Septante : omis Jos., XVII, 11; *Vaticanus :* Βαλάκ; *Alexandrinus :* Βαλαάμ, Jud., I, 27; *Vat.* : Ἐκβλαάμ; *Alex.* : Ἰβλαάμ, IV Reg., IX, 27), ville de la tribu d'Issachar. — 1° Elle fut donnée aux enfants de Manassé, qui n'arrivèrent pas immédiatement à en déposséder les Chananéens. Jos., XVII, 11; Jud., I, 27. C'est près de là que fut mortellement blessé Ochozias, roi de Juda, fuyant de Jezraël devant Jéhu. IV Reg., IX, 27. Elle est appelée Baalam (hébreu : *Bil'âm*), I Par., VI, 70 (hébreu, 55), où elle est désignée comme cité lévitique. Voir BAALAM, t. I, col. 1323. Elle est aussi mentionnée au livre de Judith, IV, 4; VII, 3; VIII, 3, sous le nom de *Belma,* en grec : Βελαμών, Βαλαμών, Βελμέν, etc. Voir BELMA, t. I, col. 1570. Citée avec Béthulie, Dothaïn (*Tell Dothân*) et Chelmon (*El-Yamôn*), elle doit être cherchée près de ces localités. Nous savons d'ailleurs que le roi Ochozias, avant d'être mortellement frappé près de Jéblaam, avait passé par *Bêt-haggân*

(Vulgate : *domus horti,* « la maison du jardin »), c'est-à-dire Engannim, aujourd'hui *Djénin.* IV Reg., IX, 27. Voir ENGANNIM 2, t. II, col. 1802, et la carte d'ISSACHAR, col. 1008. Or, à deux kilomètres au sud de cette dernière ville, à une lieue au nord-est de *Tell Dothân,* sur la limite de la plaine ou Sahel *ʿArrabéh,* on rencontre des ruines, *Khirbet Belʿaméh,* qui, par le nom aussi bien que par la situation, répondent exactement à l'antique Jéblaam. L'arabe بلعمه, *Belʿaméh,* reproduit, en effet, avec la terminaison féminine en plus, toutes les consonnes de l'hébreu בִּלְעָם, *Bilâm,* I Par., VI, 55, et avec le י, *yod* initial, en moins, יִבְלְעָם, *Ibleʿâm,* Jos., XVII, 11; Jud., I, 27; IV Reg., IX, 27. Pour la vocalisation, cf. G. Kampffmeyer, *Alte Namen im heutigen Palästina und Syrien,* dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* Leipzig, t. XVI, 1893, p. 40. On trouve le même nom sur les monuments égyptiens, parfaitement transcrit sous la forme *I-b-ra-ʿa-mu* ou *Yabluʿamu.* Cf. A. Mariette, *Les listes géographiques des pylônes de Karnak,* Leipzig, 1875, p. 26; G. Maspero, *Sur les noms géographiques de la liste de Thoutmos III, qu'on peut rapporter à la Galilée,* extrait des *Transactions of the Victoria Institute, or Philosophical society of Great Britain,* 1886, p. 9; W. Max Müller, *Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern,* Leipzig, 1898, p. 195.

2° *Khirbet Belʿaméh* occupe un petit plateau dominant une colline dont les pentes hérissées de broussailles sont appuyées par plusieurs murs de soutènement. On y remarque principalement les restes d'une tour dont les murailles sont très épaisses; elle ne paraît pas remonter au delà de l'époque des croisades, mais elle a pu remplacer une autre construction analogue, plus ancienne, dont les matériaux auront servi à la bâtir elle-même. Indépendamment de ces vestiges encore assez considérables, tout le plateau est parsemé d'amas de pierres de différentes dimensions et d'innombrables débris de poteries. Environné de trois côtés par des ravins assez profonds, il a pu autrefois servir d'assiette à une petite place forte, aujourd'hui complètement renversée. Au pied de la colline se trouve un puits appelé *Bir Belʿaméh,* peu profond, de forme circulaire et bâti avec des blocs assez réguliers. Un peu plus loin, un autre puits, appelé *Bir es-Sendjem,* se trouve à l'entrée d'un souterrain, évidemment antique, qui a trois mètres cinquante centimètres de large. Le vestibule est maçonné et surmonté d'une voûte en plein cintre; puis commence le souterrain proprement dit, creusé dans le roc; il s'enfonce dans les flancs de la colline. Comme il est maintenant à moitié rempli par une grande quantité de débris accumulés, on peut à peine, en se baissant, y cheminer pendant une trentaine de pas. A en croire les guides de la contrée, il s'étendait fort loin encore, en s'élevant progressivement jusqu'au milieu de la ville qui couronnait autrefois le sommet de la colline. Il permettait ainsi à ses défenseurs, en cas d'attaque, de descendre jusqu'au puits, dont l'abord, du côté de la vallée, pouvait être alors dérobé à la vue de l'ennemi au moyen d'un mur. Cette tradition n'a rien que de très vraisemblable. Cf. V. Guérin, *Samarie,* t. I, p. 339, 340. — On a proposé pour Jéblaam d'autres identifications : *Djélaméh,* entre *Zerʿin* et *Djénîn; Yebla,* au nord-ouest de *Béisân.* Cf. Wilson, dans Smith, *Dictionary of the Bible,* 2e édit., Londres, 1893, t. I, part. II, p. 1447; G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament,* Londres, 1889, p. 91. Toutes les deux s'écartent des conditions que réunit *Khirbet Belʿaméh.*

A. LEGENDRE.

JEBNAËL (hébreu : *Yabneʾêl,* « Dieu bâtit; » *Vaticanus :* Ἰεφθαμαί; *Alexandrinus :* Ἰαβνήλ), ville frontière de la tribu de Nephthali, mentionnée une seule fois dans l'Écriture. Jos., XIX, 33. La place qu'elle occupe entre Adami-Néceb et le Jourdain semble fixer sa position vers le sud-ouest du lac de Tibériade. Voir la carte de la GALILÉE, col. 88. Faut-il l'assimiler à la Ἰαμνεία, Ἰαμνίθ, que Josèphe, *Vita,* 37; *Bell. jud.,* II, XX, 6, met au nombre des villages de la haute Galilée qu'il fortifia? Le rapprochement des noms, loin de s'y opposer, le ferait plutôt croire, puisque nous voyons *Yabneʾêl* de la tribu de Juda, Jos., XV, 11, devenir Ἰαμνεία, *Jamnia,* à l'époque des Machabées. I Mach., X, 69; XV, 40. Voir JAMNIA, col. 1115. Mais la situation de Ἰαμνίθ dans la Galilée supérieure est un obstacle réel, si l'on doit chercher Jebnaël au sud-ouest du lac de Génésareth. Pour la distinction entre les deux parties de la Galilée, voir GALILÉE 1, col. 87. Le Talmud traduit *Yabneʾêl* de Nephthali par כפר ימא, *Kefar Yamaʿ,* ou כפר ימה, *Kefar Yamah,* « le village sur la mer. » Cf. A. Neubauer, *La géographie du Talmud,* Paris, 1868, p. 225; R. J. Schwarz, *Das heilige Land,* Francfort-sur-le-Main, 1852, p. 144. Il est difficile, dans ce cas, de ne pas reconnaître la cité dont nous parlons dans يمه, *Yemma,* entre le Thabor et la pointe sud du lac de Tibériade. C'est un village ruiné, en pierres basaltiques, situé sur un monticule, près d'une fertile vallée où coulent plusieurs sources, qui portent le nom de *ʿAyûn Yemma* et forment un petit marais. Cf. V. Guérin, *Galilée,* t. I, p. 268; *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1881-1883, t. I, p. 365; G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament,* Londres, 1889, p. 94.

A. LEGENDRE.

JEBNÉEL (hébreu : *Yabneʾêl;* Septante : Λεβνά), ville frontière de la tribu de Juda. Jos., XV, 11. Elle est appelée ailleurs *Jabnia,* II Par., XXVI, 6, et *Jamnia,* I Mach., IV, 15; V, 58, etc. Voir JAMNIA.

A. LEGENDRE.

JEBSEM (hébreu : *Ybšâm;* Septante : Ἰεμασάν; *Alexandrinus :* Ἰεβασάν), cinquième fils de Thola, l'un des chefs de la tribu d'Issachar. Les descendants de Thola se distinguèrent par leur bravoure, au nombre de 22 600 dans l'armée de David. I Par., VII, 2.

JÉBUS (hébreu : *Yebûs,* Jud., XIX, 10, 11; I Par., XI, 4, 5; *ha-Yebûsi,* Jos., XVIII, 28; Septante : Ἰεβοῦς), un des noms de Jérusalem. Il se trouve sous une double forme dans le texte hébreu : *Yebûs,* Jud., XIX, 10, 11; I Par., XI, 4, 5; *hay-Yebûsi,* Jos., XV, 8; XVIII, 16, 28. Cette dernière, avec l'article, est le nom ethnique et signifie littéralement « le Jébuséen ». C'est ainsi que la Vulgate l'a traduit, Jos., XV, 8; XVIII, 16, et pourtant l'addition : *hæc est Jerusalem,* « celle-ci est Jérusalem, » Jos., XV, 8, montre qu'il s'agit là, aussi bien que Jos., XVIII, 28, de la ville et non pas du peuple. Les Septante ont mieux compris le sens du mot en mettant partout Ἰεβοῦς; le *Vaticanus* porte seulement Ἰεβουσαί. Jos., XVIII, 16. Cette antique dénomination de la ville sainte ne se rencontre donc en somme que dans quelques passages des Livres Saints : trois fois dans Josué, à propos des limites de Juda, XV, 8, des limites et des possessions de Benjamin, XVIII, 16, 28; voir BENJAMIN, t. I, col. 1590; deux fois (trois d'après la Vulgate) dans le livre des Juges, à propos du malheureux lévite d'Éphraïm s'en allant avec sa femme de Bethléhem à Gabaa, Jud., XIX, 10, 11 (Vulgate, 14); deux fois au premier livre des Paralipomènes, XI, 4, 5, au sujet de la prise de la ville par David. On a souvent conclu de ces textes que Jébus était le plus ancien nom de Jérusalem. Ce n'est pas sûr, car les tablettes de *Tell el-Amarna* appellent régulièrement la ville *U-ru-sa-lim.* Cf. H. Winckler, *Die Thontafeln von Tell el-Amarna,* Berlin, 1896, p. 308, 310, 312, etc., lettres 180, 181, 183. Voir JÉRUSALEM.

A. LEGENDRE.

JÉBUSÉENS (hébreu : *hay-Yebûsî,* avec l'article, partout excepté II Reg., v, 8; I Par., xi, 6; Zach., ix, 7, où l'on trouve simplement *Yebûsî;* Septante : ὁ Ἰεβουσαῖος, le plus souvent au singulier, quelquefois au pluriel; Ἰεβουσί, Jud., xix, 11; Esd., ix, 1), nom d'une peuplade de la Palestine issue de Chanaan. Gen., x, 16; I Par., i, 14. Mentionnée entre les Héthéens et les Amorrhéens, elle habitait comme eux la partie montagneuse du pays. Num., xiii, 30; Jos., xi, 3. Dans la liste des peuples qui occupaient la Terre promise avant l'arrivée des Hébreux, liste qui revient assez souvent et d'une manière presque identique dans la Bible, elle tient la dernière place (excepté Judith, v, 20), sans doute parce qu'elle était la moins nombreuse. Cf. Gen., xv, 21; Exod., iii, 8, 17; xiii, 5; xxiii, 23; xxxiii, 2; xxxiv, 11; Deut., vii, 1; xx, 17; Jos., iii, 10; ix, 1; xii, 8; xxiv, 11; Jud., iii, 5; III Reg., ix, 20; II Par., viii, 7; Esd., ix, 1; Neh., ix, 8. Elle avait pour capitale Jébus ou Jérusalem, Jud., xix, 11, dont le roi, Adonisédech, fut vaincu devant Gabaon, poursuivi et mis à mort par Josué. Jos., x, 1, 5, 23, 26; xii, 10. Cependant les Israélites ne purent chasser les habitants de cette ville, Jos., xv, 63; Jud., i, 21, et les Jébuséens restèrent maîtres de la citadelle jusqu'au jour où David s'en empara. II Reg., v, 6, 8; I Par., xi, 4, 6. Par cette conquête, les vaincus ne furent pas complètement dépossédés, puisque nous voyons le vainqueur lui-même acheter d'Areuna ou Ornan le Jébuséen l'aire où il élèvera un autel et où plus tard le temple sera bâti. II Reg., xxiv, 16, 18; I Par., xxi, 15, 18, 28; II Par., iii, 1. Cependant, en perdant leur nationalité, il est probable qu'ils s'incorporèrent peu à peu aux Hébreux, comme le laisse supposer une comparaison de Zacharie, ix, 7. — La Bible ne nous donne aucun renseignement qui nous permette d'apprécier le caractère des Jébuséens. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'ils surent admirablement choisir leur capitale, la place la mieux pourvue de défenses naturelles au sein de la contrée. Voir Jérusalem. S'ils la perdirent, ce fut par un excès de confiance en sa force, et plutôt par une sorte de bravade de leur part que par manque de courage. II Reg., v, 6, 8. Leur caractère guerrier paraît, en effet, dans l'ardeur avec laquelle, sous la conduite de leur roi, ils se soulèvent contre Gabaon, dans la ligue qu'ils forment pour châtier la cité transfuge. Jos., x 1-5. Leurs mœurs et leur religion durent être celles des Chananéens. Il en est de même de leur langue. — Le seul Jébuséen désigné nominativement dans l'Écriture est Ornan. Voir Ornan. A. Legendre.



214 — Prise d'une ville par les Assyriens et prisonniers emmenés captifs. Koyoundjik. D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. ii, pl. 31.

JECÉMIA (hébreu : *Yeqamyâh;* Septante : Ἰεκεμία; *Alexandrinus* : Ἰεκενία), de la tribu de Juda, fils du roi de Jérusalem, Jéchonias. I Par., iii, 18. — Un autre descendant de Juda par Sésan, qui porte le même nom en hébreu, est appelé dans la Vulgate Icamia. I Par., ii, 41. Voir col. 803.

JÉCHÉLIA (hébreu : *Yekolyâhû;* Septante : Ἰεχελία), femme d'Amasias, roi de Juda, et mère du roi Ozias, son successeur. Elle était de Jérusalem. IV Reg., xv, 2; II Par., xxvi, 3. Dans ce dernier passage, le nom de la reine est écrit en hébreu : *Yekolyâh.*

JÉCHONIAS (hébreu : *Yekônyâh,* I Par., iii, 16, 17; Esth., ii, 6; Jer., xxvii, 20; xxviii, 4, *Yehôyâkîn,* II (IV) Reg., xxiv, 6, 8, 12, 15; II Par., xxxvi, 9; Jer., lii, 31; *Yôyâkîn,* Ezech., i, 2; une fois, Jer., xxiv, 1, *Yekonyâhû;* une autre fois, au *chetib*, Jer., xxvii, 30, *Yehônyâh; Konyâhû,* Jer., xxii, 24, 28; xxxvii, 1; Septante; Ἰεχονίας, Ἰωαχίμ, etc.), l'avant-dernier des rois de

Juda (598 avant J.-C.). Il est appelé Jéchonias dans I Paralipomènes, III, 16, 17; dans Esther, II, 6; XI, 4; dans Jérémie, XXIV, 1, etc.; dans Baruch, I, 3, 9, et dans Matth., I, 11, 12. Dans IV Rois, XXIV, 6, etc., il est toujours appelé Joachin, ainsi que dans II Par., XXXVI, 8, 9; Jer., LII, 31, etc. — Jéchonias était le petit-fils du roi Josias et le fils d'Éliacim qui régna sous le nom de Joakim. Voir JOSIAS et JOAKIM. Sa mère s'appelait Nohesta et était de Jérusalem. IV Reg., XXIV, 8. Elle dut jouer un certain rôle politique, à cause de la jeunesse de son fils. Cf. Jer., XIII, 8; XXII, 26; XXXIX, 2. Il avait dix-huit ans, d'après IV Reg., XXIV, 8, huit ans seulement, d'après II Par., XXXVI, 9, quand il monta sur le trône. Cette dernière leçon, qui se lit aussi dans les Septante, IV Reg., XXIV, 8, est jugée la plus probable par les critiques. — Le règne de Jéchonias ne dura que trois mois. Son père Joakim était devenu roi par la faveur du pharaon Néchao, et lui avait payé tribut; mais la puissance de l'Égypte n'avait pas tardé à être brisée par Nabuchodonosor, et Juda avait dû se reconnaître vassal du roi de Babylone, après avoir senti tout le poids des forces chaldéennes. Quand Jéchonias monta sur le trône, il ne pouvait pas compter sur l'appui de l'Égypte, et il n'était pas en état de résister aux Chaldéens. Jer., XXII, 24. Ce n'était qu'un enfant et « un vase de terre fragile », Jer., XXII, 28; il paraît cependant s'être révolté contre Nabuchodonosor, puisque ce prince alla assiéger Jérusalem, la 8e année de son règne, c'est-à-dire en 598. La ville ne tarda pas à succomber, et le roi de Juda fut emmené captif à Babylone avec sa mère, ses serviteurs et ses officiers (fig. 214). Tous les trésors du Temple et du palais royal durent être livrés au vainqueur. IV Reg., XXIV, 10-16. Cf. Ezech., XIX, 5-9. Le malheureux Jéchonias resta enfermé en prison pendant trente-six ans, IV Reg., XXV, 9, expiant ainsi le mal qu'il avait fait à l'exemple de son père. IV Reg., XXIV, 9. Quatre ans après sa chute (594), un faux prophète nommé Hananias, fils d'Azur (voir HANANIAS 10, col. 415), avait annoncé que, dans deux ans, le roi de Juda serait rétabli sur son trône et les captifs, de retour dans leur patrie. Il comptait sans doute sur l'intervention d'Apriès, roi d'Égypte. Jérémie le démasqua. Jer., XXVIII, 1-17. C'est sans doute vers la même époque que les Juifs déportés en Chaldée avaient tenté de se révolter contre Nabuchodonosor. Nous apprenons par la lettre que leur écrivit Jérémie qu'il y avait parmi eux de faux prophètes, entre autres Achab, fils de Colias, et Sédécias, fils de Maasias, qui leur annonçaient que la captivité touchait à sa fin, quoiqu'elle dût durer soixante-dix ans. Jer., XXIX, 8-23. Nabuchodonosor fit périr par le feu Achab et Sédécias, sans doute parce qu'ils avaient été les fauteurs d'une sédition contre lui. Jer., XXIX, 22. On peut supposer que ces tentatives d'affranchissement de la part des Juifs furent la cause pour laquelle le roi de Babylone tint si durement en prison Jéchonias pendant si longtemps. — Daniel et Ezéchiel étaient captifs en Chaldée en même temps que Jéchonias. Le premier ne parle jamais de lui dans son livre; le second date ses prophéties par les années de la captivité du roi de Juda, depuis la cinquième, Ezech., I, 2, jusqu'à la vingt-septième. Ezech., XXIX, 17. — La cinquième année de la captivité, Baruch lut sa prophétie à Jéchonias et aux autres captifs de Babylone qui envoyèrent des offrandes à Jérusalem, afin que les prêtres du vrai Dieu y priassent pour Nabuchodonosor et pour eux. Bar., I, 2-13. — Le malheureux roi de Juda ne sortit de prison qu'après la mort de son vainqueur. Le nouveau roi de Babylone, Évilmérodach, le traita avec faveur. IV Reg., XXV, 27; Jer., LII, 31. — Une ancienne tradition fait de Jéchonias (Joakim) le mari de Susanne (Voir JOAKIM). Comme le remarque Jules l'Africain, *Epist. ad Origen.*, 2, t. XI, col. 45, ce Joakim avait un palais et un jardin qui ne pouvaient guère convenir qu'à un roi. Cependant cette identification n'est pas prouvée. Jéchonias eut plusieurs enfants. I Par., III, 17; cf., Baruch, I, 4; Matth., I, 12. — Jérémie, XXII, 30, dit: « Écrivez que cet homme est sans enfants, » mais il explique lui-même que cela signifie qu'aucun homme de sa race « ne prospérera » et il parle dans ce verset et ỳ. 28 de « sa postérité ». — Nous ne savons rien des dernières années, et de la mort de Jéchonias. — Son nom reparaît dans Esther, II, 6, où nous apprenons que Cis, l'ancêtre de Mardochée, avait été déporté en même temps que ce prince. — Enfin il est nommé une dernière fois dans la généalogie de Notre-Seigneur en saint Matthieu, I, 11-12.

F. VIGOUROUX.

JECMAAM, nom, dans la Vulgate, d'un lévite et d'une ville. Les deux noms sont différents en hébreu. Une autre localité appelée en hébreu *Yoqme'âm*, comme le Jecmaam-ville de la Vulgate, devient Jecmaan dans la version latine.

1. JECMAAM (hébreu : *Yeqam'âm;* Septante : Ἰεκεμίας; Ἰεκμοάμ), lévite, le quatrième fils d'Hébron, de la famille de Caath. Il vivait du temps de David. I Par., XXIII, 19; XXIV, 23. Dans ce second passage, la Vulgate écrit son nom Jecmaan.

2. JECMAAM (hébreu : *Yoqme'âm;* Septante : *Vaticanus :* Ἰκαάμ; *Alexandrinus :* Ιεκμααν), ville lévitique de la tribu d'Éphraïm, donnée aux fils de Caath. I Par., VI, 68 (hébreu, 53). Dans la liste parallèle de Jos., XXI, 22, on lit Cibsaim, hébreu : *Qibsaim.* Y a-t-il une faute de copiste produite par la confusion de certaines lettres ou les deux noms représentent-ils une même localité? Nous ne savons. Voir CIBSAÏM, t. II, col. 749. En tout cas, l'emplacement de Jecmaam est aussi inconnu que celui de Cibsaïm. Comme le nom hébreu est le même que celui de la ville mentionnée, III Reg., IV, 12, on croit généralement que la cité éphraïmite est celle qui formait la limite du district confié par Salomon à Bana. Voir JECMAAN 2. Elle eût été alors dans la vallée du Jourdain, ce qui cadrerait assez avec la position des autres villes lévitiques de la même tribu, espacées en différents coins du territoire : Sichem au nord, Béthoron au sud, Gazer à l'extrémité sud-ouest, et Jecmaam à l'est.

A. LEGENDRE.

1. JECMAAN, I Par., XXIV, 23. Voir JECMAAM 1.

2. JECMAAN (hébreu : *Yoqme'âm;* Septante : *Vaticanus :* Λουκάμ; *Alexandrinus :* ἐκ Μαάν), une des limites du territoire que Salomon avait placé sous l'administration de Bana, fils d'Abilud. III Reg., IV, 12. Ce territoire comprenait Thanac (*Ta'annûk*), Mageddo (*El-Ledjdjûn*), Bethsan (*Béisân*), et l'auteur sacré ajoute (d'après l'hébreu) : « depuis Bethsan jusqu'à Abelméhula, *jusqu'au delà de Yoqme'âm.* » Les Septante ont traduit *'ad mê'êbér le-Yoqme'âm,* par ἕως Μαεβερ Λουκάμ (*Vaticanus*), ἕως Μεμβραδεὶ ἐκ Μαάν (*Alexandrinus*), ce qui prouve que ce passage les a embarrassés. Il est, en effet, difficile, parce que Jecmaan est inconnue. Les autres noms sont parfaitement identifiés et nous montrent que le district confié à Bana s'étendait sur des villes importantes de la grande et fertile plaine d'Esdrelon, jusque sur les bords du Jourdain. Voir la carte d'ISSACHAR, col. 1008. Abelméhula, sur l'*ouadi el-Maléh,* formait une des extrémités de la circonscription à partir de Bethsan. Jecmaan formait peut-être l'extrémité opposée, mais dans quelle direction? C'est ce que nous ne savons. Robinson, *Biblical researches in Palestine,* Londres, 1856, t. III, p. 115, penche pour l'ouest, où alors la cité dont nous parlons se confondrait avec Jéconam, hébreu : *Yoqne'âm,* Jos., XIX, 11, au pied sud-est du Carmel. Voir JÉCONAM. La plupart des auteurs pensent que Jecmaan est identique à Jecmaam, ville lévitique de la tribu d'Éphraïm, I Par., VI, 68 (hébreu : 53). Le nom hébreu est, en effet, exactement le même,

Yoqne'âm; mais l'emplacement est inconnu. Il faudrait donc probablement, dans ce cas-là, le chercher au sud d'Abelméhula, dans la vallée du Jourdain, et le point fixé par III Reg., IV, 12, indiquerait une limite non pas opposée à cette dernière localité, mais plus éloignée, dans la même direction. Voir Jecmaam 2. A. Legendre.

JECNAM (hébreu : *Yoqne'âm;* Septante : *Vaticanus :* ἡ Μαάν; *Alexandrinus :* Ἐκνάμ), ville lévitique de la tribu de Zabulon. Jos., XXI, 34. Elle est appelée ailleurs Jachanan, Jos., XII, 22, et Jéconam. Jos., XIX, 11. Voir Jéconam. A. Legendre.

JÉCONAM (hébreu : *Yoqne'âm;* Septante : *Vaticanus :* Ἰεκμάν; *Alexandrinus :* Ἰεκνάμ), ville mentionnée, Jos., XIX, 11, dans la description des limites de la tribu de Zabulon. Elle est appelée ailleurs *Jachanan;* Septante : *Vaticanus :* Ἰεκόμ; *Alexandrinus :* Ἰεκονάμ, Jos., XII, 22, et *Jecnam;* Septante : *Vaticanus :* ἡ Μαάν; *Alexandrinus :* Ἐκνάμ, Jos., XXI, 34. Le nom hébreu n'a pas varié dans ces trois passages; mais, comme on le voit, il a subi de singulières modifications dans les versions. Il désigne, Jos., XII, 22, une antique cité chananéenne, dont le roi fut vaincu par Josué, et, Jos., XXI, 34, une ville de la tribu de Zabulon, assignée aux Lévites fils de Mérari. La situation de Jachanan est nettement indiquée, Jos., XII, 22, où l'hébreu porte : *Yoqne'âm lak-Karmêl,* « *Yoqne'âm* du Carmel. » D'autre part, en décrivant la frontière méridionale de Zabulon, l'écrivain sacré, Jos., XIX, 11, la prolonge vers Debbaseth (peut-être *Djébata*), « jusqu'au torrent qui est contre *Yoqne'âm.* » Voir la carte d'Issachar, col. 1008. Il nous conduit ainsi à la pointe sud-ouest de la tribu, près du « torrent » de Cison. Or, à l'ouest de *Djébata*, près d'un torrent, affluent du *Nahr el-Muqatta,* se trouve une colline appelée *Tell el-Qaimûn,* avec laquelle on a cherché à identifier Jéconam. Cf. Van de Velde, *Reise durch Syrien und Palästina*, Leipzig, 1855, t. I, p. 249; *Memoir to accompany the map of the Holy Land,* Gotha, 1858, p. 326; E. Robinson, *Biblical researches in Palestine,* Londres, 1856, t. III, p. 115; G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament,* Londres, 1889, p. 102. Cette colline s'élève de 45 mètres au-dessus du sol environnant et est très escarpée vers l'ouest. Les pentes sont parsemées de nombreux amas de matériaux, restes de maisons renversées. Sur le sommet, on remarque les arasements d'une petite tour, qui mesurait 13 pas de long sur 6 de large; quelques blocs encore en place sont bien taillés et de grandes dimensions. Plusieurs citernes pratiquées dans le roc sont cachées au milieu de hautes herbes et de chardons gigantesques. Cf. V. Guérin, *Samarie,* t. II, p. 241; *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1881-1883, t. II, p. 69. Eusèbe et Saint Jérôme, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 110, 272, signalent un bourg appelé de leur temps Καμμωνα, *Cimona,* et situé dans la grande plaine d'Esdrelon, à six milles (un peu plus de huit kilomètres) au nord de *Legio* (aujourd'hui *El-Ledjdjûn*). Ils ont le tort de l'identifier avec Camon, lieu de la sépulture de Jaïr, et qui appartenait au pays de Galaad, Jud., X, 5 (voir Camon, t. II, col. 93); mais il répond exactement au *Tell Qaimûn* dont nous parlons. Ce *tell* représente-t-il aussi bien Jéconam? Il est difficile de répondre avec la même assurance. Voir dans *Qaimûn* une corruption de l'hébreu *Yoqne'âm* est peut-être un peu risqué. On comprend la disparition du *yod* initial, mais le reste du changement est moins explicable. Au point de vue topographique, l'emplacement convient bien à la « Jachanan du Carmel », Jos., XII, 22, et à la Jéconam qui est près du torrent, Jos., XIX, 11, en supposant que celui-ci soit le Cison. Rentre-t-il aussi justement dans les limites de la tribu de Zabulon, Jos., XXI, 34? On peut en douter, bien qu'il n'y ait rien d'impossible, car le point de jonction où viennent se rencontrer les trois tribus d'Aser, de Zabulon et d'Issachar est ce qu'il y a de plus indécis. Faut-il enfin, à la suite de Robinson, *Biblical researches in Palestine,* t. III, p. 115, identifier *Yoqne'âm* avec *Yoqme'âm* (Vulgate : *Jecmaan*) de III Reg., IV, 12? Ce n'est pas sûr. La différence ne tient qu'à une lettre, et les Septante semblent avoir un peu confondu les deux mots. Voir Jecmaam, Jecmaan, Jachanam, Jecnam. Malgré cela, il est possible que Jecmaan ne soit autre que Jecmaam, ville lévitique de la tribu d'Éphraïm. I Par., VI, 68 (hébreu, 53). A. Legendre.

JECSAN (hébreu : *Yoqšân;* Septante : Ἰεζάν; *Alexandrinus :* Ἰεξάν; *Bodleianus :* Ἰεκτάν, Gen., XXV, 2, 3; *Vaticanus :* Ἰεξάν; *Alexandrinus :* Ἰεκσάν, I Par., I, 32), fils d'Abraham par Cétura, et père de Saba et de Dadan. Gen., XXV, 2, 3; I Par., I, 32. Il représente une des branches septentrionales de la grande famille arabe. On a cherché à identifier cette tribu avec les Κασσανῖται de Ptolémée, VI, 7, 6, qui habitaient au sud des Cinédocolpites, sur les côtes de la mer Rouge. Mais ceux-ci représentent plutôt les *Ghassanides.* Cf. Frz. Delitzsch, *Neuer Commentar über die Genesis,* Leipzig, 1887, p. 347. Les généalogistes arabes rapprochent Jecsan de *Yâqîš,* une tribu du Yémen. Cf. A. Dillmann, *Die Genesis*, Leipzig, 1892, p. 309. Quelques auteurs prétendent même que *Yoqšân* est identique à *Yoqtân,* Jectan, de Gen., X, 25. Cf. S. Margoliouth, dans Hastings, *Dictionary of the Bible,* Edimbourg, 1899, t. II, p. 743. Qu'il y ait eu mélange de tribus et par suite extinction de quelques-unes d'entre elles, à cela rien d'étonnant chez des peuples nomades. Mais on ne saurait en conclure, malgré une certaine similitude de nom, que les Jecsanides n'aient pas existé primitivement. Voir Dadan 2, t. II, col. 1203, et Saba. A. Legendre.

JECTAN (hébreu : *Yoqtân;* Septante : Ἰεκτάν), fils d'Héber et père de treize tribus qui habitèrent principalement le sud et le sud-ouest de l'Arabie. Gen., X, 25, 26, 29; I Par., I, 19, 20, 23. La version arabe de Saadias rend l'hébreu יָקְטָן, *Yoqtân,* par قحطان, *Qaḥtân.* Ce dernier nom est également celui que les historiens arabes donnent à l'ancêtre des premiers peuples de leur race, appelés *Mutĕ'arriba,* distincts des enfants d'Ismael, nommés *Must'ariba*, ou « devenus Arabes », et des populations couschites aborigènes. Il survit encore dans celui d'un district situé au nord du *Nedjrân.* Pour donner une idée du territoire occupé par cet important rameau des *Yaqtanides* ou *Qahtanides,* nous rappellerons les différentes familles qui le composent, renvoyant pour les détails aux articles qui concernent chacune d'elles.

1. **Elmodad** (hébreu : *Almôdâd;* Septante : Ἐλμωδάδ), difficile à identifier, représente, suivant plusieurs auteurs, les *Djorhom,* l'une des plus puissantes nations issues de Qahtân, et qui, fixée primitivement dans le Yémen, passa ensuite dans le Hedjâz, où elle s'établit du côté de la Mecque et de Téhama. Voir t. II, col. 1700.

2. **Saleph** (hébreu : *Šâlĕf;* Septante : Σαλέφ), les Σαλαπηνοί de Ptolémée, VI, 7, 23, le canton actuel de *Salfiéh,* au sud-ouest de *San'a.*

3. **Asarmoth** (hébreu : *Ḥăṣarmâvĕt;* Septante : Σαρμώθ), les Χατραμωτῖται des Grecs, dont le pays s'appelle encore aujourd'hui l'*Hadramaut,* borné à l'ouest par le Yémen, au nord par le désert el-Akhaf, à l'est par le pays d'Oman, au sud par la mer d'Oman et le golfe d'Aden. Voir t. I, col. 1060.

4. **Jaré** (hébreu : *Yâraḥ;* Septante : Ἰαράχ), inconnue. Voir col. 1036.

5. **Aduram** (hébreu : *Hădôrâm;* Septante : Ὀδοῤῥά), correspond, selon certains auteurs, aux *Adramites* de la géographie classique, voisins de l'Hadramaut, ce qui est contesté par d'autres.

6. Uzal (hébreu : *'Uzâl;* Septante : Αἰβήλ), canton du Yémen où se trouve la ville de *San'â*, appelée autrefois Azâl ou Izâl. Voir Huzal, col. 786.

7. Décla (hébreu : *Diqlâh;* Septante : Δεκλά), inconnu.

8. Ébal (hébreu : *'Obâl;* Septante : Εὐάλ ; Γεμιάν), probablement les *Gebanites* de Pline, vi, 32, établis à l'ouest du canton d'Uzal, sur les bords de la mer, avec Tamna pour capitale. Voir t. ii, col. 1524.

9. Abimaël (hébreu : *Abîmâ'êl;* Septante : Ἀβιμαέλ), représente la tribu des Mali ou des Minéens, dans le pays de Mahrah. Il y avait aussi, dans les environs de la Mecque, une localité appelée Mani. Voir t. i, col. 52.

10. Saba (hébreu : *Sebâ';* Septante : Σαβά), les Sabéens, le peuple le plus considérable et le plus fameux de l'Arabie Heureuse.

11. Ophir (hébreu : *'Ofîr;* Septante : Οὐφείρ), peut-être la région qui servait d'entrepôt ordinaire aux produits de l'Ophir indien, c'est-à-dire les alentours du port d'Aden.

12. Hévila (hébreu : *Ḥavîlâh;* Septante : Εὐειλά, Εὐί), répond, suivant les uns, aux Χαυλοταῖοι, que Strabon, xvi, p. 767, mentionne dans le voisinage des Nabatéens et des Agréens, sur le golfe Persique, là où les voyageurs signalent une localité appelée *Hauîléh*. C'est plutôt, selon les autres, le pays de *Khaulân,* dans le nord du Yémen, touchant à la frontière du Hedjâz. Voir col. 688.

13. Jobab (hébreu : *Yôbâb ;* Septante : Ἰωβάβ), peut-être père des *Yubaibik* dans l'Yémen. Plusieurs auteurs croient ce nom altéré et le corrigent en *Yobar,* pour retrouver ici les Ἰωβαρῖται de Ptolémée, vi, 7, 24, ou le peuple *Wabar,* que les traditions arabes donnent comme issu de Qahtan et placent à l'orient d'Aden jusqu'à la frontière de l'Hadramaut. Voir Jobab.

Comme on le voit les descendants de Jectan occupaient principalement le sud et le sud-ouest de la péninsule arabique. La Genèse, du reste, x. 30, décrit ainsi les limites de leur territoire : « Leur habitation fut à partir de Mésa, en allant vers Séphar, la montagne de l'Orient. » Mésa (hébreu : *Mêšâ';* Septante : Μασσή) désigne, suivant bon nombre d'interprètes, la *Mésène* de la géographie classique, le *Maisân* des écrivains syriaques, auprès de l'embouchure commune de l'Euphrate et du Tigre, avec le *Mésalik* de nos jours, c'est-à-dire la partie du désert actuellement habitée par la grande tribu arabe des Benou-Lam, qui s'étend immédiatement en arrière de la contrée fertile du Iraq-Araby. Ce serait donc la frontière nord. D'autres cherchent à identifier Mésa avec *Bischa* dans le Yémen septentrional. Séphar (hébreu : *Sefârâh,* avec *hé* local; Septante : Σαφηρά) correspond ou à la ville de *Zafâr* dans le Yémen, ou à *Zafâr,* port de l'Hadramaut oriental. Quant à « la montagne de l'orient », est-ce le massif montueux et fortement relevé du Nedjd ? On peut se demander, d'après ce que nous venons de dire, quelle ligne de démarcation il pourrait déterminer. Il vaut mieux, croyons-nous, reconnaître ici la région montagneuse qui s'étend entre le Hadramaut et le Mahrah. Pour se rendre de leur pays d'origine jusque dans le Yémen, les tribus jectanides durent traverser toute la péninsule arabique dans sa plus grande longueur. Aussi est-il vraisemblable qu'elles laissèrent derrière elles des colonies jalonnant leur route. — En arrivant dans les contrées méridionales, elles les trouvèrent occupées par les Sabéens couschites, auxquels elles se mêlèrent peu à peu. La supériorité de culture de ces premiers habitants ne pouvait manquer d'exercer une influence profonde sur elles. Aussi en adoptèrent-elles la civilisation, les mœurs, les institutions, la religion et la langue; l'usage de l'arabe proprement dit ne se conserva que chez quelques tribus de l'intérieur, qui continuaient à mener une vie à demi nomade sur la frontière du désert. Cependant, malgré cette assimilation, les deux éléments de la population demeurèrent bien distincts et en antagonisme d'intérêts, comme dans le bassin de l'Euphrate les Assyriens et les Babyloniens, dont les premiers étaient, de même, Sémites et les seconds Couschites. Un jour vint où les Jectanides se sentirent assez forts pour triompher de la nation qui les avait reçus dans son sein. Ils attaquèrent donc les Adites, dont le second empire avait duré dix siècles, et sous la conduite de Yârob parvinrent à en triompher. Ils furent eux-mêmes plus tard absorbés par les enfants d'Ismaël. Voir Arabe 2, t. i, col. 835. — Pour l'ethnographie des Jectanides, cf. A. Knobel, *Die Völkertafel der Genesis,* Giessen, 1850, p. 178-197; Frz. Delitzsch, *Neuer Commentar über die Genesis,* Leipzig, 1887, p. 224-228; A. Dillmann, *Die Genesis,* Leipzig, 1892, p. 198-201; pour l'histoire, F. Lenormant et E. Babelon, *Histoire ancienne de l'Orient,* Paris, 1881-1888, t. vi, p. 349-352, 373-401.

A. Legendre.

JECTÉHEL (hébreu : *Yoqte'êl,* « Dieu a soumis; » Septante : Ἰεθοήλ; *Vaticanus :* Καθοήλ; *Alexandrinus :* Ἰεκθοήλ), nom qu'Amasias, roi de Juda, imposa à la ville de *Séla'* ou Pétra, capitale des Iduméens, après l'avoir conquise. IV Reg., xiv, 7. L'hébreu *Yoqte'êl* est diversement interprété. Suivant les uns, il signifierait, comme *Yeqûtî'êl,* I Par., iv, 18, « protection de Dieu. » Cf. F. Mühlau et W. Volck, *Gesenius' Handwörterbuch,* Leipzig, 1890, p. 353, 354. Suivant d'autres, il a le sens de « récompense, βραβεῖον, de Dieu », ou celui de « soumis par Dieu ». Cf. J. Simonis, *Onomasticum Veteris Testamenti,* Halle, 1741, p. 501; Gesenius, *Thesaurus,* p. 1244. La Vulgate et les Septante ont traduit le mot *has-Séla'* par *petra,* πέτρα, « rocher, » mais ce nom désigne la ville si remarquable appelée plus tard *Pétra* par les Grecs. Cf. Eusèbe et S. Jérôme, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 145, 286. Amasias, après avoir vaincu les Iduméens dans la vallée des Salines, prit leur ville, une des plus difficiles à conquérir que l'on puisse imaginer, et c'est sans doute pour cela qu'il lui imposa ce nouveau nom. Mais celui-ci dut disparaître lorsque, sous le règne d'Achaz, les fils d'Édom reconquirent leur indépendance. IV Reg., xvi, 6; II Par., xxviii, 17. Voir Pétra.

A. Legendre.

JECTHEL (hébreu : *Yoqte'êl;* Septante : Ἰαχαρεήλ; *Vaticanus :* Ἰακαρεήλ; *Alexandrinus :* Ἰεχθαήλ), ville de la tribu de Juda, mentionnée une seule fois dans la Bible. Jos., xv, 38. Elle fait partie du second groupe de « la plaine », c'est-à-dire de la Séphélah. Parmi les cités qui la suivent immédiatement, deux, Lachis, *Tell el-Hasy,* et Églon, *Khirbet 'Adjlân,* fixent bien sa position; mais on n'a encore retrouvé dans ces parages aucun site avec lequel on puisse l'identifier. On a proposé de la reconnaître dans *Khirbet Qutlâneh,* à l'est d'*'Aqir* ou Accaron. Cf. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament,* Londres, 1889, p. 102. Mais ce point s'éloigne beaucoup trop de celui que nous venons d'indiquer d'après le texte biblique.

A. Legendre.

JÉDAÏA, nom de deux Israélites. Voir Idaïa, col. 805.

1. JÉDAÏA, chef de la seconde classe sacerdotale du temps de David. Ses descendants revinrent à Jérusalem après la captivité de Babylone et ils sont désignés par son nom dans I Par., ix, 10. Voir Idaïa 2, col. 806.

2. JÉDAÏA (hébreu : *Yedâyâh,* « qui loue Dieu; » Septante : Ἰεδαΐα), fils d'Haromaph. Il vivait à Jérusalem du temps de Néhémie et il bâtit sa maison à côté de celle de Raphaïa. II Esd., iii, 10.

JÉDALA (hébreu : *Yd'âlâh; Vaticanus :* Ἰερειχώ; *Alexandrinus :* Ἰαδηλά), ville de la tribu de Zabulon, mentionnée une seule fois dans l'Écriture. Jos., xix, 15. Le nom offre des variantes dans le texte original et dans

les versions. Au lieu de la leçon massorétique ידאלה, *Yd'ălâh,* on trouve dans un certain nombre de manuscrits יראלה, *Yr'ălâh.* Cf. B. Kennicott, *Vetus Testamentum hebraicum cum variis lectionibus,* Oxford, 1776, t. I, p. 470; J. B. de Rossi, *Variæ lectiones Veteris Testamenti,* Parme, 1785, t. II, p. 94. La permutation entre le ד, *daleth,* et le ר, *resch,* se comprend et est assez fréquente en hébreu. La version syriaque, *'Arala,* et le grec du *Vaticanus,* Ἰερειχώ, supposent le *resch.* La Vulgate elle-même porte *Jedala* et *Jerala.* Cf. C. Vercellone, *Variæ lectiones Vulgatæ latinæ,* Rome, 1864, t. II, p. 59. Enfin *Id'ălâh* ou *Ir'ălâh* est devenue dans le Talmud חירייה, *Hirii* ou *Hiriyéh.* Cf. A. Neubauer, *La Géographie du Talmud,* Paris, 1868, p. 189. — Quant à l'emplacement de cette antique cité, il est parfaitement marqué au sud-ouest de la tribu, où se trouvent Séméron (*Semuniyéh*) et Bethléhem (*Beit Lahm*), entre lesquelles elle est mentionnée dans l'énumération de Josué, XIX, 15. Mais les auteurs ne sont pas d'accord sur l'identification. Les uns cherchent Jédala à *Djéida,* qui forme triangle entre *Semuniyéh* et *Beit Lahm.* Voir la carte de ZABULON ou celle d'ISSACHAR, col. 1008. C'est un village de 350 habitants au plus, dont les demeures grossièrement bâties occupent en partie une colline, où l'on rencontre des restes de constructions antiques. Plusieurs citernes creusées dans le roc contribuent également à prouver que là s'élevait autrefois une petite ville, ou du moins une bourgade. Cf. Van de Velde, *Memoir to accompany the Map of the Holy Land,* Gotha, 1858, p. 322; V. Guérin, *Galilée,* t. I, p. 392. La situation répond exactement aux données de l'Écriture; mais le rapprochement onomastique laisse à désirer. R. J. Schwarz, *Das heilige Land,* Francfort-sur-le-Main, 1852, p. 137, s'appuyant sur la dénomination talmudique, identifie Jédala avec *Khirbet el Chiréh* ou *Qiréh,* à deux heures et demie au sud-ouest de Semuniyéh, ce qui nous éloigne trop de la ligne indiquée par la Bible. Aussi y a-t-il plus de probabilité pour *El-Huwarah,* au sud de *Beit Lahm.* Cf. *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1881-1883, t. I, p. 288; G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament,* Londres, 1889, p. 91.

A. LEGENDRE.

JEDDEL (hébreu : *Giddêl;* Septante : Γεδδήλ), chef d'une famille de Nathinéens, qui avaient été serviteurs de Salomon et dont les descendants revinrent de la captivité de Babylone en Judée avec Zorobabel. I Esd., II, 56; II Esd., VII, 58. Dans le premier passage, la Vulgate écrit le nom GEDDEL. Voir col. 144. — Il y avait eu deux familles nathinéennes de ce nom, car d'autres enfants de *Giddêl* sont nommés aussi parmi celles qui revinrent en Judée à la même époque. I Esd., II, 47; II Esd., VII, 49. La Vulgate écrit Gaddel dans I Esd., II, 47, et Geddel dans II Esd., VII, 49. Voir ces mots, col. 32 et 144.

JEDDO (hébreu : *Yaḥdô;* Septante : Ἰεδδαΐ), fils de Buz et père de Jésési de la tribu de Gad. I Par., V, 14.

JEDDOA (hébreu : *Yaddua';* Septante : Ἰαδού, Ἰδούα), fils et successeur de Jonathan ou Johanan dans le souverain sacerdoce. II Esd., XII, 11, 22. Néhémie ne nous fait connaître que son nom. Josèphe dit qu'il était contemporain d'Alexandre le Grand et qu'étant allé au-devant du conquérant à Sapha (Maspha [?]), il en reçut de grands honneurs. Il accompagna Alexandre à Jérusalem et lui montra les prophéties de Daniel qui le concernaient, ce qui mérita aux Juifs de grandes faveurs. *Ant. jud.,* XI, VIII, 5. Manassé, frère de Jadua, fut élevé par le héros macédonien, d'après le même Josèphe, *Ant. jud.,* XI, VIII, 2, 4, à la dignité de grand-prêtre du temple du mont Garizim, à la requête de Sanaballat. Tous ces récits sont jugés comme très suspects par les critiques modernes. Eusèbe, *Chron.,* II, t. XIX, col. 448 et 494, attribue vingt ans de pontificat à Jeddoa. — Un autre Israélite, qui porte en hébreu le même nom que Jeddoa, est appelé Jeddua par la Vulgate. II Esd., X, 21. Voir JEDDUA.

JEDDU (hébreu : *Yaddav* [*chetib*]; *Yaddaï* [*keri*]; Septante : Ἰαδαΐ), un des descendants de Nébo qui avait épousé une femme étrangère et la quitta par ordre d'Esdras. I Esd., X, 43.

JEDDUA (hébreu : *Yaddua';* Septante : Ἰεδδούα; *Alexandrinus :* Ἰεδδούχ), un des chefs du peuple qui signèrent du temps de Néhémie l'alliance que le peuple renouvela avec Dieu. II Esd., X, 21. Son nom, en hébreu, est le même que celui du grand-prêtre Jeddoa.

JÉDÉBOS (hébreu : *Idbâš;* Septante : Ἰεδδάς; *Alexandrinus :* Ἰγαβής), un des trois fils d'Étam, de la tribu de Juda. Il eut une sœur appelée Asalelphani. I Par., IV, 3. Les noms des fils d'Étam sont peut-être des noms de lieu.

JÉDÉI, chef de la seconde classe sacerdotale du temps de David. I Par., XXIV, 7. Il est appelé aussi Idaïa. Voir IDAÏA 2, col. 806.

JÉDIEL (hébreu : *Yaḥdî'êl,* « que Dieu rende joyeux; » Septante : Ἰεδιήλ), un des chefs de la demi-tribu de Manassé transjordanienne. I Par., V, 24.

JÉDIHEL, nom, dans la Vulgate, de deux Israélites. Le texte hébreu mentionne deux autres personnages qui portent le même nom dans le texte original et que la Vulgate a appelés Jadihel. Voir JADIHEL, col. 1104.

1. JÉDIHEL (Septante : Ἰεδιήλ), fils de Samri et frère de Joha, l'un des vaillants soldats de David. I Par., XI, 45.

2. JÉDIHEL (Septante : Ῥωδιήλ; *Alexandrinus :* Ἰεδιήλ), un des chefs de mille hommes de Manassé qui se joignirent à David lorsque, quittant l'armée des Philistins dans la plaine d'Esdrelon, celui-ci retourna à Siceleg. Jédihel et ses hommes l'aidèrent à poursuivre et à vaincre les Amalécites qui avaient pillé Siceleg pendant son absence. I Par., XII, 20. Cf. I Reg., XXIX-XXX.

JEDLAPH (hébreu : *Idlâf;* Septante : Ἰελδάφ), fils de Nachor. Gen., XXII, 22. On ignore en quel lieu se fixa sa postérité, mais ce fut probablement en Mésopotamie dans le voisinage du haut Euphrate et dans les environs de Haran.

JÉGAAL (hébreu : *Ige'âl;* Septante : Ἰωήλ), second fils de Séméi, de la tribu de Juda, descendant de David et de Zorobabel. I Par., III, 22. Son nom, en hébreu, est le même que celui des deux Israélites qui sont appelés dans la Vulgate Igaal et Igal, col. 837.

JEGAR SAHADUTHA, « monceau du témoignage, » nom araméen donné par Laban (Vulgate : *tumulus testis*) au monceau de pierres qu'il érigea dans le pays de Galaad comme témoignage de sa réconciliation avec Jacob. Gen., XXXI, 47. Voir GALAAD, col. 45.

JEGBAA (hébreu : *Yogbehâh;* Septante : ὕψωσαν αὐτάς, Num., XXXII, 35; *Vaticanus :* Ἰεγεβάλ; *Alexandrinus :* ἐξ ἐναντίας Ζεβέε, Jud., VIII, 11), ville située à l'est du Jourdain, donnée à la tribu de Gad, qui la rebâtit. Num, XXXII, 35. Les Septante, en cet endroit, ont

pris le mot יִגְבְּהָה, *Yogbehâh,* pour le verbe גָּבַהּ, *gâbâh,* « élever, » avec le suffixe de la troisième personne du pluriel, d'où leur traduction : καὶ ὕψωσαν αὐτάς, « et ils les élevèrent, » c'est-à-dire les villes. Il est également question de Jegbaa, Jud., VIII, 11, à propos de Gédéon qui, après avoir traversé le Jourdain, poursuivit les Madianites jusqu' « à l'orient de Nobé et de Jegbaa ». Cette antique cité est bien identifiée avec *El-Djubéihât,* au nord-ouest d'*Amman.* Voir la carte de GAD, col. 28. L'arabe الجبيهات, *El-Djubéihât,* ou جبيهة, *Djubéihah,* représente exactement l'hébreu *Yogbehâh,* dont le י, *yod,* initial est tombé. Cf. G. Kampffmeyer, *Alte Namen im heutigen Palästina und Syrien,* dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* Leipzig, t. XVI, 1893, p. 41. La position convient également bien aux données de l'Écriture, qui nous montre Jegbaa près de Jazer, *Khirbet Sâr.* Le pluriel *Djubéihât* ou *Adjbéihât* désigne deux collines basses couvertes de ruines, avec des colonnes, des grottes et plusieurs sarcophages. Cf. L. Oliphant, *The land of Gilead,* Édimbourg, 1880, p. 232; G. A. Smith, *The historical geography of the Holy Land,* Londres, 1894, p. 585; *Survey of Eastern Palestine,* Londres, 1889, t. I, p. 111. A. LEGENDRE.

JÉGÉDÉLIAS (hébreu : *Igdalyâhû,* « que Jéhovah magnifie; » Septante : Γοδολίας), « homme de Dieu » ou prophète, père d'Hanan. Jer., XXXV, 4. C'est dans la chambre qu'habitaient les fils d'Hanan, dans les dépendances du temple de Jérusalem, que Jérémie eut avec les Réchabites l'entrevue racontée dans le ch. XXXV de sa prophétie.

JÉHÉDÉIA (hébreu : *Yéhdeyâhû,* « que Jéhovah réjouisse; » Septante : Ἰεδία; *Alexandrinus* : Ἰαδαία, Ἀραδεία), lévite, fils de Sabael, de la branche de Gerson, fils de Moïse. Il vivait du temps de David. I Par., XXIV, 20. Voir SUBAEL. — Un autre Israélite, également contemporain de David, qui porte aussi en hébreu le nom de *Yéhdeyâh,* est appelé dans la Vulgate Jadias. I Par., XXVII, 30. Voir JADIAS, col. 1104.

JÉHÉZIEL (hébreu : *Yahăzi'êl* [voir JAHAZIEL, col. 1106]; Septante : Ἰεζιήλ), de la tribu de Benjamin, un des vaillants soldats de David, qui était allé le rejoindre à Siceleg pendant la persécution de Saül. I Par., XII, 4.

JÉHIAS (hébreu : *Yeḥîyâh;* Septante : Ἰεία), un des quatre « portiers », I Par., XV, 24, qui accompagnèrent l'arche au moment où elle fut transportée de la maison d'Obédédom à l'endroit que David avait fait préparer à Jérusalem pour la recevoir. Deux « portiers » semblent l'avoir précédée, I Par., XV, 23, et deux l'avoir suivie. I Par., XV, 24. Jéhias était l'un de ceux qui la suivaient. Son nom ne reparaît pas, du moins sous cette forme, dans les autres listes de lévites que contiennent les Paralipomènes.

JÉHIEL, nom, dans la Vulgate, de onze Israélites. En hébreu, leur nom a des formes différentes, *Yeḥi'êl, Ye'î'êl* ou même *Ye'û'êl.* Saint Jérôme les a rendues ici par Jéhiel et ailleurs par Jahiel. Voir JAHIEL.

1. JÉHIEL (hébreu : *Ye'î'êl;* Septante : Ἰωήλ), un des chefs de la tribu de Ruben. I Par., V, 7.

2. JÉHIEL (hébreu : *Ye'î'êl* ou *Ye'û'êl;* Septante : Ἰεήλ), époux de Maacha et père d'Abdon, etc. (voir ABDON 3, t. I, col. 25), I Par., IX, 35; ancêtre de Saül. Dans I Par., VIII, 30, le mari de Maacha et le père d'Abdon, etc., est appelé Gabaon ou plutôt Abigabaon, tandis que, I Par., IX, 35, Jéhiel est dit fils de ce Gabaon qui demeurait à Gabaon. Jéhiel doit être un autre nom ou un surnom d'Abigabaon. Voir ABIGABAON, t. I, col. 47. Certains interprètes ont supposé que Jéhiel nommé ici parmi les ancêtres du roi Saül était l'Abiel qui figure à ce titre dans la généalogie de ce roi dans I Reg., IX, 1, mais Abiel est plutôt Ner. Voir ABIEL 1, t. I, col. 47. Le nom d'Abigabaon, ou père de Gabaon, semble donner Jéhiel comme le fondateur ou plutôt le restaurateur de Gabaon. Voir GABAONITE, col. 21.

3. JÉHIEL (hébreu : *Ye'î'êl;* Septante : Ἰεϊήλ), fils d'Hotham l'Arorite (voir ces deux mots), un des braves de David. I Par., XI, 44.

4. JÉHIEL (hébreu : *Yeḥî'êl;* Septante : Ἰεϊήλ), lévite de la branche de Mérari, qui remplissait les fonctions de portier et de musicien du sanctuaire, du temps de David. I Par., XV, 18, 21; XVI, 5.

5. JÉHIEL (hébreu : *Ye'î'êl;* Septante : Ἐλεϊήλ), lévite descendant de Gerson, de la famille d'Asaph, un des ancêtres de Jahaziel, qui vivait sous le règne du roi Josaphat. II Par., XX, 14. Voir JAHAZIEL 2, col. 1106.

6. JÉHIEL (hébreu : *Ye'û'êl* et *Ye'î'êl;* Septante : Ἰειήλ), scribe (*sôfêr*) du roi Ozias, chargé de s'occuper de l'armée royale avec Maasias et Hanani. II Par., XXVI, 11. Les soldats de cette armée sont appelés *gedûdîm,* mot dont le sens n'est pas très précis. Il désigne quelquefois des troupes ou des bandes de pillards et aussi des armées ordinaires. Voir Gesenius, *Thesaurus,* p. 264-265.

7. JÉHIEL (hébreu : *Ye'î'êl;* Septante : Ἰειήλ), chef de lévites qui vivait du temps du roi Josias. Il fit des offrandes de brebis et de bœufs avec les autres chefs de lévites pour la célébration de la grande solennité de la Pâque. II Par., XXXV, 9.

8. JÉHIEL (hébreu : *Ye'î'êl* et *Ye'û'êl;* Septante : Ἰεήλ; *Alexandrinus* : Ἐιήλ), descendant d'Adonicam qui retourna avec Esdras de Babylone à Jérusalem. I Esd., VIII, 13.

9. JÉHIEL (hébreu : *Yeḥi'êl;* Septante : Ἰεήλ), descendant d'Élam et père de Séchénias. Ce dernier encouragea Esdras à obliger les Israélites qui avaient épousé des femmes étrangères à les répudier. I Esd., X, 2-4.

10. JÉHIEL (hébreu : *Yeḥî'êl;* Septante : Ἰεήλ), prêtre de la famille de Harim. Il avait épousé une femme étrangère et dut la renvoyer par ordre d'Esdras. I Esd., X, 21.

11. JÉHIEL (hébreu : *Ye'î'êl;* Septante : Ἰαήλ), Israélite de la famille de Nébo qui avait épousé une femme étrangère. Esdras l'obligea à la quitter. I Esd., X, 43.

JÉHIÉLI (hébreu : *Yeḥi'êlî;* Septante : Ἰασιήλ), lévite de la famille de Lédan, de la branche de Gerson. Ses fils avaient la garde des trésors du Temple. I Par., XXVI, 21-22. Son nom a la forme d'un nom patronymique et paraît indiquer qu'il appartenait à la famille lévitique d'un Jéhiel qui doit être Jahiel 2. I Par., XXIII, 8. Voir col. 1107.

1. JÉHOVAH, nom propre de Dieu dans l'Ancien Testament. Aucun nom divin n'est aussi fréquent dans la Bible hébraïque. Il est répété environ 6000 fois, soit seul, soit uni à un autre nom divin. La Vulgate le traduit en général par *Dominus,* les Septante par Κύριος.

I. — STATISTIQUE DES NOMS DIVINS SELON L'ORDRE DES LIVRES SAINTS DANS LA BIBLE HÉBRAÏQUE

LIVRES SAINTS DANS L'ORDRE de la Bible hébraïque.	I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	IX	X	XI
	JÉHOVAH (seul).	JÉHOVAH ÉLOHIM.	ADONAÏ JÉHOVAH.	JÉHOVAH SABAOTH.	JÉHOVAH ADONAÏ.	YAH.	ÉLOHIM (seul).	EL.	ÉLOAH.	SCHADDAÏ.	ADONAÏ.
Genèse	134	20	2	»	»	»	193	17	»	6	6
Exode.	359	1	»	»	»	2	129	6	»	1	6
Lévitique	303	»	»	»	»	»	53	»	»	»	»
Nombres	386	»	»	»	»	»	27	10	»	2	1
Deutéronome	233	»	2	»	»	»	372	13	2	»	»
Josué	170	»	1	»	»	»	75	4	»	»	1
Juges	158	»	2	»	»	»	73	»	»	»	2
I Rois.	289	1	»	5	»	»	99	1	»	»	»
II Rois	133	2	6	5	»	»	56	5	»	»	»
III Rois.	210	»	2	1	»	»	105	»	»	»	3
IV Rois.	252	1	»	1	»	»	94	»	1	»	2
Isaïe	350	»	17	62	»	4	94	23	1	1	23
Jérémie	563	1	8	77	»	»	140	2	»	»	»
Ezéchiel.	207	»	216	»	»	»	36	4	»	2	5
Osée	39	»	»	»	»	»	26	3	»	»	»
Joël.	26	»	»	»	»	»	11	»	»	1	»
Amos	53	»	20	1	»	»	14	»	»	»	4
Abdias	5	»	1	»	»	»	»	»	»	»	»
Jonas	19	1	»	»	»	»	15	1	»	»	»
Michée	34	»	1	1	»	»	10	1	»	»	1
Nahum	11	»	»	2	»	»	1	1	»	»	»
Habacuc.	10	»	»	1	1	»	2	»	2	»	»
Sophonie	35	»	1	2	»	»	5	»	»	»	»
Aggée.	14	»	»	14	»	»	3	»	»	»	»
Zacharie.	73	»	1	61	»	»	11	»	»	»	1
Malachie	21	»	»	24	»	»	7	3	»	»	2
Psaumes, livre I . . .	267	»	»	1	»	»	50	16	1	»	13
— livre II. . .	22	1	2	4	1	2	199	16	1	1	14
— livre III . .	31	1	1	3	»	2	61	23	»	1	14
— livre IV . .	98	»	»	»	»	3	26	8	»	»	2
— livre V. . .	222	»	»	»	3	12	30	10	2	»	4
Proverbes.	88	»	»	»	»	»	5	»	1	»	»
Job	32	»	»	»	»	»	15	55	41	31	1
Cantique	»	»	»	»	»	1 (?)	»	»	»	»	»
Ruth	16	»	»	»	»	»	4	»	»	2	»
Lamentations	32	»	»	»	»	»	»	1	»	»	14
Ecclésiaste.	»	»	»	»	»	»	40	»	»	»	»
Esther.	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»
Daniel.	3	»	»	»	»	»	22	3	3	»	10
Esdras	23	»	»	»	»	»	55	»	»	»	1
Néhémie	8	2	»	»	»	»	67	3	1	»	1
I Paralipomènes. . .	141	5	»	3	»	»	111	»	»	»	»
II Paralipomènes . .	302	6	»	»	»	»	187	»	1	»	»

Ces résultats ne sont et ne peuvent être qu'approximatifs; car, sans parler des erreurs presque inévitables dans un travail de ce genre, les concordances ne sont pas toujours d'accord et les éditions diffèrent assez souvent, comme on peut s'en assurer par Daniel, IX. En cas de doute, nous donnons la préférence à Mandelkern (*Vet. Test. Concordantiæ*, Leipzig, 1896) sur Fürst (*Vet. Test. Concordantiæ*, Leipzig, 1840). Mais un écart de quelques unités sur plusieurs centaines ne peut modifier les conclusions, et la comparaison des divers Livres dans l'emploi des noms divins reste intéressante. — Il nous a paru utile de distinguer les cinq livres dont se compose la collection des Psaumes. — On remarquera qu'Esther ne contient pas de nom divin; le Cantique des cantiques non plus, sauf un cas douteux. Cant., VIII, 6 (*Yâh*, texte hébreu). L'Ecclésiaste emploie seulement le nom d'Élohim, les Lamentations le nom de Jéhovah et d'Adonaï, excepté III, 41 (El); Job évite le nom de Jéhovah, sauf dans le prologue, l'épilogue et les transitions en prose. Il y a cependant une exception. Job, XII, 9. Tous les autres livres renferment plusieurs noms divins; mais dans certains on remarque une préférence évidente pour quelqu'un de ces noms : Ezéchiel emploie volontiers Adonaï-Jéhovah (216 fois), Zacharie Jéhovah-Sabaoth (61 fois), Job El (55 fois), etc. — Dans les parties araméennes de la Bible, Jer., X, 11; Dan., II, 4-VII, 28; I Esd., IV, 8-VI, 16; VII, 12-20, qui n'entrent pas dans cette statistique, le seul nom divin employé est *'Élâh*, 78 fois au singulier (Daniel 35 fois, Esdras 43 fois) et 17 fois au pluriel (Daniel 16 fois, Jérémie 1 fois).

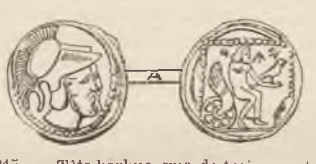
Observations. — *Col. I.* — On n'a pas tenu compte du nom de Jéhovah quand il fait partie des noms théophores, ni de certains noms propres symboliques où Jéhovah entre comme élément, tels que *Yehovâh ir'eh*, Gen., XXII, 14; *Yehôvâh nissi*, Ex., XVII, 15; *Yehôvâh ṣidqâti*, Jer., XXIII, 6; XXXIII, 16. Cf. Jud., VI, 24; Ezech., XLVIII, 35. Voir col. 1244. — *Col. II.* — Quand *'Ělôhîm* est à l'état construit, par exemple dans la locution *Yehôvâh 'ělôkêka*, « Jéhovah ton Dieu, » les deux noms sont comptés séparément. Dans l'expression *Yehôvâh 'Ělôhîm*, le dernier mot a quelquefois l'article, I Reg., VI, 20; Neh., VIII, 6; IX, 7; I Par., XXII, 1, 19 (hébreu); II Par., XXXII, 16. — *Col. III.* — La locution *'Adônaï Yehôvâh*, caractéristique d'Ézéchiel et d'Amos, se trouve à l'état sporadique dans quatorze autres livres de la Bible. — *Col. IV.* — On n'a compté que l'expression elliptique *Yehôvâh ṣebâ'ôt* (ou *haṣ-ṣebâ'ôt*, Am., IX, 5); l'expression régulière *Yehôvâh 'Ělôhê ṣebâ'ôt*, « Jéhovah, Dieu des armées, » est beaucoup moins usitée et se lit dans II Reg., V, 10; III Reg., XIX, 10, 14; Jer., V, 14; XV, 16; XXXV 17; XXXVIII, 17; XLIV, 7; Am., IV, 13; V, 14, 15, 16, 27; VI, 15. On trouve aussi *Yehôvâh 'Ělôhê haṣ-ṣebâ'ôt* avec l'article, Ose., XII, 6 (5); Am., III, 13; VI, 14; et même la locution irrégulière *Yehôvâh 'Ělôhîm ṣebâ'ôt*, Ps. LXXX, 20; LXXXIV, 9; LXXXIX, 9; et sans *Jéhovah*. Ps. LXXX, 8, 15. Les noms divins employés dans ces exemples doivent être ajoutés aux listes ci-dessus. — *Col. V.* — Le mot composé Jéhovah-Adonaï ne se rencontre que dans Hab., III, 19; Ps. LXVIII, 21; CIX, 21; CXL, 8; CXLI, 8. — *Col. VI.* — On peut constater que Yâh se trouve seulement dans les passages poétiques comme les Psaumes; de plus dans Ex., XV, 2 (cantique de Moïse); XVII, 16 (sentence prophétique et rythmée contre Amalec); Is., XXVI, 4 (chant de triomphe); XXXVIII, 11 (cantique d'Ézéchias). — *Col. VII.* — A l'encontre des noms divins qui désignent exclusivement le vrai Dieu, Élohim est un nom commun et s'applique aussi aux fausses divinités. Il n'a pas été possible d'établir une distinction matérielle entre ces deux acceptions. Élohim, même désignant le vrai Dieu, est le plus souvent sans article; il prend cependant l'article, sans changer de sens, environ 375 fois : très rarement dans les livres prophétiques (Isaïe, 2 fois; Jérémie, 2 fois; Jonas, 6 fois; Daniel, 5 fois) ou poétiques (Job, 3 fois; Psaumes, 3 fois); beaucoup plus fréquemment dans le Pentateuque et les livres historiques, surtout les plus récents (I Par., 50 fois; II Par., 54 fois), enfin dans l'Ecclésiaste, où il n'est employé sans article que 8 fois sur 40. — *Col. VIII.* — *'Êl* est usité au pluriel *êlîm* trois fois, Exod., XV, 11; Ps. XXIX, 1; LXXXIX, 7. *'Êl* a le sens de fort, d'après Mandelkern (*Concordantiæ*, p. 85) dans Gen., XXXI, 29; Deut., XXVIII, 32; Ezech., XXXI, 11; Mich., II, 1; Prov., III, 27; II Esd., V, 5; et au pluriel, Job, XLI, 17. Partout ailleurs, il signifierait Dieu (dieux au pluriel). Dans la Genèse, il convient de remarquer les épiphètes de *'Êl*, comme *'Êl 'éliôn*, XIV, 18, 19, 20, 22; *'Êl ro'î*, XVI, 13; *'Êl 'ôlâm*, XXI, 33; *'Êl Bêt'êl*, XXXV, 7; *'Êl 'ělôhê Isrâ'êl*, XXXIII, 20; *'Êl 'âbîka*, XLIX, 25. — *Col. IX.* — *'Ělôah* usité surtout dans Job et, à l'état sporadique, dans onze autres livres, semble être un singulier grammatical extrait *d'Ělôhîm*, dont l'usage paraît être plus ancien en hébreu. — *Col. X.* — *Saddaï* est accompagné de *'Êl* (*'Êl-šaddaï*) dans les passages suivants : Gen., XVII, 1; XXVIII, 3; XXXV, 11; XLIII, 14; XLVIII, 3; Ex., VI, 3; Ezech., X, 5; Job, VIII, 5; XIII, 3; XV, 25.

II. Le nom ineffable. — Pour éviter de le prononcer, les rabbins l'appelaient « le Nom par excellence », ou le désignaient par des épithètes honorifiques : le nom unique, le nom glorieux et terrible, le nom caché et mystérieux, le nom de la substance, le nom propre, surtout le nom exposé ou séparé. Voir, sur ce dernier, Buxtorf, *Lexicon*, Bâle, 1639, col. 2432-2438. Ils l'appelaient aussi le nom écrit et non lu. Les dénominations en usage chez les Pères grecs font toutes allusion à cette circonstance : ὄνομα ἄῤῥητον, ἄφραστον, ἄλεκτον, ἄφθεγκτον, ἀνεκφώνητον, ἀπόῤῥητον καὶ ῥηθῆναι μὴ δυνάμενον, μύστικον. La défense de prononcer le nom de Jéhovah, en dehors de quelques cas très exceptionnels, est fort ancienne; elle existait déjà probablement au temps des Septante qui traduisirent le tétragramme par l'appellatif Κύριος; en tout cas, elle était en vigueur au début de notre ère, car Josèphe, racontant la révélation du Sinaï, se croit interdit de transcrire le nom divin. *Ant. jud.*, II, XII, 4. On sait que les rabbins tirent l'interdiction de prononcer le tétragramme d'un passage du Lévitique, XXIV, 16, entendu dans un sens rigoriste : « Celui qui maudira (נָקַב) le nom de Jéhovah sera puni de mort. » Or il se trouve que נָקַב, maudire, signifie aussi ponctuer, désigner distinctement. Paul de Burgos, ancien rabbin converti, dit que les prêtres seuls avaient le droit de proférer le nom ineffable quand ils bénissaient solennellement le peuple. *De nomine divino*, q. XI, dans *Critici sacri*, Amsterdam, 1698, t. I, part. II, p. 512-516. Mais divers passages du Talmud et de ses commentaires sont plus précis. Ils nous apprennent que le tétragramme n'était prononcé que par le pontife, quand il entrait dans le Saint des saints, au jour de l'Expiation, et par les prêtres bénissant le peuple dans le sanctuaire, conformément à Num., VI, 23-27. Encore, si l'on en croit Philon, ne le prononçaient-ils pas à haute voix. Le temple une fois détruit, le nom ineffable ne fut plus prononcé du tout. Quelque somme qu'il lui offrît, Leusden ne put décider un juif très pauvre d'Amsterdam à le proférer. C'était d'ailleurs bien inutile, car les Juifs modernes n'en connaissent pas mieux que les autres la vraie prononciation. D'après une tradition rabbinique, on aurait cessé de le prononcer sous Siméon le Juste, et Maimonide pense que ce Siméon était contemporain d'Alexandre. Voir les textes dans Drusius, *Tetragrammaton*, 8-10, dans *Critici sacri*, t. I, part. II, col. 339-342. Sur la défense en général, cf. Drach, *Harmonie entre l'Église et la Synagogue*, Paris, 1844, t. I, p. 350-353, et note 30, p. 512-516.

III. Prononciation. — 1° *La lecture Jéhovah.* — Elle est due à une méprise. Les massorètes donnaient au tétragramme les voyelles du nom divin Adonaï, pour avertir le lecteur de substituer Adonaï au nom ineffable. On avait de la sorte יְהֹוָה (car le scheva composé de אֲדֹנָי n'est exigé que par la gutturale initiale). Par exception, quand Adonaï et יהוה étaient joints ensemble, ils prêtaient au second les points-voyelles de אֱלֹהִים; ils écrivaient donc יֱהֹוִה, ce qui, lu matériellement, donne Jéhovi; et cette dernière prononciation a trouvé aussi des défenseurs. — On prétend généralement, mais à tort, que la prononciation Jéhovah ne remonte qu'à l'an 1520. Cette opinion qui est celle des ouvrages les plus au courant et les plus récents (Hastings, *Dictionary of the Bible*, 1899, t. II, p. 199; Gesenius-Buhl, *Handwörterbuch*, 13e édit., 1899, p. 311) fut mise en vogue par Drusius (Van der Driesche, 1550-1616) qui accusa formellement Pierre Galatin d'avoir inventé la fausse prononciation Jéhovah : Fagius (Büchlein, 1504-1549) aurait d'abord suivi Galatin et ensuite la foule des érudits et des commentateurs. Cf. Drusius, *Tetragrammaton, loc. cit.*, col. 344. Il est certain que tous les savants protestants du XVIe siècle, sans excepter Bèze, et beaucoup d'écrivains catholiques, Cajetan à leur tête, prononcent Jéhovah; il se peut que l'autorité de Galatin et de Fagius n'ait pas été sans influence; mais il est faux que le plagiaire Galatin soit l'auteur de la prononciation Jéhovah. Il la donne au contraire comme connue et reçue de son temps. Cf. *Arcana cathol. veritatis*, Bari, 1516, I, X (il y a par erreur deux chapitres X, c'est le premier), p. 77. Plus tard, Drusius découvrit la lecture Jéhovah dans un théologien du début

du XIVe siècle, Porchetus, et il consigna le fait dans ses notes manuscrites. *Loc. cit.*, col. 351. Il aurait pu remonter plus haut, jusqu'à Raymond Martin que Galatin pille toujours sans jamais le dire. R. Martin, *Pugio fidei*, Paris, 1651, pars III, dist. II, cap. III, p. 448, et note p. 745. Le *Pugio* fut écrit vers 1270, mais il n'est pas douteux que la prononciation Jéhovah ne soit antérieure.

2° *Témoignages des auteurs anciens.* — Diodore de Sicile, écrivain du siècle d'Auguste, prononce Iao, I, 94 : Παρὰ τοῖς 'Ιουδαίοις τὸν 'Ιαὼ ἐπικαλούμενον Θεόν. Saint Irénée, *Adv. hær.*, II, XXXV, 3, t. VII, col. 840, transcrit Jaoth, « par un *o* long et une aspiration finale, » ou Jaoth, « par un *o* bref; » mais le texte grec de ce passage est perdu. Ailleurs, I, IV, 1, t. VII, col. 481, il parle de l'éon appelé 'Ιαώ par les Valentiniens et dont il raconte la singulière origine. Nul doute que ces hérétiques, fidèles à leurs habitudes, n'entendissent désigner par là le tétragramme sacré. Tertullien le comprenait bien ainsi quand, rapportant la même histoire, il disait que Jao est emprunté à l'Écriture. *Adv. Valentin.*, XIV, t. II, col. 565. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, V, 6, t. IX, col. 60, prononce 'Ιαοῦ. Origène, dans un texte obscur, *In Joa.*, II, 1, t. XIV, col. 105, fournit la forme 'Ιαώ. En un autre endroit, *Contr. Cels.*, VI, 32, t. XI, col. 1345, il assure que les Ophites ont emprunté à la magie le nom de Ialdabaoth, etc., et aux livres sacrés celui que les Hébreux appellent 'Ιαωία. Ce passage est certainement corrompu. Grotius, dans les *Critici sacri*, t. VI, col. 762, propose de lire : 'Ιαὼ ἢ 'Ιά. Baudissin, *Studien*, in-8°, Leipzig, 1876, t. I, p. 183, plus simplement et sans rien ajouter, divise ainsi : Τὸν 'Ιαώ, 'Ιὰ παρ' 'Εβραίοις ὀνομαζόμενον, « les Ophites empruntent aux Livres Saints leur 'Ιαώ, que les Hébreux prononcent 'Ιά. » Le témoignage d'Eusèbe, bien que de seconde main, est important. *Præp. ev.*, I, 9, t. XXI, col. 72. Suivant Eusèbe, Porphyre, qui se réfère lui-même à Philon de Byblos, traducteur grec de Sanchoniaton, atteste que ce dernier tenait ses informations d'Hiérombal, prêtre du dieu 'Ιευώ. Ce serait là une prononciation nouvelle, mais il n'est pas absolument certain qu'il soit question du Dieu des Juifs. Saint Épiphane, *Adv. hær.*, I, III, 40, t. XLI, col. 685, compte au nombre des noms divins 'Ιά, qu'il traduit Κύριος, et 'Ιάβε, qu'il interprète : ὃς ἦν καὶ ἔστι καὶ ἀεὶ ὤν. Saint Jérôme parle assez souvent du tétragramme, mais sans nous éclairer beaucoup sur sa prononciation. Citant une phrase hébraïque, il transcrit trois fois יהוה par Adonaï, *Epist.* XX, *ad Damas.*, t. XXII, col. 377, comme Origène dans les Hexaples. Ailleurs, *Epist.* XXV, *ad Marcell.*, t. XXII, col. 429, il dit que certains Grecs inintelligents, trompés par la similitude des caractères, lisent IIIII le nom ineffable יהוה. Le *Breviarium in Ps.*, t. XXVI, col. 838, faussement attribué à saint Jérôme, permet de prononcer Jaho. Théodoret, *In Exod. quæst.* XV, t. LXXX, col. 244, nous apprend que le tétragramme est prononcé par les Samaritains 'Ιαβέ, par les Juifs 'Αϊά (variante 'Ιά). Macrobe, écrivain du Ve siècle, cite ce vers d'un oracle d'Apollon de Claros, *Saturn.*, I, 18 : Φράζεο τὸν πάντων ὕπατον θεὸν ἔμμεν 'Ιαώ. D'après l'oracle, qui semble avoir été composé ou retouché par une main juive ou chrétienne, Iao serait le plus grand de tous les Dieux et il s'appellerait Hadès (Pluton) l'hiver, Zeus (Jupiter) au printemps, Hélios (le soleil) l'été, Iao l'automne. Selon une note éditée par E. Nestle en 1878, dans la *Zeitschrift der deutschen morg. Gesellschaft*, Jacques d'Édesse, après avoir expliqué par suite de quelle méprise des Grecs ignorants ont transcrit le nom ineffable IIIII, ajoute que le tétragramme sacré signifie « l'Être » et se prononce Iehieh. Cf. Lamy, *Le nom divin Jéhova ou Jahvé*, dans *La science catholique*, 1891, p. 196. Enfin un manuscrit éthiopien de la Bodléienne, énumérant les divers noms de Dieu, termine sa liste par Yâvê « le fidèle et le juste ». Voir, sur ce dernier texte, Driver, *Recent theories on the Tetragrammaton*, dans les *Studia biblica*, Oxford, 1885, t. I, p. 20. Dans la même disserta-



215. — Tête barbue, vue de trois quarts à droite, avec un casque corinthien. — ℞. יהו [?]. Dieu assis sur un char, à l'essieu duquel sont attachées des ailes. Le tout dans un carré. British Museum.



216. — Abraxas. Personnage ailé, à droite, à cheval, portant une couronne royale. Derrière lui : IA ; devant : Ω. D'après Montfaucon, pl. CLVIII.



217. — Autre Abraxas représentant un homme à tête de coq. Sur le bouclier qu'il tient de la main gauche : ΙΑΩ. Autour, les sept planètes. D'après Montfaucon, pl. CXLVIII.



218. — Autre Abraxas. Homme à tête de coq, surmonté d'un guerrier tenant une lance de la main droite; la gauche appuyée sur un bouclier. Au-dessous : ΩΑΙ, qu'il faut lire au rebours : ΙΑΩ. — ℞. Dans un ovale : ΙΑΩ Α ΒΡΑ CΑΣ. D'après Montfaucon, pl. CLX.

tion on trouve, p. 19, une monnaie découverte près de Gaza et où l'on croit lire יהו, en caractères phéniciens (fig. 215). Sayce, *Fresh light From the ancient monuments*, 3e édit., 1885, p. 66, date cette monnaie du IVe siècle avant J.-C. M. Driver reproduit aussi, p. 8, des figures gnostiques portant l'inscription ΙΑΩ ou, à lire au rebours, ΩΑΙ. Ces inscriptions sont nombreuses sur les Abraxas. Nous en reproduisons ici trois (fig. 216, 217, 218), d'après Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, t. II, part. II, Paris, 1719.

3o *Véritable prononciation.* — Des faits qui précèdent nous croyons pouvoir conclure que le tétragramme divin se prononçait Yahvéh; ce qui, transcrit en grec, donne Ἰαϐέ. La vraie prononciation nous est conservée par le manuscrit éthiopien, par saint Épiphane et par Théodoret. Ce dernier déclare expressément que c'est la prononciation des Samaritains, qui sans doute ne partageaient pas les scrupules des Juifs orthodoxes au sujet du nom ineffable. Quant à la prononciation *Yao, Yaho, Ya, Yau*, etc., adoptée par les gnostiques et proposée par quelques Pères, nous pensons qu'elle est déduite de l'analyse des noms théophores dans lesquels Jéhovah n'entrait jamais qu'en abrégé, à moins qu'elle ne soit due au témoignage des Juifs qui ne connaissaient pas la prononciation véritable ou croyaient ne pouvoir proférer qu'une forme approchante, celle qui faisait partie des mots composés. La lecture Jéhovah, où les anciens exégètes trouvaient tant de mystères, par exemple l'expression simultanée du passé, du présent et de l'avenir, est inadmissible, car elle suppose une forme verbale monstrueuse. Elle est pourtant défendue par plusieurs érudits, entre autres Michaelis, *Supplementa ad lexica hebraica*, 1792, t. I, p. 524, et surtout Drach, *Harmonie entre l'Église et la Synagogue*, 1844, t. I, p. 469-498. Jéhovah a été jusqu'ici l'orthographe usuelle en France, quoique la transcription *Yahvéh* (ou peut-être *Yahăvéh*, Robertson, *Early religion*, 1896, p. 32, suivant l'analogie des autres verbes *primæ gutturalis*) soit plus exacte.

IV. Forme et sens du tétragramme. — Jéhovah appartient à cette classe de noms qu'Ewald qualifie de très archaïques, *Lehrbuch der hebr. Sprache*, 7e édit., 1863, p. 664, tels que Jacob, Isaac, Joseph, Jephté, etc. Ce mode de formation nominale, connu des Phéniciens et très répandu chez les Arabes, particulièrement dans le dialecte himyarite, n'a laissé que de faibles traces en hébreu, en dehors des noms propres. Il consiste à appliquer la troisième personne de l'imparfait à une personne ou à un être quelconque, pour lui faire signifier l'action ou la qualité exprimée par le verbe, ce qui revient à peu près au sens d'un adjectif verbal ou d'un participe. Isaac « il rit » est « le rire » ou « le rieur »; de même Jéhovah, s'il est la troisième personne de l'imparfait kal du verbe הָיָה ou הָוָה, « être, » comme nous allons le montrer, devra signifier « celui qui existe, celui dont l'existence est le trait caractéristique, l'être tout court ». Fürst, qui a réuni, *Concordantiæ hebraicæ*, 1840, p. 1346, la plupart des exemples de cette forme nominale, l'appelle *forma participialis imperfectiva.*

1o *Jéhovah est à l'imparfait de la voix kal.* — Plusieurs savants de mérite soutiennent, après Le Clerc et Calmet, que יהוה est un imparfait de la voix *hiphil.* Baudissin, *Studien*, t. I, p. 229; P. de Lagarde, *Psalterium Hieronymi*, p. 153; Schrader, dans *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 2e édit., p. 25. Le sens de Jéhovah serait alors, soit : « Celui qui fait exister » les êtres de ce monde, c'est-à-dire le créateur (Schrader), soit : « Celui qui fait arriver » les événements historiques, en particulier « celui qui réalise ses promesses », en d'autres termes le Dieu-providence (Lagarde). Cependant la presque totalité des philologues et des exégètes est d'avis contraire; avec raison, ce semble, pour trois motifs principaux : 1. En hébreu, il n'existe aucun vestige de l'*hiphil* du verbe הָיָה. — 2. Dans les idiomes apparentés, le sens causatif du verbe « être » s'exprime par la voix *pihel*, excepté en syriaque où l'*hiphil* est rare et de basse époque. — 3. L'exégèse d'Exod., III, 14, exclut manifestement la voix *hiphil.* — La voyelle *a* dans *Jahvéh* n'est pas un obstacle à la voix *kal.* En effet il est probable que la préformante de l'imparfait prenait anciennement la voyelle *a* dans tous les verbes, comme cela a lieu encore en arabe, et il ne faut pas s'étonner de la trouver dans le mot archaïque Jahvéh; d'ailleurs cette voyelle *a* s'est conservée, même en hébreu, à l'imparfait d'un grand nombre de verbes commençant par une gutturale, tels que הרה, הרם, הלם, etc., et le nom commun יהלם, d'une formation analogue à Jahvéh. La vocalisation actuelle יְהֹוָה, de l'imparfait kal de הָיָה, est donc le résultat d'une prononciation affaiblie qui n'a rien de primitif.

2o *Jéhovah est l'imparfait kal du verbe* הָיָה, *« être. »* — La racine היה est identique à la racine הוה. Le *vav* s'est maintenu en araméen (chaldéen et syriaque); en hébreu, il s'est peu à peu changé en *yod* par suite d'une tendance générale de la langue. Le tétragramme יהוה ne diffère de יהיה, « il est, » que par sa forme plus archaïque. Or היה ne signifie en hébreu que « arriver » ou « être », et comme l'impersonnel « il arrive que... » ne saurait être un nom propre, le tétragramme ne peut vouloir dire que « il est ». Comme dans toutes les autres langues, le verbe « être » appelle d'ordinaire en hébreu un prédicat ou un complément; mais rien ne s'oppose à ce qu'il soit employé absolument quand il désigne l'existence absolue. Remarquons aussi que la question exégétique est tout à fait indépendante de la question philologique. Quel que soit le sens primitif de היה, il est certain que Moïse rattache le nom divin à l'idée d'être et le définit par l'existence.

V. Origine du nom de Jéhovah. — 1o *Origine chananéenne.* — P. von Bohlen, *Genesis*, 1835, p. CIV, prétendait que le nom de Jéhovah n'avait passé dans l'usage courant de la langue hébraïque qu'à partir de David. Son système, appuyé sur des raisons fausses ou sans valeur, a fort peu d'adeptes. Mais quelques savants, tout en faisant remonter l'introduction du tétragramme plus haut que David, la croient postérieure à Moïse. Les Israélites auraient emprunté ce nom aux Chananéens et peu à peu auraient fini par se l'approprier. Von der Alm, *Theolog. Briefe*, 1862, t. I, p. 524-527; Colenso, *The Pentateuch*, part. V, 1865, p. 269-284; Goldziher, *Der Mythus bei den Hebräern*, 1876, p. 327. Ils ont été réfutés par Kuenen, *De Godsdienst van Israel*, Haarlem, t. I, 1869, p. 379-401, approuvé par Baudissin, *Studien*, t. I, p. 213-218. Il est en effet contraire à toute vraisemblance de supposer que Jéhovah, l'adversaire irréconciliable des Chananéens et de leurs dieux, ait été lui-même, à l'origine, un dieu chananéen. Il faut donc admettre, comme un fait historique des mieux établis, que Jéhovah date au moins de Moïse. Ne remonte-t-il pas plus haut? Divers savants l'ont pensé. Nous allons brièvement examiner leurs hypothèses.

2o *Origine indo-européenne.* — Elle a été soutenue par Vatke, *Die Religion des A. T.*, etc., 1835, p. 672; par J. G. Müller, *Die Semiten in ihrem Verhältniss zu Chamiten und Japhetiten*, 1872, p. 163. On peut se dispenser de la discuter sérieusement. Bien que *Jovis-Jove* offre une certaine ressemblance avec Jéhovah ou Yahvé, il faudrait montrer comment la racine sanscrite DIV, d'où dérivent *Jupiter-Jovis* (*Diovis*) et Ζεύς-Διός, est devenue en hébreu יהוה; et par quel chemin le dieu indo-européen *Dyaus* est arrivé en Palestine. On n'est guère plus avancé en admettant avec Hitzig, *Vorlesungen über bibl. Theol.*, etc., p. 38, que les Indo-Européens ont

fourni l'idée sinon le mot; Astuads, le nom de Dieu en arménien, signifiant « l'Être » (*astvat* = celui qui est).

3° *Origine égyptienne.* — Elle est *a priori* moins invraisemblable, puisque Moïse avait été élevé en Égypte. Röth, *Die Aegypt. und die Zoroastr. Glaubenslehre,* 1846, p. 175, fait venir Jéhovah de l'ancien dieu lunaire *Ih* ou *Ioh*. Voir Pierret, *Vocabul. hiérogl.*, 1875, p. 44. Il n'y a rien de commun entre Jéhovah et la lune. L'hypothèse de Röth a donc réuni peu de partisans. Par contre, un groupe assez nombreux d'érudits fait honneur à l'Égypte de la célèbre définition : *Ego sum qui sum.* Exod., III, 14. Plutarque, *De Iside,* 9, dit qu'à Saïs une statue d'Athênê (Neith) portait cette inscription : « Je suis tout ce qui a été, est et sera; » mais Tholuck, *Ueber den Ursprung des Namens Jehova, Vermischte Schriften,* 1867, p. 189-205, ayant montré que cette inscription avait un sens tout différent, on s'est appuyé sur la formule assez fréquente : *Nuk pu nuk*, qui veut dire littéralement : *Ego sum ego.* Seulement les textes du Livre des Morts où se lit cette formule n'ont rien de mystérieux et doivent se traduire simplement par : C'est moi qui. Cf. Le Page Renouf, *Hibbert Lectures for 1879,* p. 244.

4° *Origine chaldéenne ou accadienne.* — Le principal défenseur en est Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* 1881, p. 158-164. Voici quels sont ses chefs de preuve : 1. יהוה est une forme artificielle, introduite pour donner un sens au nom du Dieu national; mais la forme usuelle, populaire, fut toujours יהו (ה ou י), l'élément essentiel étant י, comme le prouvent les noms composés théophores où יהוה ne paraît jamais, et où l'élément divin se réduit quelquefois à י. — 2. Le dieu יהו était connu hors d'Israël. La Bible mentionne l'Ammonite *Tôbiyâh,* II Esd., II, 10, l'Héthéen *'Uriyâh*, II Reg., XI, 3, le prince hamathéen Joram. II Reg., VIII, 10. Les inscriptions assyriennes nous font connaître Milinti, roi d'Azot, Sidqâ, roi d'Ascalon, Padî, roi d'Accaron (prisme de Sennachérib, col. II, l. 51, 58, 70; Schrader, *Keil. Bibl.*, t. II, p. 90-92), noms évidemment identiques aux noms théophores hébreux Mattathias, Sédécias, Phadaïa. Pour ne rien dire du roi arabe Ya'-ilu, qui rappelle Joël, un roi d'Hamath est nommé dans les inscriptions tantôt *I-lu-u-bi-'-di*, tantôt (*ilu*) *Ya-u-bi-'-di* (Sargon, *Cylindre,* l. 25, *Keil Fastes*, l. 33; Schrader, *B. bl.*, t. II, p. 42 et 56, omet le déterminatif *ilu*); ce qui prouve d'abord que *Ilu* et *Yau* sont synonymes, ensuite que *Yau* est un dieu, puisqu'il est précédé de l'idéogramme divin. — 3. Chez les Babyloniens présémites, *i* est synonyme de *ilu* et signifie le dieu suprême. Or *i* avec la terminaison assyrienne du nominatif devient *Yau*. Cf. Frd. Delitzsch, *Assyr. Lesestücke*, 3e édit., 1885, p. 42, Syllab. A, col. I, 13-16, où le signe *ni* de la colonne centrale répond au signe *i* (variante *ya-u*) de la colonne de droite, et au mot *ilu* de la colonne de gauche. — Cette thèse a été très contestée et a trouvé jusqu'ici peu d'adhérents. C'est un paradoxe de prétendre que יהוה n'a jamais été d'un usage général chez les Hébreux, que la forme populaire était *Yahu* ou *Yah,* quand ce dernier est rare et exclusivement poétique et que l'autre n'apparaît jamais dans la Bible, quand, dès le IXe siècle avant J.-C., l'inscription de Mésa, ligne 18, présente la forme ordinaire יהוה. Hors du peuple juif, les cas de noms théophores composés de *Yah* ou de *Yahu* sont très rares, douteux le plus souvent, et peuvent facilement s'expliquer par des emprunts. Enfin l'existence même du dieu accadien *I*, en babylonien *Yau*, est très suspecte. Le panthéon de Babylone nous est assez bien connu; il est étrange que ce prétendu dieu *Yau* n'y paraisse pas; car personne ne l'identifie au dieu *Ea*. Il est vrai, dans ces derniers temps, Pinches a augmenté la liste des noms propres assyriens composés des syllabes *yau, yâu, au, aa'u* et, à une époque postérieure, *yâma* (pour *yâwa*). *Proc. of the Soc. of bibl. Archæol.*, 1885, t. VIII, p. 27, 28; 1892, t. XV, p. 13-15. De son côté, Hommel, *Altisrael. Ueberlieferung,* 1897, p. 144 et 225, ne doute pas d'avoir retrouvé le dieu chaldéen *Yau*. C'est le dieu écrit idéographiquement (*ilu*) *A-a,* qu'on prononce d'ordinaire *Malik,* mais qu'il faudrait lire, suivant Hommel, *Aï* ou *Ia.* C'est ce nom, usité sans doute dans la famille patriarcale, que Moïse aurait emprunté, mais en le transformant de manière à lui donner le sens sublime que nous connaissons. Tout cela est obscur, et il faut attendre de nouveaux éclaircissements.

5° *Origine hébraïque.* — On n'a pas jusqu'ici de raison suffisante pour refuser aux Juifs la propriété exclusive du nom de Jéhovah. Mais on peut admettre sans inconvénient, qu'avant la révélation de l'Horeb, Dieu était désigné dans la famille des patriarches sous un nom à peu près semblable, qu'il suffisait de modifier légèrement pour lui donner le sens profond et absolu qui le rend incommunicable. — 1° On s'expliquerait ainsi, sans recourir à la prolepse, que Jéhovah soit nommé 156 fois dans la Genèse, tant dans les dialogues que dans les récits. — 2° On comprendrait également comment Énos put de si bonne heure invoquer le nom de Jéhovah, selon la Vulgate, Gen., IV, 26; ou plutôt, selon l'hébreu, comment dès l'époque d'Énos on commença à s'appeler ou à se réclamer du nom de Jéhovah. Il est vrai que le résultat semble avoir été qu'à partir de ce temps la meilleure portion de l'humanité prit le nom de fils de Dieu, Gen., VI, 2, ce qui établirait seulement une synonymie parfaite entre Élohim et Jéhovah. — 3° Le nom de Jochabed, mère de Moïse, n'étonnerait plus. C'est le seul nom antérieur à Moïse dans la composition duquel entre certainement le nom de Jéhovah, car Moriah, Gen., XXII, 2 (hébreu), est d'une étymologie très douteuse; Achia, I Par., II, 25, est probablement corrompu (cf. Hummelauer, *Comment. in Num.*, p. 194), et Jonathan, I Par., II, 32, paraît postérieur à Moïse. D'un autre côté, si Jéhovah était connu avant Moïse, il est surprenant qu'il n'entre pas dans d'autres noms propres, quand les noms théophores composés de *El* étaient si communs avant l'Exode, comme les noms composés de Jéhovah le furent après. Ce nom de Jochabed est assurément embarrassant, mais, à la rigueur, il pourrait avoir été changé plus tard, comme celui de Josué; ou traduit, s'il était égyptien comme celui de Moïse. — 4° Enfin cette hypothèse rendrait compte d'un fait curieux. Parmi les 163 noms théophores dérivant du tétragramme, 48 ont *yehô* ou *yô* au commencement, les 115 autres ont *yahu* ou *yah* à la fin, aucun n'offre le nom complet *Yahvéh.* Cependant un phénomène analogue se présente pour l'autre nom divin; jamais Élohim n'est employé dans les composés, ni Éloah; c'est toujours El. D'ailleurs la forme complète Yahvéh peut avoir été évitée par respect et Driver a montré, *Tetragrammaton,* dans les *Studia biblica,* t. I, p. 5, que *yahu, yah, yeho* en sont les abréviations régulières. — En somme, rien n'oblige absolument à reconnaître avant Moïse l'existence d'un nom divin identique ou analogue à Jéhovah, mais cette hypothèse est probable. La seule chose certaine, c'est que Dieu a révélé à Moïse quel est son nom incommunicable, et lui en a expliqué le sens incompris jusqu'alors.

VI. Révélation du mont Horeb. Exod., III, 6-16. — 1° *Le texte et les versions.* — Moïse arrivait au pied de la sainte montagne quand, du sein du buisson ardent, une voix se fit entendre : « Je suis le Dieu de ton père, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob... Viens, je t'enverrai vers le pharaon pour tirer d'Égypte mon peuple, les enfants d'Israël. » Moïse, la face voilée, balbutie des paroles d'excuse. Dieu le rassure par ces mots : « Je serai avec toi. » Alors le prophète hasarde une objection : « Soit; j'irai trouver les enfants d'Israël et je leur dirai : Le Dieu de vos pères m'envoie vers vous. S'ils me demandent : Quel est son nom? que leur répondrai-je? Dieu dit à Moïse : Je suis celui qui suis. Dieu dit : Tu parleras ainsi aux enfants d'Israël :

Je-suis (אהיה) m'envoie vers vous. Dieu dit encore à Moïse : Tu parleras ainsi aux enfants d'Israël : Jéhovah le Dieu de vos pères, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob m'envoie vers vous; c'est là mon nom à jamais et mon vocable dans toutes les générations. » Exod., III, 13-15. — Moïse demande donc à Dieu son nom véritable et Dieu exauce sa prière. Il est impossible, en lisant le texte, de n'être point frappé par la solennité de la réponse divine qui se divise en trois temps, séparés par la formule trois fois répétée : « Et Dieu dit, » *vay-yômér*. — Le premier temps renferme la définition du nom qui va être prononcé : Je suis celui qui suis. Le syriaque, la version samaritaine, le Targum d'Onkelos et la version persane de la polyglotte de Walton reproduisent le texte hébreu sans modification; la Vulgate traduit : *Ego sum qui sum*; les Septante : Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν; Aquila et Théodotion, dans les fragments des Hexaples : Ἔσομαι ἔσομαι (qu'il faut évidemment corriger en : Ἔσομαι ὃς ἔσομαι); l'arabe : *Al 'azaliyu'lladhy lâ iazûlu* (l'Éternel qui ne cesse pas); le Targum de Jonathan paraphrase, à son ordinaire : « Celui qui a dit et le monde a été, qui a parlé et tout a existé; » enfin le Targum de Jérusalem : « Celui qui a dit au monde : sois! et il a été, et qui lui dira : sois! et il sera. » — Le second temps sert de transition et applique la définition ci-dessus au nom qui va suivre : *Je-suis* m'a envoyé vers vous, c'est-à-dire celui qui peut s'appeler soi-même *Je suis*, אהיה. Ici encore le syriaque, les versions samaritaine et persane, les Targums d'Onkelos et de Jérusalem retiennent le mot hébreu. La Vulgate rend : *Qui est misit me ad vos*; au lieu de *Sum misit me ad vos*, ce qui fait penser à tort que Dieu a prononcé le nom définitif. Les Septante traduisent : Ὁ ὢν ἀπέσταλκέ με πρὸς ὑμᾶς; le Targum de Jonathan : « Je-suis-celui-qui-suis-et-qui-serai m'a envoyé vers vous. » L'arabe ne rend pas ce membre de phrase. — Enfin le troisième temps contient le nom lui-même : Jéhovah, Dieu de vos pères. L'hébreu, la version samaritaine et le Targum d'Onkelos ont יהוה, la Vulgate *Dominus*, les Septante Κύριος, l'arabe *Allâh*, le syriaque *Morio'*, « le Seigneur. »

2° *Sens de la phrase : « Ego sum qui sum. »* — Quelques interprètes (Michaelis, Aben-Ezra, etc.) la divisent en deux propositions dont la seconde donne la raison de la première : « Je suis, car je suis » véritablement; ou bien en mettant les verbes au futur : « Je serai, car je serai » avec vous, fidèle, miséricordieux. Effectivement אֲשֶׁר a quelquefois dans l'Écriture le sens de כִּי, Gen., XXXI, 49; Deut., III, 24; mais ce sens est si rare qu'il faut l'établir pour chaque cas particulier et non le supposer. Cette interprétation, qui influe d'ailleurs assez peu sur le sens général du passage, est donc arbitraire et inadmissible. — D'autres comparent l'expression *Ego sum qui sum*, à certaines manières de parler fréquentes dans l'Écriture, Exod., IV, 13 (*Mitte, quem missurus es*); XXXIII, 19; IV Reg., VIII, 1, etc., et traduisent ainsi : « Je suis qui je suis. » Dieu refuserait de répondre soit parce qu'il trouve la demande de Moïse indiscrète, soit parce qu'il ne lui plaît pas de la satisfaire, soit enfin parce qu'il est indéfinissable comme il est incompréhensible. Mais Dieu refuse si peu de dire son nom qu'il en donne immédiatement après l'équivalent אהיה, et, au verset suivant, le révèle en toutes lettres. — La seule version acceptable est donc : « Je suis celui qui suis. » En français nous dirions plutôt, sans changer le sens : « Je suis celui qui est. » Mais l'autre traduction, plus conforme au génie de l'hébreu, est généralement reçue et il n'y a nul inconvénient à la conserver.

3° *Sens du mot* יהוה. — יהוה, nous l'avons dit, signifie « il est » et, employé substantivement, « celui qui est, » ce que les Septante rendent heureusement par le participe ὁ ὤν. Mais s'agit-il de l'être métaphysique, ne désignant que l'existence même, ou de l'être historique qui est une manifestation passagère de l'activité divine dans le temps? La plupart des exégètes protestants tiennent pour l'être historique : 1. L'être métaphysique, disent-ils, est une conception trop abstraite pour ces temps primitifs. — 2. Le verbe היה, *hâyâh*, indique plutôt le devenir que l'être permanent. — 3. L'imparfait désigne de préférence l'action de quelqu'un qui entre en scène. — 4. Le « Je suis celui qui suis » du verset 14 paraît renvoyer au « Je serai avec toi » du verset 12, et Osée, I, 9, semble faire allusion à ces deux textes quand il dit de la part de Dieu : « Je ne serai plus avec vous. » — Quelques-unes de ces raisons sont spécieuses, mais elles ne résistent pas à un examen attentif. Les partisans de l'être historique doivent, dans la phrase « Je suis celui qui suis », suppléer arbitrairement quelque chose que rien ne suggère, par exemple : Je suis celui qui suis *avec vous*, ou bien : Je suis celui qui suis *fidèle à mes promesses*. L'ellipse, dure dans la phrase « Je suis celui qui suis », est tout à fait inadmissible après אהיה, « Je suis, » nom sous lequel Dieu se désigne lui-même, et après יהוה, nom dont il veut être appelé par les autres. Si Dieu avait voulu marquer cette relation historique spéciale, il se serait choisi un nom comme Emmanuel, « Dieu est avec nous, » il n'aurait pas proposé au peuple, désireux de comprendre, une énigme indéchiffrable. D'ailleurs il est faux que היה désigne l'être en mouvement plutôt que l'être stable; il est faux également que l'imparfait marque toujours une entrée en scène. L'imparfait hébreu est un véritable aoriste qui fait abstraction du temps et s'emploie à ce titre dans l'énonciation des maximes générales. Cf. Driver, *Hebrew tenses*, 1892, p. 38. Sans doute, le participe aurait exprimé aussi bien et mieux la permanence; mais le participe de היה est presque inusité; la seule exception est Exod., IX, 3, et les noms propres formés d'un participe sont rares en hébreu.

Aussi les défenseurs les plus résolus de l'être historique y mêlent-ils une dose plus ou moins forte d'être métaphysique. D'après Œhler, *Theologie des A. T.*, 1882, p. 142, les trois éléments contenus dans le concept de יהוה sont : 1° l'indépendance; 2° la constance absolue; 3° la fidélité. Driver, *Heb. tenses*, p. 17, expose ainsi le bu de la révélation du Sinaï : « En premier lieu, montrer que la nature divine est indéfinissable, qu'elle ne peut être définie adéquatement que par elle-même; ensuite, montrer que Dieu, n'étant limité par rien d'extérieur, est conséquent avec lui-même, fidèle à ses promesses, immuable dans ses desseins. » Tout cela est bien métaphysique; pas plus cependant que les spéculations égyptiennes de la même époque. Nous croyons donc pouvoir conclure sans hésitation avec M. Barns, dans la *Revue biblique*, 1893, p. 338 : « Puisqu'on a renoncé depuis longtemps à considérer l'imparfait hébreu comme un futur, et que l'usage de la langue n'oblige pas à lui donner le sens d'un devenir, puisque la tradition ancienne est fixée, puisque le caractère absolu des expressions a obligé les auteurs les plus favorables au sens historique à y voir la désignation de la nature de Dieu : l'exégèse la plus exacte est de prendre les mots pour ce qu'ils valent. Iavé est celui qui est, c'est-à-dire celui dont l'être caractérise le mieux la nature, à supposer qu'elle ait besoin d'être désignée par une sorte de nom propre personnel, autrement que par le terme de Dieu. » Par conséquent les théories des scolastiques sur le sens profond du nom divin ont une base solide. Tous les êtres limités se définissent par leur essence; Dieu ne peut se définir que par l'existence, car il est l'Être, l'Être tout court, rien de plus, rien de moins; non pas l'être abstrait, commun à toutes choses et qui par suite ne les distingue pas, mais l'Être concret, l'Être absolu, l'océan de l'Être substantiel, S. Thomas, I^a, q. XIII, a. 14, indépendant de toute cause, incapable de tout changement, supérieur à

toute durée, parce qu'il est infini; « l'alpha et l'oméga, le principe et la fin, qui est, qui était et qui sera, le tout-puissant. » Apoc., I, 8. Les Juifs du XIVe siècle avant J.-C. comprenaient-ils tout ce qui est contenu en germe dans le tétragramme et sa définition? Moïse en sondait-il lui-même toute la profondeur? Il n'est pas nécessaire de le penser. Mais le Saint-Esprit, à qui rien n'est caché, pouvait le dicter à l'auteur sacré dans une sorte de révélation latente que les siècles futurs se chargeraient d'interpréter. Voir les textes des Pères dans Franzelin, *De Deo uno,* 3e édit., 1883, thesis XXIII, p. 279-286.

VII. Nouvelle révélation du nom divin. Exod., VI, 2-8. — 1° *Circonstances et portée de la nouvelle révélation.* — Le premier message de Moïse fut accueilli par les Hébreux avec foi et actions de grâces. Exod., IV, 31. Mais bientôt, devant le refus obstiné du roi et la recrudescence de la persécution, un revirement se produisit. Les Israélites murmurèrent. Exod., V, 21, le découragement gagna jusqu'à Moïse. Dieu lui rendit confiance en lui promettant un secours auquel rien ne pourrait résister : « Je suis Jéhovah. Je me suis manifesté à Abraham, à Isaac et à Jacob, en qualité d'*El-Šaddaï,* mais sous mon nom de Jéhovah je ne me suis point révélé à eux. » Exod., VI, 3. Notons pour justifier cette traduction : 1. Que les deux verbes ראה, *râ'âh,* « voir, » et ידע, *yada',* « connaître, » au *niphal,* doivent se prendre ici au sens réfléchi, comme c'est souvent le cas pour le *niphal* hébreu et pour la forme arabe correspondante, la VIIe. Cf. König, *Syntax der hebr. Sprache,* 1897, p. 3. Par conséquent, on traduira dans le premier membre : Je me suis fait voir, je me suis manifesté (Septante : ὤφθην; Vulgate : *apparui*); dans le second : Je ne me suis pas fait connaître, je ne me suis pas révélé. — 2. Notons encore que le mot שְׁמִי, « mon nom, » analogue à un accusatif grec absolu, comme dans Gen., III, 15 (König, *Syntax,* p. 373), doit se traduire : « Quant à mon nom de Jéhovah, » ou bien : « Sous mon nom de Jéhovah. » Les Septante : καὶ τὸ ὄνομά μου Κύριος οὐκ ἐδήλωσα αὐτοῖς, et la Vulgate : *et nomen meum Adonaï non indicavi eis,* obscurcissent le texte, en rendant par un équivalent le tétragramme יהוה qui serait ici absolument nécessaire, et d'un autre côté commentent le passage, en lui ôtant le sens ambigu qu'il a dans l'original, pour ne lui laisser signifier que la révélation du nom même de Jéhovah. Ces versions ne sont pas plus heureuses dans l'autre membre de phrase : « Je me suis manifesté en [qualité de] '*El-Saddaï :* Ὤφθην ... Θεὸς ὢν αὐτῶν; *apparui ... in Deo omnipotente.* »

2° *Le nom même de Jéhovah est-il révélé pour la première fois?* — Les réponses à cette question sont contradictoires. D'après les uns, le nom de Jéhovah était connu des patriarches; mais, jusqu'à Moïse, Dieu n'en avait pas révélé le sens profond, la signification intime. Les patriarches ne pouvaient pas ignorer que יהוה signifie « il est », mais peut-être ne comprenaient-ils pas que l'être est l'attribut caractéristique de Dieu, celui qui exprime le mieux son essence. Ils n'avaient de tout cela qu'une connaissance matérielle, confuse, en tout cas peu distincte, surtout en comparaison de celle de Moïse. Ainsi pensent l'auteur de la Glose, Nicolas de Lyre, Tostat, Cajetan, Bonfrère, et un grand nombre d'exégètes modernes. Leurs raisons sont bien résumées par Cornely, *Introduct. in S. S.,* t. II, part. I, p. 109, qui les approuve. Les deux plus fortes sont : 1. Que le nom de Jéhovah entre comme élément dans des noms propres antérieurs à l'Exode, tout au moins dans celui de Jochabed, mère de Moïse. — 2. Que Jéhovah est très souvent nommé, avant la révélation de l'Horeb (d'après Davidson cité par Frz. Delitzsch, *Genesis,* p. 57, 116 fois dans les récits, 49 fois dans les dialogues) et il est difficile d'admettre un emploi aussi fréquent de la figure appelée prolepse ou anticipation. — Cette difficulté cependant n'effraye pas d'autres commentateurs tels que Théodoret, Cornélius à Lapide, Calmet, etc. Voir Franzelin, *De Deo uno,* 3e édit., 1883, p. 272. Tous admettent la prolepse et disent que le nom de Jochabed, qui auparavant aurait été par exemple Élichabed, a pu être changé plus tard, comme Joachim devient Éliachim ou réciproquement. Cf. Fr. de Hummelauer, *Comment. in Gen.,* 1895, p. 4-14. — La diversité des sources utilisées par Moïse paraît suffisante pour expliquer la diversité des noms divins employés dans la Genèse.

3° *Qu'est-ce que « se manifester en 'Êl-Šaddaï » et « se révéler sous le nom de Jéhovah »?* — Un certain nombre d'exégètes, Rupert, Hugues de Saint-Cher, Vatable et plusieurs savants contemporains jugent que la controverse exposée ci-dessus n'a pas de raison d'être, que du moins elle doit rester étrangère à notre passage. Dans le texte de l'Exode, VI, 3, il ne s'agit pas du nom même de Jéhovah, mais de la chose désignée par le nom, d'une qualité inhérente au nom. En effet « apparaître en '*Êl-Saddaï* », ou « se manifester en qualité de '*Êl-Saddaï* » ne leur semble pas synonyme de « révéler ou expliquer le nom de '*Êl-Saddaï* ». De même « se révéler quant au nom ou sous le nom de Jéhovah » ne leur paraît pas l'équivalent de « révéler ou expliquer le nom de Jéhovah ». F. Robiou, *La révélation du nom divin Jéhovah à Moïse,* dans *La science cathol.,* 1888, p. 618-624, cite de nombreux exemples où le mot égyptien *ran* ou *ren,* « nom, » signifie la manière d'être, la qualité, la nature : Tu as réparé (un temple) *en ton nom de roi,* est-il dit de Ramsès II, c'est-à-dire « en ta qualité de souverain, après avoir ceint la couronne ». Delattre, S. J., *Sur un emploi particulier des mots « nom » et « nommer » dans la Bible,* dans *La science catholique,* 1892, p. 673-687, constate un usage analogue dans l'Écriture. Être nommé, c'est exister; n'être pas nommé, c'est ne pas exister, tout comme dans le récit chaldéen de la création. « Mon nom est en lui, » Exod., XXIII, 21, signifie « mon autorité et ma puissance ». Voir encore Van Kasteren, S. J., *Jahvé et El-Schaddaï,* dans *La science catholique,* 1894, p. 296-315. — C. Robert, *La révélation du nom divin Jéhovah,* dans la *Revue biblique,* 1894, p. 161-181, expliquant Exod., VI, 3, expose ainsi sa pensée : « Il y a antithèse entre la manière d'agir de Dieu avec les Israélites et la manière d'agir de Dieu avec leurs pères. » Avec ces derniers il a été El-Schaddaï, avec les premiers il sera Jéhovah. Chaque fois que le nom d'El-Schaddaï revient dans la Genèse (six fois en tout, Gen., XVII, 1; XXVIII, 3; XXXV, 11; XLIII, 14 [le nom seul paraît ici sans commentaire]; XLVIII, 3; XLIX, 25 [Schaddaï sans El]), il semble appeler toujours les idées de fertilité, de fécondité des hommes et des animaux, avec la promesse de la terre de Chanaan. Aussi plusieurs savants de nos jours dérivent-ils שַׁדַּי de שׁד = سدا, « arroser, » et en rapprochent-ils שַׁד, « mamelle, » comme le fait Jacob mourant : « Que *Saddaï* t'accorde la bénédiction des mamelles, » שָׁדַיִם. Gen., XLIX, 25. D'après cette manière de voir, qui semble bien plausible, Jéhovah remplace El-Schaddaï au moment où le clan patriarcal devient nation. Jéhovah sera le Dieu du « peuple élu » comme El-Schaddaï était le Dieu de la « famille élue ». El-Schaddaï multiplie les siens et les fait prospérer, Jéhovah les délivre de la servitude et leur donne l'autonomie politique; El-Schaddaï leur promet la terre de Chanaan, Jéhovah la leur livre; enfin El-Schaddaï est le protecteur d'une race privilégiée, Jéhovah est le *goël* de la théocratie judaïque, d'où germera l'Église du Christ.

VIII. Théodicée de l'Ancien Testament. — Après avoir exposé ce que nous enseigne l'Écriture sur le nom de Dieu, il nous reste à dire ce qu'elle nous apprend sur sa nature et sur ses attributs.

I. EXISTENCE DE DIEU. — Dès le premier mot de la Genèse, l'Écriture affirme l'existence de Dieu comme un fait incontestable et incontesté, en affirmant simplement qu'il a créé le ciel et la terre. Gen., I, 1. Les Sémites n'étaient guère portés à douter de son existence. L'impiété à cette époque n'allait pas jusqu'à l'athéisme. L'insensé dit bien en son cœur : « Il n'y a point de Dieu, » Ps. XIV (XIII), 1; LIII (LII), 1, mais, même chez l'insensé, cette parole intérieure, qui n'est pas proférée extérieurement, est moins un doute spéculatif qu'une négation pratique, telle qu'elle ressort d'une vie corrompue. Aussi quand les écrivains hébreux invoquent le témoignage des créatures en faveur du créateur, ils ont moins en vue l'existence même de Dieu que ses attributs, comme la puissance, la sagesse, la providence, la bonté. Ps. XVIII, 2-5; XCIII, 8-9; Is., XL, 25-26. Il fallut que les Juifs vinssent en contact avec les Grecs sceptiques, pour sentir le besoin de prouver l'existence de Dieu. Sap., XIII, 1-5; Rom., I, 20.

II. DÉFINITION DE DIEU. — Jéhovah s'est défini lui-même : « Je suis celui qui suis. » Exod., III, 13. Voir col. 1231. Cette définition contient en germe toute la théodicée; elle nous révèle la nature de Dieu et ses perfections. Celui qui n'a pas reçu l'être, mais qui est lui-même l'Être subsistant, est par là même un être unique; il est aussi l'Être indépendant, l'Être nécessaire, l'Être absolu, l'Être infini et infiniment parfait. Par quoi serait-il limité? Par un autre? Mais il ne dépend de personne. Par son essence? Mais son essence est l'être, et l'être ne repousse aucune perfection. Les Juifs n'étant pas enclins à la spéculation métaphysique, n'ont pas étudié méthodiquement la nature et les perfections de Dieu. Ils se contentent d'affirmer ses attributs, suivant le besoin ou l'occasion, sans s'occuper de leur enchaînement, et les auteurs sacrés nous enseignent ainsi qu'il est un, spirituel.

III. UNITÉ DE DIEU. — 1° Ce qui distingue surtout la théodicée biblique de la théodicée des peuples contemporains d'Israël, c'est le monothéisme. Israël n'a qu'un seul et unique Dieu, Jéhovah, et Jéhovah est non seulement le Dieu d'Israël mais celui de tous les peuples de la terre. L'adoration exclusive de Jéhovah n'est pas seulement une monolâtrie, c'est un véritable monothéisme. Jamais les Juifs n'ont reconnu la divinité des dieux païens; jamais ils n'ont attribué leurs défaites à l'infériorité de Jéhovah ou à la puissance des idoles. Quand leurs espérances les plus chères furent détruites, loin d'abandonner Jéhovah leur Dieu, ils s'attachèrent à lui avec plus de fidélité et de confiance. Ils savaient que « Jéhovah est Dieu et qu'il n'y en a point d'autre ». Is., XLV, 18. Cf. Is., XLIII, 10; XLIV, 6; XLV, 14, 21-22; XLVIII, 12, etc. Cette vérité ressortait nettement des perfections et attributs de Dieu, tels qu'ils sont affirmés en cent endroits de l'Écriture, de son immensité, de son éternité, de sa providence universelle, de sa toute-puissance, qui a tout créé, qui conserve tout hors du néant. A toutes les époques, les noms divins, malgré leur variété, sont parfaitement synonymes. Élohim est constamment en parallélisme avec Jéhovah; Schaddaï ou El-Schaddaï avec l'un et l'autre, ainsi qu'Adonaï. Chose à noter, jamais les plus ardents fauteurs du monothéisme n'ont pris ombrage de cette diversité d'appellations; ce qui prouve que dans la conscience nationale ces différents noms n'avaient jamais désigné des êtres distincts.

2° Ces faits, historiquement certains, sont niés par les rationalistes. D'après Smend, *Lehrbuch der alttestam. Religionsgeschichte*, 2ᵉ édit., 1899, qui résume tous les autres, les Hébreux ne sont arrivés au pur monothéisme que par évolution et en parcourant sept étapes successives. — 1. Jéhovah était primitivement un dieu de la nature, probablement un dieu de la tempête; aussi a-t-on dérivé son nom de l'arabe *hawâ*, « tomber » (Ewald) ou mieux « souffler » (Wellhausen). — 2. Au temps de Moïse, Jéhovah protégeait une tribu, soit la famille de Joseph (Wellhausen), soit la peuplade des Cinéens, fraction des Madianites (Stade, Tiele). — 3. En tout cas, son siège était au Sinaï. De là, selon une opinion, il aurait accompagné Israël dans le pays de Chanaan; selon une conception différente, il serait resté sur l'Horeb. Toujours est-il qu'il conclut au Sinaï une alliance avec les éléments hétérogènes rassemblés autour de Moïse, éléments qui, en fusionnant, allaient former le peuple hébreu. — 4. Devenu dieu national à une époque de luttes incessantes, Jéhovah devait être nécessairement un dieu guerrier, un dieu vainqueur, un dieu sauveur. Chez les Sémites, victoire et salut sont synonymes. Les guerres d'Israël seront les guerres de Jéhovah; les ennemis d'Israël seront les ennemis de Jéhovah, Israël et Jéhovah se prêteront un mutuel secours. Jéhovah est ainsi un dieu vengeur, mais nullement au sens de Dieu rémunérateur, récompensant le bien et punissant le mal. Il n'a d'autre règle que la faveur et le caprice. — 5. En temps de paix, Jéhovah, comme chef de la nation, en est le juge suprême. Cependant il est moins le dieu de la justice que le dieu du jugement (*mispât*), en tant que les jugements se rendent en son nom et par ses représentants. Comme roi aussi, la Palestine lui appartient; elle est sa terre, son domaine, son héritage, d'où cependant il peut sortir pour venger ou protéger les siens. — 6. C'est seulement sous les prophètes que Jéhovah est proclamé le dieu de la justice, du droit et de la morale. Voici comment se produisit cet événement capital. Quand tout fut perdu pour Israël, quand l'Assyrie, puis la Chaldée, lancèrent leurs armées sur la Palestine, les prophètes prédirent la ruine et ils l'annoncèrent comme irrévocable. Jéhovah était poussé à bout par les péchés de son peuple; il ne voulait plus se laisser fléchir; il ferait des ennemis d'Israël les instruments de sa vengeance, quitte à les briser à leur tour à cause de leurs iniquités. — 7. Pour cela il fallait supposer que les Juifs coupables connaissaient clairement la volonté, la loi de Jéhovah : c'est ce que firent les prophètes. Ainsi Jéhovah est désormais, non plus le dieu exclusif d'un petit peuple, mais celui de toutes les nations qu'il fait servir à ses desseins; il est le dieu juste, car c'est comme vengeur de la justice violée qu'il voue irrévocablement Israël à la destruction; il est le dieu de l'univers, et reçoit le titre de dieu des armées (*ṣebaʾôt*), c'est-à-dire des puissances cosmiques, des astres et des éléments. Il est par conséquent le dieu unique; le monothéisme est fondé. — Telle est la théorie imaginée par les ennemis de la révélation.

3° Il serait aussi faux que puéril de nier une certaine évolution dans le dogme et dans la morale, depuis les patriarches jusqu'à Jésus-Christ. La révélation est progressive; elle devient toujours plus claire, toujours plus riche, à mesure qu'on se rapproche de la loi de grâce, où elle aura son plein épanouissement. Mais ce progrès indiscutable diffère du tout au tout de la conception rationaliste, comme un examen impartial le montre à l'évidence. Il n'est pas superflu de noter qu'on doit juger de la vraie religion d'Israël non d'après les idées de tel ou tel personnage, plus ou moins orthodoxe, mais par les affirmations de l'écrivain sacré ou la croyance générale du peuple. La critique négative oublie trop souvent cette vérité élémentaire. — *a) Le Dieu d'Israël ne fut jamais un simple dieu national.* — Les dieux nationaux des peuples voisins n'étaient pas des dieux solitaires; ils avaient des compagnons, sinon des égaux; bien que le panthéon de ces petits peuples nous soit très imparfaitement connu, nous constatons chez tous l'existence de plusieurs divinités. Cf. Baethgen, *Der Gott Israel's und die Götter der Heiden* 1888, chap. I : *Die Götterwelt der heidnischen Semiten* p. 9-130. Il devait en être fatalement ainsi. Le dieu national exclut des supérieurs mais non des vassaux ou des associés : tel Assur à Ninive, Bel ou Mardouk à Babylone, Amon-Ra à Thèbes, Artémis à Éphèse, Baal en Phénicie, etc. Chez toutes les nations de l'antiquité, sans

exception aucune en dehors des Juifs, on honore les dieux des vainqueurs à cause de leur puissance, les dieux des vaincus pour les apaiser, les dieux des alliés parce qu'ils sont amis; nulle part on n'a l'idée d'un dieu qui se réserve à lui seul tout le culte, toutes les adorations, qui ne peut pas souffrir de rival. Jéhovah, lui, fut toujours le Dieu *jaloux* (*qannâ'* ou *qannô'*). Exod., xx, 5; xxxiv, 14; Deut., iv, 24; v, 9; vi, 15; Jos., xxiv, 19; Nah., i, 2. Or la *jalousie* est le sentiment légitime du mari qui veut régner seul dans le cœur de son épouse et à qui la présence d'un rival est la plus sensible offense. Le décalogue, dont tout le monde s'accorde à reconnaître la haute antiquité, met en tête ce précepte : « Tu n'adoreras pas d'autre dieu que moi; car Jéhovah, *jaloux* est son nom; il est le Dieu *jaloux*. » Exod., xxxiv, 14; Vulg. : *Dominus, zelotes nomen ejus, Deus est æmulator;* Septante : ζηλωτός et ζηλωτής. Voir Jalousie 1, col. 1112. Une pareille prescription, sans précédent et sans exemple, suppose non seulement l'hénothéisme, mais le monothéisme le plus rigoureux. — *b) Le Dieu des prophètes est le même que le Dieu des siècles antérieurs.* — Personne ne nie que les prophètes ne soient monothéistes. Or, bien que les prophètes aient une idée très distincte du progrès de la révélation, ils ne donnent jamais leur conception de Dieu comme nouvelle; ils la supposent, au contraire, reçue de tous leurs auditeurs; ils ne prétendent pas innover en fait de doctrine; ils affirment que leur mission est de ramener le peuple au point de départ, à l'alliance conclue avec Jéhovah lors de la sortie d'Égypte et depuis malheureusement oubliée ou violée. Dans l'hypothèse rationaliste, la prédication des prophètes est incompréhensible. — Cet argument est bien développé par deux auteurs protestants d'une critique indépendante, König, *Die Hauptprobleme der altisr. Religionsgeschichte,* 1884, p. 15-22;] Robertson, *Early Religion of Israel,* 5e édit., 1896, p. 51-73.

IV. Spiritualité de Dieu. — Jéhovah est immatériel et ne peut être représenté par des images. — Il était rigoureusement interdit aux Juifs de l'adorer sous une forme sensible. Exod., xx, 4; Deut., iv, 12-15. On sait que les prophètes n'ont pas assez de sarcasmes pour les dieux de pierre et de bois. Jéhovah se révélait quelquefois aux patriarches sous une figure humaine, mais ils comprenaient bien qu'ils avaient affaire au messager, à l'ange, au *male'âk* de Jéhovah. Dieu se manifeste parfois sous un symbole, mais ce symbole est ce qu'il y a, pour ainsi dire, de moins matériel : le souffle, le feu ou la lumière. Gen., xv, 17 (flamme éclatante); Exod., iii, 2 (buisson ardent); Exod., xl, 34-38 (nuée lumineuse); III Reg., xix, 12 (brise légère); cf. Ezech., i, 27-28; Dan., vii, 9-10; Is., x, 17; Bar., v, 9. « Sa splendeur est comme la lumière (du jour); ses mains dardent des rayons. » Hab., iii, 4. — Isaïe, xxxi, 3, reprochant aux Juifs incrédules de mettre leur espoir dans l'Égypte, au lieu d'invoquer le Saint d'Israël, leur dit : « L'Égyptien est homme et non Dieu; ses chevaux sont chair et non esprit. » Dans ce texte, « chair » répond à « homme », comme « esprit » est en parallélisme avec « Dieu ». Les Juifs s'imaginaient si peu leur Dieu corporel, que Salomon, au jour de la dédicace du temple, adresse à Jéhovah cette prière : « Si les cieux et les cieux des cieux ne peuvent vous contenir, combien moins cette maison que j'ai bâtie. » III Reg., viii, 27. Les Juifs concevaient donc Jéhovah comme un pur esprit. — On objecte, il est vrai, les anthropomorphismes; étudions-en la nature.

1° *Anthropomorphismes de l'Ancien Testament.* — Ils sont communs dans les récits du Pentateuque, surtout dans la Genèse. Jéhovah se promène dans l'Éden à la fraîcheur du soir, Gen., iii, 8; il ferme la porte de l'arche sur Noé et sa famille, vii, 16; il respire l'odeur agréable du sacrifice de Noé, viii 21; il descend pour voir la tour de Babel, xi, 5; il s'assied à la table d'Abraham, xviii, 1-8; il lutte contre Jacob, xxxii, 24-31, etc. — On pourrait croire que ces façons de parler sont moins fréquentes chez les prophètes qui ont, de l'aveu de tous, une conception de Dieu très élevée; mais il n'en est rien, au contraire. Les prophètes prêtent à Jéhovah des yeux, des oreilles, une bouche, des lèvres, une langue, une tête, des cheveux d'argent, un nez, un dos, des mains, des bras, des pieds. Dieu parle, répond, se tait, appelle, siffle, voit, regarde, entend, sent, goûte, touche, se lève, s'arrête, frappe, bâtit, détruit, découvre son bras, lève son étendard, tend son arc, etc. Voir Zschokke, *Theologie der Propheten,* 1877, p. 43-53. Il y a plus. Les écrivains inspirés de toutes les époques attribuent à Dieu non seulement un corps et des membres, non seulement les actions de l'homme, mais aussi ses passions, l'amour et la haine, la joie et la douleur, le désir et l'impatience, la jalousie, la vengeance, le repentir, l'oubli, mais surtout la colère. La fureur de Dieu est exprimée par cinq ou six termes dont l'un, le plus fréquent, prête aux métaphores les plus réalistes. C'est le mot *'af* (racine *'ânaf*), « nez, » considéré par les anciens comme l'organe de la colère. On a ainsi des expressions qu'il faudrait traduire à la lettre : *Exarsit nasus Domini; fumavit nasus Domini.* Voir Zschokke, *Theologie,* p. 53-62. — Dans la suite des temps, ce langage parut extraordinaire. Ces anthropomorphismes furent adoucis, dans les Targums, ou remplacés par des périphrases. L'homme n'est plus créé à l'image de Dieu, mais à l'image des anges, Gen., i, 26; Dieu ne descend plus du ciel, mais il se révèle à l'homme; les hôtes d'Abraham ne mangent pas, mais ils font semblant de manger. Gen., xviii, 8. On évite de mentionner l'oubli, la colère, le repentir de Dieu. Avant l'époque des Targums, nous constatons chez les Septante une tendance semblable. A en juger par les citations de Clément d'Alexandrie et d'Eusèbe, Aristobule (vers 160 avant J.-C.) aurait cherché à expliquer et à justifier les anthropomorphismes. Pour Philon, Dieu n'agit plus directement sur le monde; il a recours à des intermédiaires qui prennent le nom platonicien d'idées ou de λόγοι, dont le singulier λόγος exprime le sens collectif. Cf. Drummond, *Philo Judæus,* t. ii, p. 12-15. Le judaïsme palestinien assigne également à l'action divine des intermédiaires, dont trois reviennent constamment dans les traditions rabbiniques : la « Gloire » de Dieu (*sekînâh*) ou manifestation sensible de Dieu, par exemple dans la nuée lumineuse; le « Verbe » de Dieu (*memra'*) ou personnification de sa parole, de son décret; enfin « l'Esprit » de Dieu, source de la révélation et de la prophétie. — Ce qu'il y a de plus singulier, c'est qu'à force de réagir contre l'anthropomorphisme antérieur, les rabbins y retombèrent d'une autre façon moins excusable et moins inoffensive. Ils nous représentent Dieu occupé le jour à étudier les vingt-quatre livres de la loi, des prophètes et des hagiographes; la nuit, à méditer les six parties de la Mischna. Cf. Weber, *Jüdische Theologie,* édit. Schnedermann, 1897, p. 158.

2° *Justification des anthropomorphismes.* — 1. La meilleure de toutes, c'est qu'ils sont inévitables, surtout dans les langues jeunes que les spéculations philosophiques n'ont pas encore décolorées. Nous ne pouvons parler de Dieu et des êtres spirituels que par métaphore, comme nous ne pouvons concevoir Dieu que par analogie; c'est une nécessité inéluctable du langage et de la pensée. — 2. On a même remarqué que l'usage des anthropomorphismes est en raison directe du sentiment religieux; quand ce sentiment baisse, comme dans le panthéisme, le déisme, le bouddhisme, on parle de Dieu en termes abstraits, métaphysiques, incolores. La raison en paraît simple. Plus l'homme est religieux, mieux il comprend son origine, sa fin, ses rapports avec Dieu : son origine, il est fait à l'image de Dieu; sa fin, il est destiné à voir Dieu et à lui devenir semblable en le contemplant face à face; ses rapports, commerce perpétuel de grâce et de

miséricorde dans lequel Dieu s'abaisse jusqu'à l'homme et l'homme aspire à être déifié. — 3. Ces manières de parler qui nous étonnent ne choquaient pas les prophètes; on dirait qu'ils les recherchent de parti pris; ils n'ont garde de les condamner : c'est dire qu'ils les trouvent inoffensives, même pour le vulgaire. Ils continuent à parler comme tout le monde parce qu'il ne leur vient pas à l'esprit qu'on puisse prendre à la lettre leurs métaphores. — 4. L'Esprit-Saint leur communiquait régulièrement la révélation au moyen d'images et de visions. Les prophètes décrivant ce qu'ils avaient vu, comme ils l'avaient vu, faisaient par suite un grand usage des figures. Ainsi s'expliquent Is., VI; Jer., II; Ezech., II, etc. — 5. On peut ajouter avec quelques Pères que l'Ancien Testament étant la préparation du Nouveau, il convenait que Dieu y fût représenté tel qu'il devait se montrer plus tard en qualité de Dieu-Homme; il préludait ainsi à l'incarnation. Comme on l'a dit ingénieusement (Hävernick, *Theol. des A. T.*, 1863, p. 60) : L'imperfection de l'Ancien Testament n'est pas dans l'abus des anthropomorphismes, mais dans l'absence de l'incarnation où l'anthropomorphisme atteint son comble.

V. SAINTETÉ DE DIEU. — Jéhovah, un et spirituel, est proclamé trois fois saint par les séraphins. Is., VI, 3. Il s'appelle le Saint par excellence, Job, VI, 10; Is., XL, 25; Hab., III, 3; ou le Saint d'Israël, dans Isaïe, I, 4; V, 19, 24; X, 17, 20; XII, 6; XVII, 7; XXIX, 19, 23; XXX, 11, 12, 15; XLI, 14, 16, 22; XLIII, 3, 14; XLV, 11; XLVII, 4; XLVIII, 17, etc. et aussi quelquefois ailleurs. Ps. LXXVIII (LXXVII), 41; LXXXIX (LXXXVIII), 19. Dans le Lévitique revient fréquemment cette formule : « Soyez saints, parce que je suis saint. » Lev., XI, 44, 45; XIX, 2; XX, 26; XXI, 8. Enfin « il n'y a pas de saint pareil à Jéhovah ». I Reg., II, 2. — Par son étymologie, sainteté dit séparation (*qôdes* de *qâdas*). Appliqué aux choses, *saint* est opposé à « commun » (*ḥôl*), « impur » (*tâmê'*) et « profane » (*ḥânêf*); il se dit des objets consacrés à Dieu, destinés à son usage exclusif, tels que les vases servant au culte, les prémices et les offrandes, les sacrifices, ou entrant en relation spéciale avec Dieu, comme le temple, l'endroit d'une théophanie, etc.; il peut se dire aussi des hommes, en vertu d'une consécration extérieure ou d'un mandat qui les fait ministres ou instruments de Dieu. — En général, entendue des personnes, la sainteté implique une idée morale; elle renferme la notion de pureté, mais la dépasse; celui-là est saint qui est pur du péché. Dieu, étant infiniment séparé de tout ce qui est commun, impur et profane, est trois fois saint et la sainteté même. Le mal moral excite son courroux; sa sainteté est comme une flamme qui consume le péché et le pécheur. Dans le langage de l'Écriture, Dieu *se sanctifie,* c'est-à-dire se montre saint quand il tire vengeance du crime, Is., XL, 25; Ezech., XXVIII, 22; XXXVIII, 16, 33, et aussi quand il accomplit ses promesses, Ezech., XXXVI, 23-25; Hab., III, 3, ou fait éclater parmi les peuples ennemis d'Israël sa fidélité et sa justice. Il est clair que cette haine du péché, cette horreur de l'impureté, cette opposition à ce qui est contraire à l'ordre moral, qui sont les côtés négatifs de la sainteté divine, reposent sur une perfection absolue qui en constitue le côté positif. Mais parce que tous les attributs de Dieu se tiennent et se compénètrent, ce n'est pas une raison de les confondre et de concevoir la sainteté (*qodes*) comme identique à la majesté (*kâbôd*), ainsi que le font Kuenen, *De Godsdienst,* I, 339 et Duhm, *Theologie der Propheten*, p. 169. Encore moins a-t-on le droit de prétendre, avec Schultz, *Alttest. Theologie*, 5e édit., 1896, p. 436, et plusieurs autres, que toute idée morale est étrangère à la sainteté divine.

VI. ÉTERNITÉ DE DIEU. — Jéhovah est en dehors et audessus du temps; il se nomme l'être ou mieux יהוה, ὁ ὤν, « Il est, » celui dont on peut dire : *Il est,* dans un présent éternel. Exod., III, 14. Le temps naît avec le monde; le *In principio* de la Genèse en marque le premier instant; mais auparavant Dieu existe, puisqu'il agit. Il n'est pas dit : Au commencement Dieu était ou fut, mais : « Au commencement Dieu créa. » Terre et cieux, tout passe, tout périt; Dieu seul reste et reste le même : « Vous, Seigneur, vous ne changez pas (*ve'attâh hou'*), et vos années n'ont point de déclin. » Ps. CII (CI), 27-28. Aussi Jéhovah jure-t-il par son éternité, Deut., XXXII, 40, car rien n'est plus immuable; « de l'éternité à l'éternité il est Dieu. » Ps. XC (CXXXIX), 2. Il est le premier et le dernier, Is., XL, 4, l'Ancien des jours, Dan., VII, 13, 23; avant lui, rien n'était, après lui rien ne sera, Is., XLIII, 10; il est le roi éternel, Jer., X, 10; Lam., V, 19, aux yeux de qui « mille ans sont comme le jour qui vient de s'écouler ». Ps. XC (LXXXIX), 4.

VII. IMMENSITÉ DE DIEU. — Partout il voit les sacrifices qu'on lui offre, partout il entend les prières qu'on lui adresse. Il est avec les patriarches en Arménie, Gen., VIII, 21, en Chaldée, Gen., XII, 1, en Mésopotamie, Gen., XXIV, 12, en Palestine, Gen., XXVI, 2, en Égypte, Exod., VI, 2. Sans doute il est présent d'une présence spéciale dans le paradis terrestre où il crée l'homme, dans le ciel qui est son trône, dans le temple de Jérusalem qui est sa demeure, sur le propitiatoire de l'arche où il est assis entre les chérubins, dans la Palestine qui est son patrimoine. Approcher de ces lieux plus saints c'est paraître devant sa face; s'en éloigner c'est fuir loin de sa face. Mais les écrivains sacrés ne sont pas dupes de cette figure. Écoutons Jérémie, XXIII, 23-24 : « Suis-je un Dieu de près seulement et non de loin? dit le Seigneur. L'homme se cachera-t-il de manière à n'être pas vu de moi? dit le Seigneur. Est-ce que je ne remplis pas le ciel et la terre? dit le Seigneur. » Aucune distance ne met ses ennemis à l'abri de sa vengeance. Am., IX, 2-3; Jer., XLIX, 16; Abd., 4. Enfin le Psalmiste résume ces doctrines en style poétique. Ps. CXXXIX (CXXXVIII), 7-10.

> Où irai-je loin de ton esprit?
> Où fuirai-je loin de ta face?
> Je monte au ciel? tu es là.
> Je m'abîme dans le *scheol?* tu y es.
> Je prends mon essor vers l'Orient,
> Je m'avance aux confins des mers :
> Là aussi ta main me conduit,
> Ta droite me soutient.

La belle prière de Salomon, lors de la dédicace du Temple, dit en prose la même chose. III Reg., VIII, 27-30.

VIII. TOUTE-PUISSANCE, OMNISCIENCE DE DIEU. — Ces attributs sont affirmés dans divers passages de l'Écriture. Dieu sonde les reins et les cœurs, Ps. VII, 10; il lit au plus intime de l'homme, Prov., XV, 3, 11; XVII, 3; il connaît l'avenir, Is., XLI, 22, 26; XLV, 19-21; point de secrets pour lui; il sait tout. Jer., XVI, 17; XXIII, 24; Job, XXXIV, 21-22; Prov., V, 21. Ces idées trouvent une belle expression au Psaume CXXXIX (CXXXVIII), 6, où le prophète s'écrie :

> Science prodigieuse qui me dépasse!
> Science trop élevée pour que je l'atteigne!

— La puissance de Dieu, dans la pensée des écrivains sacrés, ne connaît pas plus de bornes que sa science. Le déluge, la destruction de Sodome, la sortie d'Égypte, la conquête de Chanaan prouvent la force de son bras. Il est le maître de la vie et de la mort, Deut., XXXII, 39; Ose., XIII, 14; Is., LXVI, 9; le seul qui opère des merveilles, Ps. LXXII (LXXI), 18; CXXXVI (CXXXV), 4; qui fait tout ce qu'il lui plaît, Ps. CXV (CXIIIb), 3, sans que rien puisse lui résister, Job, XII, 14-16; car « sa parole ne remonte jamais vide; toujours elle exécute son mandat et accomplit sa mission ». Is., LV, 11.

IX. DIEU CRÉATEUR, CONSERVATEUR, PROVIDENCE DU MONDE. — Dieu, l'être infini, produit des êtres finis en dehors de lui. Le premier chapitre de la Bible nous montre

comment tout est sorti de ses mains créatrices. Le Psaume CIII (hébreu CIV), qu'on peut appeler l'hymne de la création, répète en style magnifique la même chose. L'expression « Il a fait le ciel et la terre » devient courante pour désigner l'acte créateur. Ps. CXXI (CXX), 2; CXXIV (CXXIII), 8; CXXXIV (CXXXIII), 3. — Du reste, la création n'est guère mentionnée dans les Livres Saints que pour exciter en nous des sentiments de gratitude, de confiance, d'admiration, d'amour. Cf. Ps. XXXIII (XXXII); LXXXIX (LXXXVIII), 9-15; Is., XLII, 5; XLIV, 24; XLV, 12, 18; XLVIII, 13; LI, 13. D'une manière spéciale, la formation de chaque homme est immédiatement attribuée à Dieu, Ps. CXXXIX (CXXXVIII) 13-18; Job, X, 8-12; l'homme est aux mains de Dieu, comme l'argile aux mains du potier. Is., XXIX, 16; XLV, 9; Jer., XVIII, 6. Mais rien absolument n'est indépendant de Dieu, rien n'échappe à sa puissance, rien ne résiste à sa volonté. Voir CRÉATION, t. II, col. 1102. Une fois tirés du néant, les êtres finis ne se suffisent pas encore; il faut que Dieu leur conserve l'existence. Pour anéantir un être, Dieu n'a qu'à retirer son bras. Is., XXXI, 3; Job, XXXIV, 14; si l'esprit de Dieu cesse de résider en l'homme, celui-ci disparait. Gen., VI, 3.

Cache-leur ta face, ils sont consternés;
Retire ton souffle, ils défaillent
Et rentrent dans leur poussière.
Tu envoies ton souffle, ils reprennent vie
Et tu renouvelles la face de la terre.

Ps. CIV (CIII), 29-30. Cf. Ps. XC (LXXXIX), 3. — La providence n'est qu'un corollaire de la création et de la conservation. Elle est d'ailleurs enseignée d'une manière explicite, surtout dans Job et les Psaumes. Job, XXXVIII-XXXIX; Ps. CIV (CIII) 10-18; CXXXVI (CXXXV), 25; CXLV (CXLIV), 15-16. Pour les prophètes, voir Zschokke, *Theologie der Propheten,* 1877, p. 138-147. Dieu a établi les grandes lois de la nature et veille à leur maintien; tous les événements de ce monde, grands et petits, dépendent de lui, et de lui seul; il envoie la pluie et la sécheresse, l'abondance et la stérilité, le glaive, la famine et la peste; les êtres les plus infimes sont l'objet de ses soins. — En résumé : 1. Dieu est distinct du monde et souverainement indépendant de lui; il façonne et change le monde à son gré, mais il ne le tire pas de son essence; il le crée et le transforme d'une parole. Rien ne peut être plus opposé à l'émanation panthéistique que l'enseignement de la Bible. 2. Dieu et la matière ne sont pas deux puissances contraires, ennemies; tout ce que Dieu fait est bon, et tout ce qui existe est fait par Dieu. Il n'y a donc pas trace de dualisme zoroastrien. 3. Dieu enfin se réserve le droit d'intervenir dans le monde qu'il a créé. Sa grandeur n'est pas l'isolement et sa majesté n'est pas l'indifférence, selon l'erreur d'Épicure et des stoïciens, car il est sage et bon et il agit toujours pour une fin digne de lui, c'est-à-dire pour sa gloire. Voilà pourquoi le miracle, tout en restant une dérogation aux lois physiques établies par Dieu, devient quelque chose de réglé et de naturel quand il sert à promouvoir la gloire divine et la vie morale de l'homme.

IX. THÉODICÉE DU NOUVEAU TESTAMENT. — Le Dieu des chrétiens reste manifestement le même que le Dieu d'Israël, Matth., XV, 31, le Dieu des patriarches, Act., III, 13; XXII, 14, Jéhovah en un mot. Cependant il n'a plus son nom de Jéhovah. Κύριος, « Seigneur, » dont les Septante se servaient pour traduire le tétragramme sacré, est devenu le nom de Jésus-Christ (sauf dans les citations de l'Ancien Testament) et Dieu est désigné par Θεός (avec ou sans article), mot par lequel les Grecs désignaient la divinité en général, comme aussi les divinités particulières. — La révélation étant progressive, l'idée de Dieu sera plus parfaite. Les principaux progrès concernent : la nature de Dieu, sa vie intime et ses rapports avec les hommes.

I. PROGRÈS DE L'IDÉE DE DIEU RELATIVEMENT A SA NATURE. — Les écrivains du Nouveau Testament affirment que Dieu est un, c'est-à-dire unique, avec plus d'insistance et par des formules plus énergiques. I Cor., VIII, 4; Gal., III, 20; Eph., IV, 6; I Tim., II, 5; Jac., II, 19. Ils évitent avec plus de soin les anthropomorphismes, dont les Gentils à convertir pourraient être choqués; cependant ils parlent toujours de la colère de Dieu. Rom., I, 18; Eph., V, 6; Col., III, 6; Apoc., XIX, 15. — Les trois formules de saint Jean méritent d'être rappelées ici :

1° *Dieu est esprit :* Πνεῦμα ὁ Θεός, Joa., IV, 24. Dieu étant souverainement spirituel, son culte ne peut être lié à un lieu déterminé, tel que Jérusalem ou le mont Garizim; il ne saurait être non plus suffisamment honoré par des cérémonies corporelles, figuratives : il lui faut un culte digne de lui, qui réponde à sa nature spirituelle, indépendant du lieu, dégagé de la matière. Voilà pourquoi saint Jean ajoute aussitôt : Ses adorateurs doivent l'adorer en esprit et en vérité

2° *Dieu est lumière :* Ὁ Θεὸς φῶς ἐστι, et il n'y a point en lui de ténèbres. I Joa., I, 5. Non seulement il est l'Être pur, entièrement lumineux, que ne voile aucune ombre, c'est-à-dire que ne limite aucune imperfection, mais il est aussi pour les hommes une source de lumière surnaturelle. Joa., I, 4, 9; XII, 46. Quiconque marche dans les ténèbres de l'infidélité ou du péché n'est point en société avec Dieu, puisqu'il se soustrait volontairement à la lumière et ne cherche pas à reproduire en lui la perfection de la nature divine où tout est lumineux, sans mélange de ténèbres. C'est la conclusion de saint Jean, dont la pensée rappelle le mot de saint Jacques, I, 17 : « Toute grâce excellente et tout don parfait viennent d'en haut, du Père des lumières, en qui il n'y a ni variation d'éclat ni ombre d'obscurcissement. »

3° *Dieu est amour :* Ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν. I Joa., IV, 8, 16. Possédant la plénitude de l'être, Dieu déborde de biens et les répand avec profusion autour de lui. C'est là un effet de son amour, dont la plus grande marque, selon saint Jean, d'accord avec saint Paul, consiste à nous avoir donné son Fils unique. Joa., III, 16; I Joa., IV, 9, 10, 14; Rom., V, 8; VIII, 32, etc.

II. PROGRÈS DE L'IDÉE DE DIEU RELATIVEMENT A SA VIE INTIME. — Tous les Pères et théologiens catholiques, avec un grand nombre de théologiens protestants, à commencer par Luther, trouvent dans l'Ancien Testament des vestiges de la Trinité. Voir Petau, *De Trinit.*, l. II, c. VII; Franzelin, *De Deo trino*, th. VI. La plupart des écrivains protestants contemporains, du moins en Allemagne, sont d'avis contraire, bien que plusieurs admettent un faible germe de cette idée dans les temps qui précédèrent immédiatement le christianisme. — La révélation trop claire de la trinité eût été un danger pour le monothéisme; aussi est-elle cachée sous un voile que seuls peuvent percer des regards pénétrants, mais que l'avenir soulèvera. Nous n'en voyons aucun indice dans le pluriel du nom divin Élohim. Sur ce nom, voir t. II, col. 1701.

Les vrais indices sont : 1. Les expressions où Dieu parle de lui-même comme de plusieurs. Gen., I, 26; III, 22; XI, 7; Is., VI, 8. Il est difficile, Gen., I, 26, d'associer à Dieu les anges, comme le font les rabbins, car l'homme est fait à l'image de Dieu et non à l'image des anges. Isaïe affirme, VI, 1, qu'il vit Jéhovah et lui parla : or saint Jean, XII, 21, assure qu'Isaïe vit le Fils de Dieu, et saint Paul, Act., XXVIII, 25, fait dire au Saint-Esprit les paroles qu'Isaïe attribue à Jéhovah. — 2. Plusieurs textes dédoublent Jéhovah et parlent de lui comme s'il était virtuellement multiple : « Le Seigneur dit à mon Seigneur, » Ps. CX (CIX), 1; « Jéhovah fit pleuvoir sur Sodome et Gomorrhe du soufre et du feu de la part de Jéhovah. » Gen., XIX, 24. Ce dernier texte, employé par quelques Pères, fut allégué au concile de Sirmium.

Cf. II Reg., v, 23-24; VII, 11; Num., XIV, 20-21; Ps. LXV (XLIV), 8; Jer., XXXII, 12. — 3. Le Messie reçoit des attributs divins tout en restant distinct de Jéhovah; l'Ange de Jéhovah, appelé aussi l'Ange de l'alliance, parle et agit en qualité de Dieu, il semble identique à Jéhovah et pourtant différent de lui; de même l'Esprit de Dieu dans Ézéchiel, la Sagesse de Dieu dans les Proverbes. Isolés, ces faits n'auraient rien de décisif; réunis, ils emportent la conviction et permettent de reconnaître des allusions à la Trinité même dans des énonciations moins nettes; par exemple : « Le Verbe de Dieu a fait les cieux, et son Esprit toute leur milice. » Ps. XXXIII (XXXII), 6. — Mais tout cela, comparé à la clarté du Nouveau Testament, n'est qu'ombre et ténèbres. Non seulement nous constatons au sein de Dieu une *triade*, I Cor., XII, 4-11; Rom., VIII, 14-17, 26-30, mais cette *triade* est composée de personnes divines qui envoient ou sont envoyées, qui donnent l'une à l'autre ou reçoivent l'une de l'autre, Joa., XIV, 16, 26; XV, 26; XVI, 7, 10, 13, 15 etc., qui, en particulier, confèrent à titre égal une chose dont Dieu seul peut disposer, la grâce, II Cor., XIII, 14, et à qui l'homme tout entier est voué et consacré par le baptême. Matth., XXVIII, 19. Voir JÉSUS-CHRIST, VIII, I.

III. PROGRÈS DE L'IDÉE DE DIEU DANS SES RAPPORTS AVEC L'HUMANITÉ. — On a exagéré à plaisir le particularisme de l'Ancien Testament. Tiele et Kuenen vont jusqu'à prétendre qu'avant les prophètes la religion juive ne regardait pas au delà de l'horizon national. De telles affirmations sont inconciliables avec l'existence des prosélytes à toutes les époques, avec la persuasion que Jéhovah était le Dieu de l'univers et avec les promesses solennelles faites aux patriarches, en qui toutes les nations de la terre devaient être bénies. Gen., XII, 3; XVIII, 18; XXII, 18; XXVI, 4. Néanmoins Jéhovah était d'une manière toute spéciale le Dieu d'Israël. Jusqu'à Jésus-Christ, qui abolira les privilèges et renversera le mur de séparation, pour faire entrer tous les hommes dans son Église avec égalité de droits et de devoirs, les Juifs étaient la race élue, le sacerdoce royal, la nation sainte, le patrimoine de Dieu; et saint Paul, tout jaloux qu'il est de l'égalité chrétienne, ne conteste pas ces prérogatives. Rom., IX, 4-5. — A l'inverse de ce particularisme destiné à finir, il y avait, relativement aux Hébreux, une sorte de collectivisme momentané. Dans l'Ancien Testament, Dieu s'adresse le plus souvent à la conscience individuelle par l'intermédiaire de la société; les peines et les récompenses proposées aux Juifs sont surtout d'ordre social; la société expie les crimes des individus et les individus trouvent dans l'état social le châtiment de leurs fautes. En d'autres termes, les rapports entre Dieu et les âmes sont moins directs, moins intimes. Dieu est le père d'Israël, Deut., I, 31; VIII, 5; XXXII, 6; Jer., III, 4, 19; XXXI, 9; Israël est le fils ou le premier-né de Dieu. Exod., IV, 22; Ose., XI, 1. Plus rarement les Israélites en bloc sont appelés fils de Dieu, Deut., XIV, 1 (cf. Is., LXIII, 16; Tob., XIII, 4); mais en dehors des livres deutérocanoniques, où un individu isolé appelle Dieu « père », Sap., XIV, 3; Eccli., XXIII, 1-4, peut-être le titre de fils de Dieu n'est-il jamais accordé qu'au Messie, Ps. II, 7, au Juste idéal qui est le portrait ou la figure du Messie, Sap., II, 13-16, et au roi théocratique qui en est le type. Ps. LXXXIX (LXXXVIII), 27-28. — Au contraire, le nom de « père » devient pour ainsi dire le nom spécial de Dieu dans le Nouveau Testament. C'est le premier mot de la prière par excellence, de l'oraison dominicale. La paternité divine à notre égard nous est sans cesse rappelée comme un motif de confiance; car si Dieu est le Père de Jésus-Christ par nature, il est le nôtre par adoption, puisque Jésus-Christ nous reconnaît pour frères. Dieu est le Dieu de tous les hommes, Rom., III, 29, le Seigneur de tous, libéral envers tous ceux qui l'invoquent, Rom., X, 12, le juge intègre qui ne fait point acception de personnes, Act., X, 34; mais il est aussi et surtout notre commun Père. — Rien ne montre mieux le caractère intime et universel du christianisme.

F. PRAT.

2. JÉHOVAH (DANS LA COMPOSITION DES NOMS PROPRES). Ce nom divin entre sous une forme abrégée dans la composition 1° d'un grand nombre de noms de personnes et avec sa forme pleine, 2° dans la composition d'un titre donné au Messie, 3° de trois noms de lieux et 4° de deux noms d'autels.

I. DANS LA COMPOSITION DES NOMS DE PERSONNES. — Le nom de Jéhovah entre dans la composition de cent soixante-trois noms hébreux de personnes, mais toujours sous forme abrégée. Il devient *Yehô*, *Yô*, au commencement des noms; *Yâh*, *Yâhû*, à la fin. Voir Gesenius, *Thesaurus*, p. 580-582. Ces noms sont appelés théophores; ceux dont les formes abrégées de Jéhovah constituent l'élément composant initial sont au nombre de quarante-huit; ceux dont elles forment l'élément final, au nombre de cent quinze. Voir col. 1230.

II. DANS LA COMPOSITION D'UN NOM DONNÉ AU MESSIE. — *Yehôvâh ṣidqênû*, « Jéhovah est notre justice » (Septante : Κύριος, Ἰωσεδέκ; Vulgate : *Dominus justus noster*), nom donné au Messie dans Jérémie. — D'après l'interprétation commune, c'est le Messie qui est appelé « Jéhovah notre justice » dans Jer., XXIII, 6, quoique quelques modernes veuillent attribuer cette dénomination à Israël. Voir Knabenbauer, *Comment. in Jer.*, 1889, p. 289.

III. DANS LA COMPOSITION DES NOMS DE LIEUX. — 1° *Yehôvâh ire'é*, « Jéhovah pourvoira » (Septante : Κύριος εἶδεν; Vulgate : *Dominus videt*), nom donné par Abraham à l'endroit où il offrit un bélier en sacrifice à la place de son fils Isaac. Gen., XXII, 14; cf. ℣. 8. Voir MORIA.

2° *Yehôvâh Šâmmâh*, « Jéhovah est là » (Septante : Κύριος ἐκεῖ; Vulgate : *Dominus ibidem*), nom donné par Ézéchiel, XLVIII, 35, à la Jérusalem nouvelle qui lui fut montrée en vision. Dieu habite « là » pour toujours au milieu de son peuple. Cf. Is., LX, 14-22; LXII, 2; Apoc., XXI, 2-3; XXII, 3.

3° *Yehôvâh ṣidqênû* (Septante : Κύριος δικαιοσύνη ἡμῶν; Vulgate : *Dominus justus noster*). Ce nom donné au Messie par Jérémie, XXIII, 6, (voir *II*), est donné aussi à Jérusalem par le même prophète, XXXIII, 16.

IV. DANS LA COMPOSITION DE DEUX NOMS D'AUTELS. — 1° *Yehôvâh nissî*, « Jéhovah est mon étendard » (Septante : Κύριος καταφυγή μου; Vulgate : *Dominus exaltatio mea*), nom donné par Moïse à l'autel qu'il éleva en mémoire de la défaite des Amalécites par Josué à Raphidim. Exod., XVII, 15. Les Septante ont fait dériver *nissî* du verbe *nûs*, « se réfugier. » La Vulgate y a vu un composé du verbe *nâšâ'*, « élever. » Cf. Ps. IV, 7 (hébreu). Les exégètes modernes voient simplement dans *nissî* le mot *nês* avec le pronom possessif, « mon étendard. » Voir ÉTENDARD, t. II, col. 2000. Le mot כס, *kês*, « trône » (Vulgate : *solium*), qui se lit Exod., XVII, 16, est probablement une altération du texte pour נס, *nês*, « étendard. »

2° *Yehôvâh Šalôm*, « Jéhovah est paix, » c'est-à-dire donne la paix, la prospérité (Septante : Εἰρήνη Κυρίου; Vulgate : *Domini pax*), nom donné par Gédéon à l'autel qu'il éleva à Éphra à l'endroit où un ange lui apparut pour lui annoncer qu'il était appelé à délivrer son peuple de la servitude des Madianites. Jud., VI, 24.

JÉHOVISTES (PASSAGES). Voir PENTATEUQUE.

JÉHU (hébreu : *Yêhû'*), nom de cinq Israélites. Ce nom peut être une contraction de *Yehô-hû'*, « Jéhovah est. »

1. JÉHU (Septante : Ἰού), fils d'Hanani. III Reg., XVI, 1, etc. Son père avait été aussi prophète, si l'on

doit l'identifier avec l'Hanani qui avait prophétisé contre Asa, roi de Juda. II Par., XVI, 1. Voir HANANI 3, col. 414. Jéhu était du royaume de Juda, mais il exerça surtout son ministère dans le royaume d'Israël. Il dénonça à Baasa, de la part de Dieu, les châtiments qui devaient fondre sur lui et sur sa famille en punition de son idolâtrie. III Reg., XVI, 1-4. La Vulgate, dans une glose qu'elle a ajoutée au texte dit que Baasa fit périr le prophète Jéhu, III Reg., XVI, 7; mais le texte hébreu porte : « et à cause de cela, Dieu le fit mourir (Baasa). » Trente ans environ plus tard, nous retrouvons Jéhu reprochant à Josaphat, roi de Juda, son alliance avec Achab, II Par., XXIX, 2-3, et lui disant que cette faute ne lui est pardonnée qu'à cause de ses bonnes œuvres. Jéhu vécut plus longtemps que Josaphat et devint son historien. II Par., XX, 34.

F. VIGOUROUX.

2. **JÉHU** (hébreu : *Yehû;* Septante : 'Ιού), le dixième roi d'Israël, sur lequel il régna vingt-huit ans, de 884 à 856, ou, selon d'autres calculs, de 865 à 838. Il était fils de Josaphat, fils de Namsi, mais on ignore à quelle tribu il appartenait. Josèphe, *Ant. jud.,* IX, VI, 1, fait de lui le chef de l'armée de Joram, son prédécesseur. Ce dernier venait d'être blessé à Ramoth Galaad, dans une guerre contre Hazaël, roi de Syrie, et il s'était fait porter à Jezraël pour y guérir sa blessure, comptant pouvoir reprendre bientôt la lutte. Joram appartenait à cette famille d'Achab dont l'impiété avait été si pernicieuse pour le royaume d'Israël. Il était urgent, au point de vue religieux, de substituer une influence meilleure à celle de ces princes obstinément rebelles à la loi divine. Déjà le prophète Élie avait reçu du Seigneur l'ordre de sacrer Jéhu roi d'Israël. III Reg., XIX, 16. Ce fut son successeur, Élisée, qui exécuta l'ordre de Dieu. Il appela un jeune homme, fils des prophètes, et lui ordonna d'aller à Ramoth Galaad, de prendre Jéhu à part et de lui verser une fiole d'huile sur la tête en lui disant : « Je t'oins roi d'Israël. » Il devait en même temps avertir Jéhu qu'il avait à châtier la maison d'Achab et à exercer la vengeance contre Jézabel, dont le cadavre devait être dévoré par les chiens. L'envoyé d'Élisée accomplit sa mission. Quand les compagnons de Jéhu apprirent ce qui venait de se passer, ils rendirent les honneurs royaux au nouveau chef et crièrent : « Jéhu est roi ! » Celui-ci n'avait pas brigué la royauté; ce fut Élisée seul, qui, s'inspirant de la pensée de son maître Élie, prit l'initiative de son élévation. Aussitôt proclamé, Jéhu se mit en devoir de rendre son règne effectif. Après avoir pourvu à ce que la nouvelle de sa proclamation n'arrivât pas jusqu'à Joram, il se dirigea vers la ville de Jezraël, où Ochozias, roi de Juda, était venu en visite auprès de son allié le roi d'Israël dont il avait appris la blessure. La sentinelle de la ville signala à Joram l'arrivée d'une troupe de cavaliers; il put monter sur son char avec le roi de Juda et se porta au-devant de cette troupe. Quand il fut à portée de Jéhu et comprit enfin ce qui se passait, il s'écria : « Trahison, Ochozias ! » Mais Jéhu, saisissant son arc, transperça d'une flèche le cœur de Joram, qui mourut dans le champ même de Naboth. Jéhu fit ensuite poursuivre Ochozias, qui fut frappé à son tour et s'en alla mourir à Mageddo. Le nouveau roi entra à Jezraël et vit Jézabel à une fenêtre du palais. Sur son ordre, on précipita la reine qui tomba ensanglantée sur le sol. Quand on vint quelques heures après pour ensevelir ses restes, les chiens avaient presque entièrement dévoré le cadavre. IV Reg., IX, 1-37; II Par., XXII, 6-9. Jéhu n'avait encore fait qu'exécuter, au moins à l'égard de Joram et de Jézabel, les ordres de Dieu. Là ne s'arrêtèrent pas les meurtres. Après s'être assuré de ce qu'il pouvait attendre des principaux personnages de Samarie, il leur ordonna de décapiter les soixante-dix fils et petits-fils de Joram. C'était une manière de faire partager aux grands du royaume la responsabilité des événements. Après les enfants royaux, ce fut le tour des parents, des amis, des conseillers, en un mot, de tous ceux qui tenaient à Joram par quelque lien. Jéhu se rendit alors à Samarie. Chemin faisant, il rencontra quarante-deux hommes de la parenté d'Ochozias, qui venaient saluer les fils de Joram. Il les fit tous massacrer. A Samarie, il feignit de vouloir honorer Baal et réunit dans le temple du dieu tous les prêtres employés à son culte; puis il donna ordre à ses soldats de les mettre à mort. Il prit des mesures pour que le culte de Baal disparût de tout le royaume. Il eut raison d'abolir ce culte odieux. Pour le récompenser d'avoir exécuté ses ordres, le Seigneur lui promit que ses descendants régneraient en Israël jusqu'à la quatrième génération. IV Reg., X, 1-30. Il eut en effet pour successeurs ses descendants directs Joachaz, Joas, Jéroboam II et Zacharie, qui occupèrent le trône d'Israël pendant trois quarts de siècle. IV Reg., XV, 12. Il s'en faut cependant que Jéhu soit resté dans les limites que lui traçait la volonté de Dieu. S'il proscrivit le culte de Baal, il laissa subsister les veaux d'or de Bethel et de Dan, ce qui perpétua dans Israël le péché de Jéroboam. Il avait mission de faire disparaître la maison d'Achab; mais, outre qu'il accomplit cette mission avec une singulière cruauté, il frappa Ochozias et les quarante-deux parents de ce roi, à l'égard desquels il n'avait aucun ordre formel de sévir. Puis, parmi les partisans de Joram, il est à croire qu'il engloba beaucoup d'hommes qui méritaient plus d'indulgence que de colère. En un mot, la passion politique et une cruauté naturelle l'inspirèrent trop souvent dans ses exécutions sanguinaires. Aussi quand Osée, I, 4, annonce la fin du règne des descendants de Jéhu, il dit : « Je châtierai la maison de Jéhu pour le sang versé à Jezraël. » (Au lieu de la maison de Jéhu, 'Ιού ou 'Ιηού, les Septante nomment ici la maison de Juda, 'Ιούδα.) Jéhu avait pu, jusqu'à un certain point, se croire en droit de frapper Ochozias qui, par sa mère Athalie, petite-fille d'Amri, et fille d'Achab, appartenait à la famille maudite. II Par., XXII, 2. Si Osée prédit le châtiment à cause du sang versé à Jezraël, c'est donc que, tout en accomplissant l'ordre du Seigneur, Jéhu avait gravement péché par les sentiments qui l'animaient. De même en effet que la suppression méritoire du culte de Baal fut viciée par la tolérance du culte des veaux d'or, ainsi l'extermination de la famille d'Achab fut exécutée dans des conditions indignes d'un mandataire de la justice divine. En somme, Jéhu fut un homme incomplet, heureux d'obéir au prophète parce qu'il y trouvait la satisfaction de ses instincts personnels, ennemi de l'idolâtrie, mais dans la mesure qui convenait à sa politique, actif et énergique, mais violent, froidement cruel et étranger à tout sentiment de délicatesse, comme le montre le souci qu'il prend de se faire servir un repas dans le palais même de Jézabel, pendant que les chiens dévoraient librement le cadavre de la reine qu'il venait de fouler au pied de ses chevaux. IV Reg., IX, 34, 35.

A l'extérieur, Jéhu dut pourvoir à la défense de ses frontières contre Hazaël, roi de Syrie. Voir HAZAEL, col. 460. Jéhu paraît avoir pris son point d'appui sur une vassalité volontaire envers le roi d'Assyrie. Il inaugura ainsi une politique qui ne fut que trop suivie par les rois d'Israël et de Juda et devint fatale aux deux royaumes. En 842, Salmanasar II marcha contre Hazaël et lui livra une bataille sanglante; puis n'osant l'attaquer à Damas, il ravagea les campagnes jusqu'au Hauran, et pénétra en Phénicie dont les princes se hâtèrent de se soumettre. Jéhu envoya saluer humblement le monarque d'Assyrie et lui fit remettre de riches présents. Salmanasar se plut à enregistrer cet hommage sur ses monuments. Sur une première inscription relatant sa campagne de Syrie, il mentionne à la fin le tribut de Tyr, de Sidon et de Jéhu, fils d'Amri, *Yahua habal Humrii.* Jéhu est appelé fils d'Amri, parce que ce dernier avait

fondé Samarie, la capitale du royaume d'Israël, et, à ce titre, était regardé par les Assyriens comme le père de toute la série des rois, bien que Jéhu n'appartînt pas à sa dynastie. L'obélisque de Nimroud est encore plus explicite. Il représente, sur son second registre, la scène même de l'hommage rendu à Salmanasar. Voir t. I, fig. 37, col. 235, le registre supérieur. Le monarque assyrien est debout et accompagné de deux personnages de sa cour. L'ambassadeur de Jéhu est prosterné devant lui et suivi de porteurs chargés des diverses offrandes destinées à Salmanasar. L'inscription qui décrit la scène commence ainsi :

Ma- da- tu sa Ya- u- a habal
Hu- um- ri- i « tribut de Jéhu, fils d'Amri. »

Les objets offerts sont : « argent, or, lames d'or, coupes d'or, flacons d'or, vases d'or, ustensiles royaux, sceptres pour la main du roi, bâtons. » Cf. Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament*, Giessen, 1872, p. 105-108; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. III, p. 481-484. Les Assyriens, auxquels avait coûté cher la campagne de Syrie, ne se hasardèrent de nouveau dans ce pays qu'en 839. Hazaël évita les grandes batailles et fatigua Salmanasar par une guerre d'embuscades et de sièges. Le roi d'Assyrie se retira bientôt, content d'avoir conquis la Syrie du nord et le bassin inférieur de l'Oronte. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, t. III, 1899, p. 85-87. Hazaël chercha naturellement des compensations vers le sud-ouest. Il crut d'ailleurs de bonne politique d'affaiblir un voisin qui avait donné la main au roi d'Assyrie et pouvait un jour s'entendre avec le puissant monarque du nord pour concerter avec lui une attaque simultanée contre le royaume de Damas. « En ce temps-là, Jéhovah commença à entamer le territoire d'Israël, et Hazaël les battit sur toute la frontière, depuis le Jourdain jusqu'à l'Orient, tout le pays de Galaad, de Gad, de Ruben, de Manassé, d'Aroer sur le torrent de l'Arnon jusqu'à Galaad et Basan. » IV Reg., X, 32, 33. Ce fut le commencement de la vengeance divine contre le royaume d'Israël. Jéhu fut inhumé à Samarie, après vingt-huit ans de règne. H. LESÈTRE.

3. JÉHU (Septante : Ἰηού), fils d'Obed, de la tribu de Juda, dans la branche d'Hesron. Il eut pour fils Azarias. C'était le descendant d'un esclave égyptien appelé Jérua auquel Sésan, n'ayant pas d'enfants mâles, avait donné sa fille en mariage. I Par., II, 34, 38.

4. JÉHU (Septante : Ἰηού), fils de Josébias, de la tribu de Siméon, dont il était un des membres les plus importants vers l'époque d'Ézéchias. I Par., IV, 35, 41.

5. JÉHU (Septante : Ἰηούλ), de la tribu de Benjamin, originaire d'Anathoth. C'était un vaillant soldat qui embrassa le parti de David et alla se joindre à sa troupe à Siceleg. I Par., XIII, 2.

JÉHUEL (hébreu : *Ye'ûêl;* Septante : Ἰεήλ), de la tribu de Juda, de la famille de Zara. Il s'établit avec ses frères au nombre de 690, à Jérusalem, lors de la prise de cette ville. I Par., IX, 2-3, 6.

JÉHUS, nom de cinq personnages dans la Vulgate. Jéhus 3 a un nom différent en hébreu. Un lévite, qui s'appelle *Ye'ûš* en hébreu, comme Jéhus 1, 2, 4 et 5, a reçu dans notre version latine le nom de Jaüs. Voir JAÜS, col. 1146.

1. JÉHUS (hébreu : *Ye'ûš*, et *Ye'iš;* Septante : Ἰεοὺς dans Gen., Ἰεοὺλ dans I Par.), troisième fils d'Ésaü par Oolibama l'Horréenne. Il fut un des chefs (*'allûf*) édomites. Gen., XXXVI, 5, 14, 18; I Par., I, 35. « Hévéen, » dans Gen., XXXVI, 2, doit être corrigé en « Horréen ».

2. JÉHUS (hébreu : *Ye'ûš;* Septante : Ἰαούς), fils de Balan, chef d'une famille de la tribu de Benjamin, du temps de David. I Par., VII, 10-11.

3. JÉHUS (hébreu : *Ye'ûṣ;* Septante : Ἰεβούς; *Alexandrinus :* Ἰεούς), de la tribu de Benjamin. Il fut le cinquième fils qu'eut Saharaïm de sa troisième femme, une Moabite appelée Hadès. I Par., VIII, 10.

4. JÉHUS (hébreu : *Ye'uš;* Septante : Ἰάς), second fils d'Ésec, de la tribu de Benjamin et de la descendance de Saül. I Par., VIII, 39.

5. JÉHUS (hébreu : *Ye'ûš;* Septante : Ἰεούς), fils de Roboam, roi de Juda, et d'Abihaïl, fille d'Éliab, frère de David. II Par., XI, 18-19.

JÉMAÏ (hébreu : *Yaḥmaï;* Septante : Ἰαμαΐ), le quatrième fils de Thola, de la tribu d'Issachar. I Par., VII, 2.

JÉMIMA (hébreu : *Yemîmâh*), nom hébreu de la fille aînée de Job après son épreuve. Les Septante ont traduit ce nom par Ἡμέρα, et la Vulgate par *Dies*, « jour, » mais cette étymologie est douteuse. Plusieurs lexicographes modernes pensent que ce nom est arabe et signifie « colombe ». *Gesenius' hebräisches Handwörterbuch*, édit. Mühlau et Volck, 1878, p. 345.

JÉMINI (hébreu : *Yemînî;* Septante : Ἰεμενί; Vulgate : *Jemineus*, dans II Reg., XX, 1; ailleurs, *Jemini*), Benjamite, de Benjamin. — 1° Comme on indique en hébreu la tribu à laquelle appartient celui dont on parle en faisant précéder son nom du mot *bên*, et que ce mot est le premier élément du nom de Benjamin, on dit par abréviation *Bén-Yemînî*, I Sam. (Reg.), IX, 21; Ps. VII, 1; I Par., XXVII, 12, ou, avec l'article, *Bén-hay-Yemînî*, Jud., III, 15; II Sam. (Reg.), XVI, 1; XIX, 16; III (I) Reg., II, 8; et au pluriel, *Benê-Yemînî*, « fils de Jémini » ou Benjamin. Jud., XIX, 16; I Sam. (Reg.), XXII, 7. On dit aussi, mais plus rarement : *'îš Yemînî*, « un homme de Jémini, » I Sam. (Reg.), IX, 1; II Sam. (Reg.), XX, 1; Esth., II, 5. — 2° Le territoire de Benjamin est appelé dans I Sam. (Reg.), IX, 4, *'éréṣ Yemînî*, « la terre de Jémini. »

JEMLA (hébreu : *Imlâ ;* Septante : Ἰεμβλαά, Ἰεμβλά), nom du père du prophète Michée qui vivait du temps d'Achab et de Josaphat, et fut consulté par ces deux rois sur l'issue de la funeste campagne contre Ramoth Galaad. III Reg., XXII, 8-9; II Par., XVIII, 7-8.

JEMLECH (hébreu : *Yamlêk;* Septante : Ἰεμολόχ; *Alexandrinus :* Ἀμαλήκ), un des chefs (*nâśî'*) de la tribu de Siméon. Il vivait probablement sous le règne d'Ézéchias. I Par., IV, 34.

JEMNA, nom, dans la Vulgate, de trois Israélites, dont le premier et le troisième s'appellent, en hébreu, *Imnâh* et le second *Imnâ'*.

1. JEMNA, nom, dans la Vulgate, Num., XXVI, 44, et I Par., VII, 30, du fils d'Aser appelé Jamné dans Gen., XLVI, 17. Voir JAMNÉ, col. 1115.

2. JEMNA (Septante : Ἰμανά), second fils d'Hélem, un des chefs de la tribu d'Aser. I Par., VII, 35.

3. JEMNA (Septante : Ἰεμνά), lévite, père de Coré qui était portier du Temple sous le règne du roi Ézéchias. II Par., XXXI, 14.

JEMNAÏTES (hébreu . *hay-Imnâh;* Septante : ὁ Ἰαμινί; Vulgate : *Jemnaitæ*), descendants de Jemna ou Jamné, fils aîné d'Aser. Ils sont nommés dans le recensement du peuple fait par Moïse au Sinaï. Num., XXVI, 44. Voir JAMNÉ, col. 1115.

JENKIN William, théologien anglican, né en 1612 à Sudbury, mort à Londres le 19 janvier 1685. Ministre protestant, il eut à remplir divers postes en cette qualité; mais s'étant déclaré en faveur des doctrines non conformistes, il fut jeté en prison où il mourut. Nous mentionnerons de cet auteur : *An exposition of the Epistle of Jude,* 2 in-4°, Londres, 1652-1654.

B. HEURTEBIZE.

JEPHDAÏA (hébreu : *Ifdeyâh,* « que Yah rachète! » Septante : Ἰεφαδίας), fils de Sésac, de la tribu de Benjamin. Il était un des principaux de sa tribu et demeurait à Jérusalem. I Par., VIII, 25, 28.

JEPHLAT (hébreu : *Yaflêt;* Septante : Ἰαφλήτ), fils aîné d'Héber, de la tribu d'Aser, et père de trois fils, Phosoch, Chamal et Asoth. I Par., VII, 32-33.

JÉPHLÉTI (hébreu : *hay-Yaflêti,* « le Japhlétite; » Septante : Ἀπταλιμ; *Alexandrinus :* ὁ Ἰεφαλθί), nom ethnique ou patronymique, désignant une tribu ou bien une famille inconnue. « La limite des Jephlétites » formait la frontière méridionale de la tribu d'Éphraïm à l'ouest de Béthoron-le-Bas. De cette tribu disparue, il n'est resté que ce nom, et le territoire où elle avait habité ne saurait être déterminé aujourd'hui d'une manière plus précise. Jos., XVI, 3.

JÉPHONÉ (hébreu : *Yefunnéh*), nom du père de Caleb et d'un descendant d'Aser.

1. **JÉPHONÉ** (Septante : Ἰεφοννή), père du Caleb qui alla explorer la Terre promise avec Josué et les autres représentants des douze tribus. Caleb est ordinairement appelé dans le texte sacré « fils de Jéphoné » pour le distinguer du premier Caleb, fils d'Hesron, qui était son ancêtre. Num., XIII, 7; XIV, 6, etc.; Deut., I, 36; Jos., XIV, 6, 14; XV, 13; XXI, 12; I Par., IV, 15; VI, 56. L'Écriture ne nous apprend pas autre chose sur le père du premier Caleb, si ce n'est qu'il était Cénézéen. Num., XXXII, 12; Jos., XIV, 6, 14. On retrouve des Cénez parmi ses descendants. Voir CÉNEZ 3, t. II, col. 421. On trouve aussi un Cénez parmi les chefs édomites. Gen., XXXVI, 11, etc. Voir CÉNEZ 1, t. II, col. 421. C'est ce qui a porté certains exégètes à dire que Jéphoné était un prosélyte d'origine édomite qui avait été incorporé à la tribu de Juda. Voir CÉNÉZÉEN et CALEB 1, t. II, col. 421 et 56.

2. **JÉPHONÉ** (Septante, Ἰεφινά), fils aîné de Jéther, de la tribu d'Aser. 1 Par., VII, 38.

JEPHTAHEL (hébreu : *Iftah-Êl;* Septante : Γαιφαήλ [avec adjonction au nom du mot hébreu *gê,* « vallée, » qui précède Jephtahel dans le texte original] et Ἰκγαὶ καὶ Φθαιήλ [avec séparation du *gê* et d'*Iftah,* comme s'ils désignaient deux localités différentes]), vallée qui séparait au sud-est les deux tribus de Zabulon et d'Aser. Jos., XIX, 14, 27. La situation n'en est pas certaine. D'après Ed. Robinson, *Later Biblical Researches,* in-8°, Londres, 1856, p. 107-108, son nom a été conservé dans le moderne *Djéfat,* l'ancienne Jotapata qui se distingua par sa résistance dans la dernière guerre des Juifs contre les Romains. Josèphe, *Bell. jud.,* III, VII, 3-36. Voir la carte d'ASER, t. II, col. 1084. *Djéfat* est un village des montagnes de Galilée, à mi-chemin entre la baie de Saint-Jean d'Acre et le lac de Tibériade. Il est situé sur une colline isolée, entourée à l'est, au sud et à l'ouest par des ravins profonds, et accessible seulement par le nord où les flancs de la colline sont moins escarpés. *Djéfat* est mentionnée dans la Mischna, *Érakhin,* IX, 6, sous le nom de *Yôdafat hâ-isnâh,* ou « Jodaphat (Jotapata) l'ancienne », comme celui d'un endroit qui aurait été fortifié par Josué. La vallée de Jephtahel, appelée dans le Talmud בקעת יטבת, « plaine de Yotabat, » *Tosiphtha, Niddah,* 3, avoisinait sans doute la ville de *Djéfat* et devait « se trouver non loin de la plaine actuelle d'El-Bathouf, laquelle appartenait à la tribu de Zabulon, tandis qu'une partie des montagnes qui la bordent devait former la limite entre cette dernière tribu et celle d'Aser ». V. Guérin, *Galilée,* t. I, p. 480. Cf. Ad. Neubauer, *La Géographie du Talmud,* in-8°, Paris, 1868, p. 203-204. On a proposé d'autres identifications de la vallée de Jephtahel, mais elles paraissent moins acceptables.

F. VIGOUROUX.

JEPHTÉ (hébreu : *Iftâh;* Septante : Ἰεφθάε), juge d'Israël, originaire du pays de Galaad. Jephté était fils de Galaad et d'une femme de mauvaise vie dont l'Écriture ne nous fait pas connaître le nom. Son père avait eu d'une épouse légitime d'autres enfants qui ne voulurent pas que Jephté eût part à l'héritage paternel et le chassèrent sous prétexte qu'il était né d'une autre mère. Jud., XI, 1-2. Ce que l'auteur sacré raconte de la fuite de Jephté et du soin qu'il prit d'éviter ses frères, Jud., XI, 3, ferait croire qu'ils usèrent de violences ou au moins de menaces pour le contraindre de s'éloigner. Le fugitif vint habiter dans la terre de Tob. Voir TOB.

Jephté était vaillant et d'humeur batailleuse. Il vit bientôt accourir auprès de lui des hommes dénués de ressources et vivant de pillage. La comparaison avec I Reg., XXII, 2, permet de voir en eux des aventuriers de même condition que ceux qui, plus tard, lièrent leur sort à celui de David fugitif et exilé. I Reg., XXV, 15-16, 13, 33-34. C'est par cette existence de privations et de lutte et par cette expérience de la guerre qu'il se préparait, sans le savoir, à devenir le libérateur de son peuple, tandis que sa dignité de chef et les qualités qu'il déployait dans la conduite de ses hommes devaient naturellement le désigner au choix de ses compatriotes le jour où ils auraient besoin d'un général.

Or à cette époque les Israélites souffraient des dévastations dont ils étaient l'objet de la part des Philistins et des Ammonites. Pendant dix-huit ans Dieu les punit ainsi du péché d'idolâtrie dans lequel ils étaient retombés une fois encore, malgré tant de leçons que le Seigneur leur avait données. Pour la manière dont ils furent délivrés des Philistins, voir SAMSON. Quant aux Ammonites (voir ce mot, t. I, col. 499), leur audace et leur puissance s'étaient accrues à ce point que, non contents d'opprimer les tribus voisines de leur pays au delà du Jourdain, ils avaient passé le fleuve et promenaient le fléau de Dieu sur Juda, Benjamin et Éphraïm. Comme par le passé, l'excès du malheur fit rentrer les coupables en eux-mêmes; ils reconnurent leur faute, rejetèrent les idoles et obtinrent enfin le pardon que Dieu leur accorda, après leur avoir reproché leur ingratitude. Jud., X, 6-16.

C'était le moment où la situation était devenue plus critique que jamais. Les Ammonites étaient venus planter leurs tentes au cœur même de Galaad. Les Israélites, forts du secours de Dieu sur lequel ils pouvaient maintenant compter, se réunirent à Maspha de Galaad, résolus à repousser l'ennemi. Mais il fallait un chef, et ils n'en avaient pas. Ils proposèrent l'autorité souveraine à celui qui oserait se mettre à la tête de l'armée et la conduire au combat contre les ennemis, Jud., X, 17-18; mais personne n'osa accepter ce périlleux honneur, comme la suite le fait voir. Et cependant il n'y avait pas de temps à perdre. Les Galaadites se décidèrent donc à offrir le commandement suprême à Jephté. On dépêcha vers lui les anciens du peuple. Ces envoyés durent d'abord entendre ses récriminations au sujet de son expulsion, dont il les regardait comme responsables parce

qu'elle avait reçu leur approbation ou que peut-être quelques-uns de ses parents étaient parmi ces anciens. — Sans se laisser rebuter par ces invectives, ils insistèrent pour qu'il revînt avec eux au pays de Galaad; il y consentit, mais en imposant cette condition, qu'ils acceptèrent, que, s'il triomphait des Ammonites, il conserverait le titre et l'autorité de chef de son peuple.

Nous rencontrons ici deux choses pareillement nouvelles dans l'histoire d'Israël depuis la conquête de Chanaan : l'initiative du peuple dans le choix du libérateur, jusque-là désigné directement ou indirectement par Dieu, et ce libérateur demandant à continuer l'exercice du pouvoir souverain, une fois sa mission remplie, au lieu que jusqu'ici les juges rentraient dans la vie privée après avoir accompli l'œuvre de la délivrance. Nous voyons aussi, d'autre part, que cette prétention n'a soulevé aucune objection dans l'esprit des anciens. C'est qu'on commençait à sentir plus vivement, après tant d'épreuves, les inconvénients de l'état anarchique où l'on vivait; on voyait mieux combien la vie nationale s'en trouvait affaiblie et à quelle impuissance Israël était réduit faute d'un pouvoir central capable de réunir, d'utiliser et de diriger toutes les forces du pays. Ce sentiment s'était déjà hautement manifesté lorsque, après la victoire sur les Madianites, les enfants d'Israël voulurent faire roi Gédéon et rendre la royauté héréditaire dans sa famille. Jud., VIII, 22. Le règne de son fils Abimélech, bien qu'il fût le fait d'une usurpation et que le peuple n'eût pas lieu d'être satisfait de cette expérience, avait pu montrer néanmoins quelques-uns des avantages de l'unité nationale assurée par le gouvernement d'un seul. Et c'est vraisemblablement pour cette raison que la demande de Jephté ne rencontra non plus aucune opposition chez le peuple, qui ratifia le consentement de ses princes en proclamant Jephté son chef suprême lorsqu'il se présenta devant lui à Maspha. Jud., XI, 5-11.

Après son élection, Jephté « dit toutes ses paroles devant le Seigneur à Maspha ». Jud., XI, 11. Les mots « devant le Seigneur » indiqueraient, d'après certains commentateurs, qu'il y avait à Maspha un lieu sanctifié où l'on honorait Dieu et, par conséquent, un autel sur lequel étaient offerts des sacrifices. Cf. Jud., XI, 31; I Reg., X, 17. D'autres pensent que cette formule signifie simplement que Dieu fut pris à témoin de ce qui se passait, comme cela avait eu lieu dans l'entrevue de Jephté et des anciens. Jud., XI, 10. Il n'est pas facile d'ailleurs de bien entendre ce que l'auteur veut dire en écrivant que Jephté « dit toutes ses paroles devant le Seigneur à Maspha ». La meilleure explication paraît être celle qu'adoptent beaucoup d'interprètes, entre autres Calmet et Fr. von Hummelauer sur ce passage : Jephté fit connaître au peuple ses conventions avec les anciens et lui exposa ses projets de défense; le peuple, de son côté, donna son approbation à ce qui avait été fait et au plan de son nouveau chef, et l'on se promit de part et d'autre fidélité en prenant Dieu à témoin de cet engagement. Cf. I Reg., XI, 14-15.

La vie que le fils de Galaad avait menée jusqu'alors pouvait faire croire qu'il recourrait immédiatement à la force ouverte pour éloigner les Ammonites. Il n'en fut rien. L'homme de guerre songea d'abord aux moyens pacifiques; il tenta de s'expliquer et de s'entendre avec le roi des Ammonites, et il se montra dans cette négociation aussi habile diplomate qu'il avait paru jusque-là intrépide guerrier. Il envoya à ce prince des députés avec mission de lui demander pour quels motifs il était venu dévaster son pays. La réponse du roi fut qu'Ammon ne faisait que revendiquer un territoire qui lui appartenait, de l'Arnon au Jaboc et au Jourdain, et dont les Israélites s'étaient injustement emparés par la force des armes, après leur sortie d'Égypte; il demandait donc de rentrer pacifiquement dans son bien. Ce langage si catégorique ne laissait guère espérer une solution par voie diplomatique. Jephté voulut cependant faire une nouvelle tentative et envoya une seconde ambassade. Il avait d'abord simplement demandé le motif de l'invasion et des attaques des Ammonites; maintenant qu'ils ont fait connaître leurs griefs, il va leur prouver le mal fondé de leurs prétentions : La contrée occupée par Israël au delà du Jourdain appartenait d'abord aux Amorrhéens; les Ammonites et les Moabites n'ont donc rien perdu par le fait de la conquête israélite. D'après ce que Jephté dit ici et plus loin des Moabites, il y a lieu de croire qu'ils faisaient en ce moment cause commune avec les Ammonites, soit comme alliés soit comme tributaires. Jephté insista même principalement sur ce qui regardait les Moabites, peut-être parce que ce peuple étant plus sédentaire que les Ammonites et sa frontière du côté d'Israël se trouvant nettement déterminée par le cours de l'Arnon, Jud., XI, 18, il était plus aisé de montrer que les Hébreux ne lui avaient rien enlevé en s'emparant du pays situé au nord de ce fleuve. Dans un exposé fidèle et succinct de la marche d'Israël, qui confirme en le résumant le récit des Nombres, XX, 14-21; XXI, 11-13, Jephté rappelle que, loin d'avoir voulu nuire à Moab, les Israélites avaient eu soin, au contraire, de ne dépasser nulle part sa frontière. Ils auraient également respecté les possessions de Séhon, s'il leur avait permis de les traverser pour atteindre le Jourdain; mais il s'opposa à leur passage à la tête d'une puissante armée et le Seigneur lui ôta son royaume pour le donner à Israël, son peuple. Num., XXI, 21-31. Est-ce que celui-ci, tenant ces terres de Jéhovah, son Dieu, qui les a conquises pour lui, ne les possède pas à un aussi juste titre que les Ammonites possèdent celles que leur dieu Chamos leur a données? Jephté confirme fort habilement cette preuve juridique par la conduite des Moabites relativement au domaine de ces contrées : Balac, contemporain et témoin des faits, n'a pas regardé la conquête israélite comme une injustice exercée à son préjudice; son langage prouverait même le contraire, Num., XXII, 4-6; et s'il en était autrement, comment expliquer que, durant les trois cents ans écoulés depuis, les Moabites n'aient soulevé aucune réclamation? On s'explique encore moins le silence gardé par les Ammonites eux-mêmes sur les droits qu'ils revendiquent maintenant. C'est un argument péremptoire de prescripion en faveur d'une possession commencée sans contestation de la part de ceux qui auraient pu et dû protester, et continuée paisiblement pendant trois siècles. Jephté conclut donc à bon droit que les Ammonites n'ont aucun juste motif d'inquiéter les Hébreux et que la guerre qu'ils veulent leur faire est une entreprise inique. Aussi s'en remet-il avec confiance au jugement de Dieu. Jud., XI, 12-27.

Sur ce discours que Jephté met dans la bouche de ses envoyés, il y a deux observations à faire. D'abord les trois cents ans dont il est question ici sont apparemment un chiffre rond qui ne peut nous renseigner exactement sur l'époque à laquelle commença la judicature du fils de Galaad. Ensuite, le parallèle qu'il établit entre les droits de Chamos et ceux de Jéhovah est un simple argument *ad hominem* qui devait être d'un grand poids aux yeux des deux partis, étant donné la croyance des antiques peuples orientaux à l'intervention de la divinité dans les affaires, les guerres et tous les événements de ce monde. Il n'y a donc pas lieu d'accuser Jephté de monolâtrie et de voir dans son langage une preuve que, de son temps, les Hébreux n'étaient pas encore parvenus jusqu'au monothéisme, comme le voudraient certains rationalistes qui invoquent les paroles de Jephté pour confirmer leur théorie sur l'évolution religieuse d'Israël. Jephté n'avait pas en ce moment à faire valoir l'excellence suprême de Jéhovah et le néant de Chamos; il parlait en homme politique, et il aurait commis une insigne maladresse s'il avait tenu dans cette circonstance le langage que,

au dire des modernes critiques, un monothéiste aurait dû faire entendre.

Le roi des Ammonites refusa de se rendre aux raisons de Jephté; il fallut donc recourir aux armes. Alors « l'esprit du Seigneur fut sur Jephté », c'est-à-dire que Dieu le remplit de la sagesse, du courage et de tous les dons nécessaires à l'accomplissement de sa mission. Cf. Jud., VI, 34; XIII, 25; XIV, 6, etc. Dieu ratifiait ainsi le choix du peuple. Jephté se mit aussitôt à parcourir le pays de Galaad et de Manassé oriental pour lever des troupes; il fit également appel au moins à une partie des tribus cisjordaniennes. Jud., XII, 2. Lorsqu'il eut réuni son armée à Maspha, il marcha contre les Ammonites. Le nouveau chef ne se faisait pas illusion sur les dangers de la lutte qu'il allait engager. Jud., X, 18. Aussi comprit-il la nécessité du secours d'en haut, et il l'invoqua, s'engageant par vœu, s'il battait l'ennemi, à immoler en holocauste au Seigneur, à son retour, la première personne qui sortirait de sa maison pour aller au-devant de lui. On lit dans l'hébreu « sera pour le Seigneur et je l'offrirai en holocauste ». Jud., XI, 28-31.

Quelque jugement que l'on porte sur ce vœu, il n'en est pas moins une preuve de ce profond esprit religieux dont Jephté venait de donner, en peu de temps, plusieurs preuves sensibles, soit en attribuant d'avance au Seigneur la victoire espérée, Jud., XI, 9, et en voulant confirmer en sa présence son pacte avec les Galaadites, ℣. 11, soit lorsque, négociant ensuite avec les Ammonites, il proclama Jahvé lui-même vainqueur des Amorrhéens et le véritable maître du territoire conquis sur eux et qu'il remit finalement entre ses mains le succès de la guerre.

Dieu répondit à sa confiance « en lui livrant les enfants d'Ammon ». L'heureux général acheva leur défaite en les poursuivant au loin; il fit sentir le poids de ses armes à vingt villes disséminées dans la région qui s'étend depuis Aroër jusqu'à Mennith et à Abel Keramim. Jud., XI, 32-33. Voir ABEL-KERAMIM, t. I, col. 32, et MENNITH.

La joie du triomphe fit bientôt place à une douleur amère dans l'âme du nouveau juge d'Israël. La première personne qui vint à sa rencontre pour le féliciter à son retour, fut sa fille, son unique enfant. Elle s'avançait dansant et chantant avec ses compagnes au son des instruments. Jephté, « à cette vue, déchira ses vêtements et s'écria : Malheur à moi, ma fille, tu m'as trompé et tu t'es trompée! » Il lui fit alors connaître son vœu et la terrible obligation qu'il lui imposait. La jeune fille approuva sans hésiter la promesse de son père et s'offrit généreusement comme victime en reconnaissance du bienfait que Dieu venait d'accorder à son peuple. Elle demanda seulement qu'il lui fût permis d'aller, en compagnie de ses amies, sur les montagnes pour y pleurer pendant deux mois sa virginité; car c'était chez les Hébreux une sorte de malheur et comme un opprobre de ne point laisser de postérité. Cf. Luc., I, 25. Les deux mois écoulés, la jeune fille revint vers son père et Jephté « lui fit comme il avait promis et elle ne connaissait point d'homme ». Depuis lors ce fut la coutume que les filles d'Israël se réunissent tous les ans pour pleurer durant quatre jours la fille de Jephté. Jud., XI, 34-40. Il est assez difficile de déterminer le véritable sens et la portée de ces dernières paroles; les exégètes donnent des interprétations assez différentes dont l'explication est d'ailleurs d'un intérêt secondaire.

Une question bien plus importante et qui a de tout temps exercé la sagacité des commentateurs, c'est de savoir si Jephté immola réellement sa fille en lui donnant la mort. On l'a cru universellement chez les Juifs, et l'ancienne exégèse chrétienne était unanime dans ce sentiment. Cette opinion, qui est encore la plus commune, est combattue par un certain nombre d'écrivains modernes. On peut voir cette question traitée avec étendue dans S. Augustin, *Quæst. XLIX in Jud.*, t. XXIV, col. 810-812; Calmet, *Dissertation sur le vœu de Jephté,* dans son *Comment. littéral sur les Juges,* in-4°, Paris, 1711, p. XXIV-XXX; Hummelauer, *Comment. in Jud.*, Paris, 1888, p. 209-227, 228-235; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. III, p. 169-171, et *Manuel biblique,* 11e édit., t. II, nos 456-458, p. 67-73. Toute la controverse se ramène naturellement à deux points : En quoi consistait la promesse de Jephté? Comment l'a-t-il accomplie? La solution du dernier dépend de celle du premier, car l'Écriture dit expressément que le vainqueur des Ammonites « fit à sa fille selon ce qu'il avait promis par vœu ». Jud., XI, 39. Plusieurs interprètes, surtout parmi les modernes, à qui il répugne de regarder Jephté comme coupable d'un acte cruel, barbare et, en outre, formellement opposé à la loi de Moïse, se sont efforcés de prouver qu'il n'avait pas promis à Dieu un sacrifice humain et que par conséquent il avait seulement, en réalité, consacré sa fille à Dieu en la vouant à un célibat perpétuel. Ils fondent leur opinion sur ce qui est dit, Jud., XI, 37-40, des lamentations de cette jeune fille pleurant sa virginité. Mais cette interprétation a contre elle les idées des Israélites, chez lesquels la virginité était loin d'être regardée comme une chose agréable à Dieu et ne pouvait en conséquence faire la matière d'un vœu; la privation de postérité était tenue au contraire pour une sorte de flétrissure et d'humiliation, comme nous l'avons déjà rappelé; et c'est une chose remarquable que la consécration à Dieu n'excluait pas le mariage, comme on le voit par l'exemple de Samson, de Samuel et des nazaréens en général. Il est donc contre toute vraisemblance que Jephté ait fait ou même ait conçu l'idée de faire à Dieu une telle offrande.

L'argument que l'on tire de ce que l'Écriture ne blâme nulle part Jephté et qu'elle le loue même, Heb., XI, 32-33; I Reg., XII, 11, ne fournit aucun appui solide à cette opinion; car c'est l'usage presque constant de l'Écriture de rapporter les faits sans les apprécier, et quant à l'éloge de saint Paul, il ne regarde nullement la conduite personnelle de Jephté, mais sa foi et ses exploits; cet éloge lui est du reste commun avec d'autres personnages dont la vie est loin d'être exempte de fautes graves.

On fait valoir encore une autre raison aussi peu concluante que la précédente. La loi mosaïque, dit-on, interdisait les sacrifices humains, Jephté ne pouvait donc songer à offrir à Dieu l'immolation d'une personne, comme si Jephté avait été rendu impeccable par le choix que Dieu avait fait de lui pour sauver son peuple. D'ailleurs ce que faisaient les Chananéens et les peuples voisins, ce que se permettaient parfois les Hébreux eux-mêmes, Ps. CV, 37, enlève en partie à cette cruelle exécution le caractère horrible et répugnant que nos mœurs y attachent. Un roi de Moab nous fait voir jusqu'où pouvait aller l'exaltation du patriotisme dans un cas qui, au point de vue religieux, n'est pas sans quelque analogie avec celui de Jephté. IV Reg., III, 27.

Ce n'est pas, d'ailleurs, selon des vues théoriques et avec le sentiment qu'il faut juger un récit historique, mais par le texte même qui nous l'a conservé, sauf à bien expliquer ce texte. La question est donc de savoir ce que l'auteur des Juges a voulu dire, et non ce que Jephté pouvait ou ne pouvait pas faire licitement d'après la loi naturelle ou d'après la loi de Moïse. Le libérateur d'Israël a-t-il promis ou non un holocauste véritable, c'est-à-dire l'immolation réelle d'une personne vivante? Or, pour soutenir la négative, les uns, suivant littéralement l'hébreu, traduisent Jud., XI, 31, par : « [Que ce qui viendra au-devant de moi] soit à Jéhovah (c'est-à-dire consacré à lui, si c'est une personne), ou (au lieu de *et*) je l'offrirai en holocauste (si c'est un animal). » Mais on ne peut pas, dans le cas présent, donner à la particule *ve* un sens disjonctif (voir les auteurs cités ci-dessus), et, d'un autre côté, le contexte prouve que c'est seulement d'une personne qu'il peut être question ici. Aller au-devant

de quelqu'un ne se dit pas d'un animal, tout au plus du chien, et le chien était un des animaux dont la chair était exclue des sacrifices. Ce serait du reste une alternative plus que bizarre que celle qui mettrait sur le même pied la mort d'un animal et celle d'un homme ou d'une femme. On a mis en avant d'autres essais d'interprétation bénigne du vœu de Jephté, mais elles viennent toutes se heurter au fond du récit, avec lequel elles sont en contradiction, ou à quelque règle essentielle d'exégèse. Il faut, en effet, selon la sage remarque de Suarez, à propos du vœu de Jephté, *De virtut. et statu relig. tr. VI*, lib. II, x, n. 10, Paris, 1859, t. XIV, p. 878, ne point abandonner le sens propre, naturel, des mots à moins d'y être contraint par la force des raisons ou le poids des autorités. Or ce n'est pas ici le cas, et les modernes n'ont trouvé aucune raison qui ne fût connue de l'antique synagogue, de nos vieux docteurs et des rabbins des dix premiers siècles chrétiens. Aussi Reuss fait-il, à ce sujet, cette réflexion fort juste que le supplice de la torture, abolie partout, a été conservé chez les exégètes; ils l'appliquent à un texte des plus clairs pour lui faire dire que la fille de Jephté a été vouée à une virginité perpétuelle. Hummelauer, *Jud.*, 235.

L'ancienne interprétation qui voyait dans le vœu de Jephté l'engagement d'offrir en sacrifice une personne semble donc devoir toujours être préférée; elle est conforme au sens littéral, elle s'adapte naturellement et sans effort à toutes les particularités du récit, et les difficultés qu'on peut y opposer ne sont pas plus graves que celles qu'on peut faire contre d'autres passages de l'Écriture sur lesquels néanmoins tout le monde est d'accord. Ses tenants, du reste, se sont montrés aussi désireux que les adversaires d'excuser Jephté autant que le permet la narration du livre des Juges : ils ont volontiers, pour atténuer sa faute, fait valoir l'oubli pratique de la loi en ces temps troublés, l'exemple de faits analogues communs chez les peuples voisins et qui se produisaient parfois même en Israël, comme on l'a vu ci-dessus, enfin, les mœurs rudes de ces vieux hébreux qu'on veut trop juger d'après nos mœurs modernes, etc. On peut dire encore, à la décharge de Jephté, que, loin de songer à sa fille en formant ce vœu funeste, il n'avait en vue aucune personne déterminée; tout au plus pensait-il peut-être d'une manière vague à quelqu'un de ses serviteurs, empressé de venir, selon l'usage, à sa rencontre pour le saluer. Toutefois, s'il est possible d'excuser jusqu'à un certain point son vœu pour ces raisons ou d'autres semblables, telles que son ignorance possible de la loi, ou une inadvertance explicable dans la circonstance, on ne saurait l'absoudre en ce qui regarde l'exécution : pendant les deux mois qui s'écoulèrent depuis sa promesse, il pouvait s'éclairer et s'assurer qu'un tel engagement était illicite et n'obligeait pas sa conscience. Saint Thomas a résumé à son ordinaire le sentiment traditionnel et il l'a exprimé dans une formule où l'on retrouve sa concision accoutumée : Jephté, dit-il, « fut insensé en formant ce vœu, parce qu'il le fit sans discrétion, et il fut impie en l'accomplissant. » IIa IIæ, q. LXXXVIII, a. 2, ad 2um. Ce qui pourrait encore, non pas justifier, mais expliquer en partie la cruelle dureté de ce juge envers sa fille, c'est que, soit par nature, soit par suite de la vie qu'il avait menée jusque-là, et peut-être pour les deux causes ensemble, Jephté était d'un tempérament dur et enclin à verser le sang, comme on le voit par un événement qui arriva bientôt après, s'il n'eut même pas lieu entre son triomphe et l'immolation de sa fille.

En effet, les Éphraïmites ne tardèrent pas à se soulever contre lui et ils vinrent lui chercher querelle comme ils l'avaient fait autrefois à Gédéon après la défaite des Madianites. Jud., VIII, 1-3. Ils lui parlèrent d'un ton arrogant et avec des termes de mépris, lui demandant raison de ce qu'il ne les avait pas convoqués pour cette guerre et les avait ainsi frustrés de l'honneur et des fruits de la victoire. Jud., XII, 1-4. L'accusation était d'une fausseté capable de révolter Jephté; il les avait convoqués au contraire et ils avaient refusé de venir, ne comptant guère apparemment alors sur un triomphe qui excitait maintenant leur jalousie et leur dépit. Ils joignirent à leurs récriminations la menace de brûler la maison du vainqueur. Mais celui-ci ne ressemblait pas à Gédéon, le citoyen pacifique, improvisé général pour quelques semaines, et désireux de se décharger au plus vite du fardeau du pouvoir; le vieux soldat ne craignait pas la lutte et le nouveau chef entendait faire respecter son autorité. Il releva cet insolent défi et, rassemblant de nouveau les troupes de Galaad, il attaqua les mécontents, les tailla en pièces et les traita ensuite sans merci. Au moment de la déroute, des Galaadites allèrent, par son ordre, occuper les gués du Jourdain pour en empêcher le passage aux troupes débandées. Les fuyards étaient tués là à mesure qu'ils se présentaient. Ceux qui, pour échapper à la mort, prétendaient faussement n'être pas Éphraïmites, étaient mis en demeure de dire *sibbolét*, « épi, » qu'ils prononçaient *sibbolet*; cette prononciation défectueuse propre aux Éphraïmites, cf. Matth., XXVI, 73, les faisait reconnaître sans peine et ils étaient massacrés aussitôt. Quarante mille des enfants d'Éphraïm périrent ainsi, soit dans la bataille soit sur les bords du Jourdain. — Jephté vécut encore six ans, après sa double victoire, et il fut enseveli dans sa ville de Maspha en Galaad. Jud., XII, 1-7. E. PALIS.

JEPHTHA (hébreu : *Iftâḥ;* omis dans le *Vaticanus; Alexandrinus :* Ἰεφθά), ville de Juda, dans la plaine de la Séphéla. Jos., XV, 43. Elle fait partie du troisième groupe des cités de « la plaine », comme Esna (t. II, col. 1951), Nésib, Marésa, etc. Nésib est aujourd'hui *Beit Nusib* à deux heures de marche environ à l'est de *Beit-Djibrin* (l'ancienne Éleuthéropolis). Marésa est très probablement le Khirbet *Mer'asch* actuel, à un kilomètre et demi à peu près au sud de la même localité de Beit-Djibrin. C'est donc dans ces parages qu'il faut chercher Jephtha, mais elle n'a pu être identifiée jusqu'à présent.

JEPIFANIJ Slavineckig (Épiphane), théologien russe, mort en 1676. Il professa la rhétorique à Moscou et dirigea une traduction nouvelle de la Bible du grec en russe. Il traduisit lui-même le Nouveau Testament et le Pentateuque. On lui doit aussi un lexique des termes bibliques et patristiques, *Leksikon greko-slavjanolatinskij.* J. SEDLACEK.

JÉRAA (hébreu : *Yarḥa ;* Septante : Ἰωχήλ), esclave égyptien de Sésan, de la tribu de Juda. Son maître, n'ayant pas d'enfants mâles, lui donna en mariage l'une de ses filles, probablement Oholaï. De cette union naquit Ethéi, et Jéraa devint ainsi le chef d'une famille de Juda. I Par., II, 31, 34-35. Parmi ses descendants, on remarque Zabad, I Par., II, 36, qui fut un des braves soldats de David, I Par., XI, 41, et Azarias, I Par., II, 38, l'un des chefs qui aidèrent le grand-prêtre Joïada à faire monter Joas sur le trône. II Par., XXIII, 1. Voir ÉTHÉI, t. II, col. 2006, et AZARIAS 16, t. I, col. 1301.

JÉRAMÉEL (hébreu : *Yeraḥme'êl,* « que Dieu fasse miséricorde »), nom, dans la Vulgate, de deux Israélites et d'une contrée d'Arabie. Dans le texte hébreu, trois personnages portent le nom de *Yeraḥme'êl*. La Vulgate l'a rendu deux fois par Jéraméel (voir JÉRAMÉEL 1 et 2) et une fois par Jérémiel. Jer., XXXVI, 26. — Le pays des Jéraméélites n'est désigné en hébreu que par le nom ethnique de la tribu qui l'habitait. Voir JÉRAMÉEL 3.

1. JÉRAMÉEL (Septante : Ἰεραμαήλ, I Par., II, 9; Ἰεραμεήλ, I Par., II, 25-27, 33, 42), fils aîné d'Hesron et petit-fils de Juda. I Par., II, 9. Sa descendance est énumérée dans I Par., II, 25-41, et joua un rôle important

dans la suite de l'histoire. Elle habita sur la frontière méridionale de Juda. Cf. I Reg., xxvii, 8-10; xxx, 29.

2. **JÉRAMÉEL** (Septante : Ἰεραμεήλ), lévite, descendant de Mérari, chef de la famille de Cis, fils de Mohali, à l'époque de l'organisation du service du Tabernacle par David. I Par., xxiv, 29.

3. **JÉRAMÉEL** (hébreu : *hay-Yeraḥme'êlî;* Septante : Ἰσμεγά dans I Reg., xxvii, 10; ὁ Ἰερεμεήλ dans I Reg., xxx, 29), nom donné dans la Vulgate aux descendants de Jéraméel, fils aîné d'Hesron, petit-fils de Juda. Ils devraient être appelés plus exactement, comme en hébreu, les Jéraméélites. Ils habitaient la partie la plus méridionale de Juda, dans le Négeb. II Par., ii, 25-33. Cf. G. A. Smith, *Historical Geography of the Holy Land,* in-8°, Londres, 1894, p. 278. Ils sont nommés deux fois dans l'histoire de la vie errante de David. — 1° Celui-ci fait accroire faussement à Achis, roi des Philistins, auprès duquel il s'est réfugié, qu'il a pillé les Jéraméélites. I Reg., xxvii, 10. — 2° Loin de leur faire du mal, David envoya aux Jéraméélites, dans les villes qu'ils habitaient, une partie du butin qu'il avait pris aux Amalécites. I Reg., xxx, 29.

JERCAAM (hébreu : *Yorqe'âm;* Septante : Ἰεκλάν; *Alexandrinus :* Ἰερκαάν), fils de Raham, de la tribu de Juda et descendant de Caleb, fils d'Hesron. I Par., ii, 44. Certains commentateurs pensent que c'est un nom de ville, au lieu d'un nom d'homme, et qu'elle avait pour roi Raham.

JÉRÉMIE (hébreu : *Irmeyâhû;* Septante : Ἰερεμίας), nom de huit Israélites.

1. **JÉRÉMIE,** de la tribu de Juda, originaire de Lobna, père d'Amital qui devint la femme du roi Josias et la mère du roi Sédécias. IV Reg., xxiii, 31; xxiv, 18; Jer., lii, 1.

2. **JÉRÉMIE,** un des chefs de la demi-tribu de Manassé transjordanique. I Par., v, 24.

3. **JÉRÉMIE,** un des vaillants soldats de David qui était allé le rejoindre à Siceleg pendant la persécution de Saül. I Par., xii, 4.

4. **JÉRÉMIE,** le cinquième des braves Gadites qui s'étaient joints à la petite armée de David, lorsque celui-ci se cachait dans le désert de Juda pour échapper aux poursuites de Saül. I Par., xii, 10.

5. **JÉRÉMIE,** compagnon de Jérémie 4 et de la même tribu, compté comme le dixième dans la liste des braves Gadites qui s'étaient réunis à David. I Par., xii, 13.

6. **JÉRÉMIE,** chef d'une des vingt et une familles sacerdotales qui paraissent être énumérées dans II Esd., x, 2-8; xii, 1. Il signa avec les autres principaux du peuple l'alliance qui fut renouvelée avec Dieu du temps de Néhémie. II Esd., x, 2. D'après le ỷ. 12 de II Esd., xii, le chef de la famille sacerdotale de Jérémie, au temps du grand-prêtre Joïacim, s'appelait Hanania, et ce fut ce dernier (dont le nom est écrit Hanani au ỷ. 35), qui prit part à la dédicace des murs de Jérusalem relevés par Néhémie. Voir Hananias 9, col. 15.

7. **JÉRÉMIE,** père de Jézonias le Réchabite. Jer., xxxv, 3.

8. **JÉRÉMIE** (hébreu : *Îrmeyâhû,* Jer., i, 1; ou forme abrégée, *Irmeyâh,* en tête du livre; Dan., ix, 2; Septante : Ἰερεμίας; Vulgate : *Jeremias;* saint Jérôme et autres : *Hieremias*), le second des quatre grands prophètes (fig. 219). Ce nom dérive de *rûm* et de *Jehovâh.* Saint Jérôme traduit : « celui que dieu a élevé; » Gesenius, *Thesaurus,* p. 1290 : « celui que Jéhovah a établi; » d'autres, tels que J. G. Carpzov, *Introductio in V. T.,*



219. — Le prophète Jérémie. Bas-relief d'une des portes de bronze de Saint-Paul-hors-les-Murs. Voir col. 941. D'après S. M. Nicolai, pl. xv.

Nägelsbach, Hengstenberg, : « celui que Jéhovah a jeté, rejeté » (de *râmâh* pour *rûm*), par allusion à Jer., i, 10. Cette dernière étymologie est peu vraisemblable.

I. Origine et enfance de Jérémie. — Jérémie était fils d'Helcias et de race sacerdotale. Jer., i, 1. Clément d'Alexandrie, *Strom., i, 21,* t. viii, col. 849, l'auteur des *Quæstiones hebraic., I Par., ix, 11,* dans les œuvres de saint Jérôme, t. xxiii, col. 1378, et quelques autres auteurs ont soutenu que son père était le grand-prêtre Helcias, qui, sous le roi Josias, découvrit dans le temple le livre de la loi. IV Reg., xxii, 8; II Par., xxxiv, 9 14-15. La plupart des commentateurs rejettent cette identification pour deux raisons : — 1° Le père de Jérémie n'est jamais appelé grand-prêtre, comme son homonyme, IV Reg., xxii, 8, mais simplement prêtre d'Anathoth. Jer., i, 1. — 2° Le grand-prêtre appartenait depuis Salomon à la famille d'Éléazar, tandis que les prêtres d'Anathoth étaient de la branche d'Ithamar, le plus jeune des fils d'Aaron. Exod., vi, 23; cf. III Reg., ii, 26. — Jérémie naquit à Anathoth, petite localité de la tribu de Benjamin, au nord-est de Jérusalem. Jos., xxi, 18; Is., x, 30. Voir Anathoth, t. i, col. 550-552. Il appartenait à une famille distinguée, comme on peut le conclure des égards qu'avaient pour lui les rois et les grands, Jer., xxvi, 10, 16, 17, 24; xxxvi, 19; xl, 5-6, et de la considération dont il jouissait auprès des Chaldéens. Jer., xl, 1-4. De plus il eut pour secrétaire Baruch, homme d'une condition élevée, ce qui suppose que lui-même appartenait à l'aristocratie. Jérémie dut être élevé dans l'attachement aux traditions mosaïques, et s'appliquer à l'étude des saintes Écritures, tout particulièrement des prophéties d'Isaïe et de Michée, si l'on en juge par son livre. On peut conjecturer que c'est dans sa jeunesse qu'il



220. — Prisonniers de guerre emmenés en captivité par les Assyriens. Bas-relief du palais d'Assurbanipal à Ninive. Musée du Louvre.

se lia d'amitié avec Nérias, fils de Maasias, gouverneur de Jérusalem, II Par., XXXIV, 8, lequel coopéra avec Helcias et Saphan aux réformes entreprises par le roi Josias. Cette amitié de Nérias porta ses fruits, car ses deux fils Baruch et Saraïas devinrent les disciples de Jérémie. Jer., XXXVI, 4; LI, 59.

II. VOCATION AU MINISTÈRE PROPHÉTIQUE. — Il était encore jeune, *na'ar*, lorsqu'il fut appelé au ministère prophétique. Jer., I, 6. Nous savons aussi qu'il n'était pas alors marié. Jer., XVI, 2. On peut conclure de là qu'il devait être âgé de 18 à 25 ans au moment de son appel. Sa vocation au ministère prophétique eut lieu la 13e année du règne de Josias, Jer., I, 2; XXV, 3, c'est-à-dire en 627 ou 626 avant Jésus-Christ selon la chronologie ordinaire, 5 ans avant la découverte du livre de la loi dans le Temple par le grand-prêtre Helcias. Son ministère prophétique dura longtemps et s'exerça principalement sous cinq rois successifs, à une époque remplie de troubles et d'agitations, dont il faut dessiner les grands traits.

III. MILIEU HISTORIQUE. — Jérémie vécut à une époque très troublée. De son temps le royaume de Juda fut presque continuellement en butte aux convoitises de deux puissances rivales : les Égyptiens et les Chaldéens, dont l'influence était tour à tour prépondérante; aux intrigues de ces deux peuples il faut ajouter aussi une invasion des Scythes qui exercèrent de grands ravages en Palestine. Voir ÉGYPTE, t. II, col. 1603-1621.

Jérémie eut la douleur de voir périr sur le champ de bataille Josias, un roi selon le cœur de Dieu, et il déplora amèrement sa mort. II Par., XXXV, 25. Voir JOSIAS. Quelque temps après, Néchao, le vainqueur de Josias, fut battu à son tour à Charcamis par Nabuchodonosor, Jer., XLVI, 2-6, 11, 12, et Joakim, fils de Josias, qui régnait alors sur Juda, dut se soumettre au roi de Babylone. Voir NÉCHAO. S'étant révolté plus tard contre lui, il fut transporté à Babylone. IV Reg., XXIV, 5-10; II Par., XXXVI, 6-9. Son fils et successeur Jéchonias eut le même sort. IV Reg., XXIV, 11-16; II Par., XXXVI, 10; Ézech., I, 1. Voir JOAKIM et JÉCHONIAS. Nabuchodonosor établit roi à la place de Jéchonias son oncle Matthanias, âgé de 21 ans, qui prit le nom de Sédécias. Sous le règne de ce prince, le rôle de Jérémie devient plus actif. Sédécias n'avait pas tardé à ourdir des intrigues avec Apriès. Voir APRIÈS, t. I, col. 796.

Le roi de Babylone, après avoir défait le Pharaon, Jer., XXXVII, 7, alla assiéger Jérusalem. En prévision des tristes événements qui allaient arriver, Jérémie tenta de quitter la capitale pour se réfugier dans sa ville natale, Anathoth; mais il fut arrêté, roué de coups et emprisonné dans la cour du palais où il recevait une ration de pain par jour pour sa nourriture. Jer., XXXVII, 11-20. Le siège fut terrible; la famine se joignit à la guerre et aux maladies pour ravager la population. IV Reg., XXV, 3; Jer., XXXVIII, 2. Les Juifs s'obstinèrent dans leur défense. — Après un an et demi de luttes et de souffrances, la ville fut prise et Sédécias envoyé captif à Babylone. IV Reg., XXV, 6-7; Jer., LII, 8-11. Voir SÉDÉCIAS. — Nabuchodonosor délégua un de ses officiers, Nabuzardan, pour détruire la ville. Ce fut le sac et le pillage sans merci; le temple fut dépouillé de ses richesses, les colonnes en furent brisées et les dépouilles transportées à Babylone; le reste de la population qui avait survécu aux horreurs du siège, fut emmené en captivité (fig. 220). IV Reg., XXV, 4-5, 7-21; II Par., XXXVI, 17-20; Jer., LII 6, 7, 12-27. — Après le pillage les Chaldéens se retirèrent laissant le gouvernement à un ami de Jérémie, Godolias, fils d'Ahicam, lequel s'établit à Maspha. IV Reg., XXV, 22; Jer., XL, 5. Jérémie devint son conseiller. Jer., XL, 6. Malheureusement Godolias ne tarda pas à être assassiné par Ismaël. IV Reg., XXV, 23-25; Jer., XL, 7-16. Voir GODOLIAS 3, col. 259. Enfin en 581 le reste de la population tenta une dernière fois le sort des armes; une dernière défaite et un dernier exil consommèrent la ruine de Juda. Josèphe, *Ant. jud.*, X, IX, 7; XI, 1. Cette déportation fut faite par Nabuzardan. — Jérémie marque trois déportations : 1° la 7e année du règne de Nabuchodonosor, 3023 déportés, Jer., LII, 28; — 2° la 18e année du règne de Nabuchodonosor, 832 déportés, Jer., LII, 29; — 3° la 20e année du règne de Nabuchodonosor, 745 déportés. Jer., LII, 30. En tout 4600 déportés.

IV. MINISTÈRE PROPHÉTIQUE. — Jérémie, appelé au ministère prophétique en 696, l'exerça sous cinq rois différents.

1° *Sous Josias* (639-609). — Depuis sa vocation au ministère prophétique jusqu'à la mort de Josias, l'espace d'à peu près 18 ans, Jérémie apparaît rarement. Nous possédons quelques renseignements sur sa vie privée durant cette période : il menait une vie très austère et ne prenait part à aucune manifestation. Jer., XVI, 5, 8. — Bientôt il fut en butte aux persécutions et de ses compatriotes, Jer., XI, 21, et de ses proches. Jer., XII, 6. Il combattit les calculs trop humains des Juifs qui espéraient trouver le salut dans l'alliance avec le Pharaon Néchao. Jer., II, 8, 36. Après la mort de Josias sur le champ de bataille de Mageddo, il ne prévoit que trouble et confusion au sein de la nation. Jer., XXII, 3, 16.

2° *Sous Joachaz* (609-608). — Durant le règne de Joachaz, Jérémie semble avoir vécu dans le silence et la retraite; en effet dans tout son livre il n'a qu'un mot sur ce prince. Jer., XXII, 11, 12.

3° *Sous Joakim* (608-597). — Le rôle de Jérémie est très important pendant son règne. Le parti favorable aux Égyptiens était maître de la situation. Jer., XXV, 18, 19; XXVII. Le prophète s'attire des persécutions parce qu'il annonce que l'Égypte sera impuissante à défendre Jérusalem contre les Chaldéens. Jer., XVIII; XIX; XXII. La première année du règne de Joakim il faillit être victime de la fureur populaire; il échappa à la mort par l'intervention des princes de Juda. Jer., XXVI. A la suite du désastre de Charcamis (604), le prophète fit promulguer par son disciple Baruch tous les oracles divins. Ce fut une grande émotion dans le peuple; aussi Joakim fit-il brûler le volume contenant les oracles. Jer., XXXVI. Jérémie dicta une seconde fois ses prophéties à Baruch. Jer., XLV. Sur ces entrefaites, il apprit que la captivité de Babylone durerait 70 ans. Jer., XXV, 8-12. Le prophète prononça aussi divers oracles contre Joakim. Jer., XXII, 19; XXXVI, 30.

4° *Sous Jéchonias* (597-596). — Le prophète annonça à ce prince éphémère les malheurs qui lui étaient réservés. Jer., XXII, 24-30. L'oracle s'accomplit à la lettre comme nous l'avons vu.

5° *Sous Sédécias* (596-586). — Jérémie annonça que le peuple serait châtié, Jer., XXIV; il consola les captifs de Babylone. Jer., XXIX. Consulté secrètement par Sédécias, le prophète lui déclare qu'il n'échappera pas aux coups des Chaldéens. Jer., XXXVIII, 18. Au moment de l'invasion chaldéenne, il s'efforça de relever le courage des Juifs et de soutenir les cœurs abattus; il acheta un champ à Anathoth, Jer., XXXII, 6-9, parce que Dieu lui avait annoncé, Jer., XXXII, 15, la prospérité future du pays sous le règne du Messie. Jer., XXXIII, 11, 16-18. — Après la prise et le sac de Jérusalem, Jérémie fut délivré de prison et eut la faculté d'aller à Babylone avec ses compatriotes ou de rester en Judée; il choisit ce dernier parti et se retira à Masphat. Jer., XL, 6. Ce fut sans doute à cette époque qu'il composa ses Lamentations, qui ne sont qu'un long gémissement sur les ruines de la cité sainte. Voir LAMENTATIONS.

V. DERNIÈRES ANNÉES ET MORT DE JÉRÉMIE. — Après le meurtre de Godolias, Jérémie conseilla au peuple de rester tranquille en Judée, Jer., XLII; malheureusement il ne fut pas écouté; le peuple accusa de trahison Jérémie et Baruch, Jer., XLIII, 3, et les emmena en Égypte; cf. aussi IV Reg., XXV, 26; Jer., XLI, 16-18; Johanan était à la tête de ces émigrants. Les Juifs furent bien accueillis par Apriès. Jérémie s'installa à Taphnès, près

de Péluse, dans la Basse-Égypte; les autres s'installèrent à Taphnès, à Migdol, à Memphis, et en général dans le pays du Sud (Phaturès). Jer., XLIV, 1. C'est sur cette terre étrangère que le prophète prononça ses derniers oracles. Jer., XLIII, 8-13. il reprit avec énergie l'idolâtrie des Juifs. Jer., XLIV. — On ne sait rien d'absolument certain sur ses derniers jours. Une tradition chrétienne rapporte qu'il fut lapidé à Taphnès même par les Juifs irrités. Tertullien, *Adv. Scorp.*, VIII, t. II, col. 137; Pseudo-Épiphane, *De vitis Prophetarum*, t. XLIII, col. 400; S. Jérôme, *Adv. Jovin.*, II, 37, t. XXIII, col. 335. Dans Heb., XI, 37, les commentateurs voient une allusion à la mort de Jérémie.

VI. Caractère de Jérémie. — Il serait difficile de trouver un caractère à la fois plus beau, plus magnanime et plus simple que celui de Jérémie. Son âme reflète toutes les tendresses et les émotions. Jérémie nous apparaît dans ses écrits profondément pieux, pénétré du sentiment de sa faiblesse et de son impuissance. Le cours des tristes événements dont il fut témoin l'afflige et l'émeut au suprême degré. Pourtant par tempérament il était pacifique, et avait horreur de la lutte et du combat; il se serait plu dans la solitude et le silence. Les péchés, les égarements de son peuple et les malheurs qui en seront la conséquence, le remplissent de tristesse et d'amertume; aussi fait-il les plus grands efforts pour le ramener dans la bonne voie; mais ses efforts sont inutiles. — Si le sentiment de sa faiblesse rendait Jérémie craintif et timide, la conscience de sa mission prophétique le remplissait d'un courage capable de braver tous les dangers. Lorsque Dieu lui ordonne de parler et d'annoncer ses volontés au peuple, il est comme transformé, et rien ne l'arrête : ni les menaces, ni les insultes, ni les supplices, ni les grands, ni les petits, ni les rois, ni le peuple ne peuvent l'empêcher de remplir la mission qu'il a reçue d'en haut; c'est un mur d'airain qui résiste à tous les assauts et à toutes les attaques. Jer., I, 18; XV, 20.

VII. Place de Jérémie parmi les prophètes. — Par sa vie, Jérémie fut la figure même de Jésus-Christ, surtout de ses souffrances et de sa passion. C'est pourquoi l'Église, dans sa liturgie, n'a pas craint d'appliquer à Notre-Seigneur un certain nombre de passages qui se rapportent directement au prophète lui-même. Le plus connu de ces passages est Jer., XI, 19b : « Mettons du bois dans son pain, et arrachons-le de la terre des vivants. » — De plus il a prophétisé en termes clairs et précis l'œuvre du Messie, l'établissement d'une « nouvelle alliance » que, le premier parmi les prophètes de l'Ancien Testament, il a appelée de ce nom. Jer., XXXI, 31. Cf. Heb., VIII, 8, où l'auteur traduit : *testamentum novum*, « nouveau testament. » — Enfin Jérémie a dessiné les caractères de cette nouvelle alliance; le trait distinctif de la nouvelle loi consistera dans les dispositions intérieures; elle ne sera pas gravée sur des tables de pierre, mais inscrite dans le cœur de l'homme. Jer., XXXI, 33.

VIII. Gloire de Jérémie après sa mort. — Autant Jérémie avait trouvé de contradicteurs pendant sa vie, autant il devint populaire apres sa mort. Son nom devint sympathique et cher à tout le peuple, surtout depuis la captivité jusqu'à la venue de Jésus-Christ, lorsque la prophétie des 70 ans, Jer., XXV, 11; XXIX, 10, fut devenue un oracle de consolation. II Par., XXXVI, 21; Dan., IX, 2; I Esd., I, 1. L'Ecclésiastique, XLIX, 8, 9, et le IIe livre des Machabées, XV, 14, font de lui le plus grand éloge. — Dans l'ordre de classement adopté par les Talmudistes de Babylone, Jérémie occupe le premier rang, et passe même avant Isaïe. — Enfin, dans le Nouveau Testament, les Juifs frappés des prodiges opérés par Jésus-Christ, expriment leur étonnement et leur admiration en disant, Matth., XVI, 14, qu'il est Jérémie ou quelqu'un des anciens prophètes. Saint Grégoire de Nazianze l'appelle « le miséricordieux » : Ἱερεμιαν συμπαθῆ, *Carm.*, II, 285, t. XXXVII, col. 1595; saint Isidore de Péluse l'appelle « le plus affligé des prophètes ». *Epist.*, 298, t. LXXVIII, col. 356.

IX. Autres écrits attribués a Jérémie. — Outre les prophéties et les Lamentations, on a aussi attribué à Jérémie le Ps. CXXXVI; on a pensé également qu'il aurait composé avec Ézéchiel le Ps. LXXIV. Le second livre des Machabées, II, 1, parle des : « Descriptions de Jérémie le prophète; » il est difficile de savoir ce qu'il faut entendre par là. C'est dans cet écrit qu'il était raconté que Jérémie avait caché dans une caverne du mont Nébo le tabernacle et l'arche d'alliance. II Mach., II, 5. Une opinion plus fondée attribue à Jérémie le troisième et le quatrième livres des Rois. Il faut y ajouter la lettre de Jérémie. Bar., VI. V. Ermoni.

9. JÉRÉMIE (LE LIVRE DE). I. Caractère du livre. — Le livre de Jérémie est un recueil de prophéties, faites à différentes époques et dans un intervalle d'à peu près 40 ans; elles se rapportent à des objets bien différents, mais le recueil, sans avoir le caractère d'une composition d'une seule venue, a cependant un ordre logique. Nous trouvons dans le livre de précieux renseignements sur l'histoire de sa composition. Nous lisons au chapitre XXXVI que, dans la 4e année du règne de Joakim, Jérémie fit un recueil de ses prophéties. Dieu lui ordonna d'écrire dans ce volume toutes les paroles qu'il lui avait dites. Jérémie appela Baruch, fils de Nérias, et lui dicta tous les discours que le Seigneur lui avait tenus. Une année entière paraît avoir été consacrée à ce travail. Lorsque la rédaction eut été achevée, Baruch lut au peuple assemblé pour une fête tout ce qu'il avait écrit. Cette lecture impressionna beaucoup le peuple, et Michée, fils de Gamarias, alla annoncer cet événement aux princes réunis; les princes ordonnèrent à Baruch d'apporter le livre et de le leur lire; frappés de cette lecture, après avoir ordonné à Baruch de se cacher, ils annoncèrent au roi ce qui venait de se passer; à son tour le roi se fit lire le livre, et irrité ordonna de le jeter au feu. Mais Jérémie fit écrire une seconde fois tout le volume détruit, en y ajoutant de nouvelles prophéties, et à la suite de ces événements Jérémie prononça de nouveaux oracles. On peut donc affirmer que le recueil fut complété à l'époque où Jérémie résidait à Maspha auprès de Godolias, ou pendant son séjour en Égypte. Cette seconde partie de la collection contenait naturellement toutes les prophéties qui racontent tout ce qui est arrivé depuis la 5e année de Joakim.

II. Division du livre. — Il s'ouvre par un prologue, I, et se divise en quatre parties : 1. Réprobation et condamnation d'Israël à cause de ses péchés, II-XVII; — 2. Confirmation de cette réprobation, XVIII-XIX; — 3. Exécution de la sentence, XX-XLV; — 4. Prophéties contre les peuples étrangers, XLVI-LI. — Le recueil se termine par un appendice historique, LII. — Pour d'autres divisions, cf. Kilber, *Analysis biblica*, édit., Tailhan, in-8o, Paris, 1856, t. I, p. 395-422; Trochon, *Jérémie*, in-8o, Paris, 1878, p. 7-10; Cornely, *Introductio specialis*, in-8o, Paris, 1887, p. 375.

PROLOGUE, I. — Ce prologue raconte la vocation de Jérémie au ministère prophétique; il a été choisi dès le sein de sa mère pour accomplir les ordres de Dieu et annoncer aux hommes ses volontés, ℣. 4-8; — le Seigneur le consacre, ℣. 9, et lui notifie sa mission; elle consiste à arracher et détruire, perdre et dissiper, bâtir et planter, ℣. 10; — il lui dévoile l'avenir en général sous deux figures symboliques : 1o une branche d'amandier (Vulgate : *virgam vigilantem*), ℣. 11b; 2o une chaudière bouillante, ℣. 13b; cette chaudière bouillante, ce sont les ennemis qui doivent fondre sur Israël du côté de l'Aquilon, ℣. 14-16; — enfin Dieu lui promet secours et protection contre ses ennemis, ℣. 17-19.

PREMIÈRE PARTIE : RÉPROBATION D'ISRAEL, II-XVII. —

Elle se subdivise en deux sections : 1° *Causes de la réprobation*, II-XI. — 2° *Réprobation définitive*, XII-XVII. —

1° *Causes de cette réprobation*, II-XI. — Elles sont au nombre de trois : *1. Infidélité d'Israël*, II-III, 5. — Israël était uni à Dieu au moment de la sortie d'Égypte; aussi Dieu fut-il plein de miséricorde pour lui durant son séjour dans le désert; mais ensuite Israël fut infidèle, II, 1-7; ceux qui étaient chargés de conduire le peuple, prêtres, gardiens de la loi, pasteurs et prophètes, furent des prévaricateurs et lui donnèrent le mauvais exemple, ℣. 8-9; on se détourne de Dieu pour courir après les idoles, ce qui est un fait inouï, car jamais aucun peuple n'a abandonné sa religion, ℣. 10-13; c'est pourquoi Israël sera puni de son infidélité et de son ingratitude; il perdra sa liberté et deviendra esclave des peuples étrangers; la Judée sera dévastée par les Égyptiens, ℣. 14-21. Il ne faut pas qu'Israël cherche à s'excuser, car il s'est plongé aveuglément dans l'idolâtrie, ℣. 22-25; aussi est-il couvert de honte, parce qu'il s'est endurci dans son égarement malgré les avertissements et les châtiments, ℣. 26-32; il a été trouvé coupable, et il sera châtié, ℣. 33-37; son crime a été grand; voilà pourquoi il n'obtiendra pas de pardon malgré ses hypocrites protestations, III, 1-5. — *2. Impénitence d'Israël*, III, 6-X. — Trois idées fondamentales dominent dans cette section : Juda n'a pas su profiter du malheur pour faire pénitence et se convertir; bien plus, il a méprisé les avertissements de Dieu, III, 6-IV, 4; il a bien vu que Dieu a puni les dix tribus schismatiques; il a assisté à la chute de Samarie, mais ces avertissements ne lui ont servi à rien, III, 6-10; Israël est préférable à Juda; le prophète exhorte Juda à reconnaître simplement ses iniquités, pour qu'il puisse revenir à Jérusalem, ℣. 11-17; tous deux, et Juda et Israël, n'ont qu'à se convertir et ils obtiendront le pardon de leurs crimes, qui sont l'unique cause de leurs malheurs, ℣. 18-25; le salut est encore possible pourvu que Juda fasse pénitence, IV, 1-4. — Mais Juda ne fait pas pénitence, malgré l'imminence du danger, IV, 5-VI; le prophète exhorte les Israélites à fuir devant les Chaldéens, IV, 5-7, et à prendre des vêtements de deuil, ℣. 8, car c'est là l'accomplissement des menaces divines; Juda est dans la terreur, car la ville sainte est assiégée, ℣. 9-18; le prophète retrace le tableau des ravages causés par les Chaldéens; cette vue le remplit de douleur, ℣. 19-31; la cause de ces malheurs, c'est qu'il n'y a plus de justes à Jérusalem, mais seulement des hypocrites, des idolâtres, des adultères, dans toutes les classes de la société, V, 1-9; les coupables sont destinés à périr par la main d'un peuple étranger, qui viendra de loin, ℣. 10-18; ils n'ont pas craint les menaces de Dieu; ils ont persévéré dans leur impénitence et leur aveuglement; les menaces vont s'accomplir, ℣. 19-31; l'ennemi arrive, il dévaste tout le pays; exhortation à Jérusalem à se convertir et à s'instruire, VI, 1-8; la corruption est universelle, tout le monde est sourd à la voix de Dieu; aussi personne n'échappera-t-il à la vengeance divine, ℣. 9-15; tout est inutile : exhortations, menaces; le peuple méprise tout; c'est pourquoi ses sacrifices n'ont aucune efficacité, ℣. 16-21; l'exécuteur des vengeances divines vient du nord; il ravage tout et n'épargne rien; il assiège la ville sainte, car elle est coupable, et par conséquent elle a été réprouvée de Dieu, ℣. 22-30. — Égaré par une aveugle confiance dans le temple, les sacrifices et la circoncision, Juda persiste dans son impénitence et son endurcissement, VII-X; Jérémie reçoit de Dieu l'ordre de se tenir sur la porte du temple et de parler au peuple qui entre et qui sort, VII, 1-2; Juda met toute sa confiance dans le temple; mais le vrai temple de Dieu, ce sont les justes qui font le bien et évitent le mal, ℣. 3-7; le peuple est dans la plus grande illusion lorsqu'il croit qu'il se sauvera, malgré ses péchés, en allant au temple; le temple est devenu une caverne de voleurs : Dieu l'a déserté, et l'a répudié comme le sanctuaire de Silo; quant à ses adorateurs, ils ont été repoussés comme Éphraïm, parce que Juda s'est plongé dans l'idolâtrie, ℣. 8-20; Juda a aussi confiance dans ses sacrifices, mais Dieu rejette ses sacrifices, parce que le peuple n'observe pas les commandements de Dieu, ℣. 21-28; Dieu a réprouvé le peuple à cause de son idolâtrie, qui a souillé le sanctuaire, ℣. 29-34; les ossements des morts eux-mêmes n'auront pas de repos; ils seront jetés hors de leurs tombeaux, pour expier leurs actes idolâtriques, VIII, 1-3; rien n'émeut Juda, rien ne l'excite à la pénitence; il reste sourd à la voix de Dieu, à laquelle toutes les créatures obéissent, ℣. 4-9; ses faux sages le trompent, ℣. 10-12; c'est pourquoi il périra, ℣. 13-17; en vain réclamera-t-il du secours, car ce sera trop tard, ℣. 18-22; Jérémie pourrait s'enfuir de la ville coupable, mais Dieu lui ordonne d'y demeurer pour annoncer le châtiment dont elle est menacée, IX, 1-14; le châtiment qui le frappera sera terrible, et personne ne pourra s'y soustraire, ℣. 15-21; la circoncision ne les préservera pas, car les circoncis seront les premiers frappés, ℣. 22-26; encore plus impuissants seront les faux dieux à protéger leurs adorateurs, car ces dieux ne sont rien, X, 1-6; il ne faut craindre que le vrai Dieu, et non les faux dieux, qui ont été fabriqués par la main de l'homme; ce sont des idoles destituées de toute puissance, ℣. 7-16; Dieu permettra le châtiment, c'est lui qui fera ravager le pays d'Israël et déporter ses habitants en captivité, ℣. 17-23; Jérémie supplie le Seigneur de ne pas abandonner complètement son peuple, et de le punir avec équité, ℣. 24-25. — *3. Violation de l'alliance*, XI. — Cette violation de l'alliance portera Dieu à rompre l'alliance. Ce chapitre sert de transition entre la première et la deuxième section; le prophète commence par rappeler l'alliance conclue au Sinaï entre Dieu et le peuple, ℣. 1-5; le peuple ayant violé l'alliance, Jérémie, au nom de Dieu, le menace d'un châtiment prochain, et le prévient que ses faux dieux ne lui serviront de rien, ℣. 6-13; Dieu défend au prophète d'intercéder pour son peuple qu'il compare à un bel olivier qu'il a planté et entouré de soins, mais qui sera consumé sans miséricorde, ℣. 14-18; Jérémie raconte les mauvais traitements qu'il a subis de la part des habitants d'Anathoth, ℣. 19; il implore l'appui de Dieu et sa vengeance contre les persécuteurs, ℣. 20-23.

2° *Réprobation définitive d'Israël*, XII-XVII. — Cette seconde section peut se subdiviser en cinq points : *1. Le Seigneur est l'ennemi d'Israël*, XII. — Le prophète supplie Dieu d'exercer sa justice et de punir les impies et les pécheurs, ℣. 1-3; tout est dans la désolation à cause des pécheurs, sa famille elle-même conspire contre le prophète, ℣. 4-6; la conspiration et la révolte du peuple contre Dieu seront punies par les attaques des peuples voisins, ℣. 7-13; Dieu pourtant châtiera aussi les gentils; s'ils reviennent et se convertissent, ils se réconcilieront tous dans une union finale, ℣. 14-16; s'ils ne se convertissent pas, ils périront tous, ℣. 17. — *2. Dieu rejette son peuple comme inutile*, XIII. — Sous le symbole d'une ceinture cachée et pourrie dans les eaux de l'Euphrate, selon les uns, de l'ouadi *Farâh*, selon les autres (voir PERAT), Jérémie décrit les malheurs et les calamités qui menacent les Juifs, ℣. 1-11. Autre symbole : de même qu'on remplit des vases de vin, Dieu remplit le peuple d'un esprit d'ivresse pour le briser, ℣. 12-14. Dieu supplie Israël de se convertir avant que ce malheur arrive, ℣. 15-17; s'il ne se convertit pas, les plus grands malheurs fondront sur lui, ℣. 18-27. — *3. Dieu est insensible aux prières faites pour son peuple*, XIV-XV. — A l'occasion d'une sécheresse extraordinaire, le prophète annonce la famine qui ravagera la population de Jérusalem, XIV, 1-6. Il s'adresse à Dieu et lui demande s'il ne s'intéresse plus à son peuple, ℣. 7-10. Le Seigneur répond et lui défend de prier pour le peuple; il déclare qu'il n'acceptera plus ses sacrifices, ℣. 11-12. Jérémie rejette sur les faux prophètes les crimes

de son peuple; c'est pourquoi Dieu prononce contre eux des menaces terribles, ℣. 13-15; il renouvelle aussi ses menaces contre le peuple, ℣. 16-18. Le prophète prie encore Dieu qui est seul capable de sauver : il le supplie de se souvenir de l'alliance conclue avec le peuple; ℣. 19-22. Dieu ne se laisse pas toucher : il est inexorable; son châtiment s'abattra sur le peuple; tous seront punis par l'un de ces quatre fléaux : maladie, glaive, famine, captivité; il traitera Juda, comme Juda l'a traité lui-même, XV, 1-9; Jérémie se plaint de la situation qui lui est faite, ℣. 10; Dieu le console et le fortifie en lui promettant son secours contre ses contradicteurs, ℣. 11-14. Jérémie le supplie de le secourir bientôt, car il lui a toujours été fidèle, ℣. 15-18. Le Seigneur lui promet de nouveau sa protection et son secours, ℣. 19-21. — *4. Le Seigneur fera périr Israël,* XVI. — Dieu défend à Jérémie de se marier, à cause des maux qui accableront les Juifs et leurs familles, ℣. 1-9; ils seront emmenés en captivité dans une terre étrangère pour expier leurs crimes, ℣. 10-13; cependant Dieu les délivrera de l'oppression du nord, comme il les a délivrés de l'oppression de l'Égypte; de la sorte il manifestera sa puissance aux yeux des gentils, ℣. 14-21. — *5. Dieu finit par châtier les Juifs,* XVII. — Israël a irrité Dieu par ses actes d'idolâtrie; c'est pourquoi Dieu le livre à l'étranger, ℣. 1-4; quiconque met sa confiance en l'homme, périt; au contraire quiconque met sa confiance en Dieu, vit, ℣. 5-8; Dieu scrute le fond des cœurs; rien ne lui est caché : il traitera l'impie comme il le mérite, ℣. 9-11; il protègera son prophète et remplira ses ennemis de confusion, ℣. 12-18; le prophète exhorte les Juifs à observer le sabbat; s'ils l'observent, Dieu les bénira, sinon, il les châtiera, ℣. 19-27.

DEUXIÈME PARTIE : CONFIRMATION DE LA RÉPROBATION, XVIII-XIX. — Par le récit de deux actions symboliques, cette seconde partie montre que la réprobation d'Israël est irrévocable. — 1° *Symbole du potier et de son vase,* XVIII. — Le potier et le vase qu'il fabrique sont l'image de la toute-puissance de Dieu; le potier peut briser et refaire son vase; de même Dieu peut anéantir et sauver la maison d'Israël, ℣. 1-6. Dieu peut punir les Juifs, s'ils persévèrent dans leurs crimes, ou leur rendre leur ancienne prospérité, s'ils se convertissent, ℣. 7-10; cependant comme ils persévèrent dans le mal, Dieu les menace, par la bouche du prophète, d'une ruine prochaine, ℣. 11-12. Il adresse à son peuple de durs reproches, et lui annonce de nouveau le châtiment, ℣. 13-17; les Juifs profèrent des menaces de mort contre Jérémie, ℣. 18; Jérémie demande à Dieu de punir ses persécuteurs, et de le délivrer de leurs machinations, ℣. 19-23. — 2° *Destruction du vase de terre,* XIX. — Jérémie reçoit de Dieu l'ordre de prendre un vase de terre, de se rendre dans la vallée d'Ennom et de le briser; c'est la figure de la destruction des Juifs par les Chaldéens; l'idolâtrie sera punie, et Jérusalem détruite, ℣. 1-11; la ville sainte sera souillée comme Topheth, ℣. 12-13; dans le parvis du Temple le prophète prédit de nouveau les châtiments que mérite l'endurcissement des Juifs, ℣. 14, 15.

TROISIÈME PARTIE : EXÉCUTION DE LA SENTENCE, XX-XLV. — Cette partie se subdivise en cinq sections : 1° Jugement de Dieu contre les auteurs de la réprobation, XX-XXIII; — 2° Jugement contre le peuple en général, XXIV-XXIX; — 3° Prophéties messianiques, XXX-XXXIII; — 4° Efforts infructueux pour convertir le peuple, XXXIV-XXXVIII; — 5° Accomplissement des prophéties contre Jérusalem, XXXIX-XLV.

1° *Jugement de Dieu contre les auteurs de la réprobation,* XX-XXIII. — *1. Oracle contre Phassur,* XX. — Le prophète est menacé de mort et jeté en prison par le prêtre Phassur, intendant du Temple, à cause de ses prédictions menaçantes contre Jérusalem, ℣. 1-2. Le lendemain il est mis en liberté; aussitôt Jérémie renouvelle ses prédictions contre Phassur et les Juifs; il annonce la captivité de Babylone, ℣. 3-6. Le prophète se plaint à Dieu des chagrins que lui attire son ministère, ℣. 7-10; il espère néanmoins et se console parce qu'il sait que le Seigneur est avec lui, ℣. 11-13. Il se décourage de nouveau et maudit le jour de sa naissance, ℣. 14-18. — *2. Oracles contre les rois de Juda,* XXI-XXIII, 8. — Sédécias envoie Phassur et Sophonie pour le consulter sur le sort de Jérusalem assiégée par les Chaldéens, XXI, 1-3. Jérémie annonce la prise de la ville et l'insuccès des Juifs, ℣. 4-7; il n'y aura d'épargnés que ceux qui se livreront à l'ennemi, ℣. 8-10. Il conjure le roi de détourner la colère de Dieu par l'exercice de la justice, ℣. 11-12. Que la ville ne compte pas sur sa force, ℣. 13, 14. La maison de David ne peut être sauvée que par l'expiation de ses fautes, XXII, 1-9. Le prophète revient en arrière, et annonce le sort de Sellum; il ne reverra jamais son pays et mourra en exil, ℣. 10-12. Joakim, établi roi par Néchao à la place de Sellum, est condamné à mort à cause de ses injustices, ℣. 13-19. Il prédit les conséquences qui découleront de là pour le peuple, ℣. 20-23; il annonce les événements qui concernent Jéchonias, soit avant sa déportation, ℣. 24-27, soit après sa déportation, ℣. 28-30. — Dieu consolera son peuple en lui envoyant le Juste qui justifie, le Messie, XXIII, 1-8; le Messie sortira de la race de David; il en sera le germe. Description des caractères du Messie : il fera régner la paix, la justice et la sagesse. — *3. Oracles contre les faux prophètes,* XXIII, 9-40. — Les faux prophètes par leurs mauvais exemples et leurs mauvaises maximes sont la cause de tous les malheurs et de la corruption de Juda, ℣. 9-15; ils ont trompé le peuple et l'ont égaré; c'est pourquoi la colère de Dieu éclatera sur eux, ℣. 16-22; ils éloignent le peuple du culte du vrai Dieu en donnant leurs rêveries comme parole divine, ℣. 23-30; ils abusent criminellement de l'*onus*, c'est-à-dire des menaces des vrais prophètes, mais Dieu les couvrira de honte et de confusion, ℣. 31-40.

2° *Jugement de Dieu contre le peuple en général,* XXIV-XXIX. — *1. Première déportation,* XXIV. — Le prophète voit deux paniers, l'un plein de bonnes figues, l'autre de mauvaises, ℣. 1-3; les bonnes figues représentent les Juifs captifs à Babylone, les mauvaises les Juifs restés en Judée avec le roi Sédécias, ℣. 4-8; il annonce comment Dieu traitera ces derniers, ℣. 9-10. — *2. Prophéties antérieures concernant la captivité,* XXV-XXIX. — Le chapitre XXV nous reporte à la quatrième année de Joakim. Jugement porté par Dieu contre le peuple et annonce de la captivité de 70 ans, XXV, 1-11. Voir CAPTIVITÉ (DURÉE DE LA), t. II, col. 237-238. Il annonce les châtiments des peuples qui ont persécuté Juda sous l'allégorie d'une coupe de vin, ℣. 12-29; le monde entier sera détruit par la colère du Seigneur, ℣. 30-38. Jérémie continue de lutter contre les faux prophètes; on s'empare de lui parce qu'il avait prédit la destruction de Jérusalem et du Temple, XXVI, 1-8; on discute sa condamnation à mort, ℣. 9-11. Pour sa défense Jérémie invoque la mission qu'il a reçue de Dieu, ℣. 12-15. Le peuple se rappelant les prédictions analogues, faites par les anciens prophètes, se prononce pour Jérémie, ℣. 16-19. Joakim fait tuer le prophète Urie, ℣. 20-23. Ahicam sauve Jérémie, ℣. 24. Dieu ordonne au prophète de porter des chaînes au cou et d'en envoyer aux rois voisins, XXVII, 1-3; c'est le symbole de la soumission à Nabuchodonosor; cette soumission est nécessaire à ceux qui veulent échapper à la destruction, ℣. 4-11. Le prophète donne les mêmes avertissements à Sédécias et le met en garde contre les faux prophètes, ℣. 12-15. Il s'adresse aux prêtres et à tout le peuple et leur annonce que le peuple sera emmené en captivité à Babylone, ℣. 16-22; confirmation de la prédiction par l'exemple d'Hananie et de Séméi; le faux prophète Hananie prédit la paix à Jérusalem, XXVIII, 1-11; il brise le joug que Jérémie porte au cou, ℣. 12. Dieu

ordonne au prophète de le remplacer par des chaînes de fer, ℣. 13-14. De la part de Dieu Jérémie annonce à Hananie qu'il mourra dans l'année, ℣. 15-17. Jérémie écrit aux Juifs déportés à Babylone avec le roi Jéchonias pour les exhorter à la résignation et les engager à s'établir en Chaldée où ils doivent demeurer 70 ans, XXIX, 1-10. C'est alors seulement que Dieu les exaucera et les ramènera dans leur patrie, ℣. 11-14. Menaces contre les faux prophètes et ceux qui les écoutent, ℣. 15-19; menaces contre le faux prophète Séméi, qui avait écrit à Jérusalem pour demander qu'on mît Jérémie en prison, ℣. 24-32.

3° *Prophéties messianiques*, XXX-XXXIII. — *1. Restauration du peuple de Dieu*, XXX. — Le prophète annonce l'avenir glorieux réservé aux Juifs; il prédit leur retour dans leur pays, ℣. 1-3; il annonce ensuite le grand jour du jugement du monde et de la délivrance d'Israël par le Messie, ℣. 4-11. Dieu guérira un jour les blessures faites à Israël, et se tournera contre ceux qui furent les instruments de sa vengeance, ℣. 12-17. Achèvement et consommation du salut par le Messie, ℣. 18-24. — *2. Prophétie de la nouvelle alliance*, XXXI. — Ce chapitre est le plus important de tout le livre de Jérémie; il contient la promesse d'une alliance nouvelle substituée à l'ancienne que les Juifs avaient violée. Dieu sauvera les restes d'Israël, et les ramènera dans leur patrie, ℣. 1-6. Description de ce retour joyeux, ℣. 7-14. Rachel sera un jour consolée (cf. Matth., II, 17, 18), car Éphraïm se convertira et le Seigneur aura pitié de lui et le sauvera, ℣. 15-27; cf. S. Jérôme, *In Jer.*, *XXXI, 22*, t. XXIV, col. 880-881, où, à la suite d'autres Pères latins, il entend le ℣. 22 de l'Incarnation. Quand le peuple se sera repenti de ses fautes, Dieu fera avec lui une nouvelle alliance qui sera tout intérieure (cf. Joa., IV, 23; Heb., VIII, 8); alors il n'y aura plus d'adorateurs de faux dieux; tout le monde reconnaîtra le vrai Dieu, le Seigneur, ℣. 28-35. Israël, dans son ensemble, demeurera toujours le peuple de Dieu; la ville sainte sera de nouveau rebâtie, et tout ce qui est impur sera purifié, ℣. 36-40. — *3. Le champ d'Anathoth, signe de l'alliance de Dieu avec Israël*, XXXII-XXXIII. — Jérémie enfermé par le roi Sédécias dans la cour du Temple, XXXII, 1-6, reçoit l'ordre d'acheter un champ à Anathoth, ℣. 7-14. Le prophète hésite d'abord, car il voit que Jérusalem est sur le point de tomber entre les mains de Nabuchodonosor, ℣. 15-25; mais le Seigneur lui assure de nouveau qu'il délivrera son peuple de la captivité, lorsqu'il aura expié ses péchés; c'est alors qu'il conclura avec lui une alliance éternelle, ℣. 26-44. Nouvelle promesse de la délivrance de la captivité et de la restauration de Jérusalem, XXXIII, 1-14; l'alliance de Dieu avec son peuple ne sera jamais rompue; « le Germe de David » conservera toujours le trône de Juda et fera régner la justice, puisque son nom est « Le Seigneur notre Juste », ℣. 15-18; la nouvelle alliance sera aussi stable que les lois de la nature, ℣. 19-26.

4° *Efforts infructueux pour convertir le peuple*, XXXIV-XXXVIII. — *1. Le mépris de la loi cause de la ruine d'Israël*, XXXIV-XXXV. — Nabuchodonosor assiège la ville, et Sédécias court les plus grands dangers, XXXIV, 1-7. Le peuple consent à mettre les esclaves en liberté, selon la loi. ℣. 8-10; mais il les reprend aussitôt, ℣. 11. Jérémie lui annonce qu'il sera captif, ℣. 12-22. Le prophète reçoit l'ordre d'aller trouver les Réchabites, de la race des Cinéens, I Par., II, 55, et de leur offrir du vin, XXXV, 1-5. Les Réchabites refusent pour rester fidèles aux préceptes de leurs ancêtres, ℣. 6-11. Le prophète compare cette conduite avec l'infidélité de Juda envers Dieu, ℣. 12-16. Nouvelles menaces contre Juda, ℣. 17. Promesses faites aux Réchabites, ℣. 18-19. — *2. Malheurs d'Israël causés par sa résistance aux prophètes*, XXXVI-XXXVIII. — Trois preuves pour démontrer que l'indocilité du peuple aux enseignements des prophètes est la cause de tous ses maux : *a*) Ce qui s'est passé sous Joakim; il fait lire ses prophéties par Baruch; le roi irrité jette au feu le volume, et s'apprête à faire arrêter Jérémie et Baruch; mais Dieu ne permet pas qu'on les trouve; Jérémie annonce au peuple que les menaces se réaliseront ponctuellement, XXXVI. — *b*) La même chose se reproduit à peu près sous Sédécias; le prophète exhorte ses concitoyens à se soumettre aux Chaldéens; lui-même se réfugie à Anathoth, mais on l'arrête et le jette en prison; il annonce à Sédécias le sort qui l'attend, XXXVII. — *c*) Nouvelle exhortation à se soumettre à Nabuchodonosor : on jette le prophète au fond d'une citerne, d'où il est retiré par Abdémélech, avec la permission du roi; il conseille de nouveau à Sédécias de se rendre aux Chaldéens; le prince refuse de suivre ses conseils, et Jérémie reste en prison jusqu'à ce que la ville tombe entre les mains de l'ennemi, XXXVIII.

5° *Accomplissement des prophéties contre Jérusalem*, XXXIX-XLV. — *1. Prise de Jérusalem*, XXXIX. — La ville de Jérusalem est prise, ℣. 1-2; Sédécias a les yeux crevés et est emmené à Babylone; la capitale et le temple sont brûlés, ℣. 3-10; Jérémie et Abdémélech échappent à la ruine, ℣. 11-18 : c'est l'accomplissement des prophéties. — *2. Sort des Juifs restés en Palestine*, XL-XLV. — Même les Juifs restés en Palestine furent châtiés; Jérémie, ayant obtenu la permission de demeurer où il voudrait, se rend près de Godolias à Masphath, XL, 1-6. Un grand nombre de Juifs le suivent dans cette retraite, ℣. 7-12. Johanan prévient Godolias qu'Ismaël, qui était réfugié chez le roi d'Ammon, Baalis, veut le mettre à mort; Godolias ne le croit pas, ℣. 13-16, et il est assassiné par Ismaël avec beaucoup d'autres Juifs, XLI, 1-7. Ismaël emmène d'autres Juifs prisonniers, lesquels sont délivrés en route par Johanan, ℣. 8-16. Le reste du peuple, malgré les conseils de Jérémie, craignant la vengeance des Chaldéens, s'enfuit en Égypte et l'emmena de force, XLI, 17-XLIII, 7. Là ils seront punis de leur idolâtrie et de leur infidélité par Nabuchodonosor, qui ira les atteindre dans leur retraite même, XLIII, 8-XLV.

QUATRIÈME PARTIE : PROPHÉTIES CONTRE LES PEUPLES ÉTRANGERS, XLVI-LI. — Ces prophéties, qui annoncent des châtiments réservés aux ennemis du peuple de Dieu, sont au nombre de neuf : 1° contre l'Égypte, XLVI; 2° contre les Philistins, XLVII; 3° contre Moab, XLVIII; 4° contre Ammon, XLIX, 1-6; 5° contre l'Idumée, XLIX, 7-22; 6° contre Damas, XLIX, 23-27; 7° contre Cédar et Asor, XLIX, 28-33; 8° contre Élam, XLIX, 34-39; 9° contre Babylone, L-LI. Cf. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 5e édit., t. V, p. 135-140.

ÉPILOGUE, LII. — Cet épilogue n'est autre chose qu'une conclusion historique; elle montre comment toutes les prophéties relatives à la ville sainte se sont accomplies : prise de Jérusalem par Nabuchodonosor après deux ans de siège, ℣. 1-6; malheurs de Sédécias, ℣. 7-11; incendie de la capitale, ℣. 12-13; déportation des habitants, ℣. 14-16; enlèvement des vases sacrés du Temple, ℣. 17-23; dénombrement des trois déportations, ℣. 21-30; adoucissement aux maux de Jéchonias, ℣. 31-34.

III. UNITÉ DU LIVRE. — Quoique les prophéties qui sont réunies dans ce livre se rapportent à des époques différentes et traitent de sujets divers, elles sont pénétrées d'une seule et même idée qui en fait un tout et le recueil en a été fait avec un certain ordre. — 1° Les critiques négatifs le nient. D'après eux, le livre est composé de morceaux sans cohésion et sans suite. Ils ne peuvent cependant s'empêcher d'y reconnaître quelque unité. Driver résume leur opinion de la manière suivante. Il suppose que, avant d'arriver à son état actuel, le livre de Jérémie a passé au moins par cinq stades successifs : le premier est représenté par le rouleau de la quatrième année de Joakim, dans lequel le prophète écrivit par la main de Baruch les prophéties faites durant les 23 années précédentes; le second est représenté par le rouleau de la cinquième année de Joakim dans lequel les

mêmes prophéties furent de nouveau écrites avec quelques additions. Jer., XXXVI, 32. On peut admettre que ce rouleau contenait, à l'exception de quelques gloses ajoutées plus tard, I, 1-2, 4-19; II-VI; VII-IX, 26; X, 17-25; XI, 1-8; XI, 9-XII, 6; XXI, 11-XXII, 19; XXV; XLVI-XLIX; le troisième serait indiqué par I, 3, et embrasserait les prophéties faites durant les 17 années suivantes, jusqu'à la prise de Jérusalem, à savoir : XIII; XII, 1-10; XXII, 20-XXIII, 8; XXIII, 9-40; XXIV; XXX-XXXIII (dans sa plus grande partie); XLIX, 34-39; LI, 59-64[a]; quant à XIV-XVII; XVIII-XX, ils pourraient à la rigueur avoir fait partie du second rouleau; mais ces prophéties ont pu être ajoutées au troisième stade; au quatrième stade on aurait ajouté les prophéties relatives aux événements arrivés en 586 av. J.-C.; à savoir : XXXVIII, 28[b]; XXXIX, 3-14; XL-XLIV; on ne sait s'il faut rapporter à ce stade les récits biographiques, XXVI; XXXV; XXXVI; XLV (relatifs au règne de Joakim); XXVII-XXIX; XXXIV; XXXVII-XXXVIII, 28[a]; XXXIX, 15-18 (relatifs à Sédécias); au cinquième, non complété par une seule main, appartiendraient : X, 1-16; L-LI, 58; XXXIX, 1, 2, 4-13 (les ℣℣. 1-2, 4-10, abrégés de IV Reg., XXIV, 1, 3, 4-12); LII (appendice historique extrait de IV Reg., XXIV, 18 et sq.), et des gloses disséminées çà et là. Driver, *Introduction*, p. 270-271.

2° Les exégètes reconnaissent généralement qu'il n'y a pas unité absolue dans les prophéties de Jérémie, comme du reste dans la plupart des livres prophétiques. Ces livres sont des recueils d'oracles, et non une composition littéraire faite d'un seul jet; mais il n'en existe pas moins dans le livre de Jérémie une unité relative. On y remarque en effet *l'unité de sujet* : Les talmudistes avaient déjà enseigné que toute la prophétie de Jérémie a pour objet la « dévastation » comme celle d'Isaïe la « consolation ». Il y aurait de l'exagération à prendre cette affirmation à la lettre, car assez souvent Jérémie parle d'espérance et laisse entrevoir un avenir meilleur aux Juifs affligés, mais elle contient une part de vérité. Jérémie est le « prophète de la justice divine ». Sa mission est de « faire connaître aux Juifs les jugements de Dieu contre toute la malice de ceux qui l'ont abandonné », Jer., I, 16; « il est établi sur les nations et les royaumes pour arracher et détruire, pour perdre et dissiper, pour bâtir et planter, » Jer., I, 10; la justice divine remplit toutes ses prophéties; elle en est comme le commencement et la fin ; il ne se lasse pas de démontrer que le peuple choisi et comblé de tant de bienfaits de la part de Dieu a mérité la ruine finale par l'abus qu'il a fait de la longanimité divine et par ses nombreuses rechutes. Cette idée de la justice divine gouverne les récits et les oracles de Jérémie et leur imprime un véritable caractère d'unité. Cornely, *Introductio specialis*, t. II, p. 374.

IV. Ordre du livre. — Quant à l'ordre suivi par le prophète dans son recueil, c'est un ordre logique et non un ordre chronologique, comme le montre le tableau suivant des indications chronologiques :

III, 6 : « dans les jours de *Josias*. »
XXI, 1 : au temps de *Sédécias* (une des dernières années).
XXIV, 1 : après la déportation de *Jéchonias* par Nabuchodonosor.
XXV, 1 : « la quatrième année de *Joakim*. »
XXVI, 1 : « au commencement du règne de *Joakim*. »
XXVII, 1 : « au commencement du règne de *Joakim* » (lire de *Sédécias*, ℣. 3, 12).
XXVIII, 1 : « la quatrième année de *Sédécias*. »
XXIX, 2 : « après la déportation de *Jéchonias*. »
XXXII, 1 : « la dixième année de *Sédécias*. »
XXXIII, 1 : au temps de Sédécias.
XXXIV, 1 : *id.*
XXXV, 1 : « dans les jours de *Joakim*. »
XXXVI, 1 : « la quatrième année de *Joakim*. »
XXXVII, 1 : au temps de *Sédécias*.
XXXVIII, 1 : *id.*
XXXIX, 1 : « la neuvième année de *Sédécias*. »
XL, 1 : après la déportation du peuple en Chaldée.
XLV, 1 : « la quatrième année de *Joakim*. »
XLVI, 2 : *id.*
XLIX, 34 : « au commencement du règne de *Sédécias*. »
LII, 31 : « la trente-septième année de la transmigration de *Joakim*. »

Voici, d'après M. Le Hir, les principes qui auraient présidé à l'ordre adopté dans le recueil des prophéties de Jérémie. « On a longuement disserté, dit-il, et avec des résultats bien divers sur les causes de ce dérangement dans l'ordre des pièces... Sans vouloir prendre parti dans cette controverse, j'aimerais mieux penser que le hasard n'y est pour rien, mais que deux principes ont présidé à l'arrangement des chapitres; car d'abord on a suivi souvent l'ordre des matières en joignant ensemble les prophéties qui se rapportaient au même objet ou à des objets analogues; une étude attentive du texte ne permet pas d'en douter; secondement, là où cet ordre ne paraît pas, on peut supposer que les pièces ont été disposées selon l'ordre des lectures publiques qui se faisaient dans les synagogues. Tel chapitre convenait mieux à telle fête, à tel anniversaire, à telle saison de l'année. D'après ce point de vue, qu'il est impossible de constater historiquement, mais qu'on peut admettre comme une hypothèse vraisemblable, nous aurions dans les prophéties de Jérémie un livre de leçons disposées selon l'ordre liturgique, où l'on s'est écarté de l'ordre chronologique toutes les fois que les besoins de joindre ensemble des oracles analogues ou les autres nécessités du culte l'ont exigé. » Le Hir, *Les trois grands prophètes*, Paris, 1877, p. 234-235. On peut se rendre compte, au moins en partie, à l'aide de ces principes, des différences qui existent dans l'ordre des chapitres entre le texte hébreu et le texte grec, et dont il sera question plus loin.

V. Authenticité. — Jamais on n'a contesté ni mis en doute l'authenticité du livre de Jérémie en général. Elle est attestée par le témoignage de l'Ecclésiastique : XLIX, 8; cf. Jer., XX, 1-4; XXXVI, 26; XXXVII, 11-14; Eccli., XLIX, 9; cf. Jer., I, 5, 10; — de Daniel : IX, 2; cf. Jer., XXV, 11-12; XXIX, 10; — d'Esdras : I Esd., I, 1; cf. Jer. XXV, 11-12; cf. aussi II Par., XXXVI, 22; — et du Nouveau Testament : Matth., II, 17-18; cf. Jer., XXXI, 15; Matth., XXI, 13; cf. Jer., VII, 11; Matth., XXVII, 9; cf. Jer., XVIII, 20; XIX et passim; Heb., VIII, 8-9; cf. Jer., XXXI, 31-32; Heb., X, 16; cf. Jer., XXXI, 33. — Mais tout en reconnaissant l'authenticité de la majeure partie de Jérémie, certains critiques nient ou contestent l'authenticité de quelques chapitres que nous allons examiner successivement.

I. Chapitres X, 1-16; XXX-XXXI; XXXIII. — Ils attribuent ces chapitres à celui qu'ils appellent le Deutéro-Isaïe. Voir Isaïe, col. 959. — 1° D'après eux, le prophète Zacharie, VIII, 7-8, cite Jérémie, XXX, 7-8, 33 (texte hébreu), et suppose, VIII, 9, que l'auteur à qui il fait ses emprunts est son contemporain. — Mais cet argument repose sur une fausse interprétation de Zach., VIII, 9; car dans ce passage il n'est pas question de citations d'écrits, mais de discours oraux tenus par des prophètes de son temps; quant à Zach., VIII, 7-8, ce ne sont pas des citations; ces versets sont formés de membres de phrases qu'on trouve dans les prophètes antérieurs, mais le groupement en est dû à Zacharie lui-même. — 2° On ne peut pas alléguer que ces chapitres se relient tous ensemble et contiennent des prédictions qui rappellent la seconde partie d'Isaïe; car l'enchaînement de ces chapitres n'est pas un fait isolé dans la Bible; s'ils rappellent les prédictions de la seconde partie d'Isaïe, c'est que l'objet est le même; parfois différents prophètes ont prédit les

mêmes événements. Au surplus tous les critiques reconnaissent dans ces chapitres le style de Jérémie; pour expliquer cette ressemblance de style, les critiques qui rejettent l'authenticité de ces chapitres, sont forcés de soutenir que l'auteur s'est appliqué à imiter le style de Jérémie. — 3° A ces arguments généraux contre les chapitres x, 1-16, xxx-xxxi et xxxiii, on ajoute des arguments de détail. On prétend 1. que l'exhortation à éviter l'idolâtrie, x, 1-16, et la rédaction du ỳ. 11 en chaldéen supposent un auteur vivant à l'époque de l'exil. — Il est aisé de répondre que l'exhortation à fuir l'idolâtrie n'était pas seulement de mise à l'époque de l'exil; elle convenait aussi à l'époque antérieure, car même à cette époque le peuple s'était rendu coupable d'actes idolâtriques. Cf. Jer., xliv, 16-25. Pour ce qui concerne la rédaction en chaldéen du ỳ. 11, on pourrait tout au plus conclure que ce passage est une interpolation, ce qu'ont soutenu bien des commentateurs; mais il est plus simple de dire que c'est une espèce de parenthèse due à Jérémie lui-même, qui devait savoir quelques mots de chaldéen; la forme *'areqâ'* se rencontre dans les inscriptions araméennes sur des poids de Ninive (viiie siècle avant J.-C.); cf. *Corpus inscr. sem.*, II, i, n. 1, 2, 3 etc.; en mandéen; cf. Nöldeke, *Mandäische Grammatik*, Halle, 1875, p. 73; et dans les inscriptions découvertes à Sendjerli, près d'Alep, et datant du viiie siècle avant Jésus-Christ. Cf. D. H. Müller, *Die altsem. Inschriften von Sendschirli*, 1893, p. 41, 54; Nöldeke, dans la *Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 1893, p. 96; Driver, *Introduction*, p. 255, en note. — 2. La ressemblance de style entre Jérémie, x, 1-16 et quelques passages d'Isaïe n'a pas lieu d'étonner; si les considérations sur la vanité des idoles se trouvent aussi dans la seconde partie d'Isaïe, Is., xl, 19-22; xli, 7-29; xliv, 9-20; xlvi, 5-7; la cause en est que le même sujet et les mêmes circonstances provoquent les mêmes raisonnements et les mêmes réflexions. — 3. On ne peut pas invoquer davantage la différence de phraséologie par rapport au reste de Jérémie; car des idées différentes expliquent très bien une manière différente de parler; de plus s'il y a des différences, il y a aussi des ressemblances; par exemple, x, 15, *'êt paqâd*, « le temps de la visite. » Jer., vi, 15; viii, 12; xlvi, 21; xlix, 8; l, 27, 31; li, 18.

II. Chapitres xxx-xxxi, xxxiii. — 1° On y trouve l'expression, Jer., xxx, 10, « mon serviteur, » qui est familière à la seconde partie d'Isaïe. — Elle se trouve aussi dans d'autres endroits de l'Ancien Testament : elle était assez connue à cette époque; de plus Jérémie a pu l'emprunter à Isaïe, sans qu'il soit nécessaire d'attribuer ces fragments à Isaïe lui-même. — 2° Jérémie parle avec une certaine prédilection des prêtres et des lévites. Jer., xxxi, 14; xxxiii, 18, 22. — Pour le faire il suffisait de connaître le Deutéronome, xvii, 9-20, et Jérémie le connaissait. — 3° Quant à la ressemblance de style avec la seconde partie d'Isaïe, elle n'est pas plus frappante ici que dans d'autres passages où Jérémie imite les prophètes qui l'ont précédé; dans ces passages Jérémie a donc pu imiter Isaïe.

III. Chapitres xxvii-xxix. — 1° On allègue contre ces chapitres la forme abrégée de certains mots qu'on y rencontre. — Ce n'est pas là un fait isolé; la double forme : pleine en יהו, et abrégée en יה se trouve dans d'autres passages du livre de Jérémie; ainsi par exemple, forme abrégée, xxi, 1: *Malkiyâh*, *Sefanyâh*; xxvi, 18 : *Mikâyâh*; xxxv, 3 : *Ya'äzanyâh*; xxxvi, 4 : *Nêryâh*. De plus Osée, i, 1, et Amos, i, 1, écrivent en forme abrégée les noms des rois qu'Isaïe, i, 1, écrit en forme pleine; dira-t-on pour cela qu'Osée., i, 1, et Amos, i, 1, sont apocryphes? — 2° Si Jérémie dans ces chapitres s'appelle « le prophète », *han-nâbî*, xxviii, 5, 6, 10; xxix, 1, etc., la chose se comprend aisément : en effet dans ces chapitres Jérémie traite des machinations des *faux* prophètes; il peut donc énoncer par contraste son vrai titre, son titre, pour ainsi dire, *officiel*. — 3° Le fragment xxvii, 7, 16-21 manque ou se lit différemment dans les Septante. Cela est vrai, mais provient d'un fait particulier dont nous nous occuperons plus loin, à savoir : la double recension des prophéties de Jérémie. Qu'il suffise de faire observer ici que, pour rejeter ce fragment parce qu'il manque dans la recension alexandrine, il faudrait prouver que le recenseur massorétique l'a ajouté de sa propre main. Cornely, *Introductio specialis*, t. ii, p. 401.

IV. Chapitres l-li. — 1° Ces chapitres contiennent des prophéties contre Babylone d'une parfaite exactitude : c'est la seule raison pour laquelle ils sont rejetés. On y voit des *vaticinia post eventum*, parce qu'on affirme l'impossibilité du miracle et de la prophétie, ce qu'il faudrait démontrer. De plus, si l'objection valait pour ces deux chapitres, il faudrait rejeter pour les mêmes motifs, xxv, 11-14; xxvii, 7, 22; xxix, 10; xxxiii, 14-26; xxxix, 1-2, 4-13, qui contiennent des prophéties très exactes. — 2° Il n'est pas impossible que ces prophéties soient de la quatrième année du règne de Sédécias, c'est-à-dire de l'an 593; elles supposent, il est vrai, la destruction du Temple, l, 28; li, 11, 51; que les Juifs souffrent en exil pour leurs péchés, l, 4-5, 7, 33, li, 34-35; et que Jéhovah est prêt à leur pardonner et à les délivrer, l, 20, 34; li, 33^b, 36; mais le prophète en parlant ainsi, se sert de ce qu'on appelle le *passé* ou le *présent prophétique*, qui consiste à regarder comme passés ou présents des événements futurs; ce fait se constate chez tous les prophètes. — 3° De ce que Jérémie, xxvii-xxix, combat les faux prophètes qui annonçaient la chute prochaine de Babylone, tandis que, l-li, l'auteur lui-même l'annonce, on ne peut pas conclure que ces deux derniers chapitres ne sont pas le *point de vue* de Jérémie, car et la situation et le but sont différents dans xxvii-xxix, Jérémie combat les faux prophètes, et veut que le peuple n'ait aucune confiance en eux, tandis que dans l-li c'est lui-même qui annonce ces lugubres événements. De plus ces prophéties ont été faites à des époques différentes, au moins en partie : xxvii, 1-11, au temps du roi Joakim; xxvii, 12-xxix, sous Sédécias; le but est aussi différent : dans un cas il annonce la captivité, dans l'autre la délivrance : « Quelle contradiction y a-t-il à admettre, comme le veut l'indication chronologique du texte, que, dans la même année, la quatrième de Sédécias, Jérémie ait, en deux circonstances différentes, parlé de la durée encore longue de l'empire de Babylone, et affirmé que cet empire serait détruit? Ces deux vérités devaient nécessairement se rencontrer dans ses oracles. En énonçant la première, il prémunissait ses concitoyens, déportés à Babylone en même temps que le roi Jéchonias, contre tout ce qui aurait pu aggraver leur situation. En énonçant la seconde, il faisait briller l'espérance dans le lointain et montrait qu'il fallait avoir confiance dans la bonté divine. Cette double pensée fait tout le fond de ses prophéties : les Babyloniens, vainqueurs des Juifs coupables, seront eux-mêmes vaincus, et Israël, châtié et repentant, reviendra dans sa patrie. Voudrait-on lui faire un reproche de ce qu'en un endroit il appuie sur l'une de ces vérités plutôt que sur l'autre? » Trochon, *Jérémie*, p. 12-13. — 4° On ne saurait dire non plus que le ton joyeux et satisfait avec lequel l'auteur annonce la délivrance de la captivité ne convient pas à Jérémie qui avait été traité avec égards par Nabuchodonosor après la prise de Jérusalem, Jer., xxxix etc., qui, même en Égypte, regardait encore le roi de Babylone comme l'instrument de la Providence, Jer., xliii, 10-13; xliv, 10; car les cas sont différents et différentes aussi les fins; quand il se réjouit de la délivrance, Jérémie s'en réjouit comme de la fin des châtiments de ses compatriotes, et comme du pardon accordé par Dieu à leurs iniquités; au contraire quand il parle de Nabuchodonosor comme accomplis-

sant les desseins de Dieu, il énonce simplement un fait : « On prétend encore que Jérémie, qui partout ailleurs est l'ami des Chaldéens, n'a pu se poser ici comme leur ennemi et prédire leur destruction. Mais s'il a annoncé leurs succès, s'il a prophétisé leur conquête de Jérusalem et la ruine de sa patrie, ce n'est nullement par affection pour Babylone. Il n'a agi que comme messager de Dieu. C'est le cœur serré et plein de tristesse, qu'il prédit cet acte nécessaire de la vengeance divine, seul moyen d'expier les péchés d'Israël; mais cette mission reçue de Dieu l'empêche-t-elle d'aimer sincèrement sa patrie? Non, il ressent une profonde indignation à la vue des cruautés que les Chaldéens exercent contre ses compatriotes. Il annonce souvent que Babylone sera punie à cause de sa cruauté, de son orgueil, de son idolâtrie. » Trochon, *Jérémie*, p. 13. — 5° Nous ne nous arrêterons pas à discuter l'objection tirée de la différence de style et de langue, car, comme le fait remarquer Hitzig, « cet oracle offre de nombreuses traces de son authenticité, et il y a de sérieuses raisons pour le conserver : l'usage de mots particuliers, L, 6; LI, 1, 3, 7, 14, 45, 55; les figures employées, LI, 7, 8, 34, 37, aussi bien que le style, L, 2, 3, 7, 8, 10, spécialement dans des tours de phrase tels que LI, 2, la conclusion, LI, 57, le dialogue introduit sans aucune formule préparatoire, LI, 51; tout révèle Jérémie d'une manière frappante, et ce résultat est confirmé par la date chronologique. » Dans Trochon, *Jérémie*, p. 12. Pour ces objections, cf. Driver, *Introduction*, p. 266-267, et pour d'autres de moindre importance, Cornely, *Introd. spec.*, t. II, p. 399-400.

V. CHAPITRE LII. — On rejette ce chapitre parce qu'on le regarde comme une addition supplémentaire de IV Reg., XXIV, 18-XXV. — Mais la ressemblance entre ces deux fragments est facile à expliquer, puisque très probablement Jérémie est l'auteur de III et IV Reg. — Néanmoins nous reconnaissons que ce chapitre présente une réelle difficulté : « Le chapitre LIe se termine (ỳ. 64) par ces paroles : « Jusqu'ici les paroles de Jérémie. » Il s'ensuivrait que Jérémie n'est pas l'auteur de ce récit historique qui aurait été ajouté en supplément à son Livre. Il est certain que le style en est différent. Le nom de Joiachin est différent de celui qui est employé par le prophète dans les autres endroits où il le mentionne. Seb. Schmidt a supposé que les membres de la grande synagogue avaient emprunté ce chapitre au IVe Livre des Rois et l'avaient ajouté ici. Selon Grotius, les chefs des exilés à Babylone auraient écrit ce chapitre pour en faire comme une Introduction aux Lamentations qui suivent les prophéties. » Trochon, *Jérémie*, p. 13, 14.

VI. INTÉGRITÉ. — Un grand nombre de critiques soutiennent que beaucoup de passages ont été ajoutés sous prétexte que plusieurs d'entre eux ne se trouvent pas dans les Septante, que d'autres sont des répétitions de passages antérieurs, ou bien qu'ils brisent l'enchaînement du récit ou contiennent des idées étrangères à Jérémie. — Les passages interpolés sont pour Kuenen : XVI, 14-15; XVII, 19-27; XXIX, 16-20; XXX, 10-11, 22-24; XXXI, 35-37; XXXIII, 2-3; il regarde comme douteux, IX, 23-24, 25-26; — XLVIII est en partie interpolé particulièrement dans les ỳ. 40-46; 40^ab, 41^b; 45-47. Cf. Driver, *Introduction*, p. 273; Stade, dans la *Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft*, 1883, p. 15, 16. — Les deux derniers auteurs qui se sont occupés de Jérémie, Cornill et Giesebrecht, suivent Kuenen, et ajoutent d'autres interpolations, comme : I, 3; III, 17-18; XV, 11-14; XVI, 14-16; XVII, 12, 19-27; XXI, 11-12; XXIII, 19-20; XXX, 10-11; 22-24; XXXI, 10-14, 35-37; XXXII, 1^b, 2^b-5, 17-23; XXXIII, 2-3, 11^ab, 14-26; XLVI, 27-28; — dans XXVII, Cornill rejette le ỳ. 7 et une grande partie de 19-22, tandis que Giesebrecht ne rejette que le ỳ. 7; dans XXIX, Cornill omet, 2, 16-20, 22-31, tandis que Giesebrecht conserve 16-20. Il est vrai que le texte de Jérémie n'est pas actuellement dans un ordre parfaitement naturel et régulier; il a subi des dérangements et des déplacements comme le prouve la comparaison du texte des Septante avec le texte hébreu, mais il n'est nullement établi que les passages attaqués par Kuenen et ses imitateurs soient des interpolations. Voir Driver, *Introduction*, p. 273.

VII. CANONICITÉ. — La canonicité du livre de Jérémie a été toujours admise sans hésitation. Les preuves en faveur de cette canonicité sont : — 1° *L'insertion au canon juif :* le livre de Jérémie se trouve dans le double canon juif : palestinien et alexandrin; c'est dire que les Juifs l'ont toujours mis au nombre de leurs écrits sacrés; voir CANON, t. II, col 137-143. — 2° *La tradition juive* : constatée par Daniel, IX, 2, et par II Par., XXXVI, 20-21 où il est dit que Dieu avait prédit par la bouche de Jérémie, la captivité de 70 ans à Babylone et le retour en Palestine. Cf. Josèphe qui appelle Jérémie le « prophète », *Ant. jud.*, X, V, 1. — 3° *La tradition chrétienne :* contenue dans le Nouveau Testament; Notre-Seigneur et les Apôtres citent souvent Jérémie comme auteur inspiré; voir plus haut : V, col. 1272, et Rom., IX, 20; I Cor., I, 31; II Cor., VI, 18. — 4° *La tradition ecclésiastique :* l'Église a toujours mis Jérémie au nombre des Écritures canoniques. Voir CANON, t. II, col. 143-167.

VIII. TEXTE DU LIVRE. — *I. TEXTE ORIGINAL.* — Le texte original du livre de Jérémie est l'hébreu, mais un hébreu mélangé de mots et de tournures étrangers, en particulier d'aramaïsmes; on y trouve des formes de date récente par exemple : II, 22 : *borît* pour *bôr*, « alcali végétal; » — XI, 16 : *hămûlâh* pour *hâmôn*, « frémissement; » — XXXVII, 15 : *sofêr* pour *sotêr*, « juge; » — XL, 2 : *le* pour indiquer un objet proche; — XI, 2, et passim : *'al* pour *'él*. — On y trouve aussi des formes d'origine babylonienne, par exemple : II, 22 : *niktâm;* — LI, 23 : *sâgân;* — LI, 28 : *péhâh;* — LII, 4; *dâyêq;* — d'autres formes irrégulières, comme : III, 4 : *qârâ'ti* pour la 2e personne du féminin; — III, 22 : *'âtânû;* — XIII, 19 : *hôgelot;* — XX, 11 : *'ôti* pour *'îti;* — XXV, 3 : *'askêm* comme hiphil; — XXVI, 9 : *nibêtâ;* — XLVI, 8 : *'obîdâh*. Cf. Knobel, *Jeremias Chaldaizans*, Breslau, 1831, p. 3, 32. — Le texte hébreu est en général bien conservé; cependant on constate qu'il a subi quelques altérations, et il est possible de rétablir en certains cas la leçon originale, par exemple, V, 28 : *lo yaşlihû* pour : *ve'yaşlîhû*, « ils ne prospérèrent pas; » Septante : οὐκ εκριναν; Peschito : *lô' têrso*; Vulgate; *non direxerunt;* — XI, 15 : *lidîdâtî* pour *lidîdi*, « à mon aimée; » Septante : ἡ ἠγαπημένη μου; Peschito : *ḥâbybty*; Vulgate : *dilectus meus;* — *ibid.* : *'âsetâh* pour *'ăsôtâh*; Septante : ἐποίησε; Vulgate : *fecit; ibid.* : *han-nedârim* pour *hâ-rabbim*, « vœux; » Septante : εὐχαί; — *ibid.* : *ya'ăbîrû* pour *ya'abrû;* Septante : ἀφελοῦσιν; Peschito : *ne'brôn;* Vulgate : *auferent;* — XV, 14 : *ve'ha'ăbădti* pour *ve'ha ăbarti*, « je réduirai en esclavage; » Septante : καταδουλώσω; Peschito : *v'sê'bdêk;* — XXI, 14 : *bi' 'âréyhâ*, pour *be'ya'erâh*, « dans ses villes; » Peschito : *bqôrêyh;* — XXV, 38 : *hêréb* pour *hărôn*, « glaive; » Septante : μαχαίρας; — *Ibid.* : *Yehôvâh* pour *ha'yônâh*, « le Seigneur; » Peschito : *mryô';* Vulgate : *Domini*, à la fin du ỳ.; — XXVII, 1 : *Şidqîâhû* pour *Yehôyâqim*, « Sédécias; » Peschito : *Sdôqyo';* — XXVIII, 8 : *û'le'râ'âb* pour *û'le'râ'âh*, « à la faim; » Vulgate : *et de fame;* — XXXIII, 16 : *ve'zéh semô* pour *ve'zèh*, « et ceci son nom; » Peschito : *vehnô smêh*; Vulgate : *et hoc est nomen;* — XLII, 12 : *ve'rihamtî* pour *ve'riham*, « et j'aurai pitié; » Septante : καὶ ἐλεήσω; Peschito : *ve'ârhêmkôn*; Vulgate : *et miserebor;* — *Ibid.* : *'asib* pour *hêsib*, « je vous ferai revenir; » Septante : ἐπιστρέψω; Peschito : *ve'ûṭêbkôn*; Vulgate : *habitare vos faciam;* — XLVI, 15 : *nâs ḥâf* pour : *nishaf*, « s'enfuit Apis; » Septante : εφυγεν [ἀπὸ σοῦ] ὁ Ἆπις; — LI, 1 : *Kasdim* pour *lêb qâmaï*, « les Chaldéens; » — LI, 41 : *bâbél* pour *sêšak*.

II. LE TEXTE DES SEPTANTE. — Il existe de grandes différences entre le texte massorétique et le texte des Septante du livre de Jérémie. Elles sont plus considérables que dans aucun autre livre. Elles consistent en additions, omissions, variations d'expressions et transpositions. — On a calculé que les mots non rendus dans les Septante sont au nombre de 2700, un huitième du livre tout entier. Les omissions les plus importantes sont : viii, 10-12; x, 5-8, 10; xi, 7-8; xvii, 1-4; xxvii, 13-14, 19-22; xxix, 16-20; xxx, 10-11; xxxiii, 14-26; xxxiv, 11; xxxix, 4-13; li, 44-49; lii, 2-3, 15, 28-30. — Les additions sont sans importance : i, 17; ii, 31. — Les transpositions sont nombreuses; l'ordre est le même jusqu'au chapitre xxv; à partir de là il diffère de la manière suivante :

Hébreu et Vulgate	Septante
xxv, 14-38.	xxxii, 1-24.
xxvi, 1-xliii, 13. . .	xxxiii, 1-l, 13.
xliv, 1-30.	li, 1-30.
xlv, 1-5.	li, 31-35.
xlvi, 1-28.	xxvi, 1-28 (contre les Égyptiens).
xlvii, 1-7.	xxix, 1-7 (contre les Philistins).
xlviii, 1-47.	xxxi, 1-44 (contre Moab).
xlix, 1-5.	xxx, 1-5 (contre les Ammonéens).
Id., 7-22, ...	xxix, 7-22 (contre Édom).
Id., 23-27.	xxx, 12-16 (contre Damas).
Id., 28-33.	xxx, 6-11 (contre les Arabes).
Id., 34-39.	xxv, 14-18 (contre Élam).
l, 1-li, 64.	xxvii, 1-xxviii, 64 (contre Babylone).
lii, 1-34.	lii, 1-34 (ruine de Jérusalem).

Septante	Hébreu et Vulgate
xxv, 14-18.	xlix, 34-39 (contre Élam).
xxvi, 1-28.	xlvi, 1-28 (contre les Égyptiens).
xxvii, 1-xxviii, 64. .	l, 1-li, 64 (contre Babylone).
xxix, 1-7.	xlvii, 1-7 (contre les Philistins).
Id., 8-23.	xlix, 7-22 (contre Édom).
xxx, 1-5.	xlix, 1-5 (contre les Ammonéens).
Id., 6-11.	*Id.*, 28-33 (contre les Arabes).
Id., 12-16.	*Id.*, 23-27 (contre Damas).
xxxi, 1-44.	xlviii, 1-47 (contre Moab).
xxxii, 1-24.	xxv, 14-38.
xxxiii, 1-l, 13. . .	xxvi, 1-xliii, 13.
li, 1-30.	xliv, 1-30.
Id., 31-35.	xlv, 1-5.
lii, 1-34.	lii, 1-34.

Sur les causes de ces divergences, on a émis deux opinions extrêmes : les uns les attribuent à l'incompétence et à l'arbitraire des traducteurs grecs, des Septante; ainsi Kueper, Hävernick, Wichelhaus, *De versione alexandrina*, in-8°, Halle, 1847, Graf, *Der Prophet Jeremia erklärt*, in-8°, Leipzig, 1862; — d'autres les expliquent en supposant que le texte hébreu actuel et celui dont se servirent les Septante pour leur traduction représentent deux recensions du livre de Jérémie. La vérité doit se trouver dans une opinion intermédiaire, à savoir : quelques divergences sont dues au fait que le texte hébreu dont se servirent les Septante différait en quelques points de notre hébreu actuel; d'autres seraient dues à la négligence ou à l'inadvertance des traducteurs grecs. Le déplacement des chapitres qui porte surtout sur les prophéties relatives aux peuples étrangers a d'ailleurs en soi peu d'importance. — Quant à la valeur des deux textes, les uns préfèrent le texte massorétique; ainsi A. Kueper, *Jeremias Librorum Sacrorum interpres atque vindex*, Berlin, 1837, p. 167-202; Graf, *op. cit.*, t. i, p. xl. Cf. Cornely, *Introd. spec.*, t. ii, p. 371; Trochon, *Jérémie*, p. 16; Kaulen, *Einleitung*, 3e édit., Fribourg, 1892, p. 364, 365. — D'autres aiment mieux le texte des Septante cf. Trochon, *Jérémie*, p. 16; Cornely, *Introd. spec.*, t. ii, p. 371. — Une opinion intermédiaire attribue aux traducteurs grecs toutes les variantes textuelles; mais quant à l'ordre, elle préfère celui des Septante; cf. Nägelsbach, *Der Prophet Jeremia*, dans le *Bibelwerk* de Lange, 1868, p. xix; Payne Smith, dans le *Speaker's Commentary*, 1875, v, p. 323; W. R. Smith, *The Old Testament in the Jewish Church*, 2e édit., Londres, 1892; *Queen's Printers' Bible*, publiée par Eyre et Spottiswoode, 3e édit., Londres, 1889. — Sur la question des deux textes de Jérémie, cf. F. C. Movers, *De utriusque recensionis vatic. Jeremiæ Græc. Alex. et Masor. indole et origine*, in-4°, Hambourg, 1837; A. Scholz, *Der massoreth. Text und die* lxx *Uebersetzung des Buches Jeremias*, Ratisbonne, 1875; E. C. Workman, *The Text of Jeremiah*, Edimbourg, 1889; Driver, dans l'*Expositor*, mai 1889, et H. P. Smith dans le *Journal of the Biblical Literature*, 1890, p. 107, recensions de l'ouvrage de Workman; A. W. Streane, *The double Text of Jeremiah*, Londres, 1896, et parmi les Pères de l'Église, Origène, *Epist. ad Afric.*, 4, t. xi, col. 55; S. Jérôme, *Prolog. in Jer.*, t. xxviii, col. 848.

IX. Style et langue. — *I. style.* — Le style de Jérémie n'est pas aussi brillant que celui des autres prophètes; l'auteur exprime simplement ses pensées telles qu'elles se présentent à son esprit, sans recherche et sans affectation; le caractère de son style, c'est le naturel et la spontanéité; son seul ornement, ce sont les images et les figures. Jérémie ne connaît ni l'art d'Isaïe et d'Amos, ni le travail et le fini d'Ézéchiel. Toutefois il sent vivement ce qu'il dit; iv, 19; viii, 18-ix, 1; x, 19-25; xiii, 17; xxiii, 9; — parfois il s'exprime sur un ton pathétique ; vi, 8, 26; vii, 29; ix, 17-18; xxii, 10, 20-30; xxxi, 15-20; — ses idées manquent d'enchaînement et ses transitions sont brusques; il ne connaît pas l'art de développer sa pensée avec symétrie et régularité; une particularité de Jérémie c'est l'emploi qu'il fait du Deutéronome : xi, 4, il emprunte au Deut., iv, 20, l'image de la fournaise de fer pour désigner l'Égypte; — la locution « disperser parmi les nations »; Jer., ix, 16; Deut., iv, 27; — « circoncire le cœur; » Jer., iv, 4; Deut., x, 16; xxx, 6. Cf. König, *Das Deuteronomium und der Prophet Jeremiah*, in-8°, Berlin, 1839. Bickell signale dans Jérémie des morceaux poétiques, tels que : xiii, 7-12; xviii, 13, 17; l, 23-29. Cf. *Carmina Veteris Testamenti metrice*, 1882, p. 208-210.

II. langue. — La langue est caractérisée : 1° *par un certain nombre de mots et de formes araméens*, ii, 33, 36; iv, 29, 30; xi, 15; xiii, 19, 21; xxxi, 21; il y a même un verset tout entier, x, 11, écrit en chaldéen; — 2° *par de nombreuses répétitions*, dont voici les plus importantes : i, 10b et xviii, 7b, 9b; — i, 18a, 19 et xv, 20; ii, 15b et iv, 7b; — ii, 28b et xi, 13a; — iv, 4b et xxi, 12b; — iv, 6 et vi, 1; — v, 9, 29 et ix, 9 (héb., 8); — vi, 13-15 et viii, 10-12; — vi, 22-24 et l, 41-43; — vi, 22b et xxvi, 32b; — vii, 16 et xi, 14a; — vii, 23a, 24, 25 et xi, 4b, 7b, 8a; — vii, 31-33 et xix, 5, 6, 7b, 11b; — viii, 2b, et xvi, 4; xxv, 33b; — viii, 15 et xiv, 19b; — ix, 15b (héb., 14b) et xxiii, 15; — ix, 16b (héb., 15b) et xlix, 37b; — x, 12-16 et li, 15-19; — xi. 20 et xx, 12; — xi, 23b et xxiii, 12b; xlviii, 44b; xlix, 8b; — xv, 2b et xliii, 11b; — xv, 13-14 et xvii, 3, 4b; — xvi, 14-15 et xxiii, 7, 8; — xvii, 20 et xix, 3a; — xvii, 25 et xxii, 4; — xix, 8 et xlix, 17 (Édom); l, 13b (Babylone); cf. xviii, 16; — xxi, 9 et xxxviii, 2; — xxi, 13, 14 et l, 31, 32; — xxiii, 5-6 et xxxiii, 15-16; — xxiii, 19-20 et xxx, 23, 24; — xxx, 10, 11 et xlvi, 27, 28; — xxxi, 36-37 et xxxiii, 25-26; — xlvi, 21b et l, 27b; — xlviii, 40-41b et xlix, 22; — xlix, 18 et l, 40; — xlix, 19-21 et l, 44-46; — xlix, 26 et l, 30; — l, 13b et xix, 8; xlix, 17; — l, 27b et xlvi, 21b; — l, 30 et xlix, 26; — l, 31-32 et xxi, 13-14; — l, 40 et xlix, 18; — l, 41-43 et vi, 22-24; — l, 44-46 et xlix, 19-21; — li, 15-19 et x, 12-16; — 3° *par des idiotismes*, c'est-à-dire des expressions propres à Jérémie, telles

que : *roïm*, « pasteurs, » pour désigner les rois ou les gouverneurs, II, 8; III, 15; X, 21; XII, 10; XXII, 22; XXIII, 1-2, 4; XXV, 34-36; L, 6; — type de locution pour exprimer la surprise : *ha* ou *hă......... 'im ..... madû'a*, II, 14, 31; VIII, 4-5, 19, 22; XIV, 19; XXII, 28; XLIX, 1; cf. XXX, 6; — *mesubâh*, « aversion, apostasie, » II, 19; III, 22; V, 6; VIII, 5; XIV, 7; cf. Ose., XI, 7; combiné avec le mot *Israël*, III, 6, 8, 11, 12; — *fânâh 'oréf ve'lo' fânim*, « tourner le cou et non la tête, » II, 27; XVIII, 17; XXXII, 33; — *lâqah mûsâr*, « recevoir la correction, » II, 30; V, 3; VII, 28; XVII, 23; XXXII, 33; XXXV, 13; cf. Soph., III, 2, 7; Prov., I, 3; VIII, 10; XXIV, 32; — *'âlâh 'al lêb*, « monter sur le cœur » [souvent, « se souvenir »], III, 16; VII, 31; XIX, 5; XXXII, 35; XLIV, 21b; rare, excepté, IV Reg., XII, 5; Is., LXV, 17; — *serirût*, « opiniâtreté, considération, » III, 17; VII, 24; IX, 13; XI, 8; XIII, 10; XVI, 12; XVIII, 12; XXIII, 17; cf. Deut., XXIX, 18; Ps. LXXXI, 13; toujours suivi de *lêb*, « cœur; » — *du pays du nord* pour indiquer le lieu d'où vient le mal ou l'invasion, VI, 22; X, 22; L, 9; — *du nord*, I, 14; IV, 6; VI, 1; XIII, 20; XV, 12; XLVI, 20; XLVII, 2; L, 3, 41; LI, 48; cf. I, 15; XXV, 9, 26; XLVI, 6, 10, 24; pour indiquer le lieu d'où reviendra Israël, III, 18 (cf. V, 12); XVI, 15; XXIII, 8; XXXI, 8; — *les hommes de Juda et les habitants de Jérusalem*, IV, 4; XI, 2, 9; XVII, 25; XVIII, 11; XXXII, 32; XXXV, 13; XXXVI, 31; on ne le trouve ailleurs que dans IV Reg., XXIII, 2; II Par., XXXIV, 30; Dan., IX, 7; — *šébér gâdôl*, « grande destruction, » IV, 6; VI, 1; XIV, 17; XLVIII, 3; L, 22; LI, 54; cf. Soph., I, 10; — *une idée renforcée par la négation de son opposée*, IV, 22; VII, 24; XXI, 10 (pour le mal et non pour le bien; aussi XXXIX, 16; XLIV, 27; cf. Amos, IX, 4); XLII, 10; cf. Ps. XXVIII, 5; — *kâlâh 'âsâh*, « consommer, » IV, 27; V, 10, 18; XXX, 11; — *hinneni* (ou *hinnêh 'ânoki*) ..., *mêbî'*, « voici que je viens, » V, 15; VI, 19; XI, 11; XIX, 3, 15; XXXI, 8; XXXV, 17; XXXIX, 16; XLV, 5; XLIX, 5; se trouve aussi dans III Reg., XIV, 10; XXI, 21; IV Reg., XXI, 12; XXII, 16; II Par., XXXIV, 24; et trois ou quatre fois dans Ézéchiel; — *'ét peqadti*, « au temps où je visite (eux, toi, lui) », VI, 15; XLIX, 8; L, 31; forme légèrement variée, VIII, 12; X, 15; XLVI, 21; L, 27; — *l'année de leur visite*, XI, 23; XXIII, 12; XLVIII, 44; — *mâgôr mis-sâbib*, « terreur de tous côtés, » VI, 25; XX, 3, 10; XLVI, 5; XLIX, 29; cf. Ps. XXXI, 14; Lam., II, 22, avec *mes* préfixe; — *'ăsér niqrâs sem âlâv*, « sur quoi mon nom est appelé, » pour indiquer la possession (du temple ou de la ville) VII, 10, 11, 14, 30; XXV, 29; XXXII, 34; XXXIV, 15; (du peuple) XIV, 9; (de Jérémie lui-même) XV, 16; cf. Deut., XXVIII, 10; III Reg., VIII, 43; II Par., VI, 33; VII, 14; Is., LXIII, 19; Dan., IX, 18, 19; Am, IX, 12; — *hasekkêm* ... « se lever et ... (parler), » VII, 13; XXV, 3; XXXV, 14; (envoyer) VII, 25; XXV, 4; XXVI, 5; XXIX, 19; XXXV, 15; XLIV, 4 ; cf. II Par., XXXVI, 15; (testifier) XI, 7; (enseigner) XXXII, 33; — *les villes de Juda et les rues de Jérusalem*, VII 17, 34; XI, 6; XXXIII, 10; XLIV, 6, 9; — *rues de Jérusalem*, V, 1; XI, 13; XIV, 16; — *nâtâh 'ozén*, « incliner l'oreille, » VII, 24, 26; XI, 8; XVII, 23; XXV, 4; XXXIV, 14; XXXV, 15; XLIV, 5; ne se trouve que dans Is., LV, 3; — *voici que les jours arrivent, et...*, VII, 32; IX, 24; XVI, 14; XIX, 6; XXIII, 5, 7; XXX, 3; XXXI, 27, 31, 38; XXXIII, 14; XLVIII, 12; XLIX, 2; LI, 47, 52; ne se trouve que dans I Reg., II, 31; IV Reg., XX, 17; Is., XXXIX, 6; Am., IV, 2; VIII, 11; IX, 13; — *la voix de joie et la voix d'allégresse, la voix de l'époux et la voix de l'épouse*, VII, 34; XVI, 9; XXV, 10; XXXIII, 11; — *me'ôn tannim*, « la demeure des chacals, » IX, 11 (héb. 10); X, 22; XLIX, 33; LI, 37; — *qeṣûṣê fê'âh*, « rasés autour des tempes » (épithète de certaine tribu d'Arabes), IX, 25; XXV, 23; XLIX, 32; — *un verbe renforcé par l'addition de son passif*, XI, 18; XVII, 14; XX, 7; XXXI, 4, 18; — *le glaive, la peste et la famine* (quelquefois l'ordre est changé), XIV, 12; XXI, 7, 9; XXIV, 10; XXVII, 8, 13; XXIX, 17, 18; XXXII, 24, 36; XXXIV, 17; XXXVIII, 2; XLII, 17, 22; XLIV, 13; — *le glaive et la famine*, V, 12; XI, 22; XIV, 13, 15, 16, 18; XVI, 4; XVIII, 21; XLII, 16; XLIV, 12, 18, 27; — *hinnenî foqêd 'al*, « voici que je visite..., » XI, 22; XXIII, 2; XXIX, 32; XLVI, 25; L, 18; — *'ăsér hâyâh debar Yehovâh 'él...*, tournure tout à fait particulière, XIV, 1; XLVI, 1; XLVII, 1; XLIX, 34; — *le' za'ăvêh le'kol mamlekôt hâ'ârés*, « pour ébranler tous les royaumes de la terre, » XV, 4; XXIV, 9; XXIX, 18; XXXIV, 17; cf. Deut., XXVIII, 25; — des locutions comme : *des pêcheurs et ils les pêcheront*, XVI, 16; XXIII, 4; XLVIII, 12; LI, 2; — *j'allumerai un feu dans ... et il dévorera...*, XVII, 27b; XXI, 14b; XLIX, 27; L, 32b; cf., avec légère variation, Am., I, 4, 7, 10, 12; II, 2, 5; Ose., VIII, 14; — *que chacun se détourne de sa mauvaise voie*, XVIII, 11; XXV, 5; XXVI, 3; XXXV, 15; XXXVI, 3, 7; cf. III Reg., XIII, 33; IV Reg., XVII, 13; II Par., VII, 14; Ezech., XIII, 22; XXXIII, 11; Jon., III, 10; Zach., I, 4; — *son (ton) âme lui (te) sera comme un butin*, XXI, 9; XXXVIII, 2; XXXIX, 18; — *ainsi parle le Seigneur, Dieu d'Israël*, VI, 6, 9; VII, 3, 21; XI, 3, etc.; formule très rare dans les autres prophètes. Cf. Driver, *Introduction*, p. 275, 276.

X. Prophéties messianiques. — Les éléments christologiques du Livre de Jérémie sont assez nombreux et assez importants. Cf. Dr Loch et Reischl, *Die heiligen Schriften des alten Testamentes*, t. III, Ratisbonne, 1870, p. 17. Jérémie décrit le Christ doux comme un agneau qu'on conduit à la boucherie, XI, 19; il annonce les complots et les machinations des prêtres contre le Sauveur, XVIII, 16; cf. Matth., XXII, 15; XXVI, 59; Joa., XIX, 6; il a prédit l'Incarnation dans sa fameuse prophétie, XXXI, 22 : *Femina circumdabit virum*; « une femme entourera un homme. » Les Pères de l'Église, des rabbins juifs et les commentateurs chrétiens ont vu dans ce passage la conception du Messie dans le sein de la Vierge Marie.

XI. Enseignements particuliers contenus dans le livre de Jérémie. — Le livre de Jérémie contient une foule d'enseignements et de leçons utiles : — 1° *Sur les attributs de Dieu :* sa toute-puissance, V, 22; X, 65; XVIII; XXVII, 5-8; — sa science infinie, XXXIII, 23, 24; XVII, 5-11; — sa bonté et sa miséricorde, III, 1; XXXI, 2-3, 20; — 2° *Sur la malice du péché :* ingratitude du pécheur, II, 2-9; — le mépris qu'il a pour Dieu, ỳ. 10-14; — sa révolte contre la souveraineté de Dieu, ỳ. 10; — sa perfidie : ỳ. 21; — son aveuglement, son obstination et son endurcissement, II, 23-27; 33-35; III, 2-3; cf. aussi : XIII; XVII; XVIII, 12-23; XXIII; — les suites néfastes ou les châtiments du péché : la famine, la guerre, la dévastation du pays, l'incendie de la ville sainte et du temple, l'exil et la captivité, reviennent souvent dans le livre de Jérémie. Le Hir, *Les trois grands prophètes*, p. 268-281.

XII. Bibliographie. — 1° *Commentateurs catholiques.* — Origène, *Homiliæ in Jeremiam*, t. XIII, col. 255-543 (dans les œuvres de S. Jérôme, 14 homélies, t. XXV, col. 585-691); *Selecta in Jeremiam*, t. XIII, col. 543-606; S. J. Chrysostome, *Homilia in locum Jeremiæ, X, 23*, t. XLI, col. 153-162; Théodoret de Cyr, *In Jeremiæ prophetiam interpretatio*, t. LXXXI, col. 495-759; S. Éphrem, *In Jeremiam exploratio*, *Opera syriaca*, t. II, p. 48-162; S. Jérôme, *Comment. in Jeremiam libri VI* (les 32 premiers chapitres), t. XXIV, col. 679-900; S. Thomas, *In Hieremiam expositio*, *Opera*, édit. d'Anvers, 1612, t. XII; Maldonat, *In Jeremiam Commentarium*, 1609; A. Scholz, *Commentar zum Buche des Propheten Jeremias*, Wurzbourg, 1880; Schneedorfer, *Das Weissagungsbuch des Jeremias*, in-8°, Prague, 1883; Knabenbauer, *Comment. in Jeremiam Prophetam*, in-8°, Paris, 1889; et les auteurs cités au cours de l'article. Cf. Lelong, *Bibliotheca sacra*, in-f°, Paris, 1723, t. II, p. 1121.

2° *Commentateurs protestants.* — Zwingle, *Complanatio Jeremiæ*, in-f°, Zurich, 1531; Bucer, *Complana-*

tiones Jeremiæ prophetæ, Zurich, 1531; Œcolampade, *In Jeremiam libri tres,* in-4°, Strasbourg, 1533; Bugenhagen, *Adnotationes in Jeremiam,* in-4°, Wittenberg, 1546; Calvin, *Prælectiones in Jeremiam,* in-f°, Genève, 1563; Osiander, *Jesaias, Jeremias et Threni,* Tubingue, 1578; Strigel, *Conciones Jeremiæ prophetæ,* in-8°, Leipzig, 1566; Hulsemann, *In Jeremiam et Threnos Comment.,* in-4°, Rudolstadt, 1663; Forster, *Commentar. in proph. Jeremiam,* in-4°, Wittenberg, 1672; S. Schmidt, *Comment. in lib. prophet. Jeremiæ,* in-4°, Strasbourg, 1685; H. Venema, *Comment. ad lib. prophet. Jeremiæ,* 2 in-4°, Lewarden, 1765; J. D. Michaelis, *Observationes philologicæ et criticæ in Jeremiæ vaticinia,* in-4°, Gœttingue, 1743; W. Lowth, *Commentary upon the Prophecy and Lamentationes of Jéremiah,* in-4°, Londres, 1718; Schnurrer, *Observationes ad vaticinia Jeremiæ,* in-4°, Tubingue, 1793-1794; Eichhorn, *Die hebräischen Propheten,* 3 in-8°, Gœttingue, 1816-1820; Roorda, *Commentarii in aliqua Jeremiæ loca,* Groningue, 1824; Dahler, *Jérémie traduit sur le texte original accompagné de notes,* Strasbourg, 1825; Umbreit, *Praktischer Commentar über den Jeremia,* in-8°, Hambourg, 1842; Rosenmüller, *Scholia,* 2 in-8°, Leipzig, 1826; Ewald, *Die Propheten des alten Bundes,* 2 in-8°, Stuttgart, 1840-1841; 2e édit., 3 in-8°, Gœttingue, 1867-1869; F. Hitzig, dans le *Kgf. Exeg. Handbuch,* in-8°, 2e édit., Leipzig, 1866; Maurer, *Scholia,* in-8°, Leipzig, 1835; Keil, dans le *Biblischer Kommentar,* in-8°, Leipzig, 1871; W. Neumann, *Jeremias von Anathoth; Die Weissagungen und Klagelieder des Propheten,* 2 in-8°, Leipzig, 1856-1858; Payne Smith, dans le *Speaker's Commentary,* in-8°, Londres, 1875; Workman, *The old Text of Jeremiah,* Édimbourg, 1889; Cornill, dans *Sacred Books of the Old Testament* de P. Haupt; — sur les chapitres, XXV, XLVI-XLIX, Schwally dans la *Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft,* 1888, p. 177; L. H. K. Bleeker, *Jeremia's Profetieën tegen de Volkeren,* Groningue, 1894; — sur les chapitres L-LI, C. Budde dans les *Jahrbücher für deutsche Theologie,* 1878, p. 428-470, 529-562, et les auteurs cités au cours de l'article. V. Ermoni.

JÉRÉMIEL (voir Jéraméel, col. 1256), fils d'Amélech. Les Septante traduisent : « fils du roi, » *mélék* signifiant « roi ». Le roi Joakim lui donna l'ordre de se saisir de la personne de Jérémie et de Baruch son secrétaire, pour les mettre en prison; mais l'un et l'autre réussirent à se cacher. Jer., XXXVI, 26.

JÉRIA, lévite, chef des Hébronites du temps de David. I Par., XXVI, 21. La Vulgate écrit son nom Jériaü dans I Par., XXIII, 19; XXIV, 23. Voir Jériaü.

JÉRIAS (hébreu : *Irîyâh,* « que Yâh voie! » Septante : Σαρουΐα), fils de Sélémias et petit-fils du faux prophète Hananie. Jérémie, XXVIII, 16, avait annoncé à ce dernier que Dieu le punirait de mort à cause de ses prédictions mensongères. Jérias était probablement pour cette raison l'ennemi de Jérémie, et l'ayant rencontré au moment où le prophète allait sortir de Jérusalem par la porte de Benjamin, il l'avait arrêté en sa qualité de chef des gardes, sous le faux prétexte qu'il voulait se rendre aux Chaldéens, et il le conduisit aux princes qui le firent mettre en prison. Jer., XXXVII, 12-13.

JÉRIAÜ (hébreu : *Yerîyâhû;* Septante : Ἰεριά; Εχδιοῦ; Οὐρίας), lévite, de la branche de Caath, chef de la famille des Hébronites du temps de David. I Par., XXIII, 19; XXIV, 23; XXVI, 31. Dans le second passage, on lit : « Et des fils de Jériaü; » il faut corriger, d'après le premier passage et le troisième : « Et les fils [d'Hébron], Jériaü [le premier]. » Le nom d'Hébron est tombé du texte. Dans I Par., XXVI, 31, la Vulgate écrit le nom de ce lévite Jéria.

JÉRIBAI (hébreu : *Yerîbaï;* Septante : Ἰαριβί), fils d'Elnaëm, un des braves de l'armée de David. I Par., XI, 46.

JÉRICHO (hébreu : *Yerêḥô, Yeriḥo Yerîḥoh;* Septante : Ἱεριχώ), ville de Chanaan qui fut donnée à la tribu de Benjamin. La qualification de *'Ir hat-Ṭamârîm,* « ville des palmiers, » qui est quelquefois ajoutée à son nom, lui est donnée deux fois comme nom propre, Jud., I, 16; III, 13; cf. Deut., XXXIV, 3; II Par., XXVII, 15.

I. Nom. — Les interprètes tant anciens que modernes font ordinairement dériver le nom Jéricho ou bien de *Yarêḥa,* « lune, » et alors il signifierait « ville de la lune », comme Bethsémès est « la ville de soleil », ou bien de *riḥa,* « odeur, » et il aurait le sens de « ville des parfums ». Cette dernière étymologie paraît la plus probable. Les significations de « descente dans la plaine, abaissement, exil » ou autres semblables qui lui ont parfois été attribuées, ne paraissent pas justifiées. Cf. S. Jérôme, *Græca fragm. libri nomin. hebr.,* II, t. XXIII, col. 1158; *Origenianum lexicon nom. hebr., ibid.,* col. 1217; Gesenius, *Thesaurus,* p. 1213; Ad. Neubauer, *Géographie du Talmud,* Paris, 1868, p. 181; Fürst, *Hebräisches Handwörterbuch,* Leipzig, 1876, p. 160.

II. Situation et emplacements divers occupés par Jéricho. — Le village situé dans le Ghôr et appelé actuellement *Riḥâ* est invariablement considéré comme identique à la Jéricho des anciens, ou, pour parler plus exactement, comme l'ayant remplacée et continuée. Le nom de *Riḥâ,* ou *er-Riḥâ* avec l'article, ou *'Ariḥâ,* ont toujours été usités chez les Arabes, aussi bien dans les écrits que dans la langue parlée, pour désigner Jéricho dont il est du reste la transcription régulière : *'Ariḥâ* est la forme la plus ancienne, celle généralement employée dans les versions arabes de la Bible. *Riḥâ* se trouve d'ailleurs dans les conditions topographiques dans lesquelles l'Écriture et l'histoire placent Jéricho. D'après les Saints Livres, Jéricho se trouvait « de l'autre côté du Jourdain » par rapport aux *'Arbôt Moâb,* où campèrent les Hébreux avant le passage de ce fleuve, c'est-à-dire à l'occident, en face d'Abelsatim, des monts Abarim, du Phasga et du Nébo. Num., XXII, 1; XXVI, 3, 63; XXXI, 12; XXXIV, 15; XXXV, 1; XXXVI, 13; Deut., XXXII, 49; XXXIV, 1; Jos., XIII, 32. Elle était au pied des montagnes s'étendant vers Béthel et non loin de Galgala, située elle-même à l'est de Jéricho. Jos., II, 16; III, 17; V, 10; XVI, 1, 7; XVIII, 12. Précisant les indications, Josèphe, *Ant. jud.,* V, I, place Jéricho à dix stades (1870 mètres) à l'ouest du campement de Galgala, 4; elle était « dans la plaine », ἐν πεδίῳ, c'est-à-dire dans la vallée du Jourdain, au pied des montagnes rocheuses qui bordent la vallée du côté de l'ouest, à cent cinquante stades (28 050 mètres) de Jérusalem dont il était séparé par un désert rocheux et stérile, et à soixante stades (11 220 mètres) du Jourdain. *Bell. jud.,* IV, VIII, 2, 3. *'Ariḥâ,* d'après les auteurs arabes, est dans le *Ghôr* ou vallée du Jourdain, à une journée de Jérusalem, ou à douze milles (arabes), environ 24 kilomètres de cette ville et à quatre (environ 8 kilomètres) du Jourdain. Cf. Yaqoût, *Géographie,* édit. Ferd. Wüstenfeld, Leipzig, 1866, t. I, p. 227; t. II, p. 884; Abulféda, *Géographie,* édit. Rainaud et de Slane, Paris, 1840, p. 236. La *Riḥâ* moderne est située sur la lisière occidentale de la vallée du Jourdain, sur le bord septentrional de l'*ouadi Kelt,* assez communément identifié avec la vallée d'Achor, à l'opposé de *Tell Râméh,* identifié avec Bétharam voisine d'Abelsatim, autour desquelles campèrent les Hébreux, presque en face du *Djébel Nébâ,* le Nébo de la Bible; elle se trouve à 10 kilomètres au nord de la mer Morte, 28 kilomètres à l'est-nord-est de Jérusalem, à 2 kilomètres à l'est du pied de la montagne où aboutit la route venant de la ville

sainte, et à 7 kilomètres et demi à l'ouest de Jourdain, à 2 kilomètres à l'ouest-nord-ouest de *Tell Djeldjell* dont le nom rappelle l'antique Galgala, à 5 kilomètres au nord-ouest du *Deîr Ḥadjlâ* qui a remplacé Bethagla, et à 4 kilomètres au sud-est du *Djebel Qarantâl,* le célèbre mont de la Quarantaine des chrétiens. La *Riḥâ* moderne, cela ne paraît pas douteux, occupe l'emplacement même de la Jéricho du moyen âge et d'*Ariḥâ* des anciens Arabes; sa position répond ainsi à toutes les données de la Bible qui sont générales. Toutefois on constate que cette position ne répond pas exactement aux indications plus précises de l'histoire, antérieures à la conquête arabe, sur le site de Jéricho, que celles-ci même paraissent lui assigner des places différentes. L'histoire elle-même nous donne la raison de ces divergences; elle nous apprend que, si Jéricho est demeurée dans une même région, elle a plusieurs fois changé de place.

D'après Eusèbe et saint Jérôme, il y a eu trois Jéricho successives : la première fut celle renversée par Josué; la seconde, celle qui fut rebâtie par Oza (Hiel) de Béthel que Notre-Seigneur et Sauveur daigna illustrer de sa présence, et qui fut prise et détruite pendant la guerre des Romains; la troisième, celle qui fut relevée ensuite et qui existait encore au IVe et au Ve siècle. Les ruines des deux premières étaient encore visibles à cette époque, à côté de la dernière. *De situ et nom. loc. hebr.*, t. XXIII, col. 904. La Jéricho primitive, selon Josèphe, était près de la fontaine dont les eaux furent améliorées par le prophète Élisée. *Bell. jud.*, IV, VIII, 3. La ville de Hiel fut, ce semble, quel que soit sur ce point le sentiment de l'archevêque de Césarée, rebâtie à la première place et c'est ce qui dut attirer sur la tête de l'auteur de cette restauration les malédictions prononcées par Josué. Jos., VI, 26; III Reg., XVI, 34. Jéricho paraît avoir été relevée auparavant, mais à un autre endroit, sans doute pour éviter l'effet de ces malédictions. Cf. Jud., III, 13; II Reg., X, 5. C'est celle-ci probablement qui fut rétablie après la captivité, agrandie par Hérode, et dont Eusèbe et saint Jérôme auront à tort, sans doute, pris les restes pour les vestiges de la ville restaurée par Hiel. La Jéricho romano-byzantine se trouvait, au rapport de l'*Itinéraire de Bordeaux* (an 333 de J.-C.), t. VIII, col. 792, qui place aussi la première ville à la fontaine, à mille cinq cents pas de celle-ci, à deux milles (2972 mètres), selon Théodosius, *De Terra Sancta*, édit. de l'*Orient latin*, Genève, 1877, p. 68. La limite orientale de la ville était à deux milles de Galgala, et la limite occidentale se trouvait non loin de l'arbre de Zachée que l'on rencontrait au bas de la montagne. Antonin de Plaisance, *Itinerarium*, t. LXXII, col. 905. Cette Jéricho se trouvait ainsi au sud de l'ancienne, sur le bord de l'ouadi *Kelt* et en grande partie, ce semble, au sud, entre l'emplacement de la *Riḥâ* moderne et la montagne. Elle paraît aussi avoir occupé tout l'angle sud-ouest de la ville hérodienne. Une découverte confirme ces indications. En fouillant, en 1868, un tertre situé dans cette partie, sur le bord de l'ouadi Kelt, non loin du chemin montant à Jérusalem, et appelé *Tell el-'Aleiq*, le lieutenant Warren trouva, au milieu d'arasements d'anciennes constructions et parmi de nombreux fragments de verre antique, une amphore romaine en partie brisée dont le goulot portait une inscription latine.



221. — Carte des environs de Jéricho.

III. DESCRIPTION. — 1° *Ruines.* — Les débris des diverses villes qui se sont succédé sous le nom de Jéricho commencent un peu au sud de la fontaine appelée aujourd'hui *'Aïn es-Sûltân*, « la fontaine du sultan. » C'est la fontaine d'Élisée des anciens. Voir ÉLISÉE (FONTAINE D'), t. II, col. 1096-1097. Ces ruines (fig. 221) s'étendent jusqu'au *Khirbet Qaqûn*, situé à 800 mètres au sud de l'ouadi *Kelt*, sur une longueur de 3 kilomètres; elles se dé-

veloppent d'ouest à est, sur une étendue non moins grande, depuis la base des montagnes jusqu'au delà de la moderne *Rîhâ*, comprise dans le périmètre de l'espace occupé par des décombres et qui mesure une superficie d'environ 900 hectares. La fontaine est vers l'extrémité nord-ouest de cet espace. Elle jaillit du pied oriental d'un tertre, connu sous le nom de *Tell es-Sultan*, « la colline du roi, » s'élevant de vingt mètres environ au-dessus de la fontaine et le principal d'un groupe de mamelons d'apparence artificielle, s'étendant du nord-nord-est au sud-sud-ouest, sur une longueur de près de 250 mètres et sur une largeur de moitié moindre. Ces mamelons sont formés d'une masse d'argile jaunâtre où l'on remarque des linéaments retraçant la forme de briques de grandes dimensions, d'innombrables fragments de poteries, du silex, du charbon et des pierres mêlées à l'argile. Le sommet de ces tertres et surtout leurs pentes orientales sont couverts d'arasements de constructions en pierre, dont l'une, située non loin de la fontaine, était bâtie avec de gros blocs grossièrement taillés; l'appareil de la plupart des autres est ordinaire et peu soigné. Dans le tertre le plus au sud fouillé avec les autres en 1868, M. Warren a rencontré, à deux mètres de profondeur au-dessous du sommet, plusieurs tombeaux construits, à l'exception d'un seul qui est en pierre, avec des briques semblables à celles dont sont formés les monticules; ces sépulcres sont remplis d'ossements qui semblent avoir été recueillis après la décomposition des corps. Cette masse de briques décomposées avec les autres décombres qui s'y trouvent mêlées sont regardées comme les restes de la Jéricho primitive, les autres ruines de constructions en pierre semblent plutôt avoir appartenu aux villes subséquentes. La ville renversée par Josué paraît ainsi avoir été construite de briques séchées au soleil, comme l'étaient jadis et le sont encore aujourd'hui une multitude de villes des vallées du Nil et de l'Euphrate. Ainsi que dans la plupart de ces villes, les maisons de Jéricho étaient à terrasses plates, et comme là elles étaient souvent juxtaposées aux fortifications. Jos., II, 6, 15; cf. Act., IX, 25. Le mur semble avoir eu une porte unique que l'on fermait le soir. Jos., II, 5. Était-il lui-même bâti en briques? L'Écriture n'en dit rien et il n'en apparaît pas de traces particulières aujourd'hui. S'il était de pierres elles auront été enlevées pour être employées dans la construction des villes postérieures. Il n'est pas possible de suivre le contour de l'ancienne Jéricho ni de mesurer exactement la superficie de son aire; il ne paraît pas cependant que ses limites extrêmes aient dépassé l'espace occupé par le groupe de mamelons dont nous venons de parler. Cet espace peut être estimé à quatre hectares et demi. C'est la grandeur des principales villes de Chanaan de cette époque. Elles ne comportaient aucunement les immenses agglomérations de nos cités modernes; elles étaient de grands villages de trois à quatre mille habitants au plus, munies seulement d'une enceinte. Aux alentours, à des distances plus ou moins rapprochées, étaient des groupes de villages sans muraille : c'étaient les faubourgs, les *benôt*, « les filles » de la ville mère, si souvent nommées au livre de Josué. En cas d'attaque ou en temps de danger, leurs habitants se concentraient dans la ville fortifiée pour la défense commune et pouvaient faire monter alors le nombre des résidents à dix mille et davantage. La campagne de Jéricho, spécialement les alentours les plus rapprochés de la fontaine sont semés de tertres artificiels, paraissant de même nature que le *tell es-Sultân* et les autres mamelons qui lui sont unis. Ce sont peut-être les *benôt* de la vieille Jéricho. En parcourant cet espace désolé, on rencontre partout des arasements de constructions, des pierres éparses sur le sol, et parmi ces débris informes, cinq ou six piscines aux trois quarts ou entièrement comblées. L'une d'elles, au sud du Kelt, appelée *birket Moûsâ*, « la piscine de Moïse, » mesure plus de 120 mètres de longueur sur 80 de largeur. A 600 mètres plus loin, au sud-sud-ouest, le *Khirbet Qâqûn* laisse



222. — *Rîha*, d'après une photographie de M. L. Heidet.

apparaître quelques pans de mur. Plus haut, près du chemin montant à Jérusalem et d'un des aqueducs venant du *Kelt*, une ruine appelée *Beit Djâber et-tahtânî*, « la maison inférieure de Djâber » ou « du Vaillant », semble d'une assez haute antiquité. Deux ou trois tronçons de colonnes en granit, quelques fragments de chapiteaux d'ordres divers gisant au milieu d'autres décombres près du *Bordj er-Rîḥâ*, sont les seuls restes à caractère archi-



223. — Asclépiade (*Calotropis procera*). D'après une photographie de M. L. Heidet.



224. — Fleurs et fruits du *Calotropis*. D'après une photographie de M. L. Heidet.

tectonique trouvés jusqu'ici dans les ruines de Jéricho. Il est difficile de préciser lesquels de ces débris et de ces ruines appartiennent à la Jéricho hérodienne et à la Jéricho romano-byzantine et de quels édifices elles proviennent. Ils peuvent avoir été successivement de l'une et de l'autre. Dans la partie plus accidentée, large d'environ sept cents mètres, qui sépare le *Tell es-Sulṭân* de la montagne de la Quarantaine, s'élèvent trois construc-

tions voûtées en ogive, presque intactes, désignées sous le nom de *Tahuâin es-Sukkar,* « les moulins à sucre; » une quatrième, non loin au sud, est appelée le *Khân :* elles paraissent remonter au moyen âge. Telle était *Rîhâ* jusqu'à ces derniers temps.

2° *Beauté et productions.* — La beauté de cette ville, la qualification de « ville des palmiers » qui lui était attribuée le dit assez, provenait des plantations de cet arbre royal dont elle était environnée. Il continua à faire la gloire et la richesse des diverses villes qui se succédèrent. Cf. Jud., I, 16; III, 13. Les espèces de cet arbre, au temps de la Jéricho hérodienne, étaient nombreuses et leurs fruits les plus estimés pour leur saveur. Josèphe, *Bell. jud.,* IV, VIII, 3. La renommée des dattes de Jéricho se répandit avec les Romains aux extrémités du monde. Cf. Pline, *Hist. nat.*, V, 14; XIII, 4; Tacite, *Hist.*, V, 6; Oribase, *Medicinal collect.*, I, 43; Mischna, *Pesahim*, IV, 9. Au palmier se joignent toutes les autres espèces d'arbres fruitiers, d'arbres d'agrément et de plantes aptes à la culture. Strabon, XVI, II, 41. Josué nomme le blé et le lin, V, 10, 11; II, 6. L'Ecclésiastique, XXIV, 18, exalte le rosier de Jéricho, en le prenant pour l'image de la Sagesse éternelle. L'Évangile nous montre le Sauveur passant sous les sycomores qui bordaient les chemins de cette ville. Luc., XIX, 4. Cependant l'arbre le plus précieux qui croissait à Jéricho c'était l'arbre à baume. Josèphe en cite trois espèces : l'opobalsamum, le cyprus et le myrobolanum, dont les produits uniques étaient recherchés de l'univers entier. *Bell. jud.,* IV, VIII, 3; cf. Strabon, XVI, II, 41; Pline, *H. N.*, XII, 54; Trogue Pompée, dans Justin, XXXVI, 3. Le baumier avait été importé par la reine de Saba et planté à Jéricho au temps de Salomon. Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, VI, 6. L'étendue de ces jardins était de 70 stades (13090 mètres) en longueur et de 20 stades (3740 mètres) en largeur. *Bell. jud.,* IV, VIII, 3. Leur végétation luxuriante, favorisée par un climat toujours tiède que ne peuvent atteindre, à cause de la dépression extraordinaire de la vallée du Jourdain, les frimas, alors même qu'ils sévissent sur les hauteurs voisines, était entretenu par l'abondance des eaux amenées souvent de très loin. Le palmier exigeant un arrosage copieux et les eaux de la fontaine de Jéricho, avant le miracle d'Élisée, engendrant la stérilité, les eaux des sources appelées aujourd'hui *Aïn ed-Dûq* et *'Aïn en-Nû'eiméh* avaient dû être canalisées et amenées à Jéricho dès les temps les plus reculés. Aux anciens aqueducs, Hérode en avait ajouté de nouveaux. Son fils Archélaüs monta jusqu'à Néara, la Naaratha d'Éphraïm (voir NAARATHA) pour conduire de là la moitié de ses eaux à ses nouvelles plantations de palmiers. Josèphe, *Ant. jud.,* XVII, XIII, 1. On peut suivre encore aujourd'hui les traces d'un ancien canal qui allait, à 8 kilomètres au nord des fontaines que nous venons de nommer et à près de douze de *Tell es-Sultân* prendre les eaux de *'Aïn el-'Aûdjéh* pour les apporter aux aqueducs commençant à ces mêmes fontaines qui vont maintenant encore arroser la campagne, jusqu'au delà du mont de la Quarantaine et du *Tell es-Sultân.* Plusieurs autres canaux partent de *'Aïn es-Sultân,* de la vallée et de la source du *Kelt* et même de la vallée plus éloignée de *Fârâ;* les uns toujours en usage, les autres plus ou moins ruinés, sillonnent la plaine et vont se perdre vers l'est et le sud.


225. — Fruit desséché du *Calotropis.* Grandeur naturelle.

3° *La Jéricho d'Hérode.* — C'est au milieu de ces jardins qu'Hérode sema les maisons de plaisance et les palais qui formèrent la Jéricho du Ier siècle visitée par le Seigneur. De grandes et nombreuses piscines furent creusées aux alentours pour tempérer, par une douce fraîcheur, les brûlantes ardeurs de l'été. Un hippodrome et un théâtre donnèrent à Jéricho l'aspect d'une ville grecque ou romaine. Josèphe, *Bell. jud.*, I, XXI, 4; XXXIII, 6, 8; *Ant. jud.*, XV, III, 3; XVII, VI, 3, 5; VIII, 2; cf. Strabon, XVI, II, 41. D'anciennes forteresses se dressaient depuis des siècles, près de la ville, pour la protéger; Hérode en fit élever une nouvelle, en un endroit dominant Jéricho; il ne négligea rien de ce qui pouvait en rendre le séjour agréable et sûr et l'appela Cypros, du nom de sa mère. Josèphe, *Ant. jud.,* XVI, V, 2; cf. *Bell. jud.*, I, XXI, 4; Strabon, XVI, II, 40; I Mach., IX, 50; XVI, 14, 15. — Les matériaux de la ville hérodienne durent servir à la construction de la ville romano-byzantine. La carte en mosaïque de Madaba représente celle-ci sous la forme d'une ville importante, flanquée de tours carrées et environnée de palmiers. A une certaine distance de la ville, au nord, se voit une grande construction avec cette inscription ΤΟ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΕΛΙΣΑΙΟΥ, « le [monument] de saint Élisée. » « Le monument de saint Élisée, dit le pèlerin Théodosius, était là où il bénit la fontaine, et sur le monument même est construite une église. » *De Terra Sancta, Orient latin,* p. 68. Jéricho avait, au Ve siècle, des églises et un hospice pour les pèlerins. En ce temps-là encore « elle apparaissait aux yeux de tous comme un paradis ». Antonin de Plaisance, *Itinerarium,* XIII, XIV et XV, t. LXXII, col. 905; Procope, *De ædificiis Justinian.*, V, 9, édit. de Bonn, 1838, t. III, p. 328. Le circuit de la ville était, au témoignage de saint Épiphane, de plus de vingt stades (plus de 3740 mètres). *Hær.*, LXVI, t. XLII, col. 158.

4° *Ariha.* — A la place de la Jéricho hérodienne et de la Jéricho romano-byzantine, l'évêque Arculf, à la fin du VIIe siècle, trouve seulement une masse de ruines infor-


226. — *Solanum Sodomeum.*

mes, au milieu desquelles se dressait une construction sans toit qui passait pour la maison de Rahab. D'autres habitations s'étaient élevées dans la campagne même : c'était l'*Ariha* des Arabes (fig. 222). Les descriptions du moyen âge et des siècles suivants la dépeignent à peu près telle que nous verrons la *Rihâ* de ces derniers temps. Les jardins n'avaient cependant pas disparu et leur riche végétation continuera longtemps encore à embellir le site de l'antique Jéricho. Les pèlerins comme les auteurs arabes vantent les plantations de palmiers. Le baumier n'est plus nommé, mais il est remplacé par la vigne aux fruits précoces, par le bananier, l'indigo, les plantes odoriférantes, et surtout la canne à sucre. Adamnan, *Relatio S. Arculf.*, l. II, c. XIII, t. XXXVIII, col. 799; El-Moqaddasi (985), dans Goije, *Bibliotheca, Fy ma arifat el-Aqâlim*, Leyde, 1877, p. 17, 115; Sœvulf (1102), *Relatio,* dans *Recueil de voyages*, de la Société de géographie, t. IV, Paris, 1839, p. 848; Théodoric (vers 1172), *Libellus de Locis sanctis,* Paris et Saint Gall, 1865, p. 74; *Villebrand d'Oldenburg* (1211), dans *Peregrinationes medii ævi quatuor*, Leipzig, 1873, p. 189; Burchard (1283), ibid., p.58; Ricoldo (vers 1290), ibid., p. 108-109; Yaqoût, *Géographie,* édit. Wüstenfeld, Leipzig, 1866, t. I, p. 227; t. II, p. 884; Abou'l-Féda (1321), *Géographie,* Paris, 1840, p. 236; Félix Fabri (1483), *Evagatorium in Tæ Sæ peregrinationen*, Stuttgart, 1843, t. II, p. 57-88; Fr. Noé, O. M. (1508), *Viaggio da Venetia al santo Sepolcro,* Venise, 1676, II, 4.



227. — Rose de Jéricho desséchée. Grandeur naturelle.

5° *Jéricho sous la domination ottomane.* — Avec la domination des Ottomans (1517), Jéricho prend son plus triste aspect. Douze mauvaises cabanes, de cinq ou six pieds de haut, faites de roseaux, de branchages, de pierres grossières et de terre, forment le village de *Riha'*. Une haie de broussailles épineuses desséchées lui sert de rempart. A côté du village, une construction carrée de douze mètres environ de largeur et de longueur, et de huit de hauteur, ombragée par un vieux *séder,* est désignée sous le nom de *Bordj Rihâ*, « la tour ou la citadelle de Jéricho. » Dès avant la fin du XVIe siècle, les palmiers et les autres arbres, jusque-là l'ornement et la richesse de Jéricho, avaient à peu près complètement disparu; toute la région était devenue un désert envahi par le *séder*, aux rameaux couverts d'épines. Au lieu des fruits variés et succulents, les pèlerins mentionnent la *pomme de Sodome,* désignant d'abord ainsi le fruit cotonneux de l'asclépiade (fig. 223-225), puis, quand celui-ci a disparu, le fruit trompeur, à la graine noirâtre semblable à du sable: du *solanum sodomeum* de Linné, le « limon de Lot » des Arabes (fig. 226). Une racine desséchée et flétrie, l'*anastatica hierichuntina* du même naturaliste, est cueillie pour la rose de Jéricho. Cette plante, d'une vitalité extraordinaire, s'ouvre et refleurit indéfiniment quand elle est plongée dans l'eau. Le spécimen reproduit ici (fig. 227 et 228) est en la possession de M. Vigouroux depuis 1874. Parmi ces buissons et ces plantes sauvages, on remarque un arbuste au fruit ressemblant à une grosse olive; les indigènes lui donnent le nom de *zaqqûm* (fig. 229-231) et du noyau de ce fruit extraient une huile dont ils font surtout usage pour guérir leurs blessures; plusieurs le prennent pour le *myrobolanum* de Josèphe : ce serait le seul survivant des arbres nombreux cultivés autrefois dans les célèbres jardins de Jéricho.

6° *État actuel.* — La sécurité plus grande dont jouit le *Ghôr* depuis 1870 environ a permis à cette localité de prendre un certain essor. Un élégant hospice bâti pour les pèlerins russes, une petite église grecque, plusieurs hôtelleries pour les voyageurs, quelques maisons habitées par des colons et un *sérâia'* ou établissement pour les employés du gouvernement turc, ont commencé à former près du pauvre village de *Rihâ* une Jéricho nouvelle. Dans les jardins de création récente arrosés par les eaux amenées de *'Aïn es-Sultân,* qui l'entourent, les figuiers, les bananiers, les grenadiers, les amandiers, les oliviers, les pêchers, les abricotiers, la vigne, les peupliers, les eucalyptus et une multitude de plantes potagères se développent avec une rapidité et dans des proportions souvent extraordinaires. Le bassin de la fontaine restauré en retient les eaux pour mettre en mouvement un moulin qu'environne un jardin potager ombragé par des bananiers. Une grande partie de l'espace occupé par les ruines a été défriché et déblayé et produit d'abondantes moissons de blé et de doura. Cette amélioration n'est pas l'ancienne prospérité de Jéricho, elle garantit du moins l'exactitude des descriptions de l'histoire et indique ce que pourrait redevenir Jéricho entre les mains d'un peuple intelligent et laborieux protégé par un gouvernement civilisé. — Voir Boniface Stefani de Raguse (1555), *Liber de perenni cultu Terræ Sanctæ*, édit. de Venise, 1575, p. 234-238; de Radzivil (1583), *Peregrinatio hierosolymitana*, Anvers, 1614, p. 97-99; Aquilante Rochetta, *Peregrinatione di Terra Santa,* Palerme, 1630, p. 183-188; Fr. Quaresmius, *Elucidatio Terræ Sanctæ*, l. VI, Peregr. VI, c. X, Anvers, 1639, p. 753-754; Richard Pococke (1737), *Voyages,* c. VIII, trad. de l'anglais, t. IV, Paris, 1772, p. 86-92.

IV. HISTOIRE. — 1° *Avant Jésus-Christ.* — Jéricho était l'une des villes les plus importantes du pays de Chanaan à l'arrivée des Hébreux dans la Terre Promise. Elle était gouvernée par un roi, c'est-à-dire par un chef indépendant. Se trouvant la première sur le chemin du peuple de Dieu, elle pouvait s'opposer à son entrée en l'attaquant au passage du Jourdain. Pour sonder les dispositions de ses habitants, Josué y envoya deux explorateurs. Leur présence ayant été dénoncée au roi, ils furent sauvés par Rahab qui les cacha d'abord sous du lin qui séchait sur sa terrasse et les descendit la nuit par une corde le long du mur de la ville, contigu à sa maison. Ils rapportèrent les paroles de cette femme et firent connaître au camp l'état de découragement dans lequel se trouvaient la population de Jéricho et les peuples de Chanaan. Jos., II; cf. VI, 2, XII, 29. Encouragés par ce rapport, les Israélites passent le Jourdain et s'avancent dans la campagne de Jéricho jusqu'à l'endroit qui fut ensuite appelé Galgala. Là, ils pratiquèrent la circoncision générale du peuple et célébrèrent tranquillement la Pâque. Jos., III-V. Les habitants de Jéricho, effrayés, avaient fermé la porte de la ville et personne n'osait ni y entrer ni en sortir. Jos., VI, 1. Le Seigneur

donna à Josué l'ordre de faire, pendant six jours, le tour de la ville, une fois par jour. Les guerriers marchaient en avant, l'arche portée par les prêtres accompagnés par sept autres prêtres sonnant de la trompette suivait, et la foule marchait derrière, tous observant le plus profond silence. Le septième jour on fit sept fois de même le tour de Jéricho. Au septième tour, sur l'ordre de Josué, toute la foule jeta un cri en même temps que sonnait la trompette, et subitement les murs de la ville s'écroulèrent. Saint Paul, Hebr., XI, 30, attribue à la foi des Hébreux le miracle de la chute des murailles de Jéricho. La ville vouée à l'anathème fut pillée et brûlée; ses habitants furent tous massacrés, à l'exception de Rahab et de ses proches parents recueillis dans sa maison, qui furent conduits au camp par les deux explorateurs. Les richesses de la ville, l'or, l'argent et les vases de métal, furent déposés au trésor sacré, sauf une règle d'or, deux cents sicles et un manteau d'écarlate, dérobés par Achan. Après avoir accompli l'œuvre d'extermination, Josué prononça contre Jéricho cette imprécation : « Maudit soit devant Dieu tout homme qui tentera de rétablir cette ville de Jéricho et la rebâtira. Il en posera les fondements avec [la mort de] son premier né et il en fermera la porte avec [la mort de] son plus jeune fils. » Jos., VI, 2-27. — Dans le partage du pays, Jéricho, c'est-à-dire son site et son territoire, fut attribuée à la tribu de Benjamin. Jos., XVI, 1, 7; XVIII, 12, 21. Églon, roi de Moab, assisté des Ammonites et des Amalécites, s'empara de la *ville des Palmiers* et de toute la campagne de Jéricho. Il les garda dix-huit ans. Il y avait une maison où il venait chaque année pour recevoir le tribut et les hommages des Israélites. C'est là qu'Aod le poignarda et délivra Israël de sa domination. Jud., III, 12-30. Les envoyés de David à qui Hanon, roi des Ammonites, avait fait raser la moitié de la barbe, reçurent l'ordre d'attendre à Jéricho qu'elle fût repoussée. II Reg., X, 5; I Par., XIX, 5. — Sous le règne d'Achab, roi d'Israël, et d'Asa, roi de Juda, Hiel de Béthel, de la tribu d'Éphraïm, sans se préoccuper de la malédiction prononcée par Josué, rebâtit Jéricho. Abiram, son fils aîné, mourut le jour même où il en posa les nouvelles fondations, et Ségub, son plus jeune fils, le jour qu'il en plaça les portes. III Reg., XVI, 34. Jéricho appartenait alors, on doit le déduire de ce fait, à la tribu d'Éphraïm et au royaume d'Israël. — Un groupe de prophètes avaient à cette époque leur résidence en cette ville. IV Reg., II, 5, 15. Élie y descendit et s'y arrêta avant de se rendre sur les bords du Jourdain, d'où il devait être enlevé, ℣. 4-6. Après l'enlèvement d'Élie, Élisée y résida, ℣. 18. C'est alors que les habitants vinrent trouver le prophète et lui dirent : « Le séjour de cette ville est excellent, comme mon seigneur le voit, mais les eaux en sont mauvaises et la terre stérile. » Élisée prit un vase neuf, y mit du sel, alla à la fontaine, versa le sel dans l'eau et l'eau devint bonne à boire et ne produisit plus la stérilité, ℣. 19-22. — A l'approche des armées assyriennes commandées par Holopherne, les Juifs de Jérusalem envoyèrent des hommes à Jéricho pour garder l'entrée des montagnes. Judith, IV, 3. — Le roi Sédécias, s'étant enfui de Jérusalem assiégée par les troupes de Nabuchodonosor, fut arrêté dans la plaine de Jéricho. IV Reg., XXV, 5; Jer., XXXIX, 5. — Parmi les Juifs qui revinrent, après la captivité, dans la terre d'Israël, sous la conduite de Zorobabel, se trouvaient trois cent quarante-cinq « fils de Jéricho ». I Esd., II, 34; II Esd., VII, 36. Ils prirent part à la reconstruction des murs de Jérusalem et bâtirent la partie voisine, à l'ouest de la tour d'Hananaël. II Esd., III, 1, 2. — Durant la lutte des Machabées contre les rois séleucides, Bacchide augmenta les fortifications de Jéricho et en fit une des places destinées à maintenir le pays sous le joug des païens. I Mach., IX, 50. — Après la libération du territoire, Ptolémée, fils d'Abob et gendre du grand-prêtre Simon, fut préposé à la région de Jéricho. Simon parcourant la Judée, pour pourvoir à ses besoins, descendit à Jéricho. Ptolémée avait fait construire une petite forteresse nommée Doch; il y invita son beau-père et le fit assassiner, au milieu d'un festin, avec ses deux fils, Mathathias et Judas et leurs compagnons (135 av. J.-C.). I Mach., XVI, 11-16. Le château de Doch, d'après une opinion assez probable, aurait occupé le sommet de la montagne appelée la Quarantaine qui domine à l'ouest toute la plaine de Jéricho. Voir DOCH, t. II, col. 1454-1456. — L'Écriture ne mentionne plus Jéricho que pour raconter le passage du Sauveur en cette ville; nous devons demander à Josèphe les autres détails concernant son histoire jusqu'à la ruine de Jérusalem. Ptolémée, d'après l'historien juif, assiégé par Jean Hyrcan, fils de Simon, se maintint quelque temps dans la forteresse de Doch, puis s'enfuit en Ammonitide après avoir mis à mort la mère de Hyrcan qu'il retenait dans les fers. *Ant. jud.*, XIII, VIII, 1. — Dans la guerre de compétition entre les fils d'Alexandre Jannée, Hyrcan II, abandonné par ses soldats sous les murs de Jéricho, dut céder à son frère Aristobule II, et s'enfuit à Jérusalem. *Ant. jud.*, XIV, I, 2; *Bell. jud.*, I, VI, 1. Pompée, poursuivant Aristobule, passa par Jéricho et il détruisit, au dire de Strabon, deux forts qui en protégeaient l'entrée. *Ant. jud.*, XIV, IV, 1; cf. Strabon, XVI, II, 40. Elle devient le quatrième siège d'une des cinq cours de justice (συνέδρια) établies par Gabinius, lieutenant de Pompée, dans la Judée devenue tributaire des Romains (63 avant J.-C.). *Ant. jud.*, XIV, V, 4; *Bell. jud.*, I, VIII, 5.

228. — Rose de Jéricho ouverte. Grandeur naturelle.



Pendant la lutte soutenue pour l'indépendance de son peuple par Antigone, fils d'Aristobule, contre Hérode



229. — Le *zaqqûm*. D'après une photographie de M. L. Heidet.

et les Romains ses protecteurs (38-37), Jéricho, occupée d'abord par les partisans d'Antigone, est abandonnée à l'approche d'Hérode, pillée et saccagée par les soldats romains, amenés par ce dernier; peu après, elle est témoin de la défaite et de l'extermination totale de cinq jeunes cohortes romaines et de la mort de Joseph, frère d'Hérode, leur chef. Accouru avec deux légions, pour venger la mort de son frère, Hérode est attaqué le lendemain par des partisans d'Antigone, au nombre de six mille hommes, qui lancent des pierres et des flèches de la montagne, et répandent la crainte parmi les Romains. Hérode est blessé au flanc par une flèche, s'éloigne de Jéricho, massacrant les habitants des villages qu'il rencontre sur son passage, et gagne la Galilée, où il est rejoint par ses partisans, dont un certain nombre étaient de Jéricho et des alentours. *Ant. jud.*, XIV, xv, 3, 10-12; *Bell. jud.*, I, xv, 6; xvii, 1, 4-6. Hérode, devenu maître de la Judée, affectionnait le séjour de cette ville. Il y conviait ses amis dans des villas élevées pour eux et désignés par leurs noms et leur offrait des festins et des fêtes. *Bell. jud.*, I, xxi, 4; cf. *Ant. jud.*, XV, iii, 3. La reine d'Égypte Cléopâtre, non moins avare qu'impudique, pour prix de ses faveurs, obtint d'Antoine que les revenus du jardin de Baume de Jéricho, alors unique au monde et dont les produits recherchés se payaient aux prix les plus élevés, lui fussent affectés. *Ant. jud.*, XVI, iv, 1; *Bell. jud.*, I, xviii, 5. Cette ville fut témoin d'un des crimes les plus odieux du tyran de la Judée. Jaloux de l'estime manifestée par le peuple pour le jeune Aristobule, frère de Mariamne son épouse, et le dernier des Machabées qu'il avait promu souverain sacrificateur, il l'attira à Jéricho et le fit noyer par des soldats gaulois à sa solde, dans un des grands bassins de la ville; il lui fit faire ensuite les funérailles les plus pompeuses, auxquelles il assista en versant des larmes hypocrites (35 av. J.-C.). *Ant. jud.*, XV, ii, 3-4; *Bell. jud.*, I, xxii, 2.

2° *Depuis Jésus-Christ jusqu'à la ruine de Jérusalem.* — C'est à Jéricho qu'après avoir fait mourir plusieurs personnes Hérode mourut lui-même d'une mort digne de sa vie. Voir Hérode 2, col. 647. Après son décès, on remit en liberté les notables de toute la Palestine qu'il avait enfermés dans l'hippodrome pour qu'on les massacrât lorsqu'il aurait rendu le dernier soupir, et que sa mort devînt ainsi un deuil public. Ptolémée, l'homme de confiance d'Hérode, réunit au théâtre le peuple et les soldats, leur annonça la mort de leur maître et lut la teneur de son testament qui désignait Archélaüs, son aîné, pour roi de Judée. Voir Archélaüs, t. i, col. 927. Le cortège funèbre sortit ensuite de Jéricho. Le corps devait être porté au château d'Hérodium, à deux cents stades (37 kilomètres) de Jéricho (4 av. J.-C.). *Ant. jud.*, XVII, vi-viii; *Bell. jud.*, I, xxxiii, 6-9; cf. *Bell. jud.*, II, i, 1. Dans les troubles qui suivirent la mort d'Hérode, Jéricho fournissait du renfort aux factieux de Jérusalem, et Simon, un ancien serviteur du roi qui n'avait pas craint de ceindre le diadème, vint piller le palais du roi et l'incendia, ainsi que plusieurs autres constructions élevées par Hérode dans la région. Archélaüs, déclaré ethnarque et revenu de Rome, releva le palais de Jéricho avec plus de somptuosité qu'auparavant et apporta plusieurs embellissements aux jardins et à la ville. *Ant. jud.*, XVII, x, 2, 6; xiii, 1; *Bell. jud.*, II, iii, 1; iv, 2. La Judée ayant été réduite en province de l'empire, Jéricho devint une des onze toparchies de la nouvelle province, (6 après J.-C.). *Bell. jud.*, III, iii, 5; Pline, *Hist. nat.*, v, 14. C'est pendant cette période que Jésus-Christ visita Jéricho. Il avait dû y passer plusieurs fois, comme le faisaient ordinairement, pour éviter les Samaritains et leurs vexations, les Juifs de la Galilée montant à Jérusalem; les évangiles mentionnent seulement son dernier passage, alors qu'il allait célébrer sa dernière Pâque. Zachée, chef des publicains, était monté, à cause de la foule et de sa petite taille, sur un sycomore. Jésus levant les yeux l'invita à descendre et alla loger dans sa maison. C'est en cette circonstance que le Sauveur proposa la parabole du roi qui va au loin se faire donner un royaume, faisant, croit-on, allusion à Archelaüs dont Jéricho devait spécialement garder le souvenir. Luc.,



230. — Jeune fille de Jéricho portant une branche de *zaqqûm*, avec fruits. D'après une photographie de M. L. Heidet.

xix, 1-28. Voir Archélaüs, t. i, col. 927. Jésus guérit deux aveugles à Jéricho. Luc., xviii, 35; xix, 1; Matth., xx, 29-30. Voir Aveugle, t. i, col. 1290, 1291. — D'après

une tradition commune aux chrétiens de tous les rites depuis le XIIe siècle, le Sauveur aurait accompli son jeûne de quarante jours, près de Jéricho, dans une des grottes de la montagne, appelée pour ce motif mont de la Quarantaine; c'est aussi sur le sommet de cette montagne que le démon l'aurait transporté. Matth., IV, 8; Luc., IV, 5. — Au début du soulèvement contre les Romains, sous le gouverneur Florus, les Juifs s'emparèrent du château de Cypros, et après en avoir massacré la garnison ils le rasèrent jusqu'au sol (en 64). Josèphe, *Bell. jud.*, II, XVIII, 16. — Lorsque fut constituée, après la défaite de Cestius, une nouvelle administration, Joseph, fils de Simon, fut nommé chef de la toparchie de Jéricho (en 65). *Bell. jud.*, II, XX, 4. — Fuyant de Gadara pris par Vespasien, les Juifs qui avaient pu échapper à la poursuite de son lieutenant Placide cherchèrent un refuge à Jéricho, « la seule ville en laquelle ils mettaient quelque espoir de salut, parce qu'elle était bien fortifiée, et avait de nombreux habitants. » *Bell. jud.*, IV, VII, 5. — Vespasien, revenu à Césarée, se dirigea ensuite, par la Judée et la Samarie, sur Jéricho. A son approche, toute la population s'était enfuie dans les montagnes, à l'exception d'un petit nombre qui furent massacrés sans pitié. Le lendemain, Trajan vint de la Pérée avec des renforts rejoindre Vespasien. Le général romain, dont l'intention était d'isoler Jérusalem, établit à Jéricho un camp retranché, et construisit plusieurs forts dont il confia la garde à des soldats romains de sa compagnie et rentra à Césarée (en 67). *Ibid.*, IV, VIII, 1, 2. C'est en cette occasion, si l'on doit ajouter foi à l'assertion d'Eusèbe, que la Jéricho hérodienne aurait été détruite par les Romains. Après le départ de Vespasien, Titus, demeuré seul pour aller mettre le siège devant Jérusalem, appela de Jéricho la Xe légion qu'y avait laissée son père; elle reçut l'ordre de s'établir, au mont des Oliviers, à six stades à l'orient de Jérusalem. V, I, 6; II, 3.


231. — Fruit du *zaqqûm*. Grandeur naturelle.

3° *Après la ruine de Jérusalem.* — Pendant le sac de Jérusalem, les Juifs avaient cherché à détruire jusqu'au dernier tous les arbres à baume qui se trouvaient seulement à Engaddi et à Jéricho; pour les sauver, les Romains avaient lutté avec acharnement. En signe de leur triomphe, Vespasien et Titus en présentèrent un au peuple romain. Ces jardins furent réunis au domaine de l'Empire et leur culture prit une plus grande extension. Pline, *H. N.*, XII, 25. La dernière année du règne de Caracalla et Géta (217), on trouva à Jéricho, cachés dans des tonneaux, divers manuscrits hébraïques et grecs de l'Ancien Testament; Origène s'en servit pour la cinquième édition de ses Hexaples. Voir HEXAPLES, col. 699. Ils provenaient peut-être de l'école des Juifs, *Beth Gadia'* ou *Beth Gôria'*, souvent vantée dans le Talmud. S. Épiphane, *De ponder. et mensur.*, t. XLIII, col. 266, 267; Mischna, *Pesahim*, IV, 9; *Talmud de Jérusal.*, *Sotah* IX, 13; cf. Ad. Neubauer, *Géographie du Talmud*, Paris, 1868, p. 162. — Le christianisme n'avait pas tardé à se développer à Jéricho qui était devenu le siège d'un évêché. Le nom de son évêque Janvier se lit dans les souscriptions du concile de Nicée (325). Plusieurs autres évêques ont pris part aux plus anciens conciles. Voir Lequien, *Oriens christianus*, Paris, 1740, t. III, p. 654, 655. — Les souvenirs bibliques de Jéricho y attirèrent de bonne heure des pèlerins en grand nombre. Les ruines elles-mêmes leur indiquaient le site de l'ancienne ville, et la fontaine étant unique ne pouvait être confondue avec une autre. Plus contestable était la localisation de la maison de Rahab que l'on croyait reconnaître, près de la fontaine. *Itinerar. a Burdigala*, t. VIII, col. 292. Le sycomore de Zachée se montrait à droite du chemin en descendant de la montagne; il était renfermé dans une enceinte sans toit. S. Jérôme, *Epist.* XVIII, t. XXII, col. 888; *Itinerar. a Burdigala*, ibid.; *Antonin. Placent.*, t. LXXII, col. 905. Au VIe siècle, l'hospice construit pour les pèlerins par Justinien passait pour la maison de Rahab et l'oratoire Sainte-Marie qui lui était annexé, pour la chambre où cette femme avait caché les explorateurs de Josué. Procope, *De ædificiis Justiniani*, l. V, c. IX; Théodosius, *De locis sanctis*, 1865, p. 68. Une multitude de chrétiens, dont un grand nombre venus des pays les plus lointains, se fixèrent, à cette époque, à Jéricho et aux alentours pour y mener la vie cénobitique ou solitaire. Voir DOCH, t. II, col. 1455, 1456. — La Jéricho byzantine disparue quand l'évêque gaulois Arculf visita, en 670, la vallée du Jourdain, avait dû être ruinée par les armées de Chosroès, qui n'avaient rien laissé debout sur leur passage (614). Le pays de Jéricho, occupé bientôt par les Arabes conquérants (637), s'était rapidement rempli d'une multitude d'habitations nouvelles. Adamnan, *De locis sanctis*, II, XIII, t. LXXXVIII, col. 799. Cette Jéricho des Arabes resta une des principales localités du district du Jourdain, qui était un des six de la province de Syrie, et devint la capitale du *Ghôr*. La culture de la canne à sucre, dont le suc était extrait dans des moulins spéciaux, était la principale industrie d'*Arîhâ* (637-1099), El-Khordâbèh, *Kitâb el-Masâlik ou el-Mamalik*, Leyde, 1889, p. 57 et 78; el-Moqaddasi, *loc. cit.*, Leyde, 1877, p. 154; 174, 175; El-Yaqoubi, *Géographie*, Leyde, 1861, p. 113; Yaqoût, *loc. cit.* La vie chrétienne n'avait pas complètement disparu de Jéricho. Au VIIIe siècle et au IXe, l'on y trouve encore des habitants chrétiens et des moines, et il est fait mention de ses évêques. *Acta sanctorum*, *Vita S. Stephani Sabaïtæ*, n. 25, 58, julii t. III, Paris, 1868, p. 513, 527; *Itinera hierosolym. lat.*, *Commemoratorium de Casis Dei*, Genève, 1880, p. 303. Les Croisades ramènent à Jéricho les pèlerins de l'Occident qui en avaient à peu près oublié le chemin. Les Francs ne paraissent pas avoir songé à coloniser Jéricho et à lui rendre son antique splendeur. Voir Théodoricus, *Libellus de locis sanctis*, Paris et Saint-Gall, 1865, p. 72-74; Guillaume de Tyr, *Historia terræ transmarinæ*, l. IX, c. XV, t. CCI, col. 503; Cartulaire du Saint-Sépulcre, n. 28, 119, 180, 155, col. 1120, 1213-1224, 1256. — Lorsque les croisés se furent retirés (1187), la région de Jéricho fut infestée par les voleurs, et les pèlerinages devinrent rares. Willbrand d'Oldenbourg, p. 189. A partir du XIVe siècle, Jéricho n'était guère visitée que deux ou trois fois l'an par des caravanes escortées par les soldats du gouverneur de Jérusalem. Le village de *Rîḥâ* fut détruit une dernière fois en 1840, par les soldats d'Ibrahim pacha, qui voulait châtier les Bédouins de l'avoir attaqué dans le voisinage, lors de sa retraite de Damas. Avec la sécurité presque complète dont jouit actuellement la région, le mouvement et la vie ont commencé à se manifester de nouveau dans une certaine mesure à Jéricho et autour de la fontaine d'Élisée. La prospérité ne pourrait manquer de grandir, si tout le territoire de *Rîḥâ* avec la plus grande partie de Ghôr n'étaient devenus parties intégrantes du domaine du sultan de Constantinople. — On peut consulter, outre les auteurs déjà cités : Mislin, *Les Saints Lieux*, c. XXXV, Paris, 1858, t. III, p. 128-163; F. de Saulcy, *Voyage de la Terre-Sainte*, Paris, 1865, t. I, p. 326-342; V. Guérin, *Description de la Palestine, Samarie*, Paris, 1874, t. I, p. 28-53. Cf. R. Conder, *Tent-Work in Palestine*, 1879, t. II, p. 1-34; Liévin de Hamm, *Guide-indicateur de la Terre Sainte*, Jérusalem, 1887, t. II, p. 297-313; *Survey of Western Palestine, Memoirs*, Londres, 1882, t. III, p. 123-223.

L. HEIDET.

JÉRIEL (hébreu : *Yerî'êl*; Septante : Ἰεριήλ), troisième fils de Thola, un des principaux chefs de la tribu d'Issachar sous le règne de David. I Par., VII, 2.

JÉRIMOTH, nom, dans la Vulgate, de neuf Israélites et d'une ville de la tribu de Juda. Les noms de personnes sont écrits de deux manières légèrement différentes en hébreu, de même que le nom de la ville. La Vulgate a transcrit les trois formes hébraïques tantôt Jérimoth, tantôt Jérimuth.

1. JÉRIMOTH (hébreu : *Yerîmôt;* Septante : Ἰεριμούθ), quatrième fils de Béla, l'aîné des fils de Benjamin. Ses descendants habitaient Jérusalem du temps de David. I Par., VII, 7; cf. ỳ. 2.

2. JÉRIMOTH (hébreu : *Yerîmôt;* Septante : Ἰεριμούθ), sixième fils de Béchor, le second des fils de Benjamin. Ses descendants habitaient Jérusalem du temps de David. I Par., VII, 8; cf. ỳ. 2.

3. JÉRIMOTH (hébreu : *Yerêmôt;* Septante : Ἀριμώθ), troisième fils de Baria, de la tribu de Benjamin. Sa famille demeurait à Jérusalem sous le règne d'Ézéchias. I Par., VIII, 14, 28.

4. JÉRIMOTH (hébreu : *Yerîmôt;* Septante : Ἰαριμώθ), fils de Musi, chef d'une famille de lévites, de la branche de Mérari, sous le règne de David. I Par., XXIII, 23; XXIV, 30.

5. JÉRIMOTH (hébreu : *Yerîmôt;* Septante : Ἰεριμώθ), lévite, cinquième fils d'Héman, chef du quinzième des vingt-quatre chœurs de musiciens qui jouaient dans les cérémonies sacrées du temps de David. Le chœur qu'il dirigeait, formé de ses fils et de ses frères, se composait de douze musiciens. I Par., XXV, 4-22.

6. JÉRIMOTH (hébreu : *Yerîmôt;* Septante : Ἰεριμώθ), fils d'Ozriel, chef (*nâgîd* et *śar*) de la tribu de Nephthali, pendant le règne de David. I Par., XXVII, 19.

7. JÉRIMOTH (hébreu : *Yerîmôt;* Septante : Ἰεριμούθ), fils de David et père de Mahalath qui devint l'épouse du roi Roboam, ainsi qu'Abihaïl, également sa cousine. II Par., XI, 18. Dans la Bible hébraïque, le *chetib* porte « Mahalath, *fils* de Jérimoth », mais c'est une erreur évidente et le *keri* qui lit « fille » s'impose. Jérimoth n'est point nommé dans les listes des fils de David contenues dans I Par., III, 1-9, et XIV, 4-7.

8. JÉRIMOTH (hébreu : *Yerîmôt;* Septante : Ἰεριμώθ), lévite, un des préposés inférieurs qui avaient la garde des magasins du Temple où l'on conservait les offrandes et les dîmes sous le règne d'Ézéchias. II Par., XXXI, 13.

9. JÉRIMOTH (hébreu : *Yerêmôt;* Septante : Ἰαριμώθ), un des fils d'Élam, qui avait épousé une femme étrangère et qui la renvoya par ordre d'Esdras. I Esd., X, 26.

10. JÉRIMOTH (hébreu : *Yarmût,* « hauteur; » Septante : Ἰεριμούθ dans Jos., X, 35, 23; Ἰερμούθ dans Jos., X, 35), ville de Juda, dans la Séphéla, aujourd'hui *Khirbet Yarmûk.*

1° *Description.* — Elle est nommée dans le même groupe qu'Adullam, Socho et Azéca, c'est-à-dire dans le premier groupe de « la plaine ». Jos., XV, 35. Elle était à trois heures de marche d'Éleuthéropolis (Beit-Djibrin) et située sur une montagne appelée aujourd'hui *Djébel Yarmuk.* « Les pentes inférieures sont cultivées en céréales; plus haut, on s'avance à travers un fourré de broussailles et de plantes épineuses. La montagne s'élève comme par étages successifs qui soutiennent d'anciens murs d'appui. Des débris d'habitation renversées et d'innombrables petits fragments de poterie sont de tous côtés épars sur le sol. Quant au plateau supérieur, qui formait comme l'acropole de la ville dont le *Khirbet Yarmuk* offre les vestiges, il était environné d'un mur circulaire, dont les substructions sont encore visibles. Les ruines y abondent parmi des touffes de lentisques et de hautes herbes. De là on jouit d'une vue très étendue; car on domine d'au moins trois cents mètres les vallées voisines. » V. Guérin, *Judée*, t. II, p. 272. Quoique située sur une montagne, elle « est comprise au nombre des villes de la [Séphéla], dit M. Guérin, p. 273, parce que plusieurs places mentionnées avec celle de la Séphéla dépendaient du district ainsi nommé, sans être elles-mêmes dans la plaine dont elles étaient seulement voisines ».

2° *Histoire.* — A l'époque de la conquête de la Palestine par Josué, Jérimoth avait un roi, appelé Pharam, qui entra dans la confédération formée par Adonisédec, roi de Jérusalem, contre les Gabaonites. Jos., X, 3-5. Il fut vaincu, avec les quatre rois ses alliés, à la bataille de Gabaon et se réfugia avec eux, après sa défaite, dans la caverne de Macéda. Le vainqueur les y prit et les fit tous périr. Jos., X, 16-28. Jérimoth ainsi conquise fut donnée à la tribu de Juda, lors du partage de la Terre Promise. Jos., XV, 35. Son nom ne reparaît plus qu'une fois dans l'histoire biblique, après le retour de la captivité. Néhémie nous apprend qu'elle fut réhabitée de son temps par les fils de Juda. II Esd., XI, 25, 29. Dans ce dernier passage, la Vulgate écrit le nom de cette ville Jérimuth.

F. VIGOUROUX.

JÉRIMUTH, nom dans la Vulgate, de deux Israélites, dont le nom est en hébreu le même que celui de Jérimoth, ainsi que d'une ville de Juda, dont les consonnes sont les mêmes que celles des noms des personnes, mais qui est ponctué différemment dans l'original. Voir JÉRIMOTH.

1. JÉRIMUTH (hébreu : *Yerîmôt;* Septante : Ἀριμούθ), un des vaillants soldats qui allèrent rejoindre David à Siceleg. I Par., XII, 5.

2. JÉRIMUTH (hébreu : *Yerêmôt;* Septante : Ἀρμώθ), un des fils de Zethna, qui avait épousé une femme étrangère et qui la renvoya sur l'ordre d'Esdras. I Esd., X, 27.

3. JÉRIMUTH, nom, dans la vulgate, II Esd., XI, 29, de la ville appelée Jérimoth dans le livre de Josué. Voir JÉRIMOTH 10.

JÉRIOTH (hébreu : *Yerî'ôt;* Septante : Ἰεριώθ), seconde femme de Caleb fils d'Hesron, d'après les Septante; sa fille, par Azuba, d'après la Vulgate et le syriaque. I Par., II, 18. Le texte original est altéré dans ce passage.

JERMAÏ (hébreu : *Yerêmaï;* Septante : Ἰεραμί), Israélite qui vivait du temps d'Esdras et qui répudia la femme étrangère qu'il avait épousée. I Esd., X, 33.

JÉROBAAL (hébreu : *Yerubba'al,* « celui qui lutte contre Baal; » Septante : Ἰεροβάαλ), surnom donné à Gédéon, parce qu'il renversa l'autel de Baal. Jud., VI, 32. Voir GÉDÉON, col. 147. La Vulgate traduit l'hébreu, rapportant les paroles qui firent donner le surnom de Jérobaal à Gédéon : « Que Baal se venge de celui qui a renversé son autel! » *Yarêb,* traduit ici par « se venger », signifie « qu'il plaide, discute, se défende, lutte ». — A partir de ce moment, Gédéon est appelé plusieurs fois Jérobaal dans la suite du récit, Jud., VII, 1; VIII, 29 (35), et dans toute l'histoire de son fils Abimélech. Jud., IX, 1-57. Ce nom lui est aussi donné dans I Reg., XII, 11, et II Reg., XI, 21. Dans ce dernier passage, l'hébreu, II Sam., XI, 21, porte *Yerubéšét,* au lieu de *Yeruba'al,* c'est-à-dire que *bôšét,* « honte, » voir IDOLE, 8°, col. 818, fut substitué par mépris au nom de Baal.

JÉROBOAM (hébreu : *Yârob'âm;* Septante : Ἱεροβοάμ), nom porté par deux rois d'Israël.

1. JÉROBOAM Ier. Il était fils de l'éphraïmite Nabath, de Saréda, et avait pour mère Sarva. Salomon remarqua son heureux naturel et son adresse, et le nomma chef des corvées que les hommes des tribus d'Éphraïm et de Manassé avaient à exécuter pour le compte du roi. Voir Corvée, t. ii, col. 1032. C'est en cette qualité qu'il surveillait les travaux de la construction de Mello à Jérusalem. Témoin du mécontentement général qu'excitaient dans toute la nation les dépenses exagérées et les entreprises incessantes de Salomon, il manifesta ses sentiments et n'eut garde de réprimer les murmures de ceux qu'il commandait. Un jour qu'il sortait de Jérusalem, il se rencontra avec le prophète Ahia. Celui-ci, ayant divisé son manteau neuf en douze parts, dit à Jéroboam au nom du Seigneur : Il y a dix parts pour toi et une pour le fils de Salomon. Je ne lui ôte pas tout, à cause des promesses que j'ai faites à David; mais Salomon m'a abandonné pour servir des dieux étrangers. Quant à toi, si tu m'es fidèle, j'affermirai ta maison comme j'ai affermi celle de David. Voir Ahia, t. i, col. 291. Par cette intervention de son prophète, Dieu autorisait l'opposition qui s'élevait contre Salomon; seulement s'il se plaignait du prince devenu idolâtre, c'était contre le prince trop exigeant que murmurait le peuple. Ainsi assuré de toutes les approbations, Jéroboam n'eut pas la patience d'attendre que la mort de Salomon amenât une solution qu'Ahia n'avait promise que pour ce moment. A la première occasion, « il leva la main contre le roi, » c'est-à-dire excita contre lui une révolte. Il ne réussit à rien, parce que son action était prématurée. Aussi dut-il se dérober par une prompte fuite au châtiment qui le menaçait. Il se rendit en Égypte auprès du pharaon Sésac et y demeura jusqu'à la mort de Salomon. Sésac ou Scheschonq accueillit favorablement le fugitif, et même, d'après le texte grec, III Reg., xii, 24, lui donna en mariage Ano, sœur aînée de Thékémina, sa propre épouse. Cette attitude de Sésac vis-à-vis de Salomon, qui avait lui-même épousé une princesse égyptienne, peut surprendre au premier abord. Mais il faut se rappeler que la princesse épousée par Salomon était fille d'un roi de la xxie dynastie, probablement Psioukhânnit ou Psousennès II. Sésac commençait la xxiie dynastie. Il n'était pas de famille royale, mais avait épousé une femme de sang royal et était devenu, sous le précédent pharaon, le premier fonctionnaire de l'Égypte. Il avait même uni son fils aîné à une fille de Psioukhânnit. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, t. ii, 1897, p. 738, 769, 772. Il n'est pas étonnant cependant que Sésac ait eu d'autres idées politiques que son prédécesseur, auquel il ne tenait que par alliance.

A la mort de Salomon, en 975 (ou 938, d'après la chronologie assyrienne) Jéroboam se hâta de revenir d'Égypte. Les Septante, qui insèrent un très long morceau entre les versets 24 et 25 de III Reg., xii, sur les événements qui se produisirent alors, et sur d'autres que le texte hébreu raconte ailleurs, disent que Jéroboam demanda à Sésac de l'envoyer en Palestine, et qu'il se rendit à Sarira, dans la montagne d'Éphraïm, avec sa femme Ano. On sut son retour, et les mécontents l'envoyèrent chercher et le mirent à la tête de la députation qui alla demander à Roboam d'adoucir le joug que son père avait fait peser sur la nation. Quand le jeune roi eut au contraire imprudemment menacé de l'aggraver, le peuple se révolta et la plus grande partie des Israélites se séparèrent de la maison de David et prirent Jéroboam pour roi. Il ne resta à Roboam que la tribu de Juda et celle de Benjamin qui, aux portes mêmes de Jérusalem, ne pouvait guère se soustraire à la domination de la capitale. Roboam songea tout d'abord à prendre les armes pour soumettre les rebelles; mais le prophète Séméia lui intima l'ordre de n'en rien faire, et chacun demeura en paix de son côté. Ce schisme était lamentable, car il affaiblissait et divisait les forces de la nation, surtout à une époque où elle allait voir se dresser en face d'elle les deux grandes puissances conquérantes du vieux monde, l'Assyrie et l'Égypte. Mais les infidélités de Salomon l'avaient appelé comme un châtiment nécessaire. Dans les vues de la Providence, c'était d'ailleurs un moyen de préserver plus sûrement les traditions religieuses de la nation, en diminuant le nombre de leurs dépositaires. De plus, le nord devait garantir, pendant la durée de son existence, le royaume du sud contre les invasions assyriennes. Voilà pourquoi le Seigneur s'opposa à la tentative armée de Roboam. Voir Roboam.

Jéroboam fit de Sichem et de Phanuel, III Reg., xii, 25, dans les montagnes d'Éphraïm, les places de résistance de son nouveau royaume d'Israël. Malheureusement, au schisme politique il ajouta un schisme religieux. Dans sa pensée, son peuple eût fini par retourner à l'obédience de Roboam, s'il eût continué à aller offrir ses sacrifices à Jérusalem, dans la maison du Seigneur. Il fabriqua donc deux veaux d'or comme symboles de Jéhovah et les érigea aux deux extrémités de son royaume, l'un à Béthel, à la frontière méridionale, l'autre au nord, à Dan. Voir Veau d'or. C'était l'installation officielle de l'idolâtrie, en contradiction formelle avec les conditions posées par Dieu à Jéroboam, quand Ahia lui annonça son règne futur. III Reg., xi, 38. En d'autres endroits, des édicules idolâtriques s'élevèrent. Voir Hauts-lieux, col. 449-452. Les lévites disséminés à travers les dix tribus refusèrent de se prêter au service de ces nouveaux sanctuaires. Fidèles au culte du Seigneur, ils se replièrent en masse dans la tribu de Juda, afin de pouvoir continuer à se consacrer au service du Temple. Le roi d'Israël fut donc obligé d'en venir à l'institution d'un nouveau sacerdoce, qu'il recruta indistinctement dans toutes les tribus qui lui obéissaient. Il établit aussi des solennités nouvelles, le quinzième jour du troisième mois et le quinzième du huitième mois, afin d'empêcher son peuple de se rendre aux solennités de Jérusalem. L'apostasie ne fut pourtant pas universelle. Beaucoup d'Israélites de toutes les tribus gardèrent leur fidélité à Jéhovah et continuèrent à venir offrir leurs sacrifices à Jérusalem au Dieu de leurs pères. II Par., xi, 16.

Dieu envoya des avertissements à Jéroboam. Un jour qu'il offrait l'encens à l'autel de Béthel, un prophète vint lui annoncer qu'un descendant de David tirerait vengeance de cette idolâtrie, et, en preuve de sa parole, il déclara que l'autel allait se briser et les cendres tomber à terre. Jéroboam étendit la main pour faire saisir l'audacieux; mais son bras fut paralysé et il n'en put recouvrer l'usage qu'à la prière du prophète. Puis l'autel se brisa et les cendres tombèrent sur le sol.

Abia, fils de Jéroboam, tomba ensuite malade. Le roi envoya sa femme consulter le prophète Ahia, au sujet de cette maladie. Averti par Dieu, celui-ci, quoique aveugle, et malgré le déguisement de la reine, la reconnut et lui annonça la mort de son fils et les malheurs qui allaient fondre sur la maison de Jéroboam, à cause de son apostasie et des péchés qu'il faisait commettre par le peuple. L'enfant mourut. Jéroboam n'en persista pas moins dans la ligne de conduite qu'il avait adoptée. III Reg., xi, 26-xiv, 20.

Le pharaon d'Égypte ne resta pas indifférent à ce qui se passait en Palestine. La cinquième année du règne des deux princes, Sésac monta d'Égypte à Jérusalem, incapable de se défendre contre lui, et pilla le trésor du Temple et le trésor royal. Il n'est dit nulle part que Jéroboam ait excité le monarque égyptien à venir attaquer Roboam, mais cela est très probable. En tous cas, si l'instinct de domination qui animait Sésac, et l'occasion favorable qui se présentait pour le satisfaire, suffirent à déterminer le pharaon, son intervention ne fut pas pour déplaire au roi d'Israël. Le texte sacré, III Reg., xiv, 30, dit qu'il y eut toujours guerre entre les deux

rois de Juda et d'Israël. Cette guerre ne paraît pas avoir dépassé les limites d'une sourde hostilité et d'une malveillance réciproque; car il n'est fait aucune mention d'une lutte à mains armées entre les deux royaumes rivaux.

Jéroboam fut habile, à son point de vue tout schismatique, en choisissant Béthel et Dan comme lieux de culte pour le royaume d'Israël, à cause des souvenirs religieux que rappelaient ces deux localités. Voir Béthel, t. i, col. 1678-1679; Dan, t. ii, col. 1245. Il eut une résidence à Thersa, III Reg., xiv, 17, voir Thersa, et, selon Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, viii, 4, un palais dans chacune des deux villes de Sichem et de Phanuel qu'il avait fortifiées. Il mourut en 954 (ou en 917), après vingt-deux ans de règne, III Reg., xiv, 20, et put voir successivement les deux successeurs de Roboam, Abia et Asa, avec lesquels il se maintint dans l'attitude hostile adoptée dès les premiers jours du schisme. III Reg., xv, 6. L'influence de Jéroboam fut des plus pernicieuses au point de vue religieux. Il fixa le royaume d'Israël, pour toute la suite de ses destinées, dans l'impiété et l'idolâtrie qui affaiblirent ses forces et amenèrent prématurément sa destruction. Aussi est-ce toujours au péché de Jéroboam que la Sainte Écriture en appelle quand elle veut expliquer les infidélités et les malheurs de ce royaume. III Reg., xv, 30, 34; xvi, 2, 19, 26, 31; IV Reg., iii, 3; x, 29, 31, etc.; Eccli., xlvii, 29. H. Lesêtre.

2. JÉROBOAM II. Il fut le douzième successeur du fondateur du royaume d'Israël et le quatrième roi de la dynastie de Jéhu. Il succéda à son père Joas, en 824 (ou en 783), et eut un règne de quarante et un ans. Au point de vue politique, ce fut un prince intelligent et énergique, qui sut avec habileté tirer parti des circonstances. Le roi de Syrie, Hazaël, s'était défendu assez vaillamment contre les Assyriens, pour que les successeurs de Salmanasar n'osassent plus recommencer les hostilités de son vivant. Voir Jéhu, col. 1245. Quand Mari monta sur le trône de Damas, en 802, Rammanirar III, roi d'Assyrie, fit une campagne en Syrie, assiégea Mari dans sa capitale et lui imposa un lourd tribut. L'inscription qui relate ce fait compte également parmi les tributaires les Phéniciens, les Philistins et la terre d'Amri, c'est-à-dire le royaume d'Israël. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. iii, p. 486-491; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* t. iii, 1899, p. 101, 102. Jéroboam dut se contenter de payer le tribut dans les mêmes conditions que Jéhu. Mais il profita de l'affaiblissement du royaume de Syrie pour rétablir de ce côté les anciennes frontières d'Israël. L'historien sacré, IV Reg., xiv, 25, 28, dit que ce prince « rétablit les limites d'Israël de l'entrée d'Émath jusqu'à la mer de la plaine (mer Morte), et qu'il fit rentrer sous la puissance d'Israël Damas et Émath, qui étaient à Juda ». Sur la mer de la plaine ou d'Arabah, voir Arabah, t. i, col, 820; sur Émath, voir t. ii, col. 1715. Quant à Damas, il ne saurait être ici question de la capitale même, mais seulement du pays à l'est du Jourdain, qui avait appartenu à David et à Salomon et était passé depuis aux mains des rois de Syrie. Voir Damas, t. ii, col. 1228. Une prophétie de Jonas avait annoncé les succès de Jéroboam II. IV Reg., xiv, 25. Cette prophétie a dû être purement orale, ou bien le texte n'en a pas été conservé; car le livre actuel de Jonas ne contient rien qui se rapporte directement au royaume d'Israël. Voir Jonas.

Au point de vue religieux, le règne de Jéroboam II est résumé en un mot : « Il fit ce qui est mal devant le Seigneur et il ne s'éloigna pas des péchés de Jéroboam, fils de Nabath, qui fit pécher Israël. » IV Reg., xiv, 25. Les prophètes Amos et Osée, qui étaient contemporains de Jéroboam II, ne manquent pas de stigmatiser l'idolâtrie d'Israël, tout en reconnaissant la prospérité temporelle du royaume, qui ne fut jamais plus grande que sous ce roi. Amos, ii, 6-16, décrit la corruption morale qui règne dans Israël; la rapacité dont font preuve les grands du pays, iii, 9, 10; l'oppression des pauvres par les riches, iv, 1-3; l'idolâtrie persistante et les châtiments qui fondront un jour sur Israël, iv, 4-13; vii, 1-9. A cause de ces prédictions, Amos fut dénoncé à Jéroboam comme conspirateur par un prêtre de Bethel, qui lui conseilla du reste de fuir dans le pays de Juda. En réponse à cette dénonciation, Amos annonça à ce prêtre les maux qui allaient le frapper ainsi que sa famille, et la captivité qui menaçait Israël. Am., xii, 10-17. Cf. viii, 11-ix, 10. Osée, i, 4, annonce que Dieu va faire cesser le règne de la maison d'Israël, à laquelle il reproche vivement son culte de Baal, en comparant l'idolâtrie à une fornication honteuse, ii, 2-17; iv, 12-19. Il s'adresse directement à la maison du roi, qui est devenu comme un piège pour ses sujets, v, 1-7, mais reconnaît que la corruption d'Israël est incurable, vi, 4-vii, 7. Il fait allusion aux avances que la cour de Samarie n'a cessé de faire aux Égyptiens, sous Jéroboam Ier, et aux Assyriens, sous Jéhu, et déclare que le péril pour Israël viendra précisément de là. Ose., xii, 11, 12; xiv, 4. Tout le reste de la prophétie d'Osée est consacré à la description de l'idolâtrie d'Israël et à la prédiction du châtiment qui va infailliblement arriver, mais n'empêchera pas ensuite la miséricorde de s'exercer sur un petit nombre. Ose., xi, 9-11; xiii, 14-18; xiv, 4-8. Malgré le schisme d'Israël, le Seigneur continuait donc à lui envoyer des prophètes pour le prémunir contre l'idolâtrie. Ose., xii, 10, 11. Jéroboam ne se mit guère en peine de leurs menaces. Sa prospérité matérielle, Ose., xii, 8, 9, et ses conquêtes sur la Syrie lui semblaient une approbation de sa conduite; il prenait plaisir à se mêler à ceux qui vivaient de débauche, et il « tendait la main aux moqueurs », c'est-à-dire à ceux qui n'avaient plus aucune foi dans le Dieu de leurs pères et trouvaient que Baal et les veaux d'or étaient plus commodes à servir que Jéhovah. Ose., viii, 5, 6. Josèphe, *Ant. jud.,* IX, x, 1, dit de lui qu'il « se montra plein de mépris pour Dieu et souverainement dédaigneux de toutes les lois, adorateur des idoles, appliqué à mille affaires absurdes et étrangères, et cause de maux innombrables pour le peuple d'Israël ». La Sainte Écriture ne mentionne aucune relation entre Jéroboam II et les deux rois de Juda ses contemporains, Amasias et Azarias. Il mourut en 783 (ou en 743). H. Lesêtre.

JÉROHAM (hébreu : *Yerôḥam*), nom de sept Israélites.

1. JÉROHAM (Septante : Ἰερεμεήλ; *Alexandrinus :* Ἰεροάμ), de la tribu de Lévi, père d'Elcana et grand-père de Samuel, descendant de Caath. I Reg., i, 1. Sur les différents noms donnés à son père Éliu-Éliab, voir Éliab 4, t. ii, col. 1665.

2. JÉROHAM (Septante : Ἰροάμ), benjamite, chef d'une famille considérable de cette tribu qui s'établit à Jérusalem. I Par., viii, 27.

3. JÉROHAM (Septante : Ἰεροβοάμ), benjamite, père de Jobania, peut-être le même que Jéroham 2. I Par., viii, 27.

4. JÉROHAM (Septante : Ἰραάμ), prêtre, descendant d'Aaron, fils ou petit-fils de Phassur, et père d'Adaïa, de la famille d'Emmer. Emmer était chef de la seizième classe sacerdotale au temps de David. I Par., ix, 12. Dans II Esd., xi, 12, Jéroham est nommé comme père d'Adaïa. Voir Adaïa 4, t. i, col. 170.

5. JÉROHAM (Septante : Ἰροάμ), père de plusieurs vaillants hommes qui allèrent se joindre à David pendant qu'il était à Siceleg. Il était de Gedor. I Par., xii, 7.

6. **JÉROHAM** (Septante : Ἰρωάϐ), de la tribu de Dan; son fils Ezrihel fut chef de la tribu de Dan sous le règne de David. I Par., XXVII, 22.

7. **JÉROHAM** (Septante : Ἰωράμ), père d'Azarias, qui fut un des chefs qui aidèrent le grand-prêtre Joïada à faire reconnaître Joas comme roi de Juda. II Par., XXIII, 1.

1. **JÉROME** (Ἱερώνυμος; Vulgate : *Hieronymus*), général de l'armée d'Antiochus V Eupator, roi de Syrie. Voir HIÉRONYME, col. 707.

2. **JÉROME (SAINT)** (*Eusebius Hieronymus*), père et docteur de l'Église latine. — I. VIE. — Saint Jérôme naquit, suivant l'opinion la plus probable, vers l'an 340, à Stridon, sur les confins de la Dalmatie et de la Pannonie anciennes. On a beaucoup discuté au sujet de l'exacte identification de la ville de Stridon; la question semble aujourd'hui résolue en faveur de la cité moderne de Grahovo Polje, en Dalmatie, par les récentes recherches de Mgr F. Bulic, *Wo lag Stridon*, dans *Festschrift fur Otto Benndorf*, 1899, p. 276-280; cf. *Analecta Bollandiana*, t. XVIII, 1899, p. 260-261. Des parents de saint Jérôme, que l'on sait avoir été de fervents chrétiens, le nom seul du père, Eusèbe, est connu. Selon l'usage encore fréquent au IVe siècle, Jérôme ne reçut le baptême qu'assez tard, pendant son premier séjour à Rome, vers 363. Les parents de Jérôme, qui étaient dans l'aisance, firent donner à leur fils les premiers éléments des lettres, à Stridon même; ensuite ils l'envoyèrent à Rome, où il est, en 354, l'élève du grammairien Donat. C'est là qu'il puisa l'amour ardent qu'il professa toujours pour les auteurs de l'antiquité classique et qu'il acquit cette parfaite connaissance de la langue latine, qui a fait de lui, suivant l'expression de M. Goelzer, « l'ancêtre de nos grands humanistes. » *Étude lexicographique et grammaticale de la latinité de S. Jérôme,* in-8°, Paris, 1884, Introduction, p. 9. Après avoir parcouru le cycle des études, grammaire, rhétorique, dialectique, philosophie, Jérôme entreprit, avec son ami Bonose, un voyage dans les Gaules et demeura assez longtemps à Trèves. De là il passa quelque temps à Aquilée, où il se trouvait en 373. On ignore pour quel motif Jérôme quitta assez brusquement cette dernière ville pour se rendre, avec quelques compagnons, à Antioche, en Syrie. Il n'y resta guère, mais se retira, à quelque distance de la cité, dans le désert de Chalcis; il y vécut cinq ans (373-378) dans les pratiques de la plus austère pénitence. Rentré à Antioche, il y fut ordonné prêtre par l'évêque Paulin. S'il accepta cette dignité, il n'en exerça jamais les fonctions. Vers 380, Jérôme est à Constantinople, où il rencontre saint Grégoire de Nazianze, avec lequel il eut de fréquents rapports et qui semble avoir exercé une grande influence sur la direction de ses études et les tendances de sa doctrine exégétique et théologique. Quand, après le synode de 381, saint Grégoire de Nazianze eut résigné le siège de Constantinople, le séjour de cette ville pesa à Jérôme, et il fut heureux d'accepter l'invitation du pape Damase qui l'appelait à assister au synode convoqué pour 382 à Rome. L'activité de Jérôme dans la Ville éternelle se signala d'abord par une polémique contre la communauté des Lucifériens; il entama ensuite avec le pape une savante correspondance sur divers sujets d'exégèse et y commença son grand travail de revision du texte biblique. C'est à Rome aussi qu'il contracta ces relations demeurées célèbres avec d'illustres et saintes femmes, Marcella, Paula, Eustochium, et qu'il composa son traité contre Helvidius pour défendre le dogme de la perpétuelle virginité de Marie. Le 2 décembre 384, le pape Damase mourut, et Jérôme fut écarté de la chancellerie pontificale. Dégoûté de Rome, où il commençait à être en butte à la calomnie, Jérôme quitta pour toujours la Ville éternelle, et, accompagné de son frère Paulinien, du prêtre Vincent, de Paula, d'Eustochium et d'autres vierges chrétiennes, il partit, en 385, pour la Palestine. Après avoir visité les Lieux Saints, il alla se fixer définitivement à Bethléhem, où il demeura jusqu'à sa mort, c'est-à-dire environ pendant trente-cinq ans. Les premiers temps de son séjour à Bethléhem furent laborieusement occupés par un nombre considérable de travaux sur la Bible. Saint Jérôme reprit l'étude de l'hébreu et y joignit celle du chaldéen. En même temps, il dirigeait dans les voies de la perfection un grand nombre de moines et de vierges chrétiennes qui étaient venus se placer sous sa direction spirituelle. Vers la fin du IVe siècle, Jérôme eut à soutenir contre Rufin une lutte terrible à propos des doctrines d'Origène. La controverse avec saint Augustin, qui se débattit à peu près au même temps, fut plus chrétienne, quoique très vive également. Pendant les dernières années de sa vie, saint Jérôme s'attaqua, avec toute la vigueur de son esprit, aux erreurs de Pélage. Il s'éteignit, accablé de vieillesse, près de la grotte de la Nativité, le 30 septembre 420.

II. TRAVAUX SCRIPTURAIRES DE SAINT JÉROME. — De tous les pères de l'Église, saint Jérôme est assurément l'un des écrivains les plus féconds et les plus ingénieux. Nous n'avons à nous occuper ici que de ses travaux scripturaires qui, du reste, constituent l'œuvre la plus importante et la plus considérable de son activité littéraire. On peut diviser en trois catégories l'ensemble des immenses études de saint Jérôme sur l'Écriture Sainte. : I. Traductions et révisions. II. Commentaires. III. Travaux divers sur la Bible. Nous dirons ensuite quelques mots : IV. des œuvres perdues et des apocryphes de saint Jérôme, et V. nous donnerons une idée générale de la doctrine exégétique du grand docteur.

I. TRADUCTIONS ET REVISIONS. — Saint Jérôme traduisit : 1° de l'*hébreu* l'Ancien Testament; cette version connue sous le nom de *Vulgate* fut commencée à Bethléhem en 391 et terminée en 404 (t. XXVIII et XXIX) : 2° du *grec des Septante,* saint Jérôme revisa le Psautier, une première fois à Rome en 383 (t. XXIX, col. 119-398), et une seconde fois à Bethléhem en 388 (t. XXIX, col. 117-398); du même texte des Septante, saint Jérôme donna une revision du livre de Job, faite à Bethléhem vers 389 (t. XXIX, col. 59-114); 3° du *chaldéen,* on possède de saint Jérôme la traduction des livres de Tobie et de Judith, faite à Bethléhem en 398 (t. XXIX, col. 23-60); 4° du *grec,* saint Jérôme revisa la version du Nouveau Testament, à Rome, de 382 à 385 (t. XXIX, col. 525-872).

1° *Les Évangiles.* — Dans sa préface à la revision des quatre Evangiles, dédiée au pape Damase, saint Jérôme s'explique nettement sur les principes qui l'ont guidé dans ce travail (t. XXIX, col. 525-530). Il ne s'occupera pas de l'Ancien Testament, car le texte latin est traduit de la version des Septante. Quant aux Évangiles, à l'exception de celui de saint Matthieu, ils ont été écrits en grec, il faut donc chercher à revenir au texte grec primitif. Peut-on déterminer sur quels manuscrits grecs saint Jérôme a opéré? MM. J. Wordsworth et H. J. White ont démontré que ces exemplaires sont de deux sortes, les uns ne se rattachent à aucune famille de manuscrits aujourd'hui existants; les autres sont apparentés à nos codices ℵ *B L.* Cf. *Novum Testamentum Domini Nostri Jesu Christi latine secundum editionem S. Hieronymi ad codicum manuscriptorum fidem recensuit* J. Wordsworth and H. J. White. Pars prior, *quatuor Evangelia*, Oxford, 1889-1898, p. 657-658; E. von Dobschütz, dans la *Zeitschrift fur wissenschaftliche Theologie*, 1889, t. XXIV, p. 334-335; O. von Gebhardt, dans la *Theologische Literaturzeitung,* 1899, p. 656. Quant au texte latin de l'*Itala* qui servit à la revision de saint Jérôme, c'est probablement celui du *Codex Brixianus* (*f*). En somme, cette recension latine sert de base, le traducteur la garde et ne la modifie, d'après le

texte grec, que lorsque le sens lui paraît mal rendu ; même en ce cas, il ne traduit pas toujours du grec, mais choisit, parmi divers textes latins qu'il avait à sa disposition, les leçons les plus rapprochées du grec. Cf. Wordsworth et White, *Nouv. Test.*, p. 663, 665; Jülicher, *Neutestamentliche Einleitung*, p. 389; Grützmacher, *Hieronymus*, Leipzig, 1901, p. 217-218. A la revision des quatre Evangiles, saint Jérôme ajouta également les canons d'Eusèbe. Voir Eusèbe, t. ii, col. 2051. Ce travail de saint Jérôme marque un grand pas dans l'histoire de la critique textuelle de la Bible. Pourtant, il faut bien signaler des lacunes dans cette œuvre. Si la revision semble complète pour les Évangiles de saint Matthieu, saint Marc et les premiers chapitres de saint Luc, elle laisse à désirer pour la seconde partie de ce dernier Évangile et les premiers chapitres de celui de saint Jean. L'auteur se relève dans la seconde partie de l'Évangile de saint Jean. En somme, malgré certaines corrections inutiles et d'autres insuffisantes, la revision du texte de l'*Itala* faite par saint Jérôme est une œuvre pleine de tact, qui fournit au monde latin un texte des Évangiles basé sur une critique solide. Voir l'ouvrage déjà cité de J. Wordsworth et H. J. White; G. Hoberg, *De S. Hieronymi ratione interpretandi*, in-8°, Bonn, 1886; Fr. Kaulen, *Geschichte der Vulgata*, in-8°, Mayence, 1868; Id., *Handbuch zur Vulgata. Eine systematische Darstellung ihrer lateinischen Sprachcharakters*, in-8°, Mayence, 1870; H. Rönsch, *Itala und Vulgata*, in-8°, Marburg, 1869; 2e édit., 1874; S. Berger, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge*, in-8°, Paris, 1893; E. von Dobschütz, *Studien zur Textkritik der Vulgate*, in-8°, Leipzig, 1894.

2° *Traduction des Psaumes sur le grec.* — L'ancien texte latin des Psaumes qui avait été traduit sur la version des Septante, fut aussi revu par saint Jérôme, d'abord à Rome, en 384, ensuite à Bethléhem, entre les années 386 et 391. De la première revision sortit le *Psalterium romanum* qui fut en usage à Rome, jusqu'au règne de saint Pie V, et dont sont extraits le *Venite exsultemus* de l'Invitatoire du Bréviaire et les citations des Psaumes qui se rencontrent dans le missel. Ce premier travail fut exécuté, au témoignage de saint Jérôme lui-même, d'une façon un peu hâtive, *Psalterium Romæ dudum positus emendaram... licet cursim magna illud ex parte correxeram*, t. xxix, col. 119. Il semble en outre que les copistes altérèrent assez rapidement le nouveau texte. Aussi, à la prière de Paula et d'Eustochium, Jérôme entreprit une seconde revision qui donna le *Psalterium gallicanum*, ainsi nommé parce qu'il fut d'abord adopté dans les Gaules. C'est celui qui a été inséré dans la Vulgate et dont on se sert au Bréviaire. La revision du Psautier fut entreprise d'après les principes qui avaient guidé saint Jérôme dans celle des Évangiles. On n'a pas réussi à déterminer l'exemplaire des Septante qui servit à la première revision des Psaumes; pour la seconde, saint Jérôme eut recours aux *Hexaples d'Origène*, dont il utilisa l'exemplaire original, trouvé dans la bibliothèque de l'église de Césarée, en Palestine. Cf. *Catalog.*, c. 75, *Patr. Lat.*, t. xxiii, col. 685, et *Comment. in Titum*, 3, t. xxvi, col. 595. Cette fois, il employa, pour signaler ses corrections, des signes diacritiques : l'obèle ÷ désigne les mots qui ne se trouvent que dans le Septante et que ne renferme point le texte hébreu; l'astérisque ⋇ indique les termes du texte hébreu omis par les Septante; ces derniers sont empruntés à la version de Théodotion. Ces additions d'après le texte hébreu constituent la principale différence de la première et de la seconde revision du Psautier. Pour le reste, il n'y a que quelques divergences d'expressions. Ainsi, Ps. vii, le Psautier romain a : *Secundum innocentiam manuum mearum*, le Psautier gallican : *Secundum innocentiam meam ;* Ps. xxviii, on lit dans la revision romaine : *lex Domini irreprehensibilis*, qui devient dans le Psautier gallican : *lex Domini immaculata ;* Ps. xxiii, tandis que la première revision porte : *Cohibe linguam tuam*, la seconde dit : *Prohibe linguam tuam ;* Ps. xxxiv, *absorbuimus eum* du Psautier romain est dans l'autre : *devoravimus eum.*

3° *Première version de Job.* — Presque immédiatement après la seconde revision du Psautier, saint Jérôme entreprit la traduction du livre de Job, d'après la version grecque des Septante. Le système suivi est le même que celui de la seconde revision des Psaumes, et les *Hexaples* d'Origène ont également servi de base. Les obèles et les astérisques sont encore conservés dans deux des manuscrits (Bodléienne 2426 et Tours 18) qui renferment ce travail de saint Jérôme. Voir P. de Lagarde, *Mittheilungen*, t. ii, Gœttingue, 1887, p. 189-237. Un troisième manuscrit a été trouvé, il y a peu d'années, à la bibliothèque de Saint-Gall. Voir Caspari, *Das Buch Job in Hieronymus Uebersetzung aus der alexandrinischen Version nach einer St. Gallener Handschrift sæc. viii*, Christiania, 1893, et Id., *Ueber des Hieronymus Uebersetzung der alex. Version des Buchs Job in einer Sanct Gallener Handschrift des achten Jahrhundert*, dans les *Actes du huitième congrès des orientalistes*, part. ii, p. 39-51.

4° *Traductions sur l'hébreu.* — Ces premiers travaux de revision et de traduction avaient préparé saint Jérôme à la grande œuvre qui est son principal titre de gloire, la version de tout l'ancien Testament d'après le texte hébreu. Cette entreprise de longue haleine fut exécutée à Bethléhem; elle semble avoir été commencée vers l'année 390 et terminée en 405. Voici dans quel ordre fut faite cette traduction de la Vulgate. Les premiers livres traduits furent ceux de Samuel et des Rois; saint Jérôme les fit précéder du célèbre morceau connu sous le nom de *Prologus galeatus* dédié à Paula et à Eustochium. Suivit ensuite la version du livre de Job et des Prophètes, à laquelle s'ajouta une troisième traduction des Psaumes, cette fois directement d'après l'hébreu. Vers la fin de 393, il envoie à ses amis Chromatius et Héliodore la traduction des Proverbes, de l'Ecclésiaste et du Cantique des cantiques. Pendant les deux années suivantes, saint Jérôme traduisit les livres d'Esdras, de la Genèse et des Paralipomènes; suivirent alors, jusqu'en 404, l'Exode, le Lévitique, les Nombres et le Deutéronome; enfin l'année 405 vit paraître la version de Josué, des Juges, de Ruth, d'Esther, de Tobie et de Judith, ainsi que les appendices de Jérémie, Daniel et Esther. La traduction de la Sagesse, de l'Ecclésiastique et des deux livres des Machabées qui se lisent dans la Vulgate ne sont pas de saint Jérôme. Sa version du Psautier sur l'hébreu n'est pas non plus entrée dans notre Bible latine, mais seulement sa revision appelée *Psalterium gallicanum.*

Quel jugement faut-il porter sur saint Jérôme comme traducteur de la Bible? Il convient avant tout de rendre hommage au caractère grandiose de cette œuvre et à la persévérante énergie avec laquelle elle fut poussée jusqu'au bout. On ne saurait nier non plus que saint Jérôme s'est donné beaucoup de peine pour réussir dans son œuvre. Ainsi, pour le livre des Paralipomènes, il étudia chaque mot avec son professeur d'hébreu. D'autres fois, le travail semble avoir été trop hâtif et l'on a quelque raison de se défier d'une activité qui traduisait le livre de Tobie en un jour. En tout cas, l'œuvre de saint Jérôme est restée, et, après tant de siècles écoulés, c'est encore la Vulgate qui, pour un grand nombre d'esprits, constitue le canal par lequel ils reçoivent l'Écriture Sainte. Peu esclave du mot dans d'autres traductions qu'il entreprit, Jérôme, en ce qui concerne la Bible, traduit aussi littéralement que possible, car pour l'Écriture Sainte, dit-il, même le mot peut contenir un mystère. En général, le traducteur a victorieusement résolu la difficulté de rendre en latin

les particularités d'un idiome aussi éloigné de lui que l'hébreu, et l'on peut dire que souvent la latinité de saint Jérôme a gardé très appréciable la marque de l'idiome hébraïque. S'il est aisé aujourd'hui de relever dans la version de saint Jérôme des faiblesses et des inexactitudes, qui appellent la rectification, il serait injuste d'oublier qu'il fut le premier à ouvrir la voie, que l'œuvre qu'il entreprit était vraiment considérable et que les ressources dont il disposait ne peuvent pas entrer en comparaison avec celles que l'érudition contemporaine fournit à nos travaux.

II. COMMENTAIRES. — Les traités de saint Jérôme sur l'Écriture se divisent en deux catégories, les commentaires originaux et quelques autres traduits d'Origène.

1° *Commentaires originaux.*— De 386 à 387, saint Jérôme commenta plusieurs épîtres de saint Paul, celles aux Galates, aux Éphésiens, à Tite et à Philémon. — 1. Par son étendue et la profondeur de l'interprétation, le commentaire sur l'épître aux Galates est une des œuvres capitales de saint Jérôme. Ce fut l'explication assez étrange qu'il donne de la discussion de saint Paul avec saint Pierre, Gal., II, 11-14, qui lui attira une vive polémique avec saint Augustin. Jérôme pense que la controverse entre les deux apôtres fut une scène concertée d'avance. Contre cette interprétation qui, en fait, est peu vraisemblable et n'a guère rallié de suffrages, l'évêque d'Hippone protesta vigoureusement. — 2. Le traité sur l'épître aux Éphésiens fut écrit très rapidement, et saint Jérôme nous apprend qu'il lui arriva parfois d'aboutir à un total de mille lignes par jour : *interdum per singulos dies usque ad numerum mille versuum pervenire.* Aussi relève-t-on, dans le commentaire, des défaillances de doctrine. Si, d'une part, saint Jérôme combat énergiquement, Eph., I, 4, l'opinion d'Origène sur la préexistence des âmes, de l'autre, il laisse passer sans critique un certain nombre de théories franchement origénistes. Cf. Eph., I, 21; V, 29, etc. — 3. Très court et très hâtif est également le commentaire sur l'épître à Tite, qui fut de même composé en peu de temps. De ce commentaire le passage le plus célèbre est celui où saint Jérôme admet, à propos du ch. I, 5, qu'aux temps apostoliques les termes *presbyter* et *episcopus* ne désignaient qu'une seule et même dignité. Dans son étude sur l'*Organisation des églises chrétiennes jusqu'au milieu du IIIe siècle* (Congrès scientifique international des catholiques, Paris, 1888, t. II, p. 305), le P. De Smedt a examiné cette thèse de saint Jérôme. En rapprochant l'opinion exprimée dans le commentaire sur l'épître à Tite d'autres passages, surtout du *Dialogus contra luciferianos*, 9, t. XXIII, col. 164, 165, le P. De Smedt a pu conclure très justement que sur le point en question les idées de saint Jérôme n'étaient pas nettement arrêtées. — 4. Dans le commentaire sur l'épître à Philémon, saint Jérôme défend l'authenticité de cette épître que d'aucuns prétendaient insignifiante, trop restreinte e d'intérêt trop minime pour être digne de l'Apôtre. La grande preuve d'authenticité qu'il donne est que Marcion lui-même a admis cette lettre; quant aux preuves intrinsèques qu'il ajoute, elles sont assez faibles. — 5. En 389-390, saint Jérôme achève le commentaire sur l'Ecclésiaste, commencé à Rome sur les sollicitations de Blésilla. C'est le premier des commentaires bibliques sur l'Ancien Testament où saint Jérôme affirme son originalité et s'affranchit des opinions des anciens exégètes. Sans s'attacher à aucune autre autorité, il traduit et explique, d'après le texte original, la version des Alexandrins, sauf dans le cas où elle s'éloigne trop du texte primitif. Rarement il a tenu compte des traducteurs grecs Aquila, Symmaque ou Théodotion. Sans doute, à cause de l'abus de l'explication allégorique, saint Jérôme ne semble pas avoir donné de l'Ecclésiaste une interprétation rigoureuse. — 6. Quelques années après ce travail, en 392, saint Jérôme mit la main à des commentaires sur les prophètes. Il commença par Nahum, t. XXV, col. 1231-122; Michée, *ibid.*, col. 1151-1230; Sophonie, *ibid.*, col. 1337-1387; Aggée, *ibid.*, col. 1387-1416, et Habacuc, *ibid.*, col. 1273-1335. L'interprétation allégorique domine dans ces commentaires, et les critiques verbale et historique ont trop peu de part aux explications de saint Jérôme. Néanmoins, surtout dans les traités sur Sophonie et Habacuc, il se rencontre bon nombre d'observations très fondées et qui constituent encore aujourd'hui d'excellents témoignages de l'ancienne tradition juive et chrétienne. C'est dans le commentaire sur Sophonie, I, 15, t. XXV, col. 1353-1354, que se lit la page célèbre sur la ruine de Jérusalem, l'une des plus éloquentes qu'ait écrites saint Jérôme. — 7. Le commentaire sur Jonas fut composé vers 395-396 et dédié à Chromatius. Ce travail donna lieu à une correspondance entre saint Augustin et saint Jérôme, *Ep.* 104, 112, 131, t. XXII, col. 831, 916, 1124 : l'évêque d'Hippone y loue le solitaire de Bethléhem d'avoir nettement établi le dogme du péché originel. — 8. A la même époque, parut le commentaire sur Abdias. Il semble que saint Jérôme a, deux fois, entrepris ce travail, car dans la préface, il dit : *In adolescentia mea provocatus ardore et studio Scripturarum allegorice interpretatus sum Abdiam prophetam cuius historiam nesciebam*, t. XXV, col. 1097. Sa première manière ne semble pas avoir complètement disparu, car le commentaire sur Abdias qui parut vers 395, dédié à Pammachius, n'est nullement exempt d'explications arbitraires et fantaisistes. — 9. Saint Jérôme préluda à l'explication du prophète Isaïe par une étude sur les dix visions ou *Onera* (c. XIII-XXIII), dans lesquelles Isaïe prédit la ruine de Babylone, de Moab, de Damas, de l'Égypte, etc. Ce travail fut plus tard repris et inséré tout entier sans aucune modification dans le commentaire sur Isaïe; il en forme le livre V. Dans ce traité aussi, l'interprétation historique laisse beaucoup à désirer et la fantaisie s'est trop souvent donné libre cours. Le commentaire complet sur Isaïe parut entre 408 et 410, c'est le plus important et le plus étendu des commentaires sur l'Ancien Testament; il est divisé en dix-huit livres. L'explication est complète et approfondie, tant en ce qui concerne les interprétations personnelles qu'en ce qui a rapport à l'exposé des opinions des devanciers. Ce n'est pas à dire qu'il n'y ait point encore de-ci de-là quelques abus d'interprétation allégorique, mais, en général, le sens littéral est bien saisi et, à diverses reprises, l'auteur signale, avec un rare bonheur, la force et la beauté du texte hébreu. — 10. Nous avons réuni les observations à présenter sur les deux commentaires d'Isaïe, mais avant l'achèvement de cette œuvre, en 398, relevant d'une grave maladie qui avait duré douze mois, saint Jérôme, sur la prière d'Eusèbe de Crémone, dicta en quinze jours un commentaire sur l'Évangile de saint Matthieu, t. XXVI, col. 15-218. Voici comment il caractérise lui-même cette œuvre : *Historicam interpretationem... digessi breviter, et interdum spiritualis intelligentiæ flores miscui, perfectum opus reservans in posterum.* Ce travail trop hâté, comme l'atteste l'histoire de sa composition, ne semble pas absolument à l'abri des critiques qui ont été dirigées contre lui. Cf. Zöckler, *Hieronymus*, p. 213-214. Toutefois, il n'est pas impossible d'interpréter en bonne part certaines expressions parfois un peu étranges. Voir R. Simon, *Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament*, p. 215. — 11. Les commentaires sur Zacharie, Malachie, Amos, Osée et Joel virent le jour en 406. Le premier, divisé en trois livres, est dédié à Exupère de Toulouse : c'est une des œuvres les moins réussies de saint Jérôme, qui n'a guère contribué à éclaircir les obscurités du texte de Zacharie. Dans le commentaire sur Malachie, il y a surtout à relever l'opinion émise, dans la préface, que ce prophète ne serait autre qu'Esdras, à l'encontre de l'idée d'Origène, qui se

basant sur l'étymologie y voyait un ange. — 12. Le commentaire sur Amos, qui a été bien étudié par G. Baur, *Der Prophet Amos,* 1847, p. 141, est un des bons travaux de saint Jérôme. Il comprend trois livres dédiés à Pammachius. Tout ce traité abonde en remarques excellentes. — 13. On ne peut en dire autant du commentaire sur Osée et sur Joel; le premier est par endroits fort obscur, et dans le second l'explication allégorique domine d'une façon abusive. — 14. Si, dans le traité sur Daniel, l'auteur s'est proposé d'expliquer certains passages particulièrement obscurs, en fait, cependant, l'ouvrage a bien le caractère d'un commentaire perpétuel; mais les endroits les plus difficiles sont développés avec plus d'étendue, par exemple la prophétie des soixante-dix semaines (c. IX, 24-27). On constate, au cours du commentaire, assez peu d'interprétations personnelles; c'est plutôt une collection des opinions antérieurement émises par Clément, Origène, Jules Africain, Hippolyte, Eusèbe et Apollinaire. A diverses reprises, saint Jérôme défend contre Porphyre le caractère prophétique du livre de Daniel, surtout dans la préface. Quelques interprètes ont cru que saint Jérôme contestait l'authenticité de l'histoire de Susanne et de Bel et du dragon. Cette manière de voir n'est plus admissible depuis le travail si approfondi que le P. A. Delattre, S. J., a consacré à cette question : *Les deux derniers chapitres du livre de Daniel,* dans les *Études religieuses*, 1878. Le savant exégète a nettement démontré que certaines expressions de saint Jérôme peuvent très naturellement s'expliquer et n'entament d'aucune façon le caractère inspiré des derniers chapitres du livre de Daniel. Notons aussi que la valeur du commentaire de saint Jérôme est encore relevée par les nombreux extraits qu'il renferme d'historiens grecs et latins aujourd'hui perdus. Cf. surtout au chapitre XI. — 15. L'étude de saint Jérôme sur le prophète Ézéchiel fut écrite entre les années 410 et 452. Ce travail très étendu est divisé en dix-huit livres. Aussi longtemps que l'auteur se borne à l'explication historique, il fournit à l'exégèse d'utiles et importantes contributions, et sous ce rapport l'interprétation de la fameuse vision des ossements, XXXVII, 1-14, où il voit une prophétie de la résurrection nationale d'Israël, est un modèle du genre. Il n'en est pas de même, quand saint Jérôme se laisse aller à sa tendance à l'interprétation tropologique, et de ce procédé les chapitres I, IX, XVI, XL-XLVIII ont eu particulièrement à souffrir. — 16. Le dernier des commentaires de saint Jérôme sur les prophètes est celui de Jérémie, composé de 415 à 420 et mené seulement jusqu'au ch. XXXII, car il fut interrompu par la mort du grand exégète. On doit regretter vivement de ne point posséder cette œuvre en son entier. Si, pour la profondeur et l'abondance des aperçus nouveaux, ce commentaire peut rivaliser avec ceux d'Isaïe et d'Ézéchiel, d'autre part, il l'emporte parce qu'il s'y rencontre beaucoup moins d'explications arbitraires et forcées. Les fréquentes allusions à la controverse avec Pélage donnent aussi à ce commentaire une importance particulière. — 17. On doit encore à saint Jérôme un commentaire sur l'Apocalypse. Ce traité a été reconnu naguère par E. J. Haussleiter, *Die Kommentare des Victorinus, Tichonius und Hieronymus zur Apokalypse,* dans *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchl. Leben,* t. VII, 1886. p. 239-570, dans la *Summa dicendorum* (*Patr. Lat.*, t. XCVI). En somme, le commentaire de saint Jérôme sur l'Apocalypse aurait pour base le traité perdu de Tichonius sur le même sujet et un remaniement du traité sur l'Apocalypse de Victorin de Pettau. — 18. A deux reprises différentes, saint Jérôme parle des *Commentarioli* qu'il avait composés sur les Psaumes, t. XXIII, col. 432. Vallarsi pensait que ces commentaires donnés verbalement avaient été recueillis par d'autres, sans la participation directe de saint Jérôme à leur rédaction, et que de là était sorti le *Breviarium in Psalmos.* Voir t. XXII, col. XXVII, et t. XXVI, col. 855. Il y a peu d'années, dom Germain Morin a trouvé dans des manuscrits d'Épinal, de Paris, de Grenoble et de Namur des commentaires sur les Psaumes attribués à saint Jérôme et intitulés tantôt *Excerpta de Psalterio,* tantôt *Enchiridion beati Jeronimi in Psalmis.* Il les a publiés et, dans une introduction fort documentée, établi, avec beaucoup de sagacité, que les *Excerpta de Psalterio* n'étaient pas autre chose que les petits commentaires sur les Psaumes, *commentarioli,* dont parle saint Jérôme lui-même. Voir G. Morin, *Anecdota Maredsolana,* t. II, part. I, *Sancti Hieronymi qui deperditi hactenus putabantur commentarioli in Psalmos,* Maredsous, 1895. G. Morin pense que ces commentaires ont été composés à Bethléhem avant l'année 393.

2° *Traductions de commentaires.* — Outre les commentaires originaux sur bon nombre de livres de l'Écriture Sainte, on doit encore à saint Jérôme la traduction latine de plusieurs traités d'Origène. — 1. De 379 à 381, durant son séjour à Constantinople, il traduisit les homélies d'Origène sur Isaïe, Ézéchiel et Jérémie. La version des homélies sur Isaïe a tous les caractères d'une œuvre de début; le style est encore inculte et le texte souvent peu clair. Il s'y rencontre assez d'expressions littéralement traduites du grec, qu'on ne retrouve plus dans la latinité de saint Jérôme à l'époque de sa complète formation. — 2. La version des quatorze homélies d'Origène sur le prophète Jérémie est mieux réussie. Bien que l'on ne possède pas encore de texte latin établi selon toutes les exigences de la critique, la traduction de saint Jérôme a une réelle importance. Elle témoigne de l'excellence du manuscrit grec que le traducteur avait à sa disposition, et en outre constitue une œuvre fort méritoire. La version n'est pas absolument littérale, saint Jérôme y a suivi son programme habituel : *Non verbum e verbo, sed sensum exprimere de sensu.* M. Klostermann a examiné de très près la version faite par saint Jérôme des homélies d'Origène, et sa conclusion est des plus favorables au sujet de la valeur et de l'intérêt sur le travail. *Die Ueberlieferung der Jeremiahomilien des Origenes,* dans *Texte und Untersuchungen,* Neue Folge, t. I, 1897, Heft 3, p. 19-31. Par une série d'exemples topiques, M. Klostermann a montré qu'en bien des cas la traduction de saint Jérôme demeure le témoin de leçons meilleures que celles fournies par les manuscrits grecs aujourd'hui à notre disposition. — 3. La traduction de deux homélies d'Origène sur le Cantique des cantiques fut faite par saint Jérôme à Rome, entre les années 382 et 384. Dans sa préface au pape Damase, le traducteur déclare qu'il a songé davantage à rendre fidèlement le texte qu'à le revêtir des ornements de la rhétorique. Comme on ne possède plus l'original d'Origène, la version de saint Jérôme est doublement précieuse; elle marque un grand progrès sur la traduction des homélies sur Isaïe. Par la grande vogue dont ce travail de saint Jérôme a joui au cours du moyen âge, on peut juger de l'accueil qui dut lui être fait à son apparition. Cf. Grützmacher, *Hieronymus,* p. 212-213. — 4. Les trente-neuf homélies d'Origène sur l'Évangile de saint Luc furent traduites à Bethléhem entre 388 et 391. C'est la fidèle interprétation du texte grec, et saint Jérôme, cette fois, ne semble pas même avoir pris la peine d'adoucir, comme il l'a fait ailleurs, certaines opinions un peu étranges ou des expressions incorrectes du grand Alexandrin.

III. TRAVAUX SUR LA BIBLE. — A cette catégorie se rattachent les *Interpretationes hebræorum nominum,* le *Liber de situ et nominibus locorum hebraicorum* et les *Quæstiones hebraicæ in libro Geneseos.* Ces divers traités furent composés à Bethléhem entre 386 et 391. — 1. Les *Interpretationes hebræorum nominum* sont un lexique disposé par ordre alphabétique, où l'auteur a pour but d'expliquer le sens de certains termes hébreux. Il est à peine besoin de le dire, devant les progrès de la

science philologique, ce travail nous semble aujourd'hui presque puéril. Aussi certains écrivains se sont-ils donné le facile plaisir de tourner en ridicule les explications de saint Jérôme. M. Zöckler, *Hieronymus*, p. 169, malgré ses préjugés confessionnels, a été plus équitable et a bien précisé le point de vue auquel il faut juger le travail de saint Jérôme. Ce n'est pas une œuvre de philologie, et saint Jérôme a eu bien plutôt pour but de fournir des interprétations mystiques et symboliques que de procéder à une stricte explication des noms hébraïques. — 2. Le *Liber de situ et nominibus locorum hebraicorum* n'est pas autre chose que la version de l'*Onomasticon* d'Eusèbe. Toutefois saint Jérôme y a introduit certaines corrections et ajouté quelques notices qui témoignent de connaissances topographiques réelles. A cause de son grand intérêt archéologique, cet important travail a été souvent réédité et commenté. Voir R. Röhricht, *Bibliotheca geographica Palestinæ*, 1890, p. 3-4. — 3. Les *Quæstiones hebraicæ in libro Genescos* sont appelées par saint Jérôme lui-même *Opus novum et tam Græcis quam Latinis usque ad id locorum inauditum*. Aujourd'hui encore ce traité a gardé toute sa valeur et fournit pour la critique biblique d'excellentes indications. L'auteur y présente une suite d'observations sur les passages les plus difficiles et les plus importants de l'ancienne version latine de la Genèse. Ces observations sont accompagnées de corrections tirées des diverses traductions grecques et du texte original. En dépit de quelques erreurs de détail, d'explications forcées et d'étymologies fausses, les *Quæstiones hebraicæ* demeurent un des meilleurs traités de saint Jérôme. Aussi M. Zöckler, qui est pourtant un juge sévère, a exprimé le regret que saint Jérôme n'ait pas interprété de la même façon les autres livres de l'Ancien Testament. *Hieronymus*, p. 172. — 4. Parmi les lettres de saint Jérôme, plusieurs constituent de véritables traités d'exégèse. La lettre 18 au pape Damase, t. XXII, col. 361-376, s'occupe de la vision d'Isaïe et du séraphin. L'auteur y donne, d'après son propre témoignage, les explications du Juif qui lui avait appris l'hébreu. Toutefois, plusieurs de ces interprétations se retrouvent chez Origène, et dès lors on est amené à se demander si saint Jérôme a voulu sciemment donner le change sur ses sources et attribuer à un Juif ce qu'en réalité il devait à Origène, Cf. Grützmacher, *Hieronymus*, p. 189. Hypothèse peu plausible, bien que saint Jérôme, qui ne nomme pas Origène dans le traité, s'y montre son parfait disciple par l'interprétation allégorique de l'Écriture, toutefois avec un certain éclectisme et sa tendance à adoucir ses expressions moins compatibles avec le dogme. C'est le témoignage que lui rend Rufin lui-même. *Contra Hieronymum*, II, 4, t. XXI, col. 601. Origène avait vu dans les deux séraphins qui entourent le trône de Dieu le Fils et le Saint-Esprit. Cette explication pouvant être interprétée contre le dogme de la Trinité et l'absolue égalité des personnes, saint Jérôme proposa une autre explication. Celui qui est assis sur le trône est le Christ, cf. Apocal., XII, 45, et il est entouré de deux anges. — 5. Le P. Amelli croit avoir retrouvé en 1900 dans les manuscrits n. 342 et 345 du Mont-Cassin une autre rédaction du même traité de saint Jérôme sur la vision d'Isaïe. Dans sa lettre n. 84, t. XXII, col. 745, saint Jérôme affirme que, vingt ans auparavant, il avait réfuté la véritable interprétation d'Origène. On avait toujours pensé jusqu'à ce jour que ce passage désignait l'Épître XVIII à Damase, que nous venons d'analyser. Cf. Grützmacher, dans la 3e édition de la *Realencyclopädie für protestantische Theologie*, art. *Hieronymus*. Il faut bien reconnaître aujourd'hui, depuis la découverte du P. Amelli, qu'outre l'*Epistola ad Damasum, de Seraphim et calculo*, n. 18, il existe sur le même sujet un opuscule, où sont réfutées plus péremptoirement et plus directement les idées d'Origène. Le P. Amelli a récemment publié ce traité (*S. Hieronymi tractatus contra Origenem* nunc primum edidit *Ambrosius II. Amelli*, Florence, 1901), et il en a donné un résumé fort étendu dans les *Studi religiosi*, mai-juin 1901, p. 193-204. *Un trattato di S. Girolamo scoperto nei codici di Montecassino*. Ce traité fut, d'après le P. Amelli, écrit à Constantinople et semble être celui auquel saint Jérôme fait allusion, quand il écrit: *De hac visione ante annos circiter triginta, cum essem Constantinopoli, et apud virum eloquentissimum Gregorium Nazianzenum, tunc ejusdem urbis episcopum sanctarum Scripturarum studiis erudirer, scio me brevem dictasse subitumque tractatum, ut et experimentum caperem ingenioli mei, et amicis jubentibus obedirem. Comment. in Is.*, VI, t. XXIV, col. 91-92. La thèse du P. Amelli n'a pas toutefois rencontré l'adhésion unanime, et M. Mercati, qui n'est point convaincu que le traité récemment découvert ait saint Jérôme pour auteur, ne saurait en tout cas y voir une œuvre écrite à Constantinople en 381. Voir *Revue biblique*, juillet 1901, t. 385-392. — Citons encore les lettres XX, t. XXII, col. 373-79, où saint Jérôme explique le mot *Osanna;* XXI, col. 379-394, intitulée *De duobus filiis*, commentaire de la parabole de l'enfant prodigue; XXVI, col. 430-431, explication des mots *Alleluia, Amen, Maran atha;* XXVIII, col. 433-435, *De voce diapsalma;* XXIX, col. 435-441, *De Ephod et Theraphim;* XXX, col. 441-445, *De alphabeto hebraico Psalmi CXVIII;* XXXIV, col. 448-451, explication de quelques versets du Psaume CXXVI; XXXVII, 461-463, critique du commentaire de Rheticius d'Autun sur le Cantique des cantiques; LIII, col. 540-549, lettre à Paulin sur l'étude de l'Écriture Sainte, qui est tout un programme; LV, col 560-565, lettre à Amand de Bordeaux, où saint Jérôme commente divers passages de l'Écriture Sainte; LIX, col. 586-589 intitulée *De diversis quæstionibus Novi Testamenti;* LXIV, col. 607-622, contenant l'explication des vêtements sacerdotaux des Juifs et de diverses cérémonies qui s'accomplissaient dans le temple de Jérusalem; LXV, col. 622-639, explication du Psaume XLIV; LXXII, col. 672-676, s'occupe de certains points de chronologie des règnes de Salomon et d'Achaz; LXXIII, col. 676-681, *Epistola de Melchisedech;* LXXIV, col. 682-685, interprétation du jugement de Salomon relatif aux deux courtisanes; LXXVIII, col. 698-724, lettre célèbre *De XLII mansionibus Israelitarum in deserto* et très importante pour la géographie de l'Exode; CVI, col. 837-867: cette lettre est à rapprocher de la revision des Psaumes, elle contient à peu près cent cinquante corrections sur divers passages du Psautier; CXII, col. 916-931, lettre à saint Augustin, où saint Jérôme défend plusieurs de ses opinions exégétiques, surtout son interprétation de la lettre aux Galates; CXIX, col. 966-980, interprétation du passage de l'Apôtre: *Omnes quidem dormiemus;* CXX, col. 980-1006, vrai traité d'exégèse où saint Jérôme répond aux douze questions posées par Hédibia; CXXI, col. 1006-1038, réponse à onze questions d'Algasia; CXXIX, col. 1099-1107, explication du sens à attacher à l'expression *terra promissionis;* CXL, col. 1166-1179, interprétation du Ps. LXXXIX. Sur les lettres de saint Jérôme, voir A. Ebert, *Geschichte der christlich-lateinischen Literatur*, Leipzig, 1874, p. 188-91.

IV. ŒUVRES PERDUES ET APOCRYPHES. — On a retrouvé la grande partie des œuvres de saint Jérôme, dont il a dressé lui-même le catalogue. Restent perdus jusqu'à ce jour une traduction en grec et en latin de l'Évangile araméen selon les Hébreux et sept traités sur les Psaumes depuis le dixième jusqu'au seizième. La version de l'Évangile selon les Hébreux est signalée par saint Jérôme lui-même, *De vir. ill.*, 2, t. XXIII, col. 611, et M. Harnack a relevé, dans les œuvres de saint Jérôme, toutes les citations qui peuvent donner une idée de ce travail, en faisant toutefois remarquer que saint Jérôme a parfois confondu avec l'Évangile selon les Hébreux le texte hébraïque de saint Matthieu. Voir A. Harnack,

Geschichte der altchristlichen Litteratur, 1893, p. 8-10. D'après M. Zöckler, *Hieronymus*, p. 173, les traités sur les Psaumes : *In Psalmos a decimo usque ad decimum sextum tractatus septem*, t. XXIII, col. 717, *Catalog.* c. 135, seraient probablement une version d'un commentaire d'Origène. Quelque hasard heureux fera peut-être un jour découvrir ces sept traités, comme ceux qui ont permis à dom Morin et au R. P. Amelli de retrouver les *Commentarioli* sur les Psaumes et la première explication de la vision d'Isaïe.

2° *Versions apocryphes.* — Les divers éditeurs des œuvres de saint Jérôme ont publié sous son nom un certain nombre de travaux que la critique moderne n'a pas laissés au compte du grand docteur. Voir Zöckler, *Hieronymus*, p. 471.

On a attribué à saint Jérôme la traduction de neuf homélies d'Origène sur Isaïe. Vallarsi, t. IV, p. 1097-1144. Cette hypothèse n'est plus soutenable. Voir Zöckler, *Hieronymus*, p. 87, note 2. Le *Breviarium in Psalmos*, t. XXVI, col. 821-1570, n'est pas non plus l'œuvre de saint Jérôme. Vallarsi croit pouvoir reconnaître dans ce travail des restes d'explications verbales données par saint Jérôme en diverses circonstances et recueillies par ses disciples. Plus récemment Dom Germain Morin a étudié d'une façon approfondie le *Breviarium in Psalmos* et déterminé avec grande sagacité la part qui y revient à saint Jérôme. *Anecdota Maredsolana*, t. III, part. I, p. III-IV. — 2. Ne sont pas non plus du grand docteur les *Quæstiones hebraicæ in libros Regum et in libros Paralipomenon*, t. XXXIII, col. 1329-1402, ni les *Commentarii in Evangelia*, t. XXX, col. 531-644. L'*Expositio interlinearis libri Job*, XXIII, t. col. 1407-1470, dont il existe quatre recensions différentes, est, dans sa forme la plus ancienne, d'un disciple de saint Jérôme nommé Philippe. Cf. Zöckler, *Hieronymus*, p. 471. Si Érasme et Amorbach tenaient encore saint Jérôme pour l'auteur des Commentaires pélagiens sur les Épîtres de saint Paul, t. XXX, col. 645-902, cette opinion est aujourd'hui, et depuis longtemps du reste, complètement abandonnée. Voir Fr. Klasen, *Pelagianisches Commentar zu 13 Briefen des hl. Paulus*, dans le *Theolog. Quartalschrift*, t. LXVII, 1885, p. 244-317, 531-577.

V. SAINT JÉRÔME EXÉGÈTE. — Nous avons dit plus haut ce que fut saint Jérôme comme traducteur de la Bible; il nous reste à dire un mot de sa valeur comme exégète, et de ses opinions scripturistiques. Au sujet de l'inspiration, saint Jérôme ne mettait pas sur le même rang les livres de l'Ancien Testament qui ne figurent pas dans le canon des Juifs et ceux qui y sont contenus. Ce jugement du grand docteur a été réformé par la tradition catholique et en particulier par le décret du concile de Trente. Toutefois, en pratique, saint Jérôme a maintes fois accordé aux livres deutérocanoniques la même autorité qu'aux autres parties de l'Écriture Sainte. Voir Trochon, *La Sainte Bible. Introduction générale*, IIIe part., t. I, p. 149. Quant à la véracité des Livres Saints, saint Jérôme professe une opinion qui peut donner la solution de certaines difficultés qu'au nom de l'histoire on soulève contre l'exactitude de certains faits bibliques. Le saint docteur rappelle à diverses reprises, *In Jerem.*, XXVIII, 10, 15, t. XXIV, col. 855; *In Matth.*, XIV, 8, t. XXVI, col. 98, que l'écrivain sacré rapporte certains faits, non pas d'après la réalité historique, mais d'après l'opinion courante. Cf. A. Largent, *Saint Jérôme*, p. 174-177. Une des qualités maîtresses de l'exégèse de saint Jérôme, c'est le souci qu'il a de l'interprétation réelle; en plusieurs circonstances, il affirme ses principes à cet égard; voir par exemple *Comment. in Isaiam, præf. lib.* V, t. XXIV, col. 155 : *Scientiam quærimus Scripturarum;* et *Ep.* LIII, *ad Paulinum*, t. XXII, col. 514: *Vitiosissimum docendi genus, depravare sententias et ad voluntatem suam Scripturam trahere repugnantem.* Aussi saint Jérôme réprouve-t-il nettement le système d'interprétation allégorique. Toutefois, saint Jérôme n'a pas toujours été conséquent avec lui-même sous ce rapport, et il reconnaît deux sens aux passages de l'Écriture qu'il explique, l'un littéraire et historique, l'autre allégorique et symbolique. Saint Jérôme a même parfois égalé sinon dépassé toutes les hardiesses de l'interprétation allégorique d'Origène. Il faut bien reconnaître aussi que l'exégèse du grand docteur se ressent parfois de l'incroyable rapidité avec laquelle il acheva certains de ses commentaires. Rien d'étonnant donc à ce qu'il dut parfois, de son propre aveu : *dictare quodcunque in buccam venerit. Comment. in Abdiam*, t. XXV, col. 1118. Tous les travaux de saint Jérôme ne se distinguent pas non plus par un caractère de vraie originalité; plusieurs ne constituent qu'une compilation de diverses opinions émises par les passages qu'il interprète, et au reste c'était là l'idée qu'il se faisait d'un commentaire biblique : *Commentarii quid operis habent? Alterius dicta edisserunt, quæ obscure scripta sunt, plano sermone manifestant, multorum sententias replicant, ... ut prudens lector, cum diversas explanationes legerit et multorum vel probanda vel improbanda didicerit judicet quid verius sit.* Cf. *Apol. adversum Rufinum*, c. XVI, t. XXIII, col. 409-410. D'autre part, si le caractère trop compilateur des essais de saint Jérôme nous a fréquemment privés de ses vues personnelles sur certaines questions, nous lui devons de nous rendre compte plus complètement de l'ancienne littérature scripturistique. Plusieurs travaux et fragments d'Origène, Apollinaire, Didyme et d'autres ne sont plus connus que par les extraits qu'en donne saint Jérôme.

J. VAN DEN GHEYN.

JÉRON (hébreu : *'Ire'ôn;* Septante : Κερωέ; *Alexandrinus :* Ἰαριών), ville de Nephthali, aujourd'hui *Yaron.* Elle est nommée seulement une fois dans l'Écriture, Jos., XIX, 38, entre Enhasor et Magdalel. « Yaron a une importante ruine... C'est un tertre couvert de très beaux matériaux, où des restes notoirement chrétiens se mêlent à d'autres qui semblent provenir d'un temple païen... Au pied du tertre sont des couvercles de sarcophages à acrotères présentant une sorte de cloison au milieu. Au-dessous est un beau puits rond, à escalier, bâti en pierre de taille. Plus bas encore est une piscine, avec une construction, sorte de *sacellum*, à côté. A l'angle de la porte de la mosquée métualie, il y a un bloc dont deux côtés sont visibles (fig. 232). Sur l'un de ces côtés se voit un palmier bien sculpté; sur l'autre, une inscription, très régulièrement gravée, malheureusement mutilée dans le sens de sa longueur. » E. Renan, *Mission de Phénicie*, in-4°, 1864, p. 680-681. Au sud-ouest de la ville sont de grandes citernes qui ont été taillées dans le roc. Un peu plus loin à l'ouest on trouve aussi des tombeaux également creusés dans le roc et des sarcophages. *Survey of the Western Palestine*, *Memoirs*, t. I, p. 259-260.



232. — Sculpture antique de la porte de la mosquée de Yaroun. D'après *The Survey of Western Palestine*, *Memoirs*, t. I, p. 259.

F. VIGOUROUX.

JÉROSOLYMITE (Ἱεροσολυμίτης; Vulgate : *Jerosolymita*), habitant de Jérusalem ou originaire de cette

ville. — 1. L'auteur de l'Ecclésiastique, Jésus, fils de Sirach, était Jérosolymite. Eccli., L, 29. — 2. Tous les « Jérosolymites » allaient se faire baptiser par saint Jean-Baptiste. Marc., I, 5. — 3. Quelques Jérosolymites (Vulgate : *quidam ex Jerosolymis*) se demandent à la fête des Tabernacles si Jésus n'est pas celui que les chefs du peuple voulaient tuer. Joa., VII, 25.

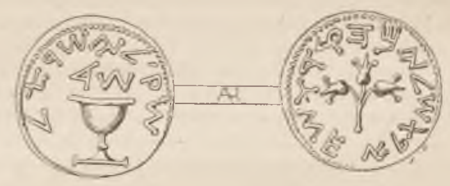
JERSIA (hébreu : *Ya'ărésyâh*, « que Yâh nourrisse ! » Septante : Ἰαρασία), benjamite, un des fils de Jéroham 2, famille importante de Jérusalem. I Par., VIII, 27.

JÉRUEL (hébreu : *Yerû'êl ;* Septante : Ἱεριήλ), désert (*midbar*, ἔρημος) mentionné II Par., XX, 16. Dans ce passage, un Lévite, Jahaziel (voir JAHAZIEL 2, col. 1106) annonce à Josaphat, roi de Juda, qu'il rencontrera les Ammonites, les Moabites et avec eux des Maonites, « à l'extrémité de la vallée, vis-à-vis du désert de Jéruel. » Ces tribus pillardes s'étaient rassemblées au sud de la mer Morte pour aller attaquer Jérusalem. C'est, par conséquent, dans cette région qu'il faut chercher le désert de Jéruel, mais jusqu'ici il n'a pas été identifié. Il résulte seulement des données du texte, que le désert de Jéruel était le nom d'une partie du désert de Juda entre Engaddi et Thécué. II Par., XX, 2, 20. Les Arabes qui se rendent du sud de la mer Morte à Jérusalem suivent encore aujourd'hui la rive occidentale de la mer Morte jusqu'à Engaddi, puis, après avoir traversé un passage difficile, inclinent à gauche vers Thécué. Voir Ed. Robinson. *Biblical Researches*, 3 in-8°, Londres, 1856, t. II, p. 480-487. — Dans le désert de Jéruel se trouvait un lieu d'observation, *ham-mişpéh, speculum*, d'où l'on pouvait surveilller au loin la route. II Par., XX, 24. C'était sans doute une éminence qui se dressait au milieu du pays. Les combattants de la tribu de Juda découvrirent de là les cadavres de leurs ennemis jonchant au loin le pays ; ils s'étaient entre-tués après avoir attaqué les Iduméens. II Par., XX, 22-24. F. VIGOUROUX.

JÉRUSA (hébreu : *Yerûšâ'*, « possédée ; » Septante : Ἰερουσά), fille de Sadoc, femme du roi Ozias et mère du roi Joatham de Juda. IV Reg., XV, 33 ; II Par., XXVII, 1.

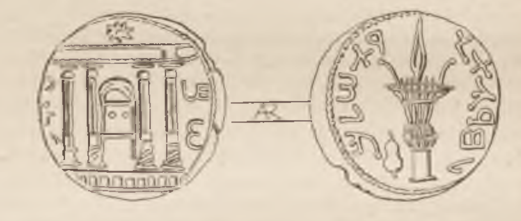
JÉRUSALEM (hébreu : *Yerûšâlaim ;* Septante : Ἱερουσαλήμ ; Nouveau Testament : Ἱερουσαλήμ et τὰ Ἱεροσόλυμα ; Vulgate : *Jerusalem* et *Jerosolyma*), capitale de la Palestine. Elle tient la première place dans l'histoire du peuple juif, dont elle fut le centre politique et religieux, et dans les annales du christianisme, puisqu'elle a été le théâtre de la Rédemption. Nous rattachons aux trois points suivants : noms, topographie et histoire, en les subdivisant selon les exigences du sujet, tous les renseignements que comporte cette ville, une des plus célèbres du monde.

I. NOMS. — Jérusalem est appelée en hébreu יְרוּשָׁלַםִ, *Yerûšâlaim*. L'orthographe défective du mot se rencontre d'un bout à l'autre de l'Ancien Testament, à l'exception de cinq passages où, selon la Massore, il est pleinement écrit, יְרוּשָׁלַיִם, *Yerûšâlaim*, I Par., III, 5 ; III Par., XXV, 1 ; XXXII, 9 ; Esth., II, 6 ; Jer., XXVI, 18, et encore y a-t-il, sur ce point, désaccord entre les différents manuscrits et les différentes éditions. Cf. Gesenius, *Thesaurus*, p. 628, 629. Cette particularité se trouve de même avec le *hé* local, יְרוּשָׁלַמָה, III Reg., X, 2 ; IV Reg., IX. 28 ; Is., XXXVI, 2 ; Ezech., VIII, 3, excepté II Par., XXXII, 9, où on lit יְרוּשָׁלַיְמָה, avec *yod*. Les anciennes monnaies hébraïques (fig. 233 et 234) donnent l'une et l'autre des deux écritures, [illegible], ירושלם, *Yerûšalem*, et [illegible], ירושלים, *Yerûsalaîm*. Cf. F.W. Madden, *History of Jewish coinage*, Londres, 1864, p. 43-45. Cette dernière est celle des Talmuds. — L'étymologie du nom est un sujet fort controversé. Que signifie d'abord le premier élément *Yerû?* On a voulu le rattacher à la racine *yârê'*, « craindre, » ou au verbe *râ'âh*, « voir. » Mais le sens : « ils craindront la paix » ou « ils verront la paix (*Salem*) » est aussi difficile à expliquer que la contraction elle-même. Reland, *Palæstina*, Utrecht, 1714, t. II, p. 833, suivi par Ewald, *Geschichte des Volkes Israel*, Gœttingue, 1866, t. III, p. 165, note 4, décompose *Yerûšâlaim* en *Yerûš*, « possession, héritage » (de *yâraš*, « posséder, hériter »), et *Šâlaim*, « de la paix, » juste dénomination que Salomon, « le pacifique, » aurait lui-même appliquée à l'antique Jébus. Outre que cette dernière



233. — Sicle de Simon Machabée.
שקל ישראל, « sicle d'Israël. » Coupe. שב, « l'an 2. »
ירושלים הקדושה, « Jérusalem la Sainte. » Verge fleurie d'Aaron

conjecture est arbitraire, il faudrait alors, suivant le génie de la langue hébraïque, que le *schin* supprimé fût compensé par le *daguesch*, ce qui n'existe pas. Gesenius, *Thesaurus*, p. 629, pense que *yerû* vient plutôt de *yârâh*, « fonder, » et donne à *Yerûšâlaim* le sens de « fondement de la paix », *Friedensgrund*, comme on dirait en allemand. Cette interprétation serait conforme à celle de



234. — Monnaie de Barcochébas.
שמעון, « Simon, » surnommé Barcochébas (132 de notre ère). Temple tétrastyle. Au-dessus, une étoile, faisant probablement allusion au surnom de Barcochébas ou *Bar-Kokab*, « fils de l'étoile. » — R. לחרות ירושלם, « délivrance de Jérusalem. » Loulab et cédrat.

Saadia, qui, dans certains passages de l'Ecriture, Is., XLIV, 28 ; LI, 17 ; LXII, 1, 6, a traduit par دار السلام, *dâr es-salâm*, « la maison de la paix, » et, Is., XL, 2, par مدينة السلام, *medinat es-salâm*, « la ville de la paix. » Cf. J. Fürst, *Hebräisches und Chaldäisches Handwörterbuch*, Leipzig, 1876, t. I, p. 547. Quant à la seconde partie du mot, שָׁלֵם, *Sâlaim*, la ponctuation nous indique un *qeri perpétuel* et nous montre que, pour les massorètes, la vraie forme était la forme pleine, שָׁלַיִם, *Sâlaîm*. Ils la regardaient sans doute comme un pluriel dérivé de שָׁלָה, *šâléh*, שְׁלִי, *sâlaï*, « repos, » dans le genre de שָׁמַיִם, *šâmaîm*, « les cieux, » et de מַיִם, *maîm*, « les eaux, » ou comme un duel, d'où serait venu par contraction שָׁלֵם, *Sâlêm*. Quelques auteurs prétendent que le duel s'applique justement aux deux parties de Jérusalem, la haute et la basse ville.

Nous croyons qu'il ne faut pas s'appuyer trop exclusivement sur l'orthographe massorétique, et que, pour avoir la véritable forme du nom, comme aussi peut-être sa vraie signification, il faut le suivre à travers ses différentes transcriptions. La plus ancienne que nous connaissions actuellement est celle que nous ont transmise les tablettes de *Tell el-Amarna*, où il est plusieurs fois

question d'*U-ru-sa-lim*. Cf. H. Winckler, *Die Thontafeln von Tell el-Amarna*, Berlin, 1896, p. 303-315, lettres 180, lignes 25, 46, 61, 63; 181, l. 49; 183, l. 14; 185, l. 1. Voir plus bas, HISTOIRE. Nous trouvons de même dans les inscriptions cunéiformes assyriennes *Ur-sa-li-im-mu* (sa = ס), . Cf. Prisme de Taylor ou cylindre C. de Sennachérib, *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. I, p. 38, 39, col. III, ligne 20; Fried. Delitzsch, *Assyrische Lesestücke*, 2e édit., Leipzig, 1878, p. 102; E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, Giessen, 1883, p. 290. Le nom araméen est ירושלם, *Yerûšelêm*. Cf., I, Esd., IV, 20, 24; V, 1, 14; Dan., V, 2. Les Septante ont de même traduit uniformément par Ἱερουσαλήμ. Cf. Hatch et Redpath, *Concordance to the Septuagint*, supplément, Oxford, 1900, fasc. I, p. 81, 82. La forme Ἱεροσόλυμα est plus récente; elle se rencontre dans les livres des Machabées, I Mach., I, 14, 20, etc.; II Mach., I, 1, 10, etc., et existe dans le Nouveau Testament concurremment avec Ἱερουσαλήμ. La version syriaque donne ܐܘܪܫܠܡ, *'Urišlem*, qui se rapproche davantage de l'assyrien. Les Arabes, sans employer l'antique dénomination hébraïque, la connaissaient cependant; Yakût, en effet, mentionne les formes أُورِشَلَم, *'Urišalam* ou *'Urisalum*, et شَلَّم, *Sallam, Šallum*, comme les différents noms de la cité sainte à l'époque des Juifs. Cf. Guy Le Strange, *Palestine under the Moslems*, Londres, 1890, p. 83; F. Mühlau et W. Volck, *W. Gesenius Handwörterbuch*, Leipzig, 1890, p. 357. Les versions arabes offrent également يُرُوشَلاَم *Yerûsalâm*. Rappelons enfin que, une fois dans la Bible, Ps. LXXVI, 3 (texte hébreu), et, d'après plusieurs, une autre fois dans Gen., XIV, 18, Jérusalem est simplement appelée שָׁלֵם, *Sâlêm*, d'où le grec Σόλυμα, Josèphe, *Ant. jud.*, I, X, 2, et le latin *Solyma*. De ce que nous venons de dire, il est permis de conclure que la seconde partie du nom devait être, dans sa vraie forme, *Salem* ou *Salim*. Comme, d'un autre côté, ce nom existait avant l'entrée des Hébreux en Palestine, et que le premier élément *Ur, Uru* signifie, d'après les syllabaires cunéiformes, « ville, » hébreu *'ir*, il est sans doute plus simple d'expliquer l'étymologie de Jérusalem par « ville de Salem ». A. H. Sayce, dans *The Academy*, 7 février 1891, p. 138, a supposé que *Salim* était le nom d'une divinité. Cette opinion est combattue par d'autres. Cf. Zimmern, dans la *Zeitschrift für Assyriologie*, 1891, p. 263. Lorsque l'hellénisme eut envahi les Hébreux, on défigura quelque peu le mot grec pour lui donner un sens intelligible, Ἱεροσολυμα, « la sainte Solyme. » Cf. Josèphe, *Bell. jud.*, VI, X.

Outre les noms primitifs d'*U-ru-sa-lim* et de *Šalem*, Jérusalem porta les suivants. A l'époque de Josué, des Juges et de David, elle s'appelait *Jébus*, hébreu : *Yebûs*, Jud., XIX, 10, 11; I Par., XI, 4, 5; *'ir hay-Yebûsi*, « la ville du Jébuséen, » Jud., XIX, 11, ou simplement *hay-Yebûsi*, Jos., XV, 8; XVIII, 16, 28; Septante : Ἰεβοῦς. Voir JÉBUS, JÉBUSÉENS, col. 1209, 1210. — Le nom symbolique d'*Ariel*, hébreu, *'Arî'êl*, « lion de Dieu » ou « foyer de Dieu »; Septante : Ἀριήλ, lui est donné par Isaïe, XXIX, 1, 2, 7. Voir ARIEL 5, t. I, col. 956. — Considérée comme le sanctuaire de Dieu, elle est appelée *'îr 'Elôhîm*, « la cité de Dieu, » Ps. XLV (hébreu, XLVI), 5; *'îr Yahvéh ṣebâ'ôt*, « la cité de Yahvéh des armées, » Ps. XLVII (hébreu, XLVIII), 9; *'ir haq-qôdeš*, « la ville sainte, » Neh., XI, 18. Cette dernière dénomination, ἡ ἁγία πόλις, se retrouve dans le Nouveau Testament, Matth., IV, 5; XXVII, 53; Apoc., XI, 2. C'est de là que vient le nom arabe qu'elle porte actuellement, القدس, *El-Quds*, « la sainte. » On rencontre aussi dans les chroniques arabes *Beit el-Muqaddas* ou *Beit el-Muqdis*, « la sainte maison, le sanctuaire. » — L'empereur Hadrien, après l'avoir rebâtie, l'appela *Ælia Capitolina*. Ce nom d'*Ælia*, Αἰλία, est habituellement employé par Eusèbe et S. Jérôme dans l'*Onomasticon*. Mais le nom sacré d'*Iherusalem*, comme on disait au moyen âge, ou de *Jérusalem* a subsisté jusqu'à nos jours dans la bouche des chrétiens, rappelant à leur cœur les plus grandes merveilles que Dieu ait accomplies sur terre.

II. TOPOGRAPHIE. — *I. TOPOGRAPHIE MODERNE.* — 1° *Situation géographique.* — Jérusalem est à 31°46'30" de latitude nord, et 32°52'52" de longitude est, à 52 kilomètres à vol d'oiseau (62 par la route) de Jaffa, à 22 de la mer Morte (environ 38 par la route de Jéricho), à 30 d'Hébron et 50 de Naplouse. Elle occupe un des plateaux de la chaîne montagneuse qui traverse la Palestine du nord au sud et en forme comme l'épine dorsale. Son point culminant est à 775 mètres (790 suivant quelques-uns) au-dessus de la Méditerranée et 1168 (ou 1183) au-dessus de la mer Morte. Bien que très élevé, il n'atteint pas l'extrême hauteur de la chaîne, qui, à Hébron, va jusqu'à 927 mètres. Aussi la ville est-elle entourée de collines qui constituent comme une enceinte de fortifications naturelles. En dehors d'une première ceinture qui la couvre immédiatement, et dont les forces principales sont le mont Scopus au nord (831 mètres) et la montagne des Oliviers à l'est (818 mètres), elle est protégée, à une petite distance, par une série de forts avancés, *Nébi Samuîl* (895 mètres), *Tell el-Fûl* (839 mètres) au nord, *Beit Djâla* (820 mètres) au sud. Elle reste plus ouverte du côté de l'ouest, où l'on remarque cependant encore quelques hauteurs importantes. Le poète sacré avait donc raison de dire, Ps. CXXIV (hébreu CXXV), 2 (d'après l'agencement des vers proposé par G. Bickell, *Carmina Veteris Testamenti metrice*, Inspruck, 1882, p. 90) :

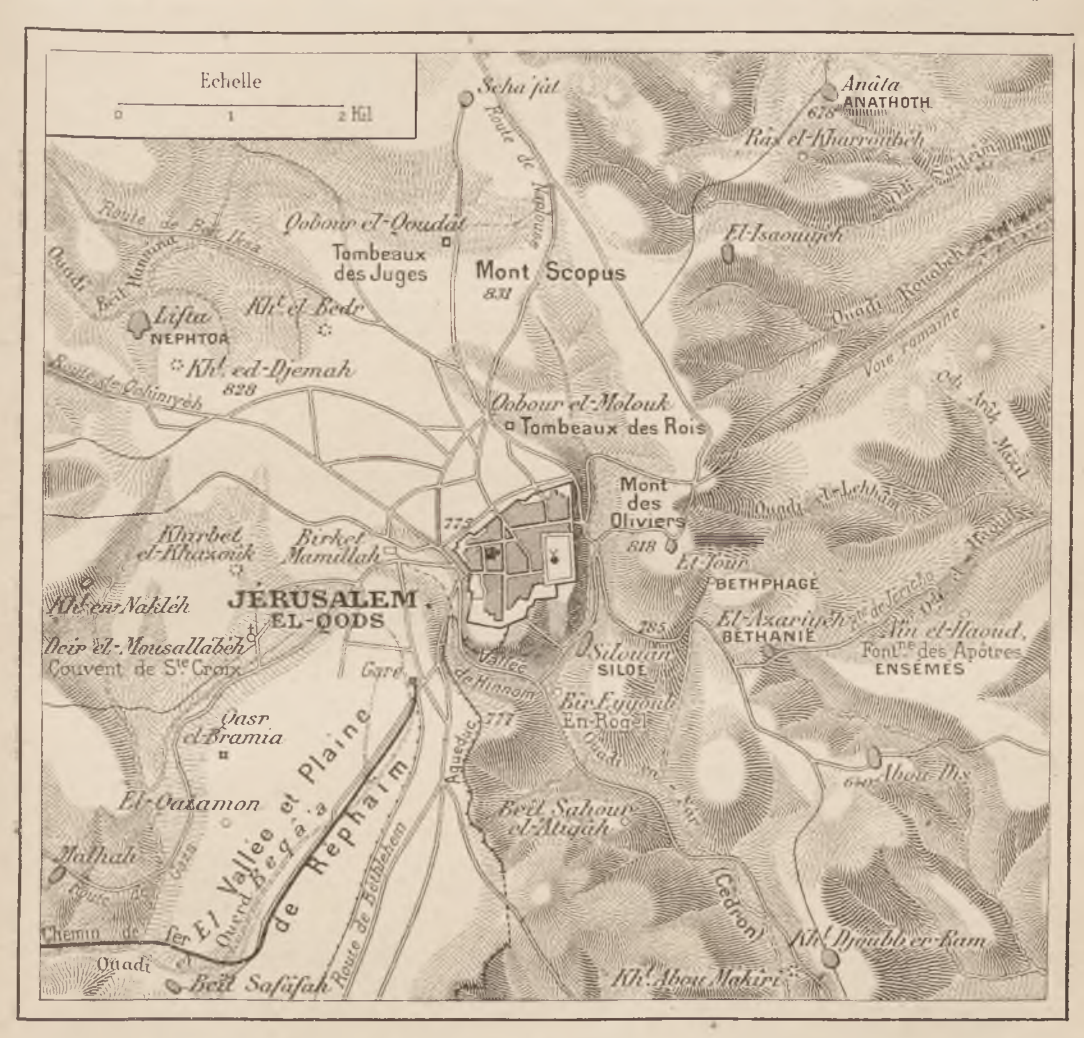
> Jérusalem est solidement établie,
> Des montagnes l'entourent.

Il faut néanmoins tenir bien compte des cotes que nous venons de donner. La ville sainte n'a rien, par exemple, de l'aspect d'Athènes, qui s'étale au milieu d'une plaine fermée de trois côtés par des montagnes, dont les masses superbes la dominent complètement. Elle est resserrée dans un groupe compliqué de collines d'inégale hauteur, qui en rendent l'accès difficile et la défense aisée; aussi Tacite, *Hist.*, V, 11, l'appelle-t-il *arduam situ*. Pour y arriver du côté de l'ouest, il faut, à partir de la Séphélah, gravir une série d'échelons qui s'étagent plus ou moins doucement; mais, du côté de l'est, la montée est absolument raide. Comme d'ailleurs, vers le sud et le nord, l'altitude n'est dépassée que par quelques points, et que le pays en général est à un niveau inférieur, l'expression « monter à Jérusalem », souvent employée par l'Écriture, est donc parfaitement exacte. Cf. II Reg., XIX, 34; III Reg., XII, 28; XIV, 25; Matth., XX, 17, 18; Marc. XV, 41, etc. Du plateau sur lequel la ville est bâtie, les eaux s'en vont, par un double versant, vers la Méditerranée et vers la mer Morte (fig. 235, 237).

Jérusalem est reliée à toute la Palestine par un réseau de routes qui y aboutissent comme à un centre. Voir la carte des environs de Jérusalem. De Jaffa, en dehors du chemin de fer, qui fait un assez long circuit à travers les vallées avant d'atteindre la ville sainte, une route carrossable passe par *Ramléh, Latrûn, Qariyet el-Enab* et *Qolûniyéh*. Plus haut, un chemin se dirige par Lydda, vers *Djimzu*, où il se bifurque pour aller, d'un côté, vers *Beit Nûba, Biddu, Beit-Iksa*, et, de l'autre, vers *Beit Ur* (Béthoron) et *El-Djib* (Gabaon). De Gaza, l'on monte par *Dhikrin* ou *Beit Djibrin*, d'où les sentiers se divisent à travers la montagne. D'Hébron une route carrossable passe près de Bethléhem. Une autre vient de Jéricho, reliant Jérusalem au Jourdain, à la mer Morte et à la région transjordane. Enfin, vers le nord, se trouve la route séculaire qui vient de la Galilée et de la Samarie. Nous ne parlons que des voies princi-

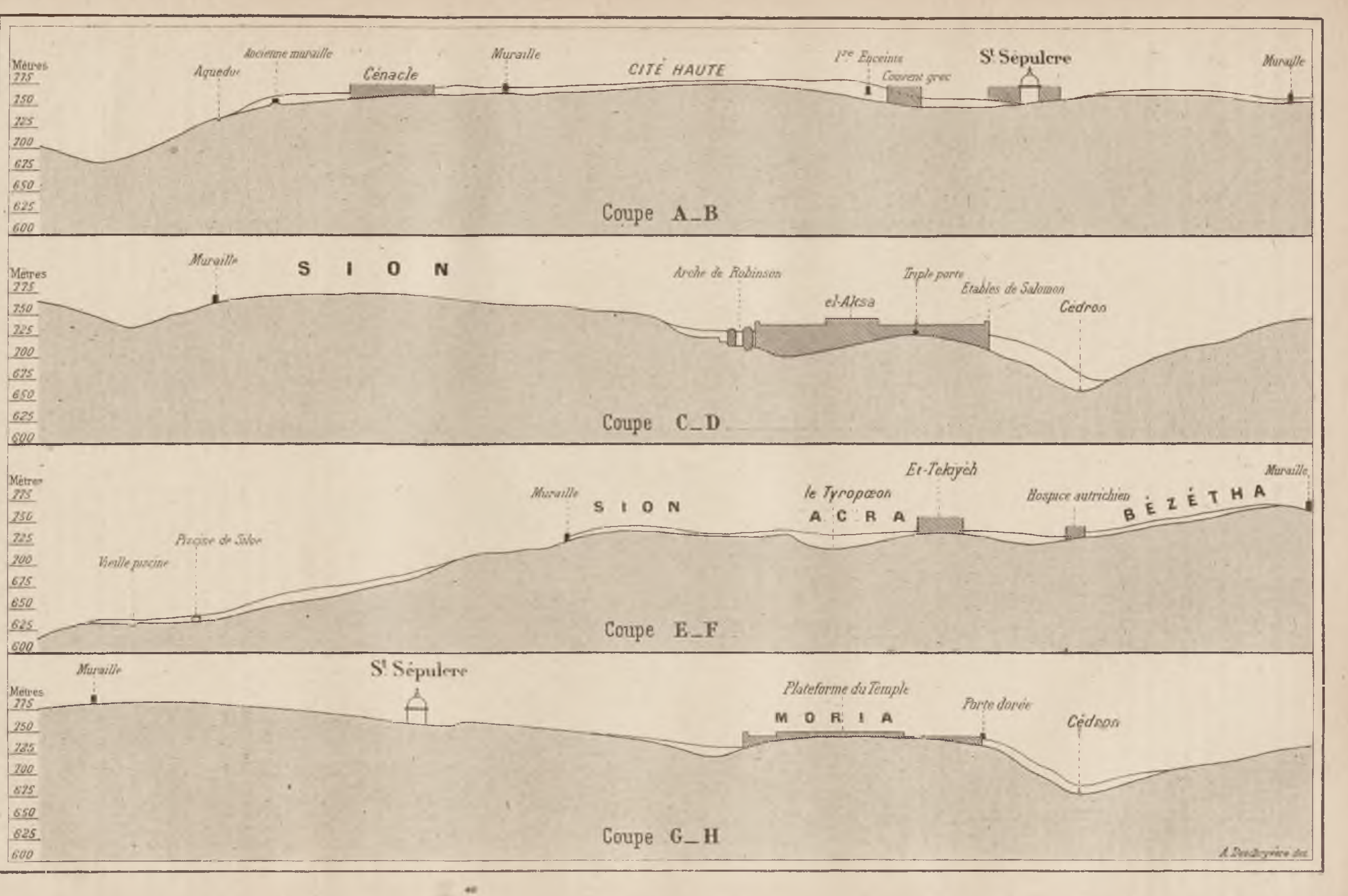
pales, qui, de la côte méditerranéenne, de l'Égypte, du désert, des pays de Moab et de Galaad, de la plaine d'Esdrelon, donnent accès à l'antique capitale de la Judée. Un fait à remarquer cependant, c'est que Jérusalem est en dehors de la voie militaire et commerciale que fréquentèrent les armées et les caravanes qui allaient de l'Égypte vers Damas et l'Assyrie. Dieu, qui voulut isoler son peuple au milieu du monde païen, voulut aussi placer sa capitale comme un nid d'aigle au sein de rochers abrupts. C'est pour cela sans doute qu'il ne choisit pas exigences d'une place forte. Le roi comprit son importance, s'en empara et en fit, pour des siècles, le boulevard politique et religieux de la nation. Pour bien saisir cette importance, il nous faut maintenant examiner avec soin les conditions naturelles du terrain sur lequel est bâtie Jérusalem.

2° *Configuration et nature du terrain.* — Jérusalem occupe un plateau allongé, entouré de trois côtés, à l'est, au sud et à l'ouest, de ravins profonds, qui lui donnent l'aspect d'un promontoire. Voir la carte et les coupes du

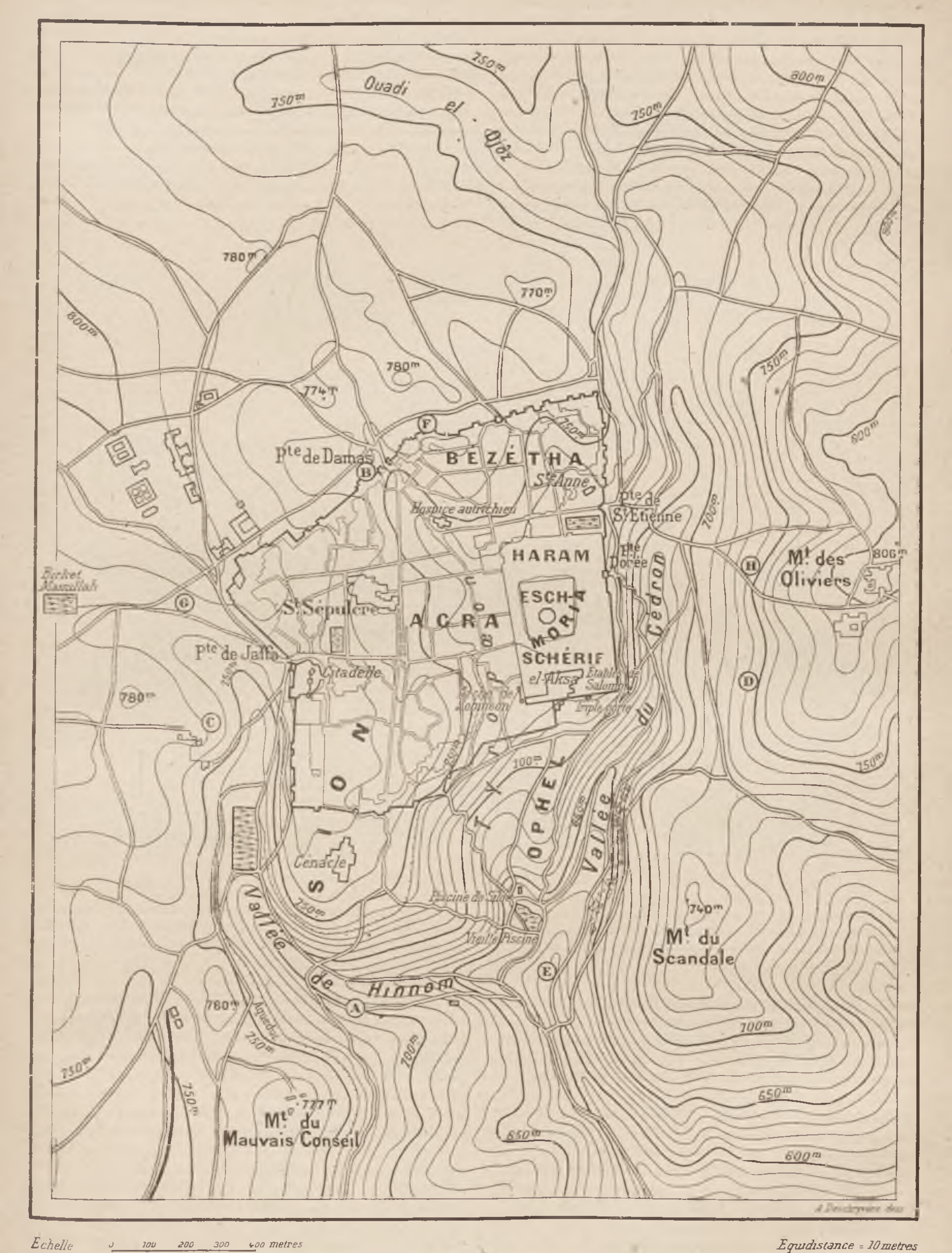


235. — Plan des environs de Jérusalem.

Sichem, située pourtant au centre même de la Terre Sainte, presque à égale distance des frontières septentrionale et méridionale, de la Méditerranée et du Jourdain, dans une vallée des plus fertiles, mais dans un pays beaucoup plus ouvert que la Judée. Il n'en est pas moins vrai cependant que la position même de Jérusalem devait attirer l'attention de David, au moment d'établir le siège de son royaume. Tant qu'il ne régna que sur Juda, Hébron était sa capitale toute naturelle. Mais, dès qu'Israël se fut rangé sous son sceptre, il dut reporter plus haut le centre de sa domination. Or, les deux tribus qui, jusque-là, s'étaient disputé la royauté, étaient Benjamin et Juda. Juste sur la frontière des deux se trouvait l'antique Jébus, qui, par les caractères physiques dont nous allons parler, répondait d'ailleurs aux terrain (fig. 236-237). Ces ravins naissent à peu de distance au nord de la ville, et ils se rejoignent au sud, à environ 200 mètres au-dessous de leur point de départ; d'abord simples plis de terrain, ils se creusent très rapidement. Celui de l'est, qui, dans sa partie supérieure, porte le nom d'*Ouadi el-Djôz*, puis, entre la cité sainte et le mont des Oliviers, celui d'*Ouadi Sitti Mariam*, forme la vallée du Cédron. Après quelques contours pendant lesquels, peu marqué encore, il descend d'une quarantaine de mètres, il se dirige à angle droit vers le sud et se creuse peu à peu comme un véritable fossé. Sur la droite vers la porte de Saint-Étienne, ses bords s'élèvent à une hauteur de trente-cinq à quarante mètres. Au-dessous, la vallée se resserre graduellement et baisse de plus en plus. Un peu avant d'arriver en face de l'angle



236. — Jérusalem. Coupes du terrain. D'après le *Survey of Western Palestine. Jerusalem.* Voir fig. 237,



Échelle 0 100 200 300 400 metres

Equidistance = 10 metres

237. — Plan de Jérusalem et des environs, avec les courbes de niveau. D'après le *Survey of Western Palestine. Jerusalem.*

sud-est du *Haram esch-Schérif*, elle est comprimée entre les flancs des collines. De son point d'origine jusqu'à cet endroit, elle a baissé de près de cent mètres. Contournant ensuite l'angle sud-est de l'ancien mont Moriah, elle longe, en s'élargissant, le pied de la colline d'Ophel, qui descend elle-même graduellement vers le sud. Bientôt, enfin, après une longueur totale d'environ deux kilomètres, elle fait sa jonction avec l'*Ouadi er-Rebâbi* ou vallée de Hinnom. Voir Cédron 1, t. ii, col. 380. Cette dernière commence à l'ouest de Jérusalem, à la piscine appelée aujourd'hui *Birket Mamillah,* à une altitude de 783 mètres. Après avoir suivi d'abord la direction du sud-est, elle descend vers le sud, en longeant la colline habituellement nommée le mont Sion, puis, en la contournant, elle reprend la direction de l'est et vient aboutir à la vallée du Cédron. La réunion des deux ravins, à une altitude de 600 à 610 mètres, forme un assez large carrefour, borné au nord-ouest par des jardins en terrasses, au sud-ouest par les champs d'Haceldama et la montagne du Mauvais Conseil, et à l'est par le mont du Scandale. Le fond de la vallée est ici à près de cent vingt mètres au-dessous de la plate-forme du Temple. Ces deux ravins, courant entre deux chaînes parallèles de hauteurs, constituent donc comme les fossés naturels de Jérusalem, qui n'est accessible, à peu près de plain-pied, que du côté du nord.

En examinant le plateau lui-même sur lequel est bâtie la ville, nous arrivons à constater, malgré les monuments qui le recouvrent et les bouleversements qu'il a subis, que son niveau n'est pas égal partout, mais qu'il est irrégulièrement coupé par des vallées. Au premier aspect, Jérusalem paraît bien assise sur deux collines principales. Voir coupes CD, GH. C'est l'idée générale qu'en donnent Josèphe, *Bell. jud.*, V, iv, 1, et Tacite, *Hist.*, v, 11 ; c'est l'impression que produit immédiatement la vue qu'on découvre soit du sommet de la porte de Damas, soit de la terrasse des sœurs de Sion. On la voit traversée du nord au sud par une vallée recourbée, large et profonde, les maisons s'étageant sur les pentes, surtout du côté occidental. Cette vallée, qui s'étend de la porte de Damas à la piscine de Siloé, et dont nous ne connaissons pas le nom primitif, est celle que l'on appelait à l'époque romaine le *Tyropœon,* ou « le quartier des fromagers ». Elle forme une dépression beaucoup plus sensible que toutes les autres, malgré l'énorme quantité de décombres qui, dans la suite des siècles, lui ont enlevé sa profondeur primitive. Elle décrit une sorte de croissant au milieu du terrain, délimitant deux massifs de forme, d'étendue et de hauteur inégales. Mais, outre cette vallée centrale, il y en a de transversales, qui permettent de reconnaître, dans la colline occidentale comme dans la colline orientale, des éminences distinctes. Celle de l'ouest est séparée en deux par une vallée peu profonde et peu large qui descend de la citadelle actuelle, laissant au nord le Saint-Sépulcre, au sud le quartier arménien et le Cénacle. Voir coupe AB. La partie méridionale forme un rectangle, presque un carré, avec une proéminence au nord-est ; la partie septentrionale, en raison de la courbe de la vallée centrale, a presque la forme d'un losange terminé de deux côtés par les vallées, des deux autres par les murs actuels de la ville. « La colline orientale forme dans sa partie sud un triangle dont la pointe est à la fontaine de Siloé, la base contre le mur actuel de l'en-



238. — Jérusalem. Vue prise de l'est-nord-est. D'après une photographie de M. L. Heidet (1901).
A gauche, le mur oriental du Temple et la mosquée d'Omar. Au milieu, le clocher du Moristan. A droite, le clocher de l'église Saint-Sauveur. A l'extrémité, à droite, Notre-Dame-de-France. Au-dessous de la ville, la route à droite est celle qui mène à Anathoth ; celle de gauche conduit à Béthanie et à Jéricho. Au-dessous, la vallée du Cédron. L'éminence à gauche est le *Viri Galilæi*, prolongement du mont des Oliviers.



239. — Jérusalem. Vue prise du sud. D'après une photographie de M. L. Heidet (1901).
A droite, le mur oriental de la plateforme du Temple et la mosquée d'Omar. Vers le milieu, le dôme de la grande synagogue des Juifs. A gauche, le minaret du Cénacle. Au sud-est de Jérusalem, le village de Siloé. A gauche de Siloé et se dirigeant d'abord vers la droite, en avant du village, la continuation de la vallée du Cédron.

ceinte du Haram esch-Schérif. Là, par une disposition singulière des roches, elle tourne pour suivre la vallée centrale, de l'orient au nord-ouest, jusque près de la fin de l'enceinte du côté du nord; une légère dépression du rocher, allant de l'ouest à l'est, se confond, avant de rejoindre le Cédron, avec une vallée venue du nord qui forme, à l'établissement de Sainte-Anne, la piscine de Bethesda. De plus, environ 150 mètres plus loin, vers le nord, une coupure, agrandie artificiellement, mais existant avant les œuvres d'art, termine au nord la colline orientale; c'est à ce point, derrière la masse rocheuse qui surplombe l'enceinte du Haram, que se trouve la double piscine des sœurs de Sion. Dans leur église même, commence le rocher d'une quatrième colline, nommée Bézétha. Il est à remarquer que les deux collines du nord, celle du Saint-Sépulcre et celle qu'on est convenu d'appeler plus spécialement Bézetha, où se trouve la mosquée des derviches, se continuent séparément en dehors de la ville actuelle : on a dû, pour mettre le mur en saillie par rapport à l'extérieur, pratiquer de larges coupures dans le rocher. Si l'on veut maintenant comparer l'une à l'autre dans leur ensemble, la colline orientale et la colline occidentale, il faut reconnaître que la colline de l'ouest domine celle de l'est, dans toute son étendue, surtout si l'on compare l'une avec l'autre les deux parties du sud qui portaient l'ancienne ville. La vallée qui les sépare étant courbe en forme de croissant, aucune des deux collines ne peut être dite parfaitement droite; mais celle de l'occident, surtout dans son extrémité méridionale, terminée au sud et à l'ouest par deux vallées droites, est droite sur son axe, tandis que la colline orientale, suivant pour ainsi dire le mouvement de la vallée centrale, terminée à l'orient par des vallées presque parallèles à celle du milieu, affecte d'une manière remarquable la forme d'un croissant. » J. Lagrange, *Topographie de Jérusalem*, dans la *Revue biblique*, 1892, p. 20.

Les éminences sur lesquelles Jérusalem est bâtie peuvent donc en somme se décomposer ainsi. La plus vaste est celle du sud-ouest, communément appelée mont *Sion* (775 mètres d'altitude). Au nord se trouve celle qui renferme le *Saint-Sépulcre* et dont le niveau n'est guère différent. Dans la colline orientale, on distingue trois plateaux diminuant de hauteur du nord au sud : *Bézétha* (767 mètres), *Moriah* (742 mètres) ou la montagne du Temple, et *Ophel*, colline triangulaire resserrée entre le Cédron et la vallée de Tyropœon. Cette dernière, plane à sa partie supérieure, s'incline rapidement au sud par une série d'étages; sa longueur est d'environ 500 mètres et sa largeur moyenne d'une centaine de mètres. Voir coupe EF. Nous ne parlons pas de la colline d'*Acra* que bon nombre d'auteurs placent à tort au nord du quartier juif, entre l'église du Saint-Sépulcre et le fond de la vallée qui traverse la ville du nord au sud, là à peu près où se trouve le sérail actuel. Acra fait partie d'un problème topographique que nous n'avons pas à discuter ici. Les ingénieurs anglais ont relevé tous les détails de nivellement à travers la ville sainte. Cf. *Survey of Western Palestine, Jerusalem*, Londres, 1884, p. 274-292; voir la carte de l'*Ordnance Survey*, ou la réduction qu'en donne le *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* Londres, 1889, p. 62.

La ville de Jérusalem est assise sur un terrain calcaire qui plonge légèrement vers la mer Morte. Les couches supérieures, appelées de leur nom local *Nâri* et *Kakûli*, se trouvent sur le sommet et les pentes de la montagne des Oliviers. Le *nâri,* sorte de calcaire tabulaire jaunâtre et parfois rougeâtre, est identifié avec les bancs nummulitiques qu'on rencontre sur le Gari÷im et le Carmel. Le *kakûli* est une pierre tendre, blanchâtre avec silex, coquillages marins et fossiles, exploitée en divers points des environs comme pierre de construction. Au-dessous, la roche comprend des *calcaires à rudistes*, dont la partie supérieure se compose d'assises de calcaire marmoréen très compact, gris-clair, dont la cassure montre des sections de gastéropodes qui ont leur têt spathifié (*acteonelles, nérinées*, etc.). On donne à celui-ci le nom de *mezzéh.* On le voit apparaître sur le sommet du Moriah, au Calvaire, près des portes de Jaffa et de Damas; dans ses bancs a été creusée la grotte de Jérémie. Sous le *mezzéh* est une épaisse couche calcaire d'un beau blanc, très tendre au sortir de la carrière, mais durcissant à l'air et fournissant des matériaux très solides de construction. On la désigne sous le nom de *mélékéh,* qui rappelle le terme de *banc royal* si souvent employé par nos carriers français. On voit encore au nord de la ville d'anciennes et vastes carrières d'où l'on a tiré cette pierre, qui a servi aux grandioses constructions de l'ancien Temple. Ces excavations souterraines étaient appelées dans l'antiquité même *cavernes royales.* Voir CARRIÈRES, t. II, col. 319-322 et fig. 97, col. 321. Enfin, aux environs de Jérusalem, les calcaires crétacés renferment à leur base des ammonites dont certaines espèces sont de taille considérable. Ces calcaires à rudistes, qui s'étendent sous la ville sainte et aux alentours, et particulièrement le *mélékeh,* dont les couches sont épaisses, ont eu un rôle important dans son histoire. C'est dans ces roches qu'ont été creusés réservoirs, aqueducs, caveaux funéraires, excavations de toute sorte qui ont servi à l'entretien de la vie ou aux dépouilles de la mort. C'est de là, peut-on dire, que la ville elle-même est sortie. Pour la géologie, cf. O. Fraas, *Aus dem Orient*, Stuttgart, 1867, p. 49-67; Duc de Luynes, *Voyage d'exploration à la mer Morte*, t. III, *Géologie*, par M. Lartet, Paris (sans date), p. 81-85; *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, Londres, 1887, p. 50.

3° *Description de la ville. — 1. Aspect général.* — Jérusalem est une ville singulière, non seulement par la majesté de ses souvenirs, mais encore par l'étrangeté de son aspect. Des vieilles cités du monde oriental, seule elle est restée debout. Memphis n'est plus qu'un champ de palmiers, Thèbes, un amas de ruines gigantesques, Babylone et Ninive des collines dont il faut ouvrir les flancs pour retrouver les vestiges de l'antiquité. Assurément la ville sainte n'est plus ce qu'elle était au temps de David, des prophètes et du Christ. Rebelle néanmoins à tous les rajeunissements qu'ont subis Athènes et Rome, elle garde toujours son air d'austère vieillesse. Ignorant la vie fiévreuse, le bruit et les plaisirs de nos capitales, elle a le silence qui convient à la gardienne d'un tombeau. Perdue dans un désert de pierres, au fond duquel s'étendent les eaux infécondes de la mer Morte, elle semble dormir dans son enceinte de vieilles murailles. Alors que le Nil et l'Euphrate faisaient la gloire et la joie des antiques cités qu'ils arrosaient, aucun fleuve ne l'embellit et ne reflète la majesté de ses monuments; ce n'est que par métaphore que le psalmiste a dit : « Le cours d'un fleuve réjouit la cité de Dieu. » Ps. XLV (hébreu, XLVI), 5. C'est du mont des Oliviers qu'il faut la contempler pour la bien juger dans son ensemble. Au premier plan, dans le périmètre des murs crénelés, se présente la vaste esplanade de l'ancien Temple, sur laquelle se dresse aujourd'hui l'imposante et magnifique mosquée d'Omar, avec sa coupole, ses faïences émaillées, ses mosaïques coloriées. Puis viennent les maisons, qui se pressent les unes contre les autres, surmontées de petites coupoles rondes, ou de terrasses, échelonnées sur le penchant des deux collines, et reflétant diversement la lumière qui les inonde. Au-dessus s'élèvent çà et là des minarets, de hauteur et de forme variées, puis les grandes coupoles des synagogues et des églises, parmi lesquelles domine celle du Saint-Sépulcre. Cet aspect a quelque chose de gracieux, si on le compare à l'intérieur de la ville, où un labyrinthe de rues étroites, irrégulières, mal pavées, glissantes et peu pro-

pres, se ramifie au milieu de constructions aux murs vieux, mal bâtis, crevassés, dépourvus d'enduits. Des portes basses, à demi brisées, quelques fenêtres discrètement grillées donnent sur les rues, qui, en plusieurs endroits, particulièrement où il y a des bazars, sont couvertes de voûtes percées à jour ou de toiles qu'on étend pour arrêter les rayons du soleil.



240. — Porte de Damas (*Bâb 'el-'Amûd*).

2. *Enceinte et portes.* — Jérusalem est entourée d'une enceinte qui forme une espèce de trapèze irrégulier, dont les côtés les plus longs sont au nord et au sud. (Voir le plan, fig. 237.) Cette enceinte, composée de murs hauts de 12 à 15 mètres sur une largeur d'environ un mètre, est fortifiée de tours et de bastions, avec des angles rentrants et saillants ; le circuit est de 4 870 mètres; on peut facilement le parcourir en une heure environ. Elle décrit sur ses différents côtés plusieurs sinuosités, excepté à l'est, au-dessus de la vallée de Josaphat, où elle suit une ligne régulière. Elle n'enferme pas tout l'ensemble des collines qui portaient autrefois la ville ; elle laisse en dehors une bonne partie des hauteurs méridionales. Élevée par le sultan Soliman, en 1534, elle paraît répondre assez exactement aux murailles des croisades, avec des vestiges plus anciens en différents points. Elle est percée de huit portes, dont une est murée; nous les examinerons successivement.

La muraille du nord présente une ligne ondulée qui suit pittoresquement les couches crétacées sous-jacentes profondément entaillées et bizarrement contournées. Une porte nouvelle, dite *Bâb Abdûl Hamid,* a été pratiquée en 1889 dans l'angle nord-ouest. Plus haut, vers le milieu du rempart, se trouve la belle *porte de Damas* ou *Bâb 'el-Amûd,* « la porte de la colonne » (fig. 240). Le premier nom lui vient de ce qu'elle débouche sur la route qui conduit, au nord, vers la capitale de la Syrie; le second fait sans doute allusion à quelque colonne monumentale qui l'ornait autrefois ou s'élevait dans les environs. Avant le XIIIe siècle, elle s'appelait porte de Saint-Étienne, parce que l'église dédiée à ce martyr était près de là. Défendue par deux avant-corps, surmontée d'une série de machicoulis couverts, dominés eux-mêmes par de légers créneaux accouplés, elle présente un beau spécimen de l'architecture du XVIe siècle. Des fouilles ont prouvé qu'elle était bâtie sur l'emplacement d'une autre, plus ancienne, car on a trouvé, outre une piscine, un reste de mur, allant de l'est à l'ouest, composé de blocs à refends. Les gros blocs de pierre qui servent de base aux petites tours dont elle est flanquée à droite et à gauche, faisaient autrefois partie des antiques *tours des femmes.* Cf. Josèphe, *Bell. jud.,* V, II, 2. Plus loin, en se dirigeant vers l'angle nord-est, on atteint une poterne appelée *porte d'Hérode,* ou *Bâb es-Sâhiri,* ou *Zahirêh.* Ouverte par Hérode Agrippa dans un puissant bastion, Ibrahim pacha la fit murer en partie, tout en conservant une petite entrée dans l'épaisseur de la maçonnerie.

La façade orientale de l'enceinte, c'est-à-dire celle qui suit la vallée du Cédron, est des plus intéressantes à étudier. Les soubassements de la muraille sont évidemment d'une haute antiquité : ce sont d'énormes pierres, longues de plusieurs mètres, admirablement jointes et taillées en bossage. Les parties supérieures sont plus modernes et, çà et là, les Turcs ont grossièrement bouché les brèches avec des moellons placés sans ordre. Une seule porte est percée de ce côté : les Arabes l'appellent *Bâb el-Asbât;* les chrétiens *Bâb Sitti Maryam,* « porte de Madame Marie, « parce que le chemin qui part de là descend vers le Tombeau de la sainte Vierge (fig. 241). On la nomme encore *Porte de Saint-Étienne,* soit parce qu'il y avait peut-être dans les alentours un oratoire dédié au premier martyr,

soit parce qu'une fausse tradition du moyen âge plaçait dans la vallée le lieu de sa lapidation. De dimensions assez restreintes, elle est dominée par une élégante guérite armée de machicoulis, portant de chaque côté deux niches ogivales. A gauche et à droite, deux lions en demi-relief se regardent et mettent une patte sur un écu arrondi. De ce point jusqu'à l'angle sud-est s'étend l'enceinte qui servait à protéger la ville et à soutenir les gigantesques terrassements sur lesquels s'élevait le Temple. Là, les vieilles assises sont encore visibles à une très grande hauteur, avec des pierres énormes dont les assemblages sont parfaits et dont la taille a résisté au temps. Au milieu de ce rempart, se trouve la *porte Dorée* ou *Bâb ed-Dâhiriyéh*, la plus remarquable de toutes par la profusion de ses ornements. Elle est murée depuis longtemps, parce qu'une tradition, toujours vivante chez les Musulmans, prétend qu'un conquérant chrétien entrera un jour par là, un vendredi, et leur enlèvera Jérusalem. Elle se compose extérieurement de deux pieds-droits surmontés de chapiteaux sculptés, supportant deux arcades dont les archivoltes offrent des moulures chargées d'ornements, d'acanthes ou de rinceaux de feuillages. Le capitaine Warren, qui a fait des fouilles devant cette porte, en a trouvé une autre plus ancienne, dont les fondements étaient à onze mètres environ sous terre. Les remparts, en effet, du côté de l'orient, descendent à une énorme profondeur sous le sol. C'est ce qu'ont prouvé les travaux du même explorateur, qui, après avoir creusé à l'angle sud-est un puits profond de 26 mètres, terminé par une galerie horizontale, a rencontré la base de cette muraille constituée par d'énormes pierres admirablement assemblées, taillées en bossage et reposant directement sur le roc. Cf. Wilson et Warren, *The recovery of Jerusalem*, in-8°, Londres, 1871, p. 135-159; *Survey of Western Palestine, Jerusalem*, Londres, 1884, p. 141-158.

Vers l'angle du sud, le rempart a une très grande élévation, et la pente de la vallée devient extrêmement raide. On a de la peine à suivre le pied de l'enceinte, qui remonte alors, en décrivant une ligne irrégulière, vers l'ouest, c'est-à-dire vers la colline dite de Sion. Deux portes sont actuellement ouvertes dans la muraille méridionale. Pour celles qu'on appelle Double, Triple, Simple porte, voir Temple. La première que l'on trouve en venant de l'est se nomme *Bâb el-Moghâribéh* ou des Maugrebins; elle est située à peu près au centre de l'ancienne vallée de Tyropœon. La seconde *Bâb en-Nebi Dâûd*, « porte du prophète David, » ou encore *porte de Sion*, est dans une tour de l'enceinte. Flanquée de deux niches élégantes, surmontée de rosaces et d'entrelacs gracieux, elle a deux battants garnis de fer, et, selon une inscription, date de l'an 947 de l'hégire (1540-1541).



241. — Porte de Sainte-Marie (*Bâb Sitti Maryam*) ou Porte de Saint-Étienne.

Enfin, à l'occident, la muraille, fortifiée de distance en distance, vers le sud, par de grosses tours carrées, est percée d'une seule porte appelée par les Européens *porte de Jaffa*, par les Arabes *Bâb el-Khalîl*, « porte d'Hébron » (fig. 242); là, en effet, aboutissent les routes qui conduisent à ces deux villes. Cette ouverture a très peu d'ornements, mais elle est assez spacieuse; les portes garnies de fer, sont énormes. C'est un des passages les plus fréquentés de la ville. Tout près est la citadelle, *el-*

Qala'ah (fig. 243), qu'on a faussement nommée *château de David*. Elle occupe un carré irrégulier, long de 133 mètres, du sud au nord, et large de 100 mètres de l'est à l'ouest. C'est un assemblage de tours carrées, primitivement entourées d'un fossé, qui existe encore en grande partie. Les soubassements se composent d'une épaisse muraille qui s'élève du fond du fossé en formant un angle d'environ 45 degrés. La tour principale, appelée par les Francs *tour de David*, est celle du nord-est. Cet énorme quadrilatère, long de 21m 40 et large de 17, est bâti, jusqu'à une hauteur de 12 mètres, à partir du pied, en grosses pierres à refends, mais à surface brute, moins grandes que celles de l'enceinte du Haram. Ces ondements sont donc anciens, comparés surtout aux



242. — Porte de Jaffa (*Bâb el-Khâlil*).

assises supérieures, dont l'ensemble s'élève de 10 mètres plus haut, et qui ont à peu près l'apparence des autres murailles voisines, de construction moderne. Du côté extérieur, la citadelle est défendue par des glacis anciens réparés par Ibrahim pacha. A l'intérieur, elle ne présente rien de bien remarquable, si ce n'est quelques grandes salles fort délabrées servant aujourd'hui de caserne et d'arsenal. Cf. C. Schick, *Der Davidsthurm in Jerusalem*, dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, Leipzig, t. I, 1878, p. 226-237, avec plans. Signalons enfin, à l'angle nord-ouest de la ville, les restes d'une forteresse dite *Qasr Djâlûd*, « forteresse de Goliath. » Les vestiges les plus anciens comprennent au sud les soubassements d'une forte tour quadrangulaire; on reconnaît encore quatre assises de grosses pierres en taille lisse. Quatre gros piliers, composés de blocs à bossage, forment le centre de cette construction.

3. Intérieur : rues et quartiers; monuments et souvenirs. — En pénétrant à l'intérieur de la ville, on remarque que « les habitations, en général très petites, sont établies sur un plan tout à fait spécial. A cause de la rareté du bois de construction, elles n'ont ni plancher ni toit, mais le premier étage et la terrasse supérieure sont entièrement en pierre. A cause des pluies abondantes de l'hiver, dans cette région de la Palestine, les terrasses sont recouvertes de coupoles hémisphériques qui présentent un aspect singulier lorsqu'on regarde la ville du haut d'un monument élevé. Comme ces voûtes, si elles avaient une portée trop considérable, n'offriraient pas une solidité suffisante, les chambres sont en général assez petites, presque carrées et à peu près toutes d'égale grandeur. Les escaliers, toujours excessivement étroits, partent d'une cour minuscule et aboutissent à un palier extérieur qui permet de circuler autour de l'habitation. Quelques-unes de ces maisons datent évidemment de l'époque des croisades et présentent encore des entrées voûtées en ogive, des portes sculptées, des écussons armoriés, des fenêtres à meneaux, à accolades garnies de moucharabiéhs élégants et finement découpés ». Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, dans le *Tour du monde*, t. XLII, 1881, p. 102.

Dans le dédale des rues qui coupent la ville en différents sens, il est facile de distinguer plusieurs lignes principales, dont la régularité, conforme au mouvement du terrain, rappelle les grandes artères d'autrefois. Elles limitent en partie et les collines que nous avons décrites et les quartiers dont nous allons parler. (Voir le plan, fig. 244.) La première va directement du nord au sud, de la porte de Damas à la porte de Sion, prenant le nom de *Tarîq Bâb el-Amûd* dans la partie septentrionale et celui de *Tarîq Hâret en-Nébi Daûd* dans la partie méridionale. Elle suit la direction de la longue avenue bordée de portiques, construite dans *Ælia Capitolina* sous l'empereur Adrien, et dont on a retrouvé des vestiges dans les nombreux tronçons de colonnes qu'on aperçoit non loin des couvents des Abyssins et des Coptes, à l'est du Saint-Sépulcre. La seconde coupe celle-ci transversalement, en allant de l'ouest à l'est, de la porte de Jaffa à l'une des portes du Haram, appelée *Bâb es-Silsiléh* ou « porte de la Chaîne ». Elle suit le pli de terrain qui sépare le mont Sion de la colline septentrionale. La troisième marque la direction de la vallée du Tyropœon, partant de la porte de Damas pour retomber directement dans la *Tariq Bâb es-Silsiléh* et aboutir par certaines ramifications à la porte des Maugrebins. Une quatrième enfin va de *Bâb Sitti Maryam*, à l'est, rejoindre cette dernière à l'ouest, séparant le mont Moriah de Bézétha; une partie constitue ce qu'on appelle la *Voie douloureuse*, qui, après un coude vers le sud-est, continue du côté de l'occident.

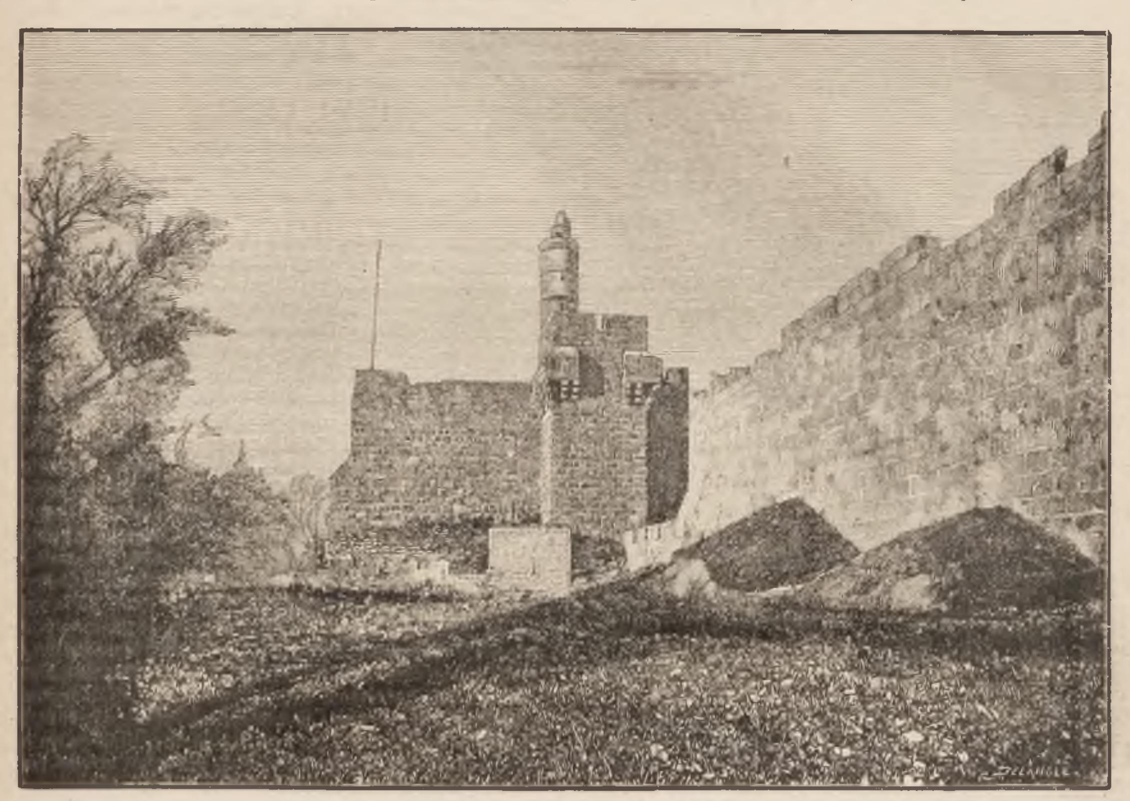
Division de Jérusalem en quatre quartiers. — Premier quartier : quartier des chrétiens. — Il est situé au nord-ouest, dans l'angle compris entre la porte de Jaffa et celle de Damas. Couvents et maisons sont groupés autour de l'édifice le plus vénérable de la ville, la *basilique du Saint-Sépulcre*. Au temps de Notre-Seigneur, le Calvaire était en dehors des remparts, comme nous le montrerons plus loin, en parlant de la topographie ancienne de la sainte cité. Tout près était le tombeau qui reçut le corps ensanglanté du Sauveur, et d'où il sortit vivant et glorieux. C'est donc sur ce petit coin de terre qu'eurent lieu les dernières scènes de la Passion. C'est dans une citerne voisine que sainte Hélène, dit-on, découvrit la vraie Croix. Voir CROIX, t. II, col. 1130. Ces trois endroits, véritables sanctuaires marqués par la piété des fidèles et une constante tradition, furent enfermés, sous Constantin, dans la magnifique basilique si célèbre sous le nom de Saint-Sépulcre. Pour les détails, voir CALVAIRE, t. II, col. 77; SÉPULCRE (SAINT).

A l'est du Saint-Sépulcre sont les couvents des Abyssins et des Coptes. Vers le nord-est, se trouve le couvent grec de Saint-Caralombos, et, vers le sud-est, l'établissement russe. En construisant ce dernier, on découvrit deux pans de murs anciens, dont l'un était dirigé de l'ouest à

l'est, l'autre du sud au nord, chacun d'eux ayant un seuil de porte antique; un arc byzantin de grandioses proportions fut déblayé. Cf. Guthe, *Die Ausgrabungen auf dem russischen Platz im Frühjahr*, 1883, dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, Leipzig, t. VIII, 1885, p. 247-259, pl. VI, VII; C. Schick, *Weitere Ausgrabungen auf dem russischen Platz,* dans la même revue, t. XII, 1889, p. 10-18, pl. I-IV. Suivant certains auteurs, ces murs appartiendraient à la seconde enceinte de Jérusalem. Ils proviennent plutôt, selon d'autres, du *Martyrium* qui faisait partie de la basilique constantinienne du Saint-Sépulcre. Quelques-uns enfin cherchent à concilier les deux sentiments et voient ici un tronçon de l'atrium bâti sur l'emplacement et probablement avec les magnifiques assises judaïques de la deuxième muraille. Cf. V. Guérin, *Jérusalem*. Paris, 1889, p. 260; Germer-Durand, *La basilique du Saint-Sépulcre,* dans la *Revue biblique,* Paris, 1896, p. 329; Lagrange, *L'inscription coufique de l'église du Saint-Sépulcre,* dans la même revue, 1897, p. 645. Sur les environs immédiats du Saint-Sépulcre, on peut voir dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* t. VIII, 1885, pl. VII, un excellent plan dressé par C. Schick.

Au sud de la basilique s'étend une grande place rectangulaire et pleine de ruines, appelée *Moristân,* nom arabico-persan qui veut dire « hospice ». Charlemagne, au commencement du IXe siècle, fonda là pour les pèlerins latins un hospice qu'il enrichit d'une magnifique bibliothèque et confia à la garde des moines bénédictins. Après diverses vicissitudes, on éleva en cet endroit un hôpital, qui passa aux chevaliers de Saint-Jean, appelés dans la suite chevaliers de Rhodes et de Malte. En 1869. la moitié orientale du Moristân a été donnée à la Prusse, qui a relevé l'église. La partie occidentale appartient aux Grecs schismatiques, qui y ont construit deux couvents. Sur le Moristân, on peut voir : *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, Londres, 1872, p. 100; 1875, p. 77-81; 1889, p. 113-114; 1895, p. 248-249; Wilson et Warren, *The recovery of Jerusalem,* Londres, 1871, p. 268-274; *Survey of Western Palestine, Jerusalem,* p. 254-261; *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins, Mittheilungen,* 1895, p. 6-7; M. Hartmann, *Der Muristân von 800 bis 1500,* et C. Hoffmann, *Die Besitzergreifung und Verwerthung des Johanniterplatzes in Jerusalem 1869-1898,* dans la même revue, *Mittheilungen,* 1898, p. 65-80, avec plans, p. 75 et 78.

A l'ouest du Saint-Sépulcre, les Grecs schismatiques, très puissants en Palestine, ont leur quartier central. Le patriarcat renferme une bibliothèque très riche en manuscrits grecs et syriaques. Les couvents sont ceux de Saint-Michel, de Saint-Nicolas, de Panagia Méléna, de Saint-Démétrius, et le grand couvent. Plus bas et parallèle au Moristân, se trouve un vaste réservoir appelé *Birket Hammam el-Batrâk,* dont nous parlons plus loin (régime des eaux). A l'extrémité de l'angle formé par les murailles sont les établissements catholiques : le grand couvent des Pères Franciscains, avec une église paroissiale dédiée au saint Sauveur, la *Casa Nuova,* maison dans laquelle ils reçoivent les pèlerins, le patriarcat latin, qui renferme une belle église dédiée au saint nom de Jésus, et enfin les écoles des Frères. Un dernier point à remarquer, à l'angle nord, formé par les rues *Khot el-Khanqah* et *Tariq Bâb el-Amûd,* c'est ce qu'on a appelé la *Porte judiciaire,* celle par laquelle Notre-Seigneur serait sorti de la ville pour aller au Calvaire. On a cru en reconnaître les restes dans de grosses pierres visibles dans les pieds-droits soutenant la voûte du *Sûq es-Semani,* ou « bazar de l'huile ». Près de là, dans une chapelle, on voit encore debout une colonne anti-



243. — Citadelle (*El-Qalaah*) et Tour de David.

que qu'on rattache à cette porte. Cet emplacement est contesté. Voir plus loin : *Topographie ancienne.*

Second quartier : quartier arménien. — Il s'étend au sud du quartier précédent. Plus abandonné encore que celui-ci, il renferme cependant quelques ruelles intéressantes, avec des passages voûtés, des constructions pittoresques, quoique souvent fort délabrées. La partie qui touche les murailles, au sud de la caserne turque, est occupée par de grands jardins. A l'est de la citadelle, se trouve l'église anglicane du Christ. Plus bas sont l'église et le couvent des Arméniens. Cette dernière a la forme d'une croix grecque et est dédiée à saint Jacques le Majeur. Elle contient, en effet, dans le côté septentrional, une petite chapelle bâtie sur le lieu où, suivant la tradition, cet apôtre aurait été martyrisé. Cf. Act. XII, 2. La demeure du patriarche, le séminaire, un hospice, une bibliothèque remarquable par ses manuscrits, les couvents des religieux et des religieuses, un petit musée constituent un vaste ensemble d'édifices. A l'est du musée, on montre l'emplacement de la *Maison d'Anne,* Joa., XVIII, 13-24, sur lequel s'élèvent deux oratoires contigus, appartenant aux religieuses arméniennes schismatiques. On prétend que, dans l'intérieur de la chapelle proprement dite, il y avait autrefois un olivier auquel le Sauveur aurait été attaché avant d'être conduit chez Caïphe. L'Évangile ne dit rien de semblable. A 115 mètres plus bas, en droite ligne, mais en dehors de l'enceinte, la chapelle d'un couvent arménien est construite à l'endroit où se trouvait la *Maison de Caïphe.* Matth., XXVI, 57; Joa., XVIII, 24. A l'intérieur dans le mur de l'abside, au sud de l'autel, une porte donne sur une chambre très étroite, qui marque le lieu où Jésus fut gardé, tourné en dérision et frappé par les serviteurs et les ministres du grand-prêtre. L'authenticité de la maison de Caïphe est acceptée comme soutenue par une tradition qui remonte au IVe siècle. Cf. *Itinerarium a Burdigala Hierusalem usque* (333), dans T. Tobler, *Itinera Terræ Sanctæ,* Genève, 1877, t. I, p. 17. La distance qui sépare ce point de la maison d'Anne n'empêche pas que les vestibules des deux demeures n'aient pu être, au temps de Notre-Seigneur, réunis par une cour commune. Dans l'angle nord-est du même quartier, les Syriens jacobites ont construit une chapelle et un couvent sur l'emplacement présumé de la *Maison de Jean-Marc,* où saint Pierre, miraculeusement délivré, serait venu frapper en sortant de prison. Cf. Act., XII, 12-17.

Troisième quartier : quartier des Juifs. — Il couvre tout le penchant oriental du mont Sion et une bonne partie de la vallée du Tyropœon; il est très peuplé, et d'une extrême malpropreté. On y voit plusieurs synagogues, dont quelques-unes surmontées d'une grande coupole. Presque tous les jours, principalement le vendredi, les malheureux enfants d'Abraham s'en vont pleurer sur les restes du Temple, au *mur des Lamentations.* Ce pan de muraille est une partie de l'enceinte occidentale du Haram esch-Schérif; il est compris entre le *Mehkéméh* (tribunal turc) et une maison particulière. Sa longueur est de 48 mètres, sa hauteur de 18. Les neuf premières assises se composent de blocs énormes, plusieurs à refends. Au-dessus, il y a quinze assises de pierres plus petites. Parmi les blocs, dont quelques-uns sont fort dégradés, il en est qui ont jusqu'à quatre ou cinq mètres de longueur. Cette antique construction remonte, pour le moins, à Hérode le Grand; quelques auteurs lui assignent même une origine salomonienne. Cf. Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité,* t. IV, Paris, 1887, p. 176-218. Au nord du lieu des Lamentations, est un petit jardin dans lequel on voit un arc antique, qui repose sur deux murs presque complètement enfouis dans la terre. C'est probablement celui de la Porte de l'Angle, ainsi appelée de l'angle que formait la première enceinte septentrionale de Jérusalem, à l'endroit où elle se réunissait au portique occidental du Temple. A l'extrémité méridionale de la même muraille, à 12 mètres environ de l'arête angulaire, émerge la base d'une arche, dite *arche de Robinson,* du nom de celui qui l'a découverte. Large de 15 mètres et demi, reposant sur d'énormes pierres longues de 6 à 8 mètres, elle formait la tête d'un viaduc qui, en franchissant le Tyropœon, reliait l'esplanade du Temple à la ville haute. La distance jusqu'à la colline opposée est de 91 mètres. On a retrouvé, en ce même endroit, les vestiges d'un pont plus ancien et un aqueduc qui, taillé dans le roc vif, courait du nord au sud sous les débris de l'arche. Plus haut, près du *Mehkéméh* et de la porte *Bâb es-Silsiléh,* on voit une autre arche signalée pour la première fois par Tobler, mais souvent désignée sous le nom d'*arche de Wilson.* Elle est bien conservée et haute de 6m70 sur 15 d'ouverture. Elle s'appuie, à l'est, sur le mur du Haram et, à l'ouest, sur un pilier massif. Elle supporte les maisons qui bordent le côté nord de la rue *Tariq Bâb es-Silsiléh.* Elle servait donc aussi à unir le Temple à la colline occidentale. Cf. Wilson et Warren, *The recovery of Jerusalem,* p. 76-111.

Quatrième quartier : quartier musulman. — Il occupe le centre et le nord de la ville : il est relativement assez propre et régulièrement construit. La population y est très dense. Dans la partie centrale, entre le Saint-Sépulcre et le Haram, nous n'avons à signaler que le nouveau *Séraï,* près duquel était l'ancien hôpital de Sainte-Hélène, et, plus haut, le vieux *Séraï,* qui sert actuellement de prison. Au commencement de la rue *Tariq es-Seraï,* une pierre noire placée dans le mur d'un bâtiment indique le lieu présumé où Simon le Cyrénéen fut chargé de la croix du Sauveur. Un peu plus loin dans la même rue, on a, à droite, la *Maison* dite *de sainte Véronique.* L'église neuve que les Grecs unis y ont construite s'élève sur les ruines d'une plus ancienne. En revenant dans la rue *Hôch Akhia Bég* et remontant vers le nord, on rencontre l'*Eglise du Spasme,* qui appartient aux Arméniens catholiques. La rue qui tourne ensuite à l'est, séparant le mont Moriah de Bézétha, est le commencement de la *Voie douloureuse.* Il nous suffit de dire ici que l'authenticité de cette voie traditionnelle dépend avant tout de la solution d'un autre problème topographique, l'emplacement du prétoire de Pilate. Voir PRÉTOIRE. Il en est de même pour l'*Arc de l'Ecce Homo,* qui est à cheval sur la rue, et du haut duquel Pilate aurait montré le Sauveur flagellé, couronné d'épines et revêtu du manteau de pourpre, en disant à la multitude : « Voilà l'homme. » C'est un grand arc en plein cintre, dont la partie supérieure avec la petite construction qui le domine, est moderne, mais dont les pieds-droits et l'archivolte sont romains. Le pied-droit sud est engagé dans le mur septentrional du couvent adjacent habité par des derviches. Cette arcade se prolonge par un cintre plus petit, que l'on a retrouvé dans l'église voisine des Dames de Sion. C'est au fond de la chapelle, derrière l'autel, qu'on remarque cet arc collatéral nord, dont le pendant ou collatéral sud a complètement disparu. L'ensemble de ce monument, dont l'*arc de l'Ecce Homo* formait la partie centrale, est regardé par des archéologues distingués comme un arc de triomphe postérieur à l'époque de la Passion. A l'intérieur du monastère des sœurs de Sion, on voit un dallage antique que beaucoup considèrent comme le Lithostrotos ou Gabbatha de l'Evangile. Joa., XIX, 13. On y trouve également l'entrée d'une ancienne piscine, divisée en deux branches parallèles, dirigées du nord-ouest au sud-est. La plus longue, celle de l'ouest, a 6 mètres de largeur environ et 50 mètres de longueur, l'autre, 39 mètres seulement. Elles sont creusées dans le roc et leurs voûtes en plein cintre sont construites avec des pierres d'un assez grand appareil. Le rocher, du reste, présente, du côté de l'hôpital autrichien, de nombreuses excavations. Cf. *Survey of Wes-*

tern Palestine, Jerusalem, p. 302-307. En avançant vers l'est, on arrive à l'*Église de la Flagellation et du couronnement d'épines,* qui appartient aux Franciscains. A l'ouest de l'atrium, sont les ruines d'une autre petite église ancienne. La caserne actuelle d'infanterie occupe l'emplacement de la forteresse Antonia, qui formait le coin nord-ouest de l'enceinte du Temple. Voir ANTONIA, t. I, fig. 178, col. 711. A l'extrémité orientale de la rue, près de la porte *Bâb Sitti Mariam,* se trouve le grand *Birket Israïn,* longtemps regardé comme la *piscine Probatique;* nous le décrivons plus loin. Au nord, s'élève la *basilique de Sainte-Anne,* construite sur le lieu où, d'après une tradition, saint Joachim et sainte Anne avaient leur habitation, en partie creusée dans le roc, en partie bâtie avec des murs. Au premier siècle avant notre ère, elle était en dehors de la ville, sur le flanc sud-est du Bézétha; la troisième enceinte, faite par Hérode Agrippa, l'enferma dans l'intérieur de la sainte cité. L'église a trois nefs avec trois absides à l'orient. Dans la nef méridionale, un escalier conduit au sanctuaire souterrain où était la maison de Joachim et d'Anne, et où, suivant de nombreux témoignages anciens, ces saints eurent leur tombeau. Cette basilique a été donnée à la France après la guerre de Crimée et confiée à la garde des missionnaires d'Alger ou Pères blancs, qui ont là un séminaire grec. Cf. L. Cré, *Recherche et découverte du tombeau de saint Joachim et de sainte Anne,* dans la *Revue biblique,* Paris, 1893, p. 245-274. L'atrium renferme des tronçons de colonnes, des chapiteaux, des fragments de corniches et des plaques de marbre, qui proviennent des fouilles faites pour découvrir la piscine Probatique. C'est, en effet, à cinquante pas de là, vers le nord-ouest, que l'on a retrouvé l'antique *piscine de Béthesda* ou Bethsaïde. Joa., V, 1-9. Voir BETHSAÏDE 3, t. I, col. 1723. — Le reste de la ville, à l'est, est occupé par le *Haram esch-Schérif :* c'est l'ancienne esplanade du Temple. Voir TEMPLE. En dehors de l'enceinte, au midi, se trouve le cénacle. Voir CÉNACLE, t. II, col. 399.

4° *Environs de la ville.* — Jérusalem ne pouvait, dans l'étroite enceinte qui la resserre, donner asile aux nombreuses colonies étrangères qu'y attire, depuis un certain nombre d'années, la grandeur de ses souvenirs. Aussi s'est-il formé, en dehors des murailles, principalement au nord et à l'ouest, comme une nouvelle ville, où les grandes nations de l'Europe et les différentes religions ont leurs représentants, couvents, hospices, etc. Voir le plan de Jérusalem, fig. 244. Quelques-uns de ces établissements conservent, après les avoir relevés, de précieux restes de l'antiquité chrétienne. Les dominicains français, en particulier, occupent, à peu de distance au nord de la porte de Damas, le terrain sanctifié par la mort de saint Étienne. Act., VII, 56-58. Après avoir mis au jour, il y a quelques années, les ruines de la basilique élevée par l'impératrice Eudoxie sur le lieu de la lapidation du premier martyr, ils ont bâti une église sur les fondements de l'antique sanctuaire. Aux alentours, dans l'enclos même, on a retrouvé des tombes, des pierres funéraires avec inscriptions grecques, des chambres sépulcrales, dont l'une possède un magnifique pavé en mosaïque, au milieu duquel est dessiné un agneau entouré de lis. Cf. *Palestine Exploration Fund,* 1891, p. 211-218, avec carte et plans; P. M. Séjourné, *La Palestine chrétienne,* dans la *Revue biblique,* 1892, p. 118-122; *Découverte d'un tombeau à Saint-Étienne,* dans la même revue, 1892, p. 258-261; M. J. Lagrange, *Une tradition biblique à Jérusalem,* même revue, 1894, p. 452-481; *Saint Étienne et son sanctuaire à Jérusalem,* in-8°, Paris, 1894. Les franciscains sont les gardiens séculaires des souvenirs de la Passion dans la vallée du Cédron, c'est-à-dire du *Jardin de Gethsémani,* et de la *Grotte* dite *de l'Agonie.* Voir GETHSÉMANI, col. 229, fig. 47, 48. Ces lieux vénérables suffiraient, à eux seuls, à sanctifier la colline des Oliviers, au pied de laquelle ils se trouvent. Mais parmi toutes celles qui entourent Jérusalem, elle a le privilège d'avoir été marquée par les pas, les entretiens et les larmes du divin Maître. Ce sont ses pentes qu'il a si souvent gravies; c'est là qu'il s'est assis pour converser avec ses apôtres, là qu'il a pleuré sur la cité infidèle, de là qu'il est monté au ciel. Voir OLIVIERS (MONT DES). Les autres montagnes ne rappellent, par leur nom, que de tristes traditions. Le *mont du Scandale,* ou *Djébel Baten el-Hauâ,* qui fait suite à celui des Oliviers vers le sud, est ainsi nommé parce que Salomon y érigea, croit-on, des autels aux divinités étrangères. Cf. III Reg., XI, 7; IV Reg., XXIII, 13. C'est sur le versant occidental de ces hauteurs qu'est situé le village de Siloé. Voir SILOÉ. La *montagne du Mauvais-Conseil,* ou *Djébel Deir Abu Tôr,* au midi, rappelle, d'après une tradition qui ne remonte pas au delà du XIVe siècle, la villa que le grand-prêtre Caïphe aurait eue là, et où le conseil des Juifs rassemblé aurait décidé de faire condamner Jésus à mort. C'est sur la pente nord-est de cette colline qu'on place généralement le *champ d'Haceldama.* Voir HACELDAMA, col. 386, fig. 92. Au nord, le *mont Scopus,* dont le nom (de σκοπέω, « regarder de loin, considérer attentivement ») indique bien la situation, marque le point stratégique d'où tous les conquérants sont partis pour attaquer la ville sainte.

Si maintenant nous examinions en détail chacune de ces hauteurs qui entourent Jérusalem, qu'y trouverions-nous, en dehors des souvenirs bibliques que nous venons de signaler? Des excavations de toute sorte, grottes, citernes, tombeaux. Non loin de la muraille septentrionale, est la *grotte* dite *de Jérémie,* qui n'est autre chose que le prolongement des *cavernes royales* mentionnées plus haut. On voit, en avant, quelques tronçons de colonnes. L'intérieur présente une petite chambre, de forme presque ronde, avec une voûte soutenue par un pilier et renfermant, à l'ouest, le tombeau d'un sultan. Derrière, il en est une autre qui, depuis le XVe siècle, est considérée comme le lieu où Jérémie écrivit ses Lamentations et où il fut enseveli. Mais le plus intéressant à étudier, ce sont les cavernes funéraires très nombreuses qui ont été creusées dans le roc partout aux alentours de la cité et qui forment comme une vaste nécropole souterraine. Nous n'indiquons ici que les plus importantes et les principaux groupes; pour les détails, comme pour la nature et la forme des tombeaux chez les Juifs, voir TOMBEAUX. Au nord de la ville, sont les hypogées connus sous le nom de *Tombeaux des Rois,* en arabe *Qubûr el-Molûk,* et *Tombeaux des Juges,* ou *Qubûr el-Qudât.* On en a découvert d'autres dans les environs, sur le mont Scopus, dans l'*ouadi el-Djôz,* près de la grotte de Jérémie, etc. Cf. *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* 1886, p. 155-157; 1892, p. 13-16; 1896, p. 305-310; 1897, p. 105-107; 1900, p. 54-61; 75-76; *Revue biblique,* 1899, p. 297-304. Il y a même une de ces tombes que quelques protestants ont voulu faire passer pour le vrai sépulcre de Notre-Seigneur. Voir CALVAIRE, t. II, col. 84. Cf. *Pal. Explor. Fund, Quart. Statement,* 1892, p. 120-124. A l'est, près de la grotte de l'Agonie, une église recouvre le *Tombeau de la sainte Vierge.* Sur la montagne des Oliviers se trouvent de curieuses catacombes et le *Tombeau* dit *des Prophètes.* Cf. *Pal. Explor. Fund, Quart. St.,* 1889, p. 180-184; 1893, p. 128-132; 1901, p. 309-317; *Revue biblique,* 1901, p. 72-88. Dans la vallée de Josaphat, on voit les monuments appelés *Tombeaux d'Absalom* (fig. 10, t. I, col. 98), *de Josaphat* (voir JOSAPHAT, 3), *de Saint Jacques* (voir fig. 201, col. 1087) et *de Zacharie* (voir ZACHARIE). Au sud, la colline qui domine l'*ouadi er-Rebâbi* est percée de nombreuses grottes funéraires. Cf. *Pal. Expl. Fund, Quart. St.,* 1900, p. 225-248; 1901, p. 145-158, 215-226. Enfin, à l'ouest, sur la colline nommée *Nikôforieh,* on a fait une découverte

JÉRUSALEM MODERNE

Letouzey et Ané, Éditeurs.



Imp. Dufrénoy, Paris.



du plus haut intérêt pour l'archéologie, en mettant au jour l'une des plus belles sépultures des environs de Jérusalem, que l'on croit être le « monument d'Hérode » dont parle Josèphe, *Bell. jud.*, V, XII, 2. Voir fig. 134, col. 647. Cf. *Revue biblique*, 1892, p. 267-272; *Pal. Expl. Fund, Quart. Stat.*, 1892, p. 115-120, avec plans et gravures. Malheureusement, ces hypogées antiques sont presque tous d'un mutisme désespérant. On peut voir cependant Germer-Durand, *Épigraphie chrétienne de Jérusalem,* dans la *Revue biblique,* 1892, p. 560-588. — Voir dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* 1895, p. 148-172, et pl. IV, la carte détaillée des environs de Jérusalem avec la liste et l'explication des noms.

5° *Climat.* — Les conditions de la vie, dans toute contrée, dépendent naturellement du climat. Or, Jérusalem est à une altitude et dans une situation qui la distinguent, sous ce rapport, de la plaine maritime, de la vallée du Jourdain et même des montagnes de Galilée. Cependant, comme les autres parties de la Palestine, elle ne connaît que deux saisons, celle de la sécheresse et celle des pluies. Celle-ci se divise en trois périodes: les premières pluies qui humectent la terre; les pluies abondantes de l'hiver, qui saturent le sol, alimentent les sources, remplissent bassins et citernes; les pluies printanières qui permettent aux moissons et aux plantes de supporter les chauds débuts de l'été. Elle s'étend, en règle générale, de la fin d'octobre au commencement de mai. On a constaté qu'il tombe moins d'eau à Jérusalem qu'à Nazareth, ce qui peut tenir au déboisement de la Judée. Cf. L. Anderlind, *Der Einfluss der Gebirgswaldungen im nördlichen Palästina auf die Vermehrung der wässerigen Niederschläge daselbst,* dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* t. VIII, 1885, p. 101-116. Lorsque le *Bîr Éyûb*, situé au sud-est de la ville, dans la vallée du Cédron, vient à déborder, les habitants se réjouissent, voyant là un indice d'excellente récolte et une sorte de garantie contre la pénurie d'eau pendant l'été. Il paraît cependant, d'après de soigneuses observations, que ce fait n'est pas tant dû à la quantité de pluie tombée depuis le commencement de la saison qu'aux chutes abondantes pendant un court espace de temps. L'absence ou l'insuffisance des pluies peut avoir les résultats les plus fâcheux pour l'alimentation des habitants. Voir PLUIE. Les mois de janvier et de février sont surtout froids et pluvieux. Cf. J. Glaisher, *On the fall of rain at Jerusalem in the 32 years from 1861 to 1892,* dans le *Pal. Expl. Fund, Quart. Stat.,* 1894, p. 39-44, avec diagramme, p. 40. La neige tombe habituellement, mais presque toujours en petite quantité, et elle fond rapidement. Parfois cependant, elle tombe en bourrasques, et reste plus ou moins longtemps dans les creux, sur les pentes des collines que ne visite pas le soleil. La plus basse température qu'on ait constatée à Jérusalem est de 3° centigrade au-dessous de zéro, et la plus haute de 44°4. Du commencement de mai à la fin d'octobre, le ciel est presque constamment sans nuage. A l'approche de l'été, il s'élève encore des brouillards, mais au cœur de la saison ils disparaissent tout à fait et l'atmosphère est ordinairement d'une admirable pureté. Le vent du nord est froid, celui du sud chaud, celui de l'est sec et celui de l'ouest humide; les vents intermédiaires participent en proportion à ces différentes qualités. Lorsque, durant l'été, il y a peu de vent plusieurs jours de suite, la chaleur devient très grande et l'air excessivement sec. Ordinairement une forte brise souffle de l'ouest dans l'après-midi; elle ne se fait sentir à Jérusalem que quelques heures après avoir porté sa fraîcheur le long de la côte méditerranéenne. Après le coucher du soleil, elle s'affaiblit, pour se relever bientôt, et elle continue pendant une bonne partie de la nuit à rafraîchir la terre brûlée. Quand elle fait défaut, ou ne souffle que doucement, les nuits sont d'une chaleur qui abat. C'est là une des conditions atmosphériques qui distinguent Jérusalem de Jaffa ou d'un autre point de la côte. Alors que la ville sainte, sous les durs vents d'est, dans les journées très chaudes, est insupportable, la cité maritime est en comparaison fraîche et agréable. Les vents du sud et de l'est, venant de contrées brûlantes et sans eau, exercent une influence pernicieuse; c'est celui du sud-est qui a tous les caractères du *sirocco.* Pendant les nuits d'été, il y a souvent de fortes rosées, apportées par les vents d'ouest qui viennent de la mer. — Cf. Th. Chaplin, *Observations on the climate of Jerusalem,* dans le *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* 1883, p. 8-40, avec de nombreuses tables d'observations météorologiques portant sur vingt-deux années, 1860-1882. On trouve dans la plupart des années de ce recueil le résultat de semblables observations Voir, pour plus de détails, PALESTINE (*climat*).

6° *Régime des eaux.* — Au climat se rattache le régime des eaux, et si, dans tous les pays, cette question a une importance capitale, elle est encore d'un plus haut intérêt en Palestine et à Jérusalem en particulier. La ville sainte, comme nous l'avons vu dès le commencement, ne jouit du bienfaisant voisinage d'aucun fleuve. Le Cédron n'est qu'un torrent temporaire. Les roches calcaires sur lesquelles est bâtie la cité, laissent à peine pénétrer l'eau du ciel. Le peu qu'elles en gardent est amené par leur déclivité aux points les plus bas. Il n'y a, en effet, que deux sources d'eau potable. La première est celle qui est appelée *'Aïn Umm ed-Déredj* (voir t. III, fig. 49), « Source mère des degrés, » parce qu'on y descend par deux escaliers taillés dans le roc, ou encore *Aïn Sitti Mariam*, « Source de Madame Marie » ou « Fontaine de la Vierge », d'après une tradition qui ne commence qu'au XIVe siècle; c'est l'antique Fontaine de Gihon, située sur le flanc oriental de la colline d'Ophel; elle communique par un canal souterrain avec la piscine de Siloé, à 335 mètres plus loin vers le sud-ouest. C'était, en cas de siège, la seule source utilisable pour Jérusalem. Voir GIHON, col. 239, et SILOÉ. La seconde est le *Bîr Eyûb*, ou « Puits de Job », situé au confluent des deux vallées de Cédron et de Hinnom; c'est l'ancienne *En-Rogel*, III Reg., I, 9, un puits plutôt qu'une source proprement dite. Voir ROGEL. Il y a bien dans les souterrains du couvent de l'*Ecce-Homo* une petite source qui vient du nord, mais l'eau en est saumâtre; peut-être n'est-elle que le résultat de suintements. La vallée du Tyropœon a donné passage à certaines eaux, à une époque très ancienne. Mais, en somme, d'après l'histoire et la nature du terrain, les habitants de Jérusalem n'ont jamais pu guère compter que sur la source d'Ophel. Malgré cela, suivant la remarque de Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, Londres, 1856, t. I, p. 323, la ville ne paraît avoir manqué d'eau dans aucun des sièges qu'elle eut à soutenir, tandis que toutes les armées assiégeantes souffrirent de la soif. C'était donc par des moyens artificiels qu'elle s'approvisionnait, c'est-à-dire par des citernes, des réservoirs et des aqueducs.

1. *Citernes.* — Quand l'eau de source est insuffisante, on est obligé d'utiliser la pluie du ciel. C'est ce qu'on fit de tout temps et ce qu'on fait encore en Palestine mieux peut-être qu'en tout autre pays. Le sol de Jérusalem, en particulier, est, on peut dire, criblé de trous comme une éponge. Toute maison importante a sa citerne. Les eaux de pluie, recueillies sur les terrasses ou dans les cours, sont conduites par des tuyaux à des cavités artificielles, bâties en pierre, recouvertes d'une voûte, avec une petite ouverture à la partie supérieure. Cette forme, destinée à empêcher une trop rapide évaporation, est précisément ce qui distingue la citerne de la piscine, qui est à ciel ouvert. Un grand nombre de ces citernes paraissent remonter à une haute antiquité; à peine

peut-on déblayer une cinquantaine de mètres de terrain sans en découvrir au moins une. Il y en a de grandes dimensions, comme celle du couvent copte, à l'est du Saint-Sépulcre, à laquelle on descend par quarante-trois degrés taillés dans l'intérieur du rocher. Le sol du Haram esch-Schérif est rempli de ces excavations qui étaient indispensables au service liturgique de l'ancien Temple. Voir CITERNE, t. II, col. 787.

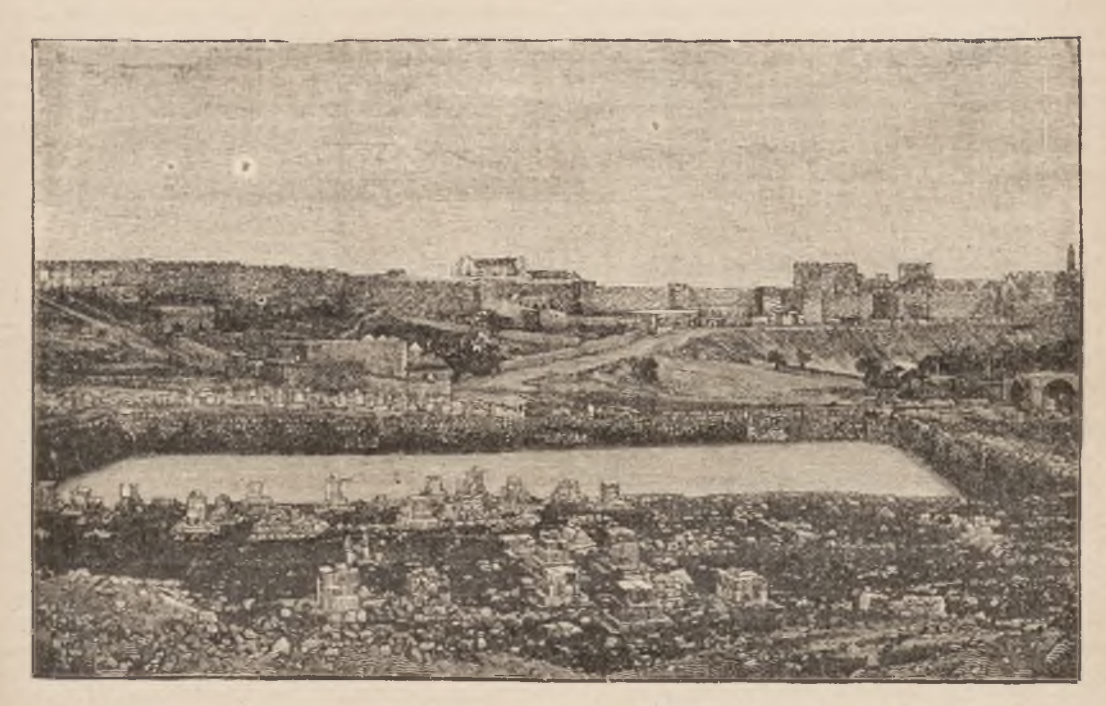
2. *Piscines.* — L'intérieur de la ville renferme plusieurs grands réservoirs ou piscines. A l'ouest du Moristân, au milieu d'un groupe de maisons, se trouve le *Birket Hammâm el-Batrâk*, « l'étang du bain du patriarche, » fig. 245, ainsi nommé parce qu'autrefois il alimentait le bain que le patriarche avait à l'angle sud-est. Sa profondeur n'est pas considérable, 3 mètres seulement au-dessous du niveau de la rue, mais sa longueur est de 73 mètres et sa largeur de 44 mètres. Des travaux exécutés dans le couvent copte, qui le borne du côté du nord, ont montré qu'il s'étendait encore de 18 mètres dans ce sens. Les murs qui l'enserrent paraissent anciens; ils présentent à l'angle sud-est de grosses pierres de taille. Le fond est de nature rocheuse et en partie couvert de petites pierres; le rocher a été nivelé à l'ouest. En été, il est presque desséché et son eau est toujours impure. Il est alimenté par le *Birket Mamillah*, situé à 650 mètres plus loin, à l'ouest, en dehors de la porte de Jaffa, et qui lui envoie ses eaux au moyen d'un aqueduc souterrain. Ce réservoir est la κολυμβήθρα Ἀμυγδάλον de Josèphe, *Bell. jud.*, V, XI, 4. On l'a aussi appelé « piscine d'Ézéchias » ; cette origine est aujourd'hui contestée. — Nous avons signalé plus haut les deux piscines parallèles qu'on voit encore dans les sous-sols du couvent de l'*Ecce-Homo :* à l'angle sud-ouest de la branche occidentale s'ouvre un conduit souterrain creusé dans le roc et amenant autrefois l'eau dans l'enceinte du Temple. Voir le plan dans le *Palestine Exploration Fund, Quart. Stat.*, 1880, p. 35. — Près de la porte Saint-Étienne, est une longue tranchée parallèle au mur septentrional de Haram, et qu'on nomme *Birket Israïn*. Cet « étang d'Israël » mesure 110 mètres de long sur 40 de large et environ 25 de profondeur. Il est aujourd'hui complètement à sec et en grande partie obstrué par une énorme quantité de décombres et d'immondices. Des fouilles ont montré que le fond est formé d'une couche très dure de ciment, reposant sur une certaine épaisseur de béton, établi lui-même, soit sur le roc, soit sur un pavé en pierres, à un niveau inférieur à celui des autres citernes du Haram. Les parois ne sont pas taillées dans le roc, mais construites en grosses pierres. Le mur méridional est revêtu d'une maçonnerie en petit appareil, sous laquelle apparaissent par endroits les blocs massifs d'une construction antique. A l'extrémité ouest on aperçoit deux arcades, formant l'ouverture de deux passages voûtés. Voir fig. 525, t. I, col. 1729. Celui du sud, qui est long de 40 mètres, est fermé par un mur en maçonnerie. Celui du nord s'ouvre, après un parcours de 36 mètres, dans un autre passage voûté, de construction moderne, courant du nord au sud, et ayant près de 23 mètres de profondeur. Le trop-plein de cette piscine s'écoulait autrefois vers l'est par un passage souterrain de 14 mètres de longueur. Cf. *Palestine Expl. Fund, Quart. Stat.*, 1880, p. 39-40 ; *Survey of Western Palestine, Jerusalem*, p. 122-126 ; Wilson et Warren, *The Recovery of Jerusalem*, p. 189-196. Le *Birket Israïn* a longtemps été regardé comme étant la piscine Probatique ou de Bethesda ; mais il n'est plus permis maintenant de soutenir cette identité. Voir BETHSAÏDE 3, t. I, col. 1723. C'est, croit-on, Hérode le Grand qui le creusa et le construisit, afin de pouvoir, en cas de nécessité, remplir en grande partie la piscine *Struthia*, ἡ Στρουθίου κολυμβήθρα, Josèphe, *Bell. jud.*, V, XI, 4, ou profond et large fossé qu'il avait fait autour de l'Antonia pour la rendre inaccessible aux ennemis.



245. — *Birket Hammâm el-Batrâk.* D'après une photographie.

En dehors de la ville, nous trouvons à l'ouest le *Birket Mamillah* (fig. 246), qui n'a pas de source et est destiné à recevoir l'eau pluviale. Il a 89 mètres de long, 59 de large, et 6 de profondeur. On voit des traces de degrés dans les angles du sud. Il est creusé en partie dans le roc vif, et ses parois sont, de plus, renforcées d'un mur; il y a, en outre, des contreforts aux murs du sud et de l'ouest. Le canal d'écoulement, qui est maçonné, se trouve dans le bas, au milieu du côté oriental, et descend de là, en serpentant, vers la ville où il entre, un peu au nord de la porte de Jaffa, pour alimenter le *Birket Hammâm el-Batrâk*. Ce réservoir est la « piscine des serpents », ἡ τῶν Ὄφεων ἐπικαλουμένη κολυμβήθρα, dont parle Josèphe, *Bell. Jud.*, V, III, 2. Ce n'est pas, comme on l'a cru, la Piscine supérieure de la Bible. Les eaux vives étaient amenées par des aqueducs, dont les vestiges existent encore. Voir AQUEDUC, t. I, col. 797. — Cf. Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, t. I, p. 323-348.

II. TOPOGRAPHIE ANCIENNE. — Jérusalem, on le voit, n'a plus guère que des souvenirs de l'antiquité biblique; des monuments, on peut dire qu'il ne reste pas pierre sur pierre. La vieille cité des rois de Juda, d'Hérode même, est ensevelie sous les édifices des deux puissances religieuses qui, depuis dix-neuf siècles, se sont disputé cette terre sainte entre toutes, le christianisme et le mahométisme. A part quelques points incontestables, et ce sont les plus importants, bon nombre ont été localisés par une tradition qui n'est pas toujours à l'abri de la critique. Est-il donc impossible cependant de retrouver sous les débris du passé les vestiges de la vieille Jérusalem, de retracer les lignes de ses enceintes successives, de marquer l'emplacement probable de ses principaux monuments, de nous représenter, en un mot, son antique physionomie? Non certainement, et c'est une question qui, de nos jours plus que jamais, préoccupe, passionne même les esprits adonnés à l'étude de la Bible et de l'archéologie sacrée. Catholiques et protestants, en Angleterre, en Allemagne et en France, suivent avec intérêt les moindres découvertes amenées par les fouilles récentes et luttent à l'envi dans ce *bellum topographicum* où nos religieux français de Jérusalem ont, depuis plusieurs années, pris une part aussi active que brillante. Nos guides dans ces recherches sont naturellement la Bible et l'historien Josèphe; l'autorité de ce dernier peut être douteuse quand il traduit à sa façon les données scripturaires, mais elle est incontestable lorsqu'il parle en témoin oculaire. Les fouilles accomplies en ces derniers temps, bien qu'incomplètes, n'en ont pas moins jeté un certain jour sur plus d'un point du problème. Il faut ajouter, du reste, que, si Jérusalem, comme toutes les vieilles cités, a subi de profonds bouleversements, le terrain archéologique est plus exactement délimité qu'en aucun autre lieu du monde, puis-



246. — *Birket Mamillah*. D'après une photographie.

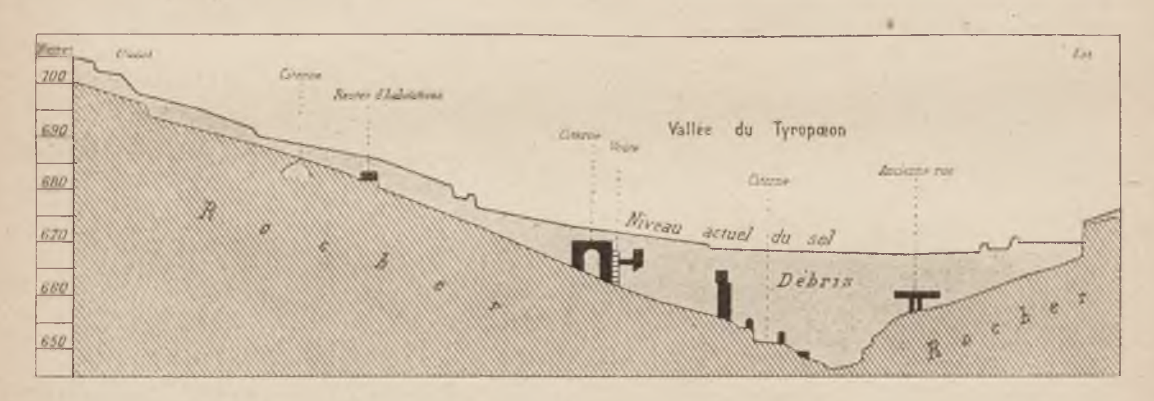
Is., VII, 3. — Plus bas, dans la vallée de Hinnom, est le *Birket es-Sultân*, le plus grand de Jérusalem, car il a 170 mètres de longueur et 67 de largeur. On a utilisé pour ce vaste réservoir le fond de la vallée, en y construisant deux fortes murailles tranversales au nord et au sud, et en creusant entre elles jusqu'au rocher. Sa construction dénote qu'il a peu d'importance et qu'il est d'une date peu reculée. Il fut restauré au XVIe siècle par le sultan Soliman, d'où son nom d' « étang du Sultan ». Cf. C. Schick, *Birket es-Sultan*, dans le *Pal. Expl. Fund*, *Quart. Stat.*, 1898, p. 224-229, avec plans. — A l'extrémité sud de la colline d'Ophel, se trouve la *Piscine de Siloé*, destinée à recevoir les eaux de l'*Aïn Sitti Mariam*. Elle a, avec cette dernière source, un rôle important dans l'étude de la topographie ancienne. Voir SILOÉ (PISCINE DE) et ce que nous disons plus loin. — Enfin, au nord-est, près de la porte Saint-Étienne, on voit le *Birket Sitti Mariam*, qui a 29 mètres environ de longueur, 23 de largeur, 4 de profondeur. Il n'a aucun intérêt historique.

3. *Aqueducs.* — Comme l'eau recueillie dans les citernes et les piscines était en danger de se corrompre ou de s'évaporer rapidement, on songea de bonne heure à capter des sources assez éloignées, au sud de Bethléhem.

qu'elle a toujours été circonscrite par les fossés naturels qui l'entourent. En essayant de reconstituer l'ancienne ville, nous n'entendons donner que les derniers résultats de la science, dont plusieurs pourront être, par des recherches ultérieures, ou confirmés ou modifiés. Pour plus d'ordre, notre étude ira de l'origine de Jérusalem à la captivité, et de la captivité à la ruine de la ville par les Romains.

1° *De l'origine à la captivité.* — Que fut le noyau primitif de la ville sainte? Aucun témoignage historique ne nous l'apprend. Deux choses cependant durent attirer les premiers habitants : la source qui s'échappe des flancs de la colline orientale, aujourd'hui *'Aïn Umm ed-Déredj,* et la colline elle-même, celle d'Ophel, qui, resserrée entre deux profondes vallées, peu étendue et par conséquent facile à défendre, présentait une forteresse toute naturelle. Peut-être y eut-il là dès le commencement une sorte de *douar* ou *hâṣêr,* entouré d'un petit mur de pierres, avec une tour de garde, pour protéger gens et troupeaux. Voir HASÉROTH, col. 445. On peut faire là-dessus d'ingénieuses hypothèses. Cf. C. Schick, *Die Baugeschichte der Stadt Jerusalem, vordavidische Zeit,* dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* t. XVI, 1893, p. 237-246.

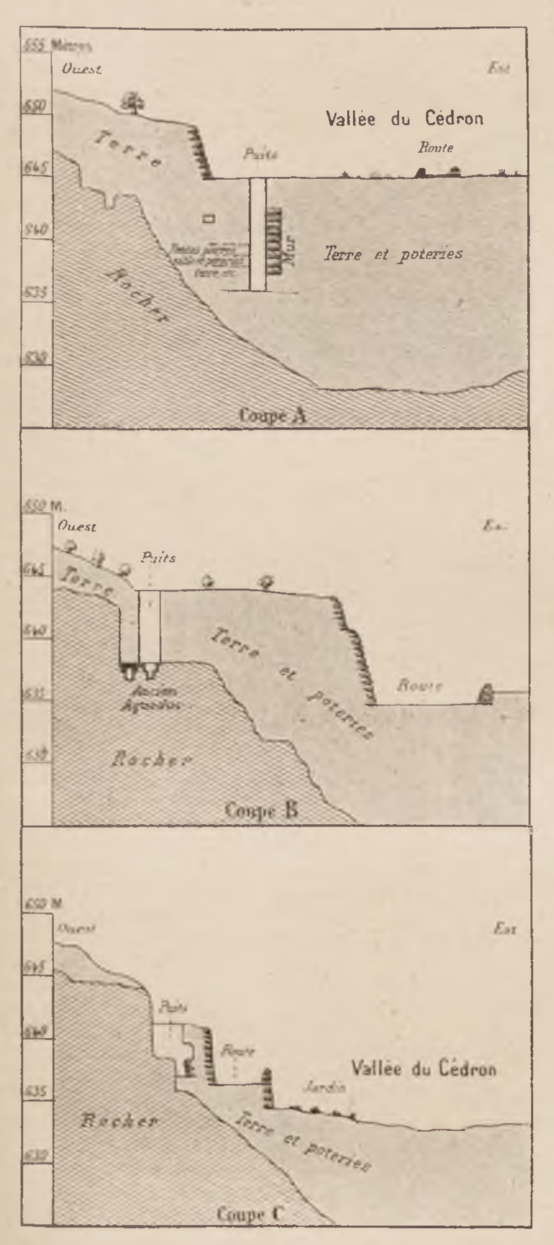
1. *Sous David, Salomon et les premiers rois de Juda. Première enceinte.* — Une question plus difficile et très vivement débattue de nos jours est celle-ci : Où se trouvait la forteresse de Sion des Jébuséens, devenue plus tard la Cité de David? Cf. II Reg., V, 7-9. La solution du problème est souverainement intéressante pour l'histoire et la topographie de la ville, puisque c'est précisément par ce point que commencèrent les agrandissements successifs qu'elle reçut. Deux opinions sont en présence. L'une place Sion sur la colline du sud-ouest, qui, depuis de longs siècles, en porte le nom. L'autre regarde la colline du sud-est comme le véritable emplacement de l'antique Jébus. Voir SION. C'est à cette dernière que nous nous rangeons, comme plus conforme à l'Écriture dûment interprétée, à l'histoire et aux exigences de la topographie. Par sa situation et ses dimensions, Ophel répond mieux à l'idée que nous pouvons nous faire d'une acropole toute primitive. Ce qui, à première vue, semble contre elle, milite plutôt en sa faveur. Le plateau occidental est, il est vrai, plus élevé; mais, à une époque où l'artillerie était inconnue, on ne craignait pas d'être dominé. Il est beaucoup plus large, mais aussi beaucoup plus difficile à défendre. Sans compter les nombreux soldats qu'il eût fallu pour garder les trois côtés protégés par les escarpements, le côté nord n'eût pu être garanti que par une longue et haute muraille flanquée de tours puissantes. Cette partie septentrionale suit la pente générale du terrain, et l'ennemi peut s'avancer jusqu'au pied des fortifications sans être arrêté par aucun obstacle. C'est toujours par là, on le sait, que Jérusalem a été prise. Ce que l'on recherchait dans l'antiquité, c'étaient plutôt des ravins qui, tout en rendant difficile l'accès du fort, simplifiaient l'œuvre de l'homme obligé de compléter celle de la nature. Et tel est précisément l'avantage de la colline orientale, plus restreinte, mieux délimitée, entourée à l'ouest, au sud et à l'est par des vallées bien plus profondes autrefois qu'aujourd'hui. C'est là un point très important à remarquer : des fouilles ont permis de constater que les ravins du Tyropœon et du Cédron ont été en partie comblés par les décombres qui s'y sont accumulés. Dans le premier, le sol actuel est à 20, et, dans certains endroits, à près de 30 mètres au-dessus du sol ancien ; dans le second, la différence, sans être aussi considérable, est encore de 8 à 10 mètres. Vers le Cédron, le roc, dont le pied est maintenant caché sous des éboulis, descendait autrefois presque à pic; le Tyropœon, sans se creuser autant, n'en formait pas moins un fossé très redoutable à l'ennemi. Il suffit de jeter les yeux sur les figures 247, 248, pour se rendre compte de ces détails. Le terrain a été sondé, à l'ouest d'Ophel, sur une ligne assez étendue, A, B, descendant de la colline occidentale pour remonter sur le coteau oriental (fig. 247 et 249), et, à l'est, sur trois points différents, A, B, C (fig. 248 et 249). Cf. *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* 1886, p. 198; 1897, p. 179. La bourgade chananéenne pouvait étager ses maisons sur la pente méridionale de la colline où le roc aplani formait une suite de petites terrasses. « Il n'y avait guère à protéger, par des murs, que le côté nord; or, l'espèce d'isthme par lequel cette colline se rattache au corps des monts de Juda était plus étroit que celui qui y relie la colline occidentale. Le mont Moriah n'a qu'une très faible largeur, et ce qui le rétrécissait encore, tout près de son point culminant, c'était un ravin, aujourd'hui comblé, qui allait rejoindre obliquement la rive droite du Cédron. L'existence de ce pli du sol a été démontrée par les fouilles récentes; une partie a été utilisée pour former le réservoir qui est connu sous le nom de *Birket-Israël,* tandis que le reste du creux a été caché sous les substructions du temple. » Perrot, *Histoire de l'art,* Paris, 1887, t. IV, p. 165. Enfin, la seule source de Jérusalem se trouve sur la colline orientale; or, dans un pays aride comme la Judée, on devait avant tout s'assurer la possession d'une fontaine qui coulât en tout temps. On ne pouvait, en cas d'attaque, l'abandonner à l'ennemi. Peut-être même, dès cette époque, une rigole à ciel ouvert conduisait-elle les eaux à la piscine inférieure. Au-dessous de cette piscine, sur les pentes voisines, jusque vers le *Bir-Éyûb,* pouvaient s'étendre les jardins de la



247. — Coupe de la vallée du Tyropœon, d'après le *Pal. Expl. Fund, Quart. Stat.,* 1897, p. 179.

ville jébuséenne. Ces avantages naturels expliquent comment la citadelle put, si longtemps, tenir bon contre les deux tribus de Benjamin et de Juda, entre lesquelles elle était placée, et pourquoi David la convoita et en fit le noyau de sa cité.

Josèphe, *Ant. jud.*, VII, III, 2, nous dit que David, une



248. — Coupes de la vallée du Cédron, d'après le *Pal. Expl. Fund, Quart. St.*, 1886, p. 198.

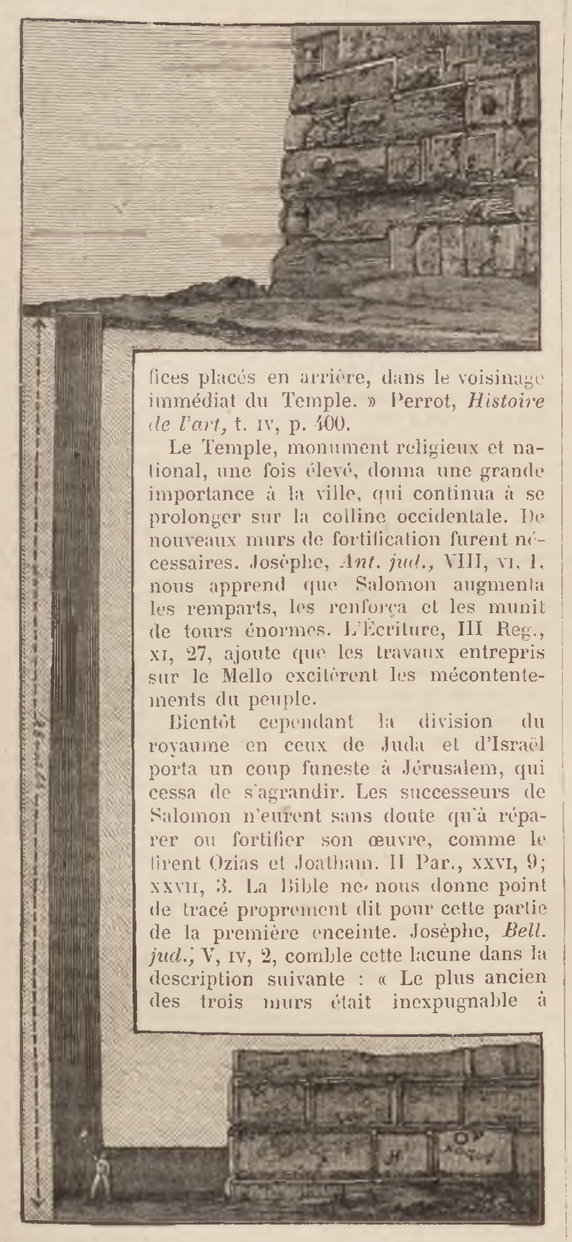
fois maître de la place, renferma dans une enceinte la ville basse, τὴν κάτω πόλιν, en la réunissant à la citadelle, ἡ ἄκρα ; il forma ainsi « un seul corps », ἓν σῶμα, qu'il entoura de murs et dont il confia la garde à Joab. C'est le commentaire de ces paroles de II Reg., v, 9 : « David habita dans la citadelle, qu'il appela cité de David, et il bâtit tout autour depuis le *Mello* et intérieurement. » Cf. I Par., XI, 8. Mello doit indiquer un ouvrage de défense, tour ou rempart, qui protégeait la ville vers le nord-ouest, du côté de la vallée du Tyropœon. Voir MELLO.

C'est donc sur la colline orientale que le jeune roi construisit son palais. II Reg., v, 11. On sait comment plus tard il acheta d'Ornan le Jébuséen le terrain situé au nord et qui est le prolongement du coteau. II Reg., XXIV, 18-25. Ce fut le premier agrandissement de la ville, à moins que, dès ce temps, elle n'ait déjà commencé de s'étendre sur la colline occidentale. En tout cas, c'est là que Salomon éleva sur un plan grandiose le Temple et ses dépendances. Il dut, pour cela, aplanir le terrain et le soutenir par de puissantes murailles, qui servirent en même temps de défense à la ville. Les fondements de ces murs de soutènement subsistent encore en partie, comme l'ont prouvé les fouilles anglaises pratiquées à l'angle sud-est du Haram. Voir fig. 250. La première assise repose sur le rocher, à une profondeur de 24 mètres au-dessous de la surface du sol. Les assises suivantes ont de 1m05 à 1m30 de hauteur. Les blocs, longs de 1 à 6 mètres, sont taillés en bossage d'un excellent appareil et si bien conservés qu'on les dirait placés d'hier. L'une des pierres porte, peintes en rouge, des lettres phéniciennes. Cf. Wilson et Warren, *The Recovery of Jerusalem*, p. 135-153. Cette origine salomonienne n'est cependant pas admise par tous les auteurs. Cf. Perrot, *Histoire de l'art*, t. IV, p. 212-213. Au moyen de ses magnifiques palais, Salomon réunit la cité d'Ophel aux constructions religieuses faites sur le Moriah. Il est difficile, en effet, de chercher ces palais sur le Sion actuel. S'il y avait eu cet intervalle entre la maison du roi et celle de Dieu, si les deux édifices avaient été reliés par une œuvre d'art passant au-dessus de la vallée de Tyropœon, le texte sacré, si abondant en détails pour le reste, aurait fait au moins quelque allusion à cette particularité. Or, on n'y trouve pas un mot qui indique que, pour aller du palais au Temple, il fallait quitter une colline pour une autre. A cet argument négatif, on peut ajouter ce passage d'Ézéchiel, XLIII, 8 : « Les rois d'Israël ont mis leur seuil près de mon seuil, leurs poteaux près de mes poteaux, et il n'y a qu'un mur entre eux et moi. » A lui seul, le Temple, avec ses annexes, devait remplir toute la largeur du mont, de l'est à l'ouest. Il est donc naturel de supposer que la demeure royale fut construite au sud de l'enceinte sacrée, entre celle-ci et la cité dont les maisons s'étageaient sur les pentes méridionales de la colline. Elle était voisine de la source où elle devait s'approvisionner, du large fond de vallée où les rois eurent leur jardin, et, de la ville au palais, on n'avait qu'un pas à faire. Ce détail topographique est absolument confirmé par l'Écriture. Ainsi, lorsque Jérémie, dans une des cours du Temple, prophétise la ruine de Jérusalem, et que la foule s'ameute autour de lui, en poussant des cris de mort, il est dit que, attirés par le bruit, « les princes de Juda *montent* de la maison du roi à la maison de Jéhovah. » Jer., XXVI, 10. L'expression « monter » est inexplicable si l'on place le palais royal sur la colline occidentale, plus élevée, nous l'avons vu, que le mont Moriah. De même, quand Joas a été couronné roi, on le « fait descendre » (hébreu *yôridû*, forme *hiphil* de *yârad*, « descendre ») du temple au palais. IV Reg., XI, 19. Les deux mots, au contraire, sont parfaitement justes dans l'hypothèse que nous défendons. La demeure du roi ne pouvait occuper qu'une terrasse située un peu au-dessous de celle du Temple, puisque le roc s'abaisse du nord au sud. Le palais de David était plus près que celui de Salomon du pied de la colline. Nous pouvons donc, en somme, nous faire cette idée des édifices élevés au-dessus de la cité de David, où se pressaient déjà les unes contre les autres les maisons de la ville basse : « Tout en haut sur l'esplanade la plus éloignée de la ville, le Temple et ses cours; plus bas, le palais, sur la terrasse, ou, pour mieux dire, sur les terrasses intermédiaires. Il n'est pas vraisemblable que les différents quartiers de l'habitation royale aient été tous posés sur un même plan horizontal; à les distinguer par des diffé-



249. — Jérusalem ancienne et ses différentes enceintes. — Les deux coupes A, B, à l'ouest d'Ophel, marquent la ligne suivant laquelle a été faite la coupe de la vallée du Tyropœon, fig. 247. — A, B, C, à l'est, indiquent les trois coupes de la vallée du Cédron, fig. 248.

rences de niveau, qui pouvaient être d'ailleurs assez légères, l'architecte avait un double avantage : d'une part, il suivait plus docilement le mouvement ascensionnel du terrain, et, de l'autre, il obtenait un effet plus grandiose; il évitait que les parties antérieures de cet ensemble couvrissent et vinssent masquer les édifices placés en arrière, dans le voisinage immédiat du Temple. » Perrot, *Histoire de l'art,* t. IV, p. 400.


259. — Mur de l'angle sud-est du Haram, d'après *The Recovery of Jerusalem*, p. 35.

Le Temple, monument religieux et national, une fois élevé, donna une grande importance à la ville, qui continua à se prolonger sur la colline occidentale. De nouveaux murs de fortification furent nécessaires. Josèphe, *Ant. jud.,* VIII, VI, 1, nous apprend que Salomon augmenta les remparts, les renforça et les munit de tours énormes. L'Écriture, III Reg., XI, 27, ajoute que les travaux entrepris sur le Mello excitèrent les mécontentements du peuple.

Bientôt cependant la division du royaume en ceux de Juda et d'Israël porta un coup funeste à Jérusalem, qui cessa de s'agrandir. Les successeurs de Salomon n'eurent sans doute qu'à réparer ou fortifier son œuvre, comme le firent Ozias et Joatham. II Par., XXVI, 9; XXVII, 3. La Bible ne nous donne point de tracé proprement dit pour cette partie de la première enceinte. Josèphe, *Bell. jud.,* V, IV, 2, comble cette lacune dans la description suivante : « Le plus ancien des trois murs était inexpugnable à cause des vallées et de la hauteur des collines sur lesquelles il était bâti. A l'avantage naturel on avait ajouté de puissantes fortifications, David, Salomon et les rois leurs successeurs s'étant beaucoup employés à ce travail. Commençant du côté du nord à la tour dite Hippicus, le mur s'avançait jusqu'à l'endroit appelé Xyste, se joignait ensuite à la salle du Conseil, et se terminait ainsi au portique occidental du Temple. De l'autre côté, à l'occident, il commençait à la même tour, se prolongeait à travers la région appelée Bethso jusqu'à la porte des Esséniens. Ensuite, du côté sud, il tournait au delà de la piscine de Siloé, puis de là, du côté de l'orient, il s'inclinait vers la piscine de Salomon, atteignait un lieu que l'on appelle Ophla, et ainsi se joignait au portique oriental du Temple. » Rien de plus facile que de suivre ce tracé. La tour Hippicus, point de départ, était une des trois qu'Hérode le Grand avait fait bâtir à l'angle nord-ouest de la ville supérieure telle qu'elle existait de son temps; elle devait être sur l'emplacement de la citadelle actuelle, la plus rapprochée de la porte de Jaffa. Le Xyste, qui, chez les Grecs et les Romains, désignait une galerie couverte, se trouvait auprès du pont qui unissait la ville haute au Temple, et dont on voit encore l'amorce (arche de Wilson). Cf. Josèphe, *Bell. jud.,* VI, VI, 2. Le mur passait au nord pour se joindre à la salle du Conseil, assez bien représentée par le *Mehkéméh* ou tribunal actuel, et se terminait en formant angle sur le portique occidental du Temple, près de la porte appelée aujourd'hui *Bâb es-Silsiléh.* La Bible signale deux portes dans cette muraille septentrionale, qui existait certainement déjà en 840 avant J.-C. Nous lisons, en effet, II Par., XXV, 23 : « Joas, roi d'Israël, prit Amasias, roi de Juda, à Bethsamès, et il l'amena à Jérusalem; il détruisit le mur de cette ville depuis la porte d'Éphraïm jusqu'à la porte de l'Angle, 400 coudées. » Cf. IV Reg., XIV, 13. Comme la deuxième enceinte ne fut bâtie que plus tard, sous Ézéchias et Manassé, il s'agit bien ici de la première et de la muraille septentrionale, qui, n'étant pas, comme les autres, protégée par de véritables précipices, était la plus facile à détruire et la plus importante à démolir pour un ennemi. D'ailleurs, le nom d'Éphraïm indique la direction nord, le pays vers lequel on allait en sortant par la porte en question. De même la porte de l'Angle est, par son nom, marquée à l'angle que formait le mur en tombant perpendiculairement sur l'enceinte du Temple. Elle donnait accès dans le chemin qui suivait le fond de la vallée du Tyropœon. Les deux portes, d'après le texte sacré, étaient séparées par une distance de 400 coudées, soit 210 mètres. Or, en partant de la dernière et mesurant cette distance vers l'ouest, on arrive exactement à l'artère principale qui va du sud au nord de Jérusalem et qui, dans la première enceinte, devait aboutir à la porte d'Éphraïm. Josèphe, *Bell. jud.,* V, IV, 2, indique une troisième porte, appelée *Gennath,* dans la muraille septentrionale; elle se trouvait sans doute, nous le verrons, à l'extrémité occidentale.

Si maintenant nous descendons de ce point ou de la tour Hippicus vers le sud, nous rencontrerons la « porte de la Vallée », par laquelle Néhémie sortit pendant la nuit. II Esd., II, 13. On la place un peu au-dessous de la porte de Jaffa actuelle, à l'angle sud-ouest de la citadelle, débouchant dans cette profonde vallée qu'il faut traverser pour aller vers Bethléhem. La « porte des Esséniens », mentionnée par Josèphe, à l'extrémité du quartier *Bethso* ou « maison des ordures », correspond à la « porte Sterquiline » de Néhémie, qui l'indique à mille coudées ou 525 mètres de la précédente. II Esd., III, 13. Cette distance nous conduit à l'angle sud-ouest de la colline occidentale, là où M. Bliss a découvert un fragment de mur ancien avec une porte indiquée par trois seuils superposés, par conséquent d'époques successives, et placée au-dessus d'un égout qui débouche dans la vallée quelques mètres plus loin. De là, la muraille du sud s'en allait directement vers l'est, faisant seulement les légers contours qu'exige la nature du sol. Les divers textes relatifs à la topographie de la ville sainte ne signalent rien jusqu'à la « porte de la Fontaine », auprès de laquelle Néhémie nous montre la piscine de Siloé, le jardin du roi et les degrés de la cité de David. II Esd., III, 15. Là encore, au point où la colline tourne pour remonter au nord, M. Bliss a trouvé un mur qui offre les mêmes

variétés d'appareil que dans les autres parties, une porte qui compte trois seuils comme celle d'en haut, et une tour située dans l'angle, de manière à défendre la porte et le saillant formé par le changement de direction du mur. A partir de l'angle sud-est du Temple, l'enceinte de la ville se confondait-elle avec celle de l'enceinte sacrée, ou bien construisit-on un mur en avant pour protéger cette dernière? La question est controversée. D'après M. Schick, *Die Baugeschichte der Stadt Jerusalem,* dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* 1894, t. XVII, p. 13, les fortifications s'écartaient un peu de la muraille du Temple. Arrivées à la hauteur de ce que nous appelons la porte Dorée, elles remontaient vers l'ouest en suivant la dépression naturelle qui existe là, et venaient se terminer à l'angle nord-ouest du Temple, où elles étaient appuyées par deux tours que nous retrouverons mentionnées sous les noms de Méah et Hananéel. Cf. P. M. Séjourné, *Les murs de Jérusalem,* dans la *Revue biblique,* 1895, p. 37-47. Les fouilles de M. Bliss ont jeté un jour tout nouveau sur la ligne méridionale de l'enceinte; bien que trop tôt interrompues et que le résultat définitif ne puisse en être donné, elles n'en sont pas moins du plus haut intérêt. Voir *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* 1894, p. 169-175; 243-265; 1895, p. 9-25; 235-248; 305-320; 1896, p. 9-22; 298-305; 1897, p. 11-26; 91-102, avec de nombreux plans.

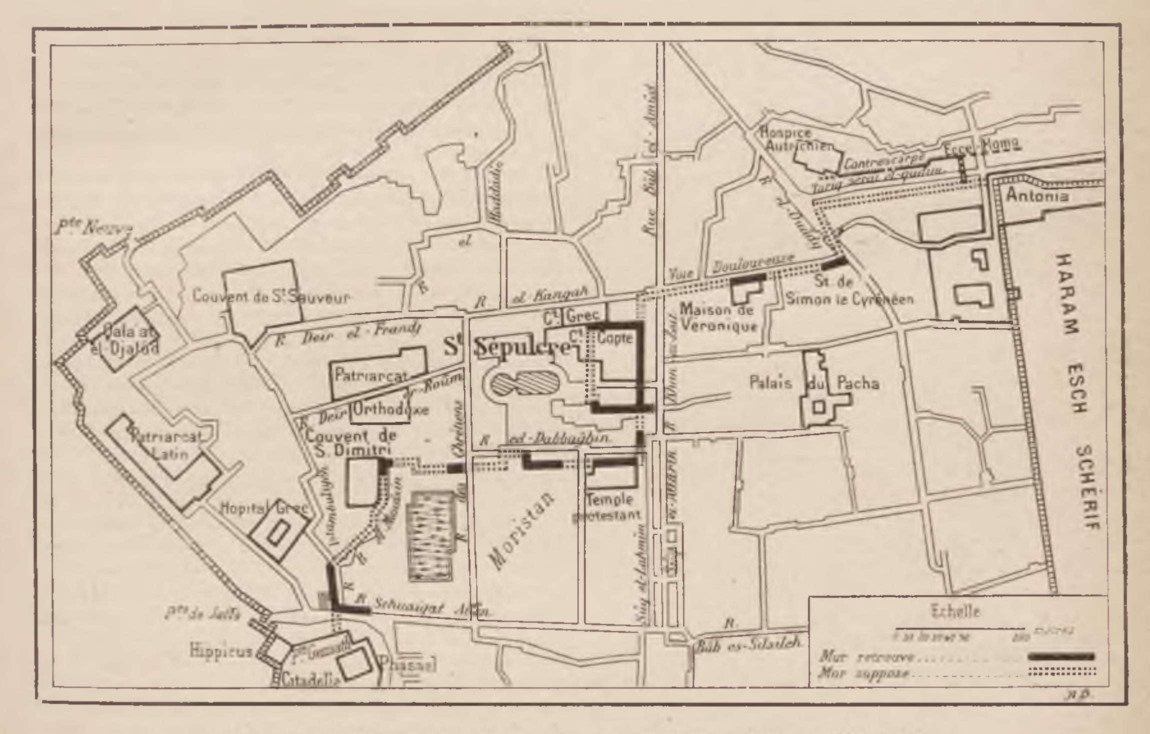
Sur la cité de David, on peut voir : W. F. Birch, *Zion, the City of David,* dans le *Quarterly Statement,* 1878, p. 178-189; *The City and Tomb of David,* même revue, 1881, p. 94-100; *The City of David and Josephus, ibid.*, 1884, p. 77-82; *The approximate position of the castle of Zion, ibid.*, p. 1886, p. 33-34; von Alten, *Zion,* dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* 1879, p. 18-47; *Die Davidsstadt, ibid.*, 1880, p. 116-176; Klaiber, *Zion, Davidsstadt und die Akra innerhalb der alten Jerusalem, ibid.*, 1880, p. 189-213; 1881, p. 18-56; 1887, p. 1-37; C. Schick, *Die Baugeschichte der Stadt Jerusalem, ibid.*, 1893, p. 237-246; 1894, p. 1-24; M. J. Lagrange, *Topographie de Jérusalem,* dans la *Revue biblique,* 1892, p. 17-38.

2. *Sous les derniers rois de Juda : deuxième enceinte.* — A la chute du royaume d'Israël, les Hébreux qui réussirent à s'échapper vinrent pour la plupart se réfugier à Jérusalem, qu'il fallut dès lors agrandir. D'un autre côté, on pouvait craindre pour la ville sainte la ruine qui venait de frapper Samarie; l'invasion assyrienne menaçait. Il fallait se prémunir contre l'attaque. Ce fut l'œuvre du pieux roi Ézéchias, et l'une des plus importantes. Elle se résume, d'après l'Écriture, II Par., XXXII, 3-5, 30, en trois grandes entreprises : réparer les murs et fortifier les parties faibles, amener dans l'intérieur de la cité, par des canaux souterrains, les eaux de l'extérieur et les soustraire à l'ennemi, enfin étendre l'enceinte de la ville. Des aqueducs, captant les sources des environs, suppléaient, nous l'avons vu, à l'aridité du sol de Jérusalem; mais rien de plus facile à un assiégeant que de les intercepter. La principale, sinon l'unique source capable d'alimenter directement la place, c'est-à-dire, la fontaine de Gihon ou de la Vierge, était en dehors des murailles. Si, par des travaux antérieurs, les assiégés pouvaient y puiser à l'abri des traits de l'ennemi, elle n'en restait pas moins également au pouvoir de celui-ci. C'est pour cela qu' « Ézéchias boucha la sortie des eaux de Gihon d'en haut, et les dirigea par-dessous, à l'occident de la cité de David ». II Par., XXXII, 30; IV Reg., XX, 20. Il fit donc creuser dans la colline d'Ophel la galerie souterraine qui communique avec la piscine de Siloé, et dont l'inscription hébraïque, découverte en 1880, décrit l'exécution. Voir AQUEDUC, t. I, col. 804. Il chercha sans doute aussi à utiliser les provisions que pouvaient fournir quelques-unes des piscines environnantes.

Quant à l'agrandissement de la ville, il ne pouvait se faire que du côté du nord, puisque partout ailleurs les vallées y mettaient obstacle. L'Écriture ne détermine pas plus le tracé de cette *deuxième enceinte* que celui de la première. Josèphe, *Bell. jud.*, V, IV, 2, nous en donne une description malheureusement trop laconique : « Le deuxième mur, dit-il, avait son point de départ à la porte qu'on nomme Gennath et qui appartenait au premier mur; enveloppant seulement la région septentrionale, il se prolongeait jusqu'à l'Antonia. » Les deux points d'attache de la nouvelle muraille sont donc nettement indiqués. Le dernier, situé au nord-ouest du Temple, n'offre aucune difficulté. Pour retrouver le premier et suivre de là les vestiges des fortifications, faisons appel à la topographie et à l'archéologie, dont les lumières valent mieux que les raisons de convenance trop souvent apportées. Destiné à couvrir toute la région septentrionale par rapport à l'ancienne ville, le mur nouveau devait, d'après le relief du sol, tel qu'on le peut constater aujourd'hui encore en cette région, s'amorcer aussi près que possible de l'angle nord-ouest, déjà protégé sans doute par quelque édifice antérieur à la tour Hippicus. Le nom de *Gennath* donné à la porte septentrionale permet de supposer qu'elle ouvrait sur des jardins (hébreu : *gan, gannâh*). Or, d'après Josèphe, *Bell. jud.*, V, II, 2, les jardins bordaient la ville au nord, et la tradition chrétienne, conforme aux données évangéliques, a placé dans le jardin de Joseph d'Arimathie, au nord-ouest de la cité, le tombeau de Notre-Seigneur. Comme, d'autre part, on établit volontiers une porte de rempart à l'abri d'une ou de plusieurs tours, on peut fort bien croire que celle dont nous parlons était défendue par le voisinage d'Hippicus ou de ses antécédents. C'est d'après ces vraisemblances solides que plusieurs savants la placent dans la courtine qui, au temps de Josèphe, reliait les deux tours Hippicus et Phasaël. Cf. C. Schick, *Die zweite Mauer Jerusalems,* dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* t. VIII, 1885, p. 272, pl. VIII; *Das Thalthor im alten Jerusalem,* dans la même revue, t. XIII, 1890, p. 35, pl. I. Si ces conjectures n'ont été jusqu'ici positivement confirmées par aucune découverte archéologique, elles trouvent cependant un sérieux point d'appui dans les vestiges de l'antiquité qui marquent de ce côté le commencement de la deuxième enceinte. En 1886, en effet, on mit à jour, à l'extrémité nord du *Mauqâf*, dans l'alignement de la rue *Schuaïqat Allân,* un mur en grandes pierres de taille, percé de portes, qui se prolongeait d'est en ouest jusqu'à l'entrée de la rue *Istambuliyéh,* où il était rencontré obliquement par un mur beaucoup plus puissant et dont quelques blocs énormes étaient appareillés à refend. Voir fig. 251. Après une interruption peu considérable, la ligne de ce mur était recouvrée, plus au nord, sur une étendue d'environ trente mètres. Deux à trois assises demeuraient partout en place, les blocs rappelant par leur forme et leurs proportions les meilleures parties de la « Tour de David ». A l'extrémité méridionale, un angle de construction massive, disposée en talus comme un revêtement d'escarpe, fut découvert en même temps; il semblait avoir couvert l'angle d'incidence de la muraille sur l'enceinte primitive. C'est un point décisif dans la question de l'embranchement du second mur. Cf. Selah Merrill, *Recent discoveries at Jerusalem,* dans le *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* 1886, p. 21-24; C. Schick, *The second Wall,* dans la même revue; 1887, p. 217-221; 1888, p. 62-64. En 1900, durant la construction de l'université orthodoxe du couvent de Saint-Dimitri, on a trouvé le rocher presque à fleur de sol le long de la rue *Istambuliyéh.* Au contraire, en avançant vers l'est, on a constaté une énorme et brusque dépression, indice peut-être d'un ancien fossé, qui serait en parfaite relation avec les vestiges du mur relevé à l'angle nord-ouest de la rue *haret el-Mauâzin* et plus à

l'est au débouché de cette rue sur la *rue des Chrétiens*. Le mur se prolongeait en droite ligne vers le Moristân, qui en a conservé des traces. Lorsque, en effet, on jeta les fondements du temple protestant, qui a succédé à Sainte-Marie-Latine (1893), on s'aperçut que l'église avait été posée presque sans fondations sur les décombres. A peu près exactement dans le grand axe de l'édifice, on rencontra un mur puissant, orienté d'ouest en est, présentant dans les parties sauves un appareil soigné en grands blocs, la plupart à refend. On le regarda dès lors comme un reste de la seconde enceinte. Cf. C. Schick, *The second Wall of ancient Jerusalem*, dans le *Pal. Explor. Fund*, 1893, p. 191-193; 1894, p. 146.

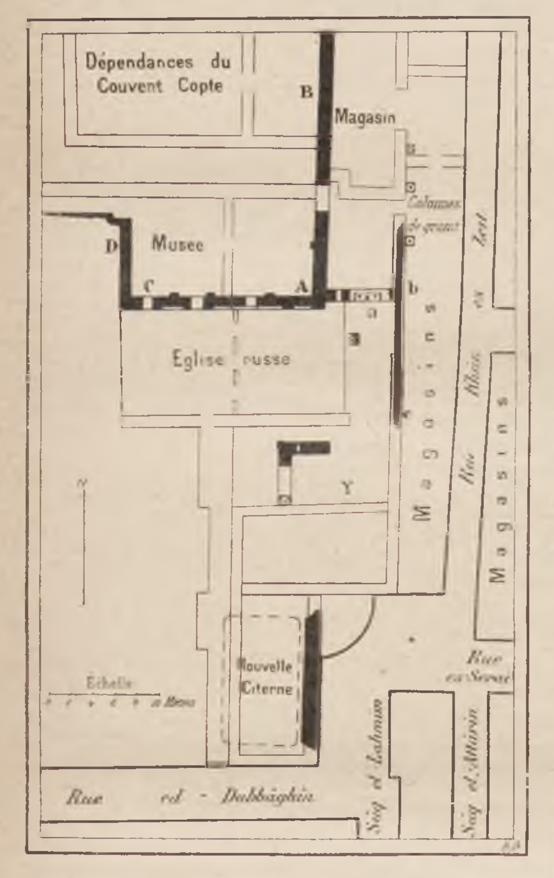
Du Moristân, en remontant vers le nord, on retrouve un vestige important de la même muraille, dans l'établissement russe situé à l'est du Saint-Sépulcre. Il y a là un groupe de ruines fort complexes, que nous n'avons fait qu'indiquer plus haut, col. 1338. Il nous suffira d'y remarquer les points suivants. Voir fig. 252. Un gros mur AB se développe du nord au sud sur une longueur de près de dix mètres. Il est formé de deux ou trois assises de blocs à refend dont les dimensions varient de 0m70 à 2 mètres. L'assise inférieure repose sur le roc vif dressé en escarpe, dont on a régularisé la crête au moyen de blocs plus petits, sans refend, et par des entailles où sont encastrées les pierres d'appareil. Un autre mur AC court d'ouest en est et vient tomber sur l'extrémité méridionale du premier, en formant au point A un angle légèrement ouvert. Sa base repose également sur le rocher, mais il n'a qu'une seule assise de blocs à refend. Au-dessus, la muraille, en petit appareil lisse, se rétrécit; mais le soubassement offre une similitude parfaite avec le mur AB. Voir fig. 253. Ce dernier n'a qu'une ouverture; l'autre en a trois, celle du milieu représentant peut-être une porte primitive. Le mur D qui tombe perpendiculairement sur la ligne AC n'est visible aujourd'hui que dans sa partie supérieure. Un retour d'équerre dans la muraille forme à l'orient de la ligne AB un angle qui n'est pas tout à fait droit. Le mur dans cette direction est d'un appareil assez semblable à celui du gros mur auquel il est lié. Il s'interrompt avant d'avoir atteint le bord d'un seuil de porte antique *a*, dont l'autre extrémité était accostée par un saillant aujourd'hui ruiné en partie, visible toutefois encore sur le front d'un autre mur, *bc*, qui n'offre aucun rapprochement avec ceux que nous venons d'étudier. On incline à croire que ce seuil de porte représente, au moins par son emplacement, une ouverture, probablement intérieure, de la seconde enceinte. ABCD seraient les débris d'un saillant extérieur destiné à couvrir l'entrée et à protéger un point faible de la muraille, qui laisserait ainsi le Calvaire et le Saint-Sépulcre à une centaine de mètres à l'ouest. Cf. C. Schick, *New excavations in Jerusalem*, dans le *Pal. Expl. Fund*, 1888, p. 57-60, pl. 1-3; *Das Stadtviertel der Grabeskirche, der Lauf der zweiten Mauer Jerusalem*, dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, t. VIII, 1885, p. 259-273, avec plan restitué de cette partie de l'enceinte, pl. IX et X. Au delà du quartier du Saint-Sépulcre, le parcours des murailles est moins facile à suivre. On a cependant signalé, le long de la Voie douloureuse, notamment aux stations dites de Véronique et de Simon le Cyrénéen, divers débris de constructions antiques, présentant les caractères qui ont servi à rattacher entre eux les tronçons de muraille relevés depuis la tour Hippicus. Cf. E. Pierotti, *Jerusalem explored*, Londres, 1864, t. I, p. 33-34; C. Schick, *Veronica's House*, dans le *Pal. Expl. Fund*, 1896, p. 214-215. Enfin, l'existence de la contrescarpe du fossé qui isolait la muraille du Bézétha depuis l'hospice autrichien jusqu'à l'*Ecce-Homo*, offre de sérieux motifs pour établir le passage de la deuxième enceinte parallèlement à la rue du Vieux-Sérail ou *Tariq Seraï el-Qadim* jusqu'à l'Antonia, dont le site, à l'angle nord-ouest du Haram, est incontestable. Cf. H. Vincent, *La deuxième enceinte de Jérusalem*, dans la *Revue biblique*, 1902, p. 31-57. La ligne d'enceinte que nous venons de décrire n'a évidemment



251. — La deuxième enceinte de Jérusalem. D'après la *Revue biblique*, 1902, p. 33.

rien d'absolu ni de définitif; des études et des découvertes futures peuvent la modifier. Elle a au moins le mérite de s'appuyer sur les données archéologiques et l'examen attentif du terrain. On remarquera comment elle laisse en dehors de la ville le Calvaire et le Saint-Sépulcre, dont l'authenticité est par là même garantie, non par des arguments *a priori*, mais par une méthode rigoureuse et scientifique.

Les travaux continuèrent sous le règne de Manassé. Mais quelle fut au juste l'œuvre de ce roi? Il est difficile de le dire en présence d'un texte obscur : « Après cela, lisons-nous II Par., XXXIII, 14, il bâtit le mur extérieur



252. — Restes d'anciens murs dans l'établissement russe.

de la cité de David à l'occident de Gihon, dans le torrent, et dans la direction de la porte des Poissons, et autour d'Ophel, et il l'éleva beaucoup. » Si Gihon désigne ici la vallée du Cédron, il s'agit peut-être d'un avant-mur placé près du fond de la vallée, tandis que l'ancien mur suivait la crête de plus près. Si Gihon est la fontaine elle-même, il faut placer la construction à l'occident de la colline d'Ophel, le long de la vallée du Tyropœon, dans la direction de la porte des Poissons, qui, nous le verrons tout à l'heure, était à l'extrémité nord de cette dépression. Mais, dans ce cas, Manassé ne fit que relever la partie méridionale qui existait déjà du temps d'Ézéchias. Elle formait l'un des deux murs qui enfermaient la piscine de Siloé et que mentionnait Isaïe, XXII, 11, lorsqu'il disait : « Vous avez fait un bassin entre les deux murs pour les eaux de la vieille piscine. » On avait donc déjà pensé à fortifier par un double rempart ce point vulnérable, le plus bas de la ville et conservant la provision d'eau. La « porte entre les deux murs » donnait sur les jardins du roi, « sur la voie qui conduit au désert, » c'est-à-dire du côté du Jourdain, et c'est par là que, pendant le siège de Jérusalem par l'armée de Nabuchodonosor, les guerriers et Sédécias s'enfuirent. IV Reg., XXV, 4. L'existence de cette double muraille a été constatée par les fouilles de M. Bliss. Le gros mur qui se dirige au nord-est est certainement très ancien et remonte à la période juive. Cf. *Palestine Expl. Fund, Quarterly Statement,* 1895, p. 305-320. M. Schick, *Die Baugeschichte der Stadt Jerusalem,* dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* 1894, p. 21, pense que la Bible, II Par., XXXIII, 14, indique un triple travail de Manassé. Le premier comprendrait un mur allant, à l'ouest d'Ophel, de la pointe méridionale de la colline jusqu'au Mello au nord, ou bien plutôt se détournant, au bout de 200 mètres environ, pour aller rejoindre vers l'est l'antique rempart jébuséen. Le second serait un ouvrage avancé défendant les abords de la porte des Poissons; le troisième, un pan de muraille élevé au nord-est d'Ophel, se rattachant, d'un côté à la cité de David, de l'autre au coin sud-est du palais royal, qui, sur ce point, eût été également protégé par un double mur. Voir la carte, fig. 249.

Pour terminer cette étude de Jérusalem avant la captivité, il nous reste à jeter un coup d'œil sur les portes dont son enceinte était percée et les principales tours dont elle était flanquée. Elles sont presque toutes clairement indiquées dans II Esd., III; XII, 31-39, où nous assistons à leur reconstruction par Néhémie. L'ordre même suivi par l'auteur sacré est notre meilleur guide pour connaître leur emplacement.

1° La *porte du Troupeau* (hébreu : *ša'ar haṣ-ṣô'n;* Septante : πύλη ἡ προβατική). II Esd., III, 1, 31 (hébreu, 32); XII, 38 (hébreu, 39). Il faut la chercher dans l'intérieur du Haram actuel, au nord, un peu plus bas peut-être que la porte appelée aujourd'hui *bâb-el-'atm.* Elle se trouvait ainsi dans la direction de la piscine Probatique.

2° La *porte des Poissons* (hébreu : *ša'ar had-dâgîm:* Septante : πύλη ἡ ἰχθυηρά, ou ἰχθυϊκή, II Par., XXXIII, 14; II Esd., III, 3; XII, 38 (hébreu, 39); Soph., I, 10, à l'ouest de la tour Hananéel, dans la vallée de Tyropœon.

3° La *porte Ancienne* (hébreu : *ša'ar ha-yešânâh;* Septante : πύλη Ἰσανά selon le *Codex Vaticanus,* τοῦ Αἰσανά suivant l'*Alexandrinus* et le *Sinaiticus*), II Esd., III, 6; XII, 38 (hébreu, 39), à l'angle que formait la muraille en descendant vers le sud en face de la colline du Saint-Sépulcre, dans l'alignement de la rue actuelle *Hâret Bâb el-'Amûd*; à moins qu'on ne place là la porte d'Éphraïm, dont il n'est rien dit au chapitre III de Néhémie. Le texte relatif à cette porte offre matière à critique. Voir t. I, col. 553-554.

4° La *porte de Benjamin* (hébreu : *ša'ar Binyâmîn;* Septante : πύλη Βενιαμίν). Jer., XXXVII, 12; Zach., XIV, 10. Quelques-uns l'identifient avec la *porte Ancienne;* d'autres avec la *porte d'Éphraïm.* Voir t. I, col. 554, 1599.

5° La *porte d'Éphraïm* (hébreu : *ša'ar 'Éfraïm*; Septante : πύλη Ἐφραίμ), II Esd., VIII, 16; XII, 38 (hébreu, 39), en ligne droite au-dessous de la « porte Ancienne », à l'angle formé par la muraille lorsqu'elle retourne vers l'ouest. Elle correspondait ainsi à l'antique porte d'Éphraïm qui appartenait à la première enceinte. IV Reg., XIV, 13; II Par., XXV, 23. Voir t. II, col. 1881.

6° La *porte de l'Angle* (hébreu : *ša'ar hap-pinnâh;* Septante : πύλη τῆς γωνίας), mentionnée dans Jérémie, XXXI, 38, devait se trouver sur l'emplacement de la citadelle actuelle et correspondre peut-être à l'ancienne porte Gennath. Zacharie, XIV, 10, l'appelle « porte des angles » (hébreu : *ša'ar hap-pinnîm;* Septante : πύλη τῶν γωνιῶν); elle était, en effet, dans cette hypothèse, entre l'angle rentrant et l'angle saillant des remparts. Elle était défendue par la *tour des Fourneaux.* Suivant certains auteurs, nous l'avons vu, la *porte de l'Angle* dans la première enceinte, IV Reg., XIV, 13; II Par.,

xxv, 23; xxvi, 9, était à l'extrémité opposée, près la muraille du Temple. Voir t. i, col. 599.

7° La *porte de la Vallée* (hébreu : *sa'ar hag-gaye'*; Septante: πύλη τῆς φάραγγος), II Par., xxvi, 9; II Esd., ii, 13, 15; iii, 13, au sud de la citadelle actuelle.

8° La *porte Sterquiline* (hébreu: *sa'ar hâ-'aspôt;* Septante: πύλη τῆς κοπρίας), II Esd., ii, 13, iii, 13, 14; xii, 31, au sud-ouest de la colline occidentale; c'est la *porte des Esséniens* de Josèphe, *Bell. jud.*, V, iv, 2.

9° La *porte de la Fontaine* (hébreu: *sa'ar hâ'aïn;* Septante, πύλη τῆς πηγῆς, II Esd., iii, 15; πύλη τοῦ Ἀΐν, II Esd., ii, 14; πύλη τοῦ αἰνεῖν, II Esd., xii, 36 [hébreu, 37]), au sud-est, c'est-à-dire au-dessous de la piscine de Siloé.

10° La *porte entre les deux murs* (hébreu : *sa'arbên ha-ḥômôtaim ;* Septante: πυλη ἡ ἀνὰ μέσον των τειχῶν; IV Reg., xxv, 4; πύλη ἀνὰ μέσον τοῦ τείχους καὶ τοῦ προτειχίσματος, Jer., xxxix, 4; lii, 7), probablement une petite porte située entre la double muraille qui enfermait la piscine de Siloé, comme nous l'avons vu plus haut.

11° La *porte des Eaux* (hébreu : *sa'ar ham-maîm ;* Septante: πύλη τοῦ ὕδατος), II Esd., iii, 26; viii, 1, 3, 16; xii, 36 (hébreu, 37), au nord-est de la colline d'Ophel.

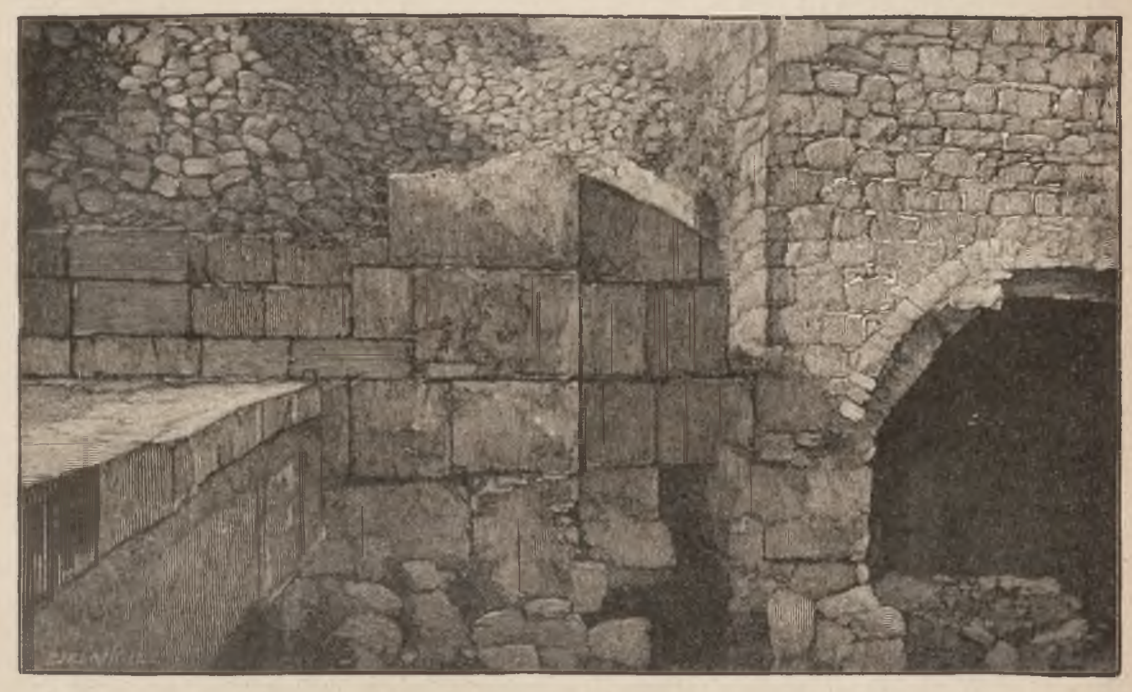
12° La *porte des Chevaux* (hébreu : *sa'ar has sûsîm ;* Septante: πύλη των ἵππων), II Par., xxiii, 15; II Esd., iii, 28; Jer., xxxi, 40, vers l'angle sud-est de l'enceinte du Temple, vis-à-vis le palais royal et ce que l'on a appelé les écuries de Salomon. Voir t. ii, col. 682.

13° La *porte Orientale* (hébreu : *sa'ar ham-mizrâh :* Septante : πύλη τῆς ἀνατολῆς), II Esd., iii, 29, entre la précédente et la suivante.

14° La *porte Judiciaire* (hébreu : *sa'ar ham-mifqâd ;* Septante : πύλη Μαφεκάδ), II Esd., iii, 30 (hébreu, 31), peut-être sur l'emplacement de la porte Dorée actuelle.

On cite encore: la *porte Première* (hébreu : *sa'ar hâ-ri'sôn;* Septante : πύλη ἡ πρώτη), Zach., xiv, 10: la *porte du Milieu* (hébreu: *sa'ar hat-tâvék ;* Septante : πυλη ἡ μέση), Jer., xxxix, 3; la *porte des Tessons* ou *du Potier* (hébreu : *sa'ar ha-harsût;* Septante : πυλη τῆς χαρσειθ; Vulgate: *porta fictilis*), Jer., xix, 2; la *porte de la Garde* (hébreu : *sa'ar ham-maṭṭârâh ;* Septante : πύλη τῆς φυλακῆς), II Esd., xii, 38 (hébreu, 39), qui sont inconnues ou doivent être identifiées avec l'une ou l'autre des précédentes.

Les tours principales étaient : au nord, la *tour de Hananéel* (hébreu : *migdal Ḥănan'êl ;* Septante, *Codex Vaticanus :* πύργος Ἀνανεήλ, II Esd., iii, 1 ; xii, 38; *Cod. Alexandrinus* et *Vaticanus :* πύργος Ἀναμεήλ, II Esd., iii, 1; xii, 38; Jer., xxxi, 38; Zach., xiv, 10), à l'angle nord-ouest de l'enceinte du Temple, où fut plus tard l'Antonia. A côté, vers l'est, était la *tour d'Émath* (hébreu: *migdal ham-Mê'âh*), II Esd., iii, 1 (Vulgate : *turris Centum cubitorum*); xii, 38 (hébreu, 39). Voir Émath 4, t. ii, col. 1723. Il y a là des difficultés textuelles qui feraient regarder l'existence de cette tour comme problématique. Cf. H. Vincent, *La tour Méa*, dans la *Revue biblique*, 1899, p. 582-589. A l'ouest, le rempart était protégé par la *tour des Fourneaux* ou *des Fours* (hébreu : *migdal hat-tannûrim ;* Septante: πύργος τῶν θανουρίμ). Enfin, à l'est, défendant le palais royal, était la *tour Saillante* (hébreu : *migdal hay-yôṣê' ;* Septante : πύργος ὁ ἐξέχων). II Esd., iii, 25, 26, 27.



253. — Angle A des anciens murs trouvés dans l'établissement russe. Vue prise du sud avant la restauration.

Nous avons établi cette seconde enceinte sur les données qui nous paraissent les plus solides, sans entrer dans les différents systèmes. On peut voir: Sayce, *The topography of præ-exilic Jerusalem*, dans le *Palestine Expl. Fund*, 1883, p. 215-223; Conder, *Jerusalem of the Kings*, même revue, 1884, p. 20-29 ; Birch, *Notes on præ-exilic Jerusalem, ibid.*, 1884, p. 70-75; Schick, *The second wall of ancient Jerusalem, ibid.*, 1893, p. 191-193; *Die zweite Mauer Jerusalems*, dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, 1885, p. 259-273, pl. viii ; *Die Baugeschichte der Stadt Jerusalem*, même revue, 1894, p. 1-24, pl. i ; F. Spiess, *Die neueste Construction der zweiten Mauer Jerusalem und Josephus, ibid.*, 1888, p. 46-59.

2° *De la captivité à la ruine de Jérusalem* (70). — Tous ces ouvrages de défense ne sauvèrent pas de la vengeance divine la ville coupable de tant de prévarica-

tions. En 587 avant J.-C., l'année de Nabuchodonosor brûla le Temple et le palais royal, rasa les maisons, démolit les remparts et emmena le peuple captif à Babylone. Mais Jérusalem devait se relever de ses ruines, pour recevoir un jour le Sauveur du monde, qui voulait en faire le théâtre de son sacrifice.

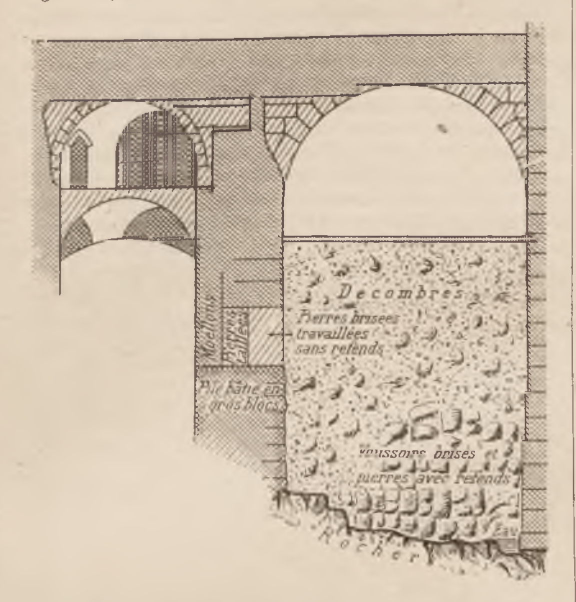
1. *Du retour de l'exil à Hérode le Grand.* — Au bout de 71 ans, le Temple fut reconstruit par Zorobabel ; mais les murs de la ville restèrent abattus jusqu'en 445 avant J.-C., époque à laquelle Néhémie vint pour les relever. Il les refit sur leurs anciennes bases, en sorte que la seconde Jérusalem fut bâtie sur les fondements de la première. Pour comprendre ce qui est dit au deuxième livre d'Esdras sur l'état des fortifications au retour de l'exil, II, 11-15, sur leur reconstruction, III, 1-31, sur leur dédicace, XII, 27-39, il suffit de se reporter à la description que nous venons de faire. L'enceinte resta la même avec ses portes et ses tours. Les Chaldéens n'avaient pas démoli partout la muraille de fond en comble ; certaines parties même, celles que ne mentionne pas l'auteur sacré, étaient sans doute restées plus ou moins intactes. Il fut donc facile aux Juifs d'en suivre le pourtour et de la ramener autant que possible à son état antérieur. La restauration, commencée par la *porte du Troupeau*, au nord, se continua vers l'ouest; puis, de la *tour des Fourneaux*, elle descendit vers le sud, pour retourner à l'est vers la colline d'Ophel. Là, la Bible, II Esd., III, 15, 16, nous fait remarquer que les murs de la piscine de Siloé furent refaits, que l'enceinte passait devant « les degrés qui descendaient de la cité de David » et longeait « le tombeau de David », détails qui corroborent l'opinion d'après laquelle il faut chercher « la cité de David » sur la colline orientale. Après la source de Gihon, les ouvriers poursuivirent leur œuvre vers le nord jusqu'à leur point de départ. Sur cette restauration, voir C. Schick, *Nehemia's Mauerbau in Jerusalem*, dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, 1891, p. 41-62, pl. II.



254. — Arche de Wilson. D'après *The Recovery of Jerusalem*, p. 76.

La seconde Jérusalem maintint constamment son périmètre jusqu'en l'année 42 de l'ère chrétienne, laissant en dehors le mont Bézétha et la colline du Calvaire. Elle subit cependant quelques modifications intérieures. Antiochus IV Épiphane, roi de Syrie, après avoir saccagé et profané le Temple, envoya plus tard des gens pour brûler la ville et détruire ses murs. C'est alors que les Syriens « fortifièrent la ville de David avec une grande et forte muraille, et ils en firent leur citadelle », καὶ ἐγένετο αὐτοῖς εἰς ἄκραν. I Mach., I, 35 (grec, 33). Pendant vingt-cinq ans, ils habitèrent cette forteresse, qui tint en suspens les destinées de la cité sainte. Ils lui donnèrent, de même que les autres Grecs habitant Jérusalem, le nom d'*Acra* qui signifie simplement « citadelle » et s'appliqua en même temps à la colline qui la portait. Bon nombre d'auteurs, oubliant cette origine, ont fait d'inutiles efforts pour retrouver le *mont Acra* et lui assigner sa place parmi les autres collines sur lesquelles est bâtie la ville. Ils l'ont ordinairement indiqué, avec la ville basse de Josèphe, entre le Saint-Sépulcre et le fond de la vallée du Tyropœon. Voir fig. 237, col. 1325-1326. L'*Acra* était plutôt située sur la colline orientale, c'est-à-dire sur celle que Josèphe, *Bell. jud.*, V, IV, 1, nous représente au delà de la vallée du Tyropœon. Après avoir, en effet, mentionné celle qui portait la ville haute, et qui était de beaucoup la plus élevée et la plus droite dans le sens de la longueur, il ajoute : « L'autre colline s'appelle Acra, est recourbée aux deux extrémités et soutient la ville inférieure. *En face de cette dernière était une troisième colline, naturellement plus basse*

que Acra, et séparée par une large vallée, auparavant différente : dans la suite, au temps où les Asmonéens régnaient, ils comblèrent la vallée, voulant réunir la



255. — Arche de Wilson. D'après *The Recovery of Jerusalem,* p. 81.

ville au Temple, et ayant travaillé le sommet de l'Acra, ils le rendirent plus bas, de sorte que le Temple le dominait. » Il ressort de ce texte que la *troisième colline,* qui semble bien correspondre à celle où l'on voudrait voir Acra, en est tout à fait distincte. Mais si l'*acropole* syrienne était à l'orient, à quel point précis la placer? Tel est le problème, et il n'a jusqu'ici reçu aucune solution certaine. D'après le texte de I Mach., I, 35, il faudrait la chercher sur l'Ophel, « la cité de David, » où se trouvait autrefois déjà la forteresse jébuséenne, et c'est ce que font plusieurs auteurs. Mais, d'autre part, Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, VI, 6, nous dit que Simon, ayant attaqué l'*Acra* de Jérusalem, la mit au niveau du sol, pour qu'elle cessât d'offrir aux ennemis un refuge d'où ils faisaient beaucoup de mal aux Juifs. Mieux que cela même, il crut devoir abaisser le mont sur lequel elle était bâtie, et qui dominait le Temple. Le peuple consulté se mit à l'œuvre, et, par un travail incessant, nivela si bien la montagne, que le Temple finit par la dominer. Cet abaissement ne pouvait s'effectuer sur l'Ophel, qui était beaucoup plus bas que le Moriah; au sud du Temple, il n'y avait que l'esplanade artificielle créée par Salomon et qui était à un plan inférieur. L'œuvre, au contraire, pouvait s'accomplir au nord, où le mont Moriah s'élève assez considérablement. Et, effectivement, en face de la troisième colline dont nous venons de parler, à l'extrémité nord-ouest et dans l'enceinte actuelle du *Haram esch-Schérif*, on a remarqué un rocher qui a été taillé, nivelé, abaissé. Son altitude n'est plus que de 740 mètres : il était donc, comme le dit Josèphe, devenu plus bas que le Temple, dont le sol était de 744 mètres. Mais, avant cet abaissement, il devait atteindre, comme le rocher voisin sur lequel reposait l'Antonia, au moins 750 mètres, peut-être davantage, et, par conséquent, la colline d'en face, dont la hauteur moyenne est de 737 à 744 mètres, était naturellement plus basse, ταπεινότερος φύσει. On peut croire alors, dans cette hypothèse, que l'expression « cité de David », I Mach., I, 35, a un sens large et comprend le Moriah et l'Ophel.

Ce qu'il y a de certain, c'est que l'Acra des Syriens était tout près du Temple, si près que, comme nous venons de le voir, on fut obligé de la détruire pour qu'elle ne dominât point celui-ci. Nous' lisons également I Mach., IV, 41, que Judas Machabée, après sa victoire sur Lysias, montant à Jérusalem pour purifier le Temple, voulut que les prêtres ne fussent pas troublés dans leurs cérémonies et pour cela commanda à ses hommes de combattre ceux que les Syriens avaient laissés dans leur forteresse. Sous le règne d'Antiochus Épiphane, on construisit à Jérusalem, au pied de la citadelle, un gymnase et une éphébée. I Mach., I, 15; II Mach., IV, 9, 12. Voir GYMNASE, col. 369; ÉPHÉBÉE, t. II, col. 1830. Les Asmonéens élevèrent la tour *Baris,* qui fit plus tard partie de la forteresse Antonia. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, XI, 4. Ils se bâtirent ensuite, dans le coin nord-est de la ville haute, un palais qui avoisinait et dominait le Xyste. Cf. Josèphe, *Bell. jud.*, II, XVI, 3.

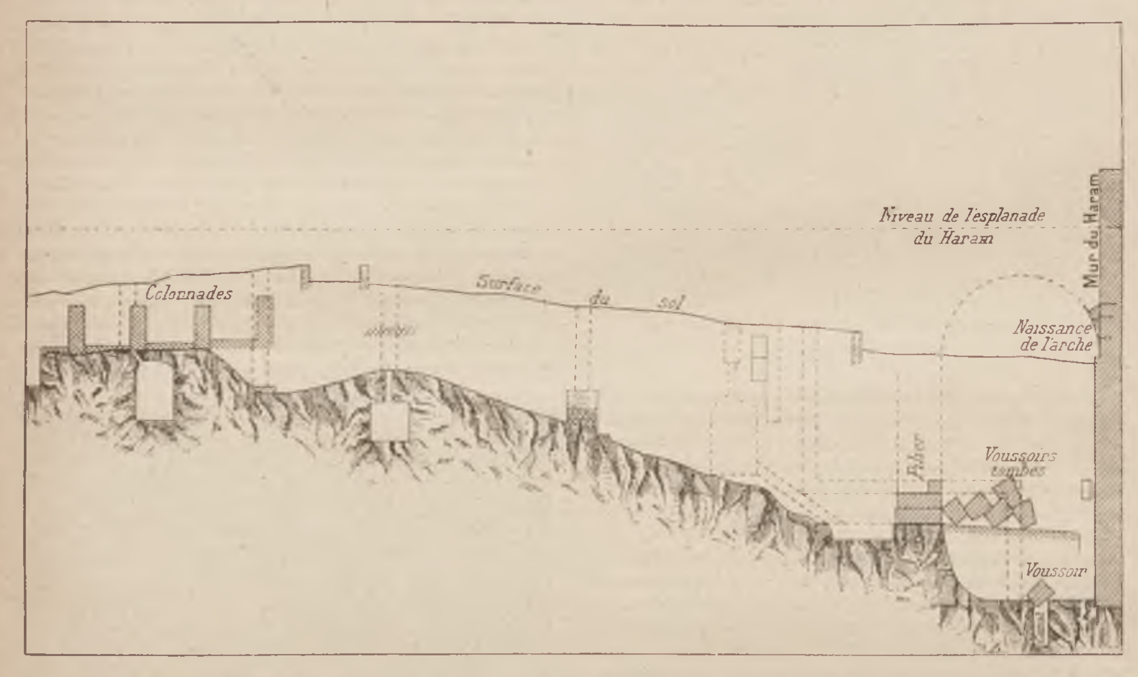
2. *A l'époque d'Hérode le Grand.* — Jérusalem devait naturellement bénéficier des idées de grandeur et de la munificence qui portèrent Hérode à enrichir la Palestine de magnifiques monuments. L'œuvre principale de son règne fut la restauration du Temple. Nous n'avons point à rechercher ici les agrandissements et embellissements qu'il apporta à l'enceinte et à l'édifice sacrés. Voir TEMPLE. Mais nous devons dire comment, à cette époque, l'esplanade du Moriah était reliée à la colline occidentale. Ce n'est pas que les travaux entrepris pour franchir la vallée du Tyropœon remontent seulement à cette date. Il serait étonnant que, dans les âges précédents, on n'eût pas eu la pensée d'unir par un viaduc quelconque les deux parties de la ville. Mais les données historiques et archéologiques offrent ici à notre étude



256. — Arche de Robinson. D'après une photographie.

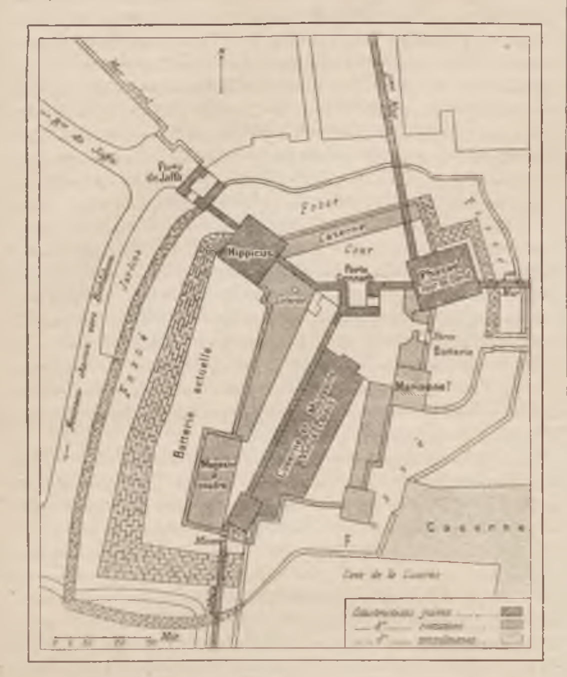
une base plus solide. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, IV, 2; *Bell. jud.*, II, XVI, 3, parle d'un pont qui allait du Temple à la ville supérieure et rejoignait le Xyste, place ornée de colonnades, voisine, comme nous venons de le

dire, du palais des Asmonéens. D'autre part, parmi les plus curieux vestiges de l'antiquité que les fouilles ont mis à jour, il en est deux qui nous permettent d'apprécier les travaux au moyen desquels on pouvait traverser de plain-pied le Tyropœon. Ce sont les arches appelées du nom des deux explorateurs, Wilson et Robinson, qui en ont dégagé les fondations. Nous n'avons fait que les signaler en parcourant la ville, voir col. 1342; elles méritent d'arrêter en ce moment notre attention. L'*arche de Wilson,* au-dessous de la porte du Haram, nommée *Bâb es-Silsiléh,* a 13 mètres de largeur et est construite de blocs qui ont de deux à quatre mètres de longueur. Voir fig. 254. Le long du Haram, sur lequel elle s'appuie à l'est, on a trouvé, à sept mètres de profondeur, dans une tranchée pratiquée du côté sud, une masse de voussoirs et de pierres ayant évidemment appartenu à une arche plus ancienne. Voir fig. 255. A 13^{m}20 et à 15^{m}30, l'eau s'est rencontrée, coulant du nord au sud; peut-être était-elle autrefois recueillie dans le canal dont nous parlerons tout à l'heure. Le mur du Haram est ici formé de beaux blocs à bossage semblables à ceux du *mur des Lamentations.* A partir des fondations, on ne compte pas moins de 21 assises, de 1 mètre à 1^{m}20 de hauteur, admirablement conservées. Le *pilier* de l'arche, à l'ouest, est composé de sept assises de pierres taillées, mesurant de 0^{m}95 à 1^{m}25 de hauteur, semblables à celles que l'on voit au-dessus des pierres à bossage de la *place des Pleurs.* La hauteur de cette maçonnerie est de 7 mètres environ, la largeur de 4^{m}35. Une galerie, pratiquée à la base même du roc, a montré qu'il incline à l'est. Une tranchée ouverte à l'ouest du pilier a fait découvrir une chambre voûtée munie d'une fenêtre murée, derrière laquelle s'étend une série de voûtes à arches semi-circulaires, situées dans le prolongement de l'arche. Elles sont sur une double ligne, les voûtes du sud ayant 7 mètres de largeur et celles du nord, 6^{m}30, ce qui donne à peu près la largeur de l'arche de Wilson. La partie méridionale est la plus ancienne et constituait probablement la chaussée originelle. On l'aurait agrandie, en y ajoutant le côté septentrional, et c'est après ce remaniement que l'arche aurait été construite. On croit ce viaduc contemporain de la dynastie iduméenne, mais il a été réparé à l'époque byzantine. L'*arche de Robinson,* à 12 mètres au nord de l'angle sud-ouest, possède encore trois rangs de voussoirs, occupant une largeur de 15^{m}50. Voir fig. 256. Le pilier, bâti sur le rocher, à 12^{m}80 au-dessous de la naissance de l'arche, mesurait 15^{m}50 de long sur 3^{m}60 d'épaisseur. Il n'en reste que les deux assises inférieures et une partie de la troisième. Elles sont formées de beaux blocs en bossage, taillés comme ceux du mur du sanctuaire, à l'angle sud-ouest. Entre ce pilier et le mur du Haram, à 17 mètres au-dessous de la surface du sol, et de niveau avec la base du pilier, on a retrouvé un ancien pavé, en pierre calcaire, s'inclinant légèrement à l'est, sur lequel gisaient les voussoirs tombés de l'arche. Voir fig. 257. Il repose sur une énorme couche de débris, au-dessous de laquelle on a découvert deux voussoirs d'une arche tombée, dont l'un mesure 2^{m}10 de longueur, et plus de 1 mètre de largeur et de hauteur. Ces voussoirs gisaient à travers la voûte d'un canal creusé dans le roc, situé à 24 mètres au-dessous de la surface actuelle du sol, et courant du nord au sud, parallèlement au mur du Haram. C'est cet aqueduc qui devait recevoir les eaux dont nous avons constaté la présence sous le premier viaduc. En tournant maintenant nos regards du côté de l'ouest, nous remarquerons à 75 mètres du mur du Haram, les restes d'une colonnade formée de piliers reposant sur le roc, à 5^{m}40 au-dessous du sol, et construits en beaux moellons d'un grès tendre. Des débris d'arches ont été retrouvés entre ces piliers, qui se prolongent vers l'est et formaient sans doute un viaduc de niveau avec l'arche de Robinson. Nous aurions donc ici les restes de deux ponts d'époque différente; le premier, dont une partie est visible encore, serait du temps d'Hérode, le second, dont deux voussoirs gisent au fond du ravin, serait beaucoup plus ancien. « On ne nous donne pas de détails sur la forme et la taille de ces voussoirs; mais il est difficile pourtant de ne point conclure de ces observations



257. — Arche de Robinson, d'après le *Palest. Expl. Fund. Quart. St.,* 1880, p. 14.

qu'à une époque antérieure au système de l'appareil à refends, un pont aurait été jeté, mais à un niveau plus bas, entre la colline occidentale et celle du Temple.



258.— Plan de la citadelle. D'après C. Schick, dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, 1890, p. 64.

Ce premier pont ne pourrait alors appartenir qu'au temps des rois de Juda; il remonterait peut-être à Salomon lui-même. Élèves des Égyptiens et des Assyriens, les maîtres des Juifs, les Phéniciens, connaissaient le principe de la voûte; ils ont pu l'appliquer ici dès le xe siècle. » Perrot, *Histoire de l'art*, t. IV, p. 168. Cf. *Palestine Exploration Fund, Quart. Stat.*, 1880, p. 9-30, avec plusieurs plans; Wilson et Warren, *The Recovery of Jerusalem*, p. 76-111; Warren et Conder, *Survey of Western Palestine, Jerusalem*, p. 173-209.

A l'angle nord-ouest de l'esplanade du Temple, Hérode éleva la forteresse Antonia, à laquelle furent joints des appartements de toute nature, des cours à portiques, des bains, en sorte que, par sa magnificence, elle semblait un palais. Cf. Josèphe, *Bell. jud.*, V, V, 8. Pour la rendre inaccessible, il la fit séparer du mont Bézétha par un fossé très large et très profond. Voir ANTONIA, t. I, col. 712. Il se bâtit, en outre, une splendide maison royale dans l'angle nord-ouest de la ville haute, sur l'emplacement actuel de la caserne turque et du jardin des Arméniens. Il l'entoura d'un mur très élevé, flanqué, au nord, de trois tours qui étaient d'une structure et d'une hauteur remarquables, et qu'il appela : *Hippicus*, du nom d'un de ses amis; *Phasaël*, en mémoire de son frère aîné; et *Mariamne*, pour perpétuer le souvenir de sa seconde et malheureuse femme, qu'il avait éperdument aimée. L'intérieur du palais était d'une richesse extraordinaire, plein de bosquets, d'ombre et de fraîcheur. On peut voir la description qu'en fait Josèphe, *Bell. jud.*, V, IV, 4. La tour nord-ouest de la citadelle peut répondre à la tour Hippicus. Voir fig. 258. Celle-ci, au dire de Josèphe, *Bell. jud.*, V, IV, 3, était un carré de 25 coudées (environ 13 mètres) de côté, ce qui concorde assez avec les dimensions de la construction actuelle. Celle du nord-est, appelée communément *tour de David*, représente bien par sa forme et sa structure inférieure, la tour Phasaël, à laquelle Josèphe, *ibid.*, donne quarante coudées (environ 21 mètres) en longueur et en largeur. Elle a, en réalité, 21 mètres de long sur 17 de large, ce qui constitue une différence assez légère. A partir du pied, dans le fossé, elle est bâtie, jusqu'à une hauteur de 12 mètres, en grosses pierres à refends, mais à surface brute; la rainure a bien été creusée, mais la table centrale qu'elle embrasse n'a pas été aplanie. Voir fig. 259. Les blocs unis sans mortier sont placés de manière que celui de dessus est posé en travers de celui de dessous. Toute cette vieille partie est massive, sauf un petit couloir au côté ouest. Les assises du haut sont de construction moderne; nous n'en avons pas moins là le plus beau spécimen des anciennes tours de Jérusalem, dont les soubassements reposaient sur le roc ou sur un cube de maçonnerie massive. Cf. C. Schick, *Der Davidsthurm in Jerusalem*, dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, 1878, p. 226-237, pl. I-III. Quant à la tour Mariamne, elle avait, selon Josèphe, *ibid.*, 20 coudées (10 mètres 50) de côté; c'était la plus petite, mais la plus belle intérieurement. Occupait-elle la place de celle qui se trouve près de la précédente, au sud? Nous ne savons.

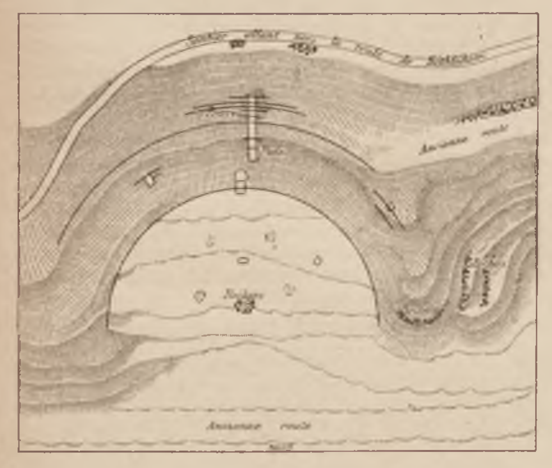
Hérode bâtit à Jérusalem un théâtre, et, dans la vallée, un très grand amphithéâtre. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, VIII, 1. M. Schick a découvert, il y a plusieurs années, les vestiges d'un théâtre ancien, situé au sud de la ville. Si l'historien juif ne parle pas de l'intérieur même de la cité, nous avons là certainement la place du monument élevé par le roi iduméen. Cet emplacement se trouve au sud de l'*ouadi er-Rebâbi*, au sud-ouest de *Bir Éyûb*. Les collines qui s'étagent de ce côté sont



259. — Tour de David. D'après une photographie.

séparées par deux vallées profondes, descendant de l'ouest à l'est vers l'*ouadi en-Nar*. Voir la *Carte des environs de Jérusalem*, de C. Schick, dans la *Zeitschrift*

des Deut. Pal.-Vereins, 1895, pl. 4. La première s'appelle *ouadi esch-Schama,* la seconde, *ouadi Yasûl.* C'est sur le flanc méridional de la première qu'on rencontre l'hémicycle qui dessine encore les contours du théâtre. Voir fig. 260. L'endroit était choisi à merveille. Les parois de la colline, formées d'un rocher tendre, ont été taillées de manière à porter directement les gradins. Comme tous les anciens théâtres romains, celui-ci regardait le nord, pour éviter le trop grand soleil, et les spectateurs avaient devant les yeux le magnifique panorama de la ville. L'hémicycle avait un diamètre d'environ 45 mètres. De toutes ses splendeurs, il ne reste plus rien; on n'a retrouvé que deux pierres taillées en corniche. Cf. C. Schick, *Herod's amphitheatre,* dans le *Pal. Expl. Fund, Quart. Stat.,* 1887, p. 161-166, avec plan et coupes. On a constaté que l'acoustique y est excellente. Cf. Germer-Durand, *Le théâtre d'Hérode à*



260. — Théâtre d'Hérode. D'après le *Palest. Expl. Fund, Quart. Stat.*, 1887, p. 162.

Jerusalem, dans les *Échos de N.-D. de France,* Paris, avril 1896, p. 72.

Il est facile maintenant de se représenter la ville sainte, telle qu'elle était *au temps de Notre-Seigneur.* Avec ses hauts murs flanqués de bastions, ses nombreux palais, et surtout son enceinte sacrée, elle devait offrir un coup d'œil splendide. Le Temple la dominait de toute la magnificence de ses richesses, comme de la majesté de l'idée religieuse qu'il représentait. Avec ses portiques aux immenses colonnes, son revêtement de marbre blanc, les aiguilles d'or qui couronnaient le sanctuaire, il ressemblait, vu de loin, à une montagne de neige, teintée de pourpre et d'or par les rayons du soleil levant. Josèphe, *Bell. jud.,* V, v, 6. S'il faut en croire le même historien, *ibid.,* V, IV, 3, les murailles de la première enceinte avaient 60 tours, celles de la seconde quatorze. Mais, par suite de la prospérité qu'elle acquit sous Hérode, la ville, franchissant le cercle de pierres qui l'enfermait, s'étendit vers le nord. Le mont Bézétha, tout le territoire voisin de la colline du Golgotha se couvrirent peu à peu de maisons et de jardins, dont l'ensemble devait offrir aussi un très bel aspect. Voir Jardins, col. 1130. Jérusalem était donc une cité imposante, bien qu'elle eût à l'intérieur des rues étroites et tortueuses, rattachées cependant comme aujourd'hui, croyons-nous, par des artères principales que la nature du terrain doit avoir tracées de tout temps. Outre la place principale, sur laquelle était le Xyste, elle avait encore la place des Bouchers, celle des Ouvriers en laine, le marché supérieur. Cf. Mischna, *Erubhin,* c. x, hal. 9; Josèphe, *Bell. jud.,* V, VIII, 1. Elle possédait surtout un nombre presque incroyable de synagogues. Il y en avait 460 ou même 480, d'après le Talmud de Jérusalem, *Mégillah,* fol. 73 *b; Ketuboth,* 35 *b.* « On comprend ce chiffre exorbitant, lorsqu'on sait qu'aujourd'hui, dans les villes musulmanes, le nombre des mosquées n'est pas moins considérable. Chaque famille a pour ainsi dire la sienne. Les synagogues de Jérusalem étaient certainement la propriété exclusive des grandes familles, et surtout des corporations. Il y en avait une, par exemple, appelée synagogue des chaudronniers. De plus, les étrangers de passage dans la ville avaient à leur usage la synagogue spéciale de la contrée d'où ils venaient; il y avait les synagogues des Cyrénéens, des Ciliciens, des Asiatiques, des Alexandrins. Act., VI, 9. Dans celle-ci on employait la langue grecque et on lisait la traduction des Septante. Talm. de Jérus., *Sota,* 21 *b.* Toutes ces synagogues étaient très fréquentées et chaque matin, au lever du jour, les rues se remplissaient de femmes, de scribes, de Pharisiens, leurs *tefillin* attachés sur le bras, se rendant à leur synagogue préférée. » E. Stapfer, *La Palestine au temps de Jésus-Christ,* Paris, 1885, p. 61. Et c'est sur cette ville qu'un jour le divin Maître pleura. Luc., XIX, 41.

3. *Troisième enceinte* (*de l'an 42 à l'an 70*). — Les agrandissements dont nous venons de parler nécessitèrent une nouvelle enceinte, pour abriter les quartiers récemment formés. Ce fut le roi Hérode Agrippa Ier qui entreprit ce travail colossal. Grâce à Josèphe, *Bell. jud.,* V, IV, 2, nous pouvons suivre exactement les développements de la troisième muraille. Voir fig. 249. Partant de la tour Hippicus, elle s'étendait, au nord, jusqu'à la tour *Pséphina.* De forme octogonale, celle-ci, par son élévation et l'emplacement qu'elle occupait, était la plus haute de Jérusalem, en sorte que, de son sommet, on pouvait, au lever du soleil, voir la Judée depuis l'Arabie jusqu'à la Méditerranée. Josèphe, *Bell. jud.,* V, IV, 3. Elle se trouvait à l'angle nord-ouest de la ville actuelle, là où l'on a retrouvé les restes d'une ancienne forteresse dite *Qasr Djâlûd,* « forteresse de Goliath, » sur le terrain où les frères de la Doctrine chrétienne ont bâti leurs écoles. Cf. *Pal. Expl. Fund, Quart. Stat.,* 1878, p. 78; C. Schick, *Die antiken Reste an der Nordwestmauer von Jerusalem,* dans la *Zeitschrift des Deut. Pal.-Vereins,* 1878, p. 15-23, avec plan, pl. IV; *Survey of Western Palestine, Jerusalem,* p. 264-267. De là, l'enceinte passait devant le monument d'Hélène, reine des Adiabéniens, puis par les cavernes royales, qui sont en face de la grotte de Jérémie. Voir Carrières, t. II, col. 319. Arrivée à la tour angulaire, près du monument du Foulon, elle allait, par la vallée du Cédron, se réunir à l'ancien mur, c'est-à-dire à l'angle nord-est de l'esplanade du Temple. Comme on le voit, elle suivait à peu près exactement l'alignement de la muraille septentrionale de la ville actuelle, depuis la porte de Jaffa jusqu'à la porte *Bâb Sitti Mariam.* Josèphe, dans le même passage, ajoute que la cité eût été inexpugnable, si cette troisième enceinte eût été terminée comme Hérode Agrippa Ier l'avait commencée. Les blocs de pierre que celui-ci avait employés mesuraient, en effet, 20 coudées (10m40) de long sur 10 coudées (5m20) de large, en sorte qu'il n'aurait pas été facile de les briser avec le fer, ni de les ébranler avec les machines. Craignant d'éveiller les susceptibilités de Claude César, le roi suspendit ce travail, que les Juifs achevèrent plus tard sous Agrippa II, en donnant au mur une hauteur de 25 coudées et en se servant de blocs de pierre de moindres dimensions. Malgré sa force imposante, la seconde Jérusalem devait bientôt tomber sous les coups de Titus, comme la première avait succombé sous ceux de l'armée de Nabuchodonosor.

La Jérusalem biblique finit avec Titus; nous n'avons donc pas à pousser plus loin notre étude. De son noyau primitif, c'est-à-dire de la colline du sud-est, elle s'est successivement étendue sur les hauteurs voisines, qu'elle



Jérusalem. — Vue prise du Mont des Oliviers



(¹), d'après une photographie de M. Dissard.

a fini par enfermer dans sa triple enceinte. Au moment où nous la quittons, elle a atteint des limites qu'elle ne dépassera plus au cours de sa longue histoire. La richesse de ses monuments fait revivre sa gloire d'autrefois, sous Salomon. A part le Temple, qui sera décrit en son lieu, nous avons essayé de la reconstituer à ses différents âges, dans ses lignes essentielles. Dans cet ensemble de collines, de maisons, de palais, bientôt un seul point fixera les regards du monde, d'un monde nouveau. Ce n'est pas le Temple, qui va disparaître pour toujours, mais un petit monticule entouré de jardins, près d'une des portes de la ville, le Golgotha. Marqué du sang de la Rédemption, il restera un instant enseveli sous les ruines de la cité déicide, mais pour ressusciter dans la gloire, comme Celui qui voulut y réaliser les figures de l'Ancien Testament et en faire le berceau de la Nouvelle Alliance.

III. Histoire. — Jérusalem tient une telle place dans la vie du peuple hébreu, que son histoire complète serait presque l'histoire du peuple lui-même. Nous n'avons à rappeler ici que les événements qui la concernent directement. Après avoir, dans les pages précédentes, résumé les principales phases de son passé au point de vue archéologique, il ne nous reste qu'à consigner les faits les plus mémorables qui se sont accomplis dans son sein. L'ordre que nous suivrons sera le même.

I. De l'origine à la captivité. — 1° *Avant David.* — A quelle époque et par qui fut fondée Jérusalem ? L'histoire ne nous le dit pas. Josèphe, *Bell. jud.*, VI, x, en attribue la première origine à Melchisédech, qui, après y avoir dressé un autel, changea le nom primitif de Salem, Σόλυμα, en celui de Jérusalem, Ἱεροσόλυμα, ou « la sainte Solyme ». Nous avons là, sans doute, l'écho d'une tradition ancienne, mais elle semble aussi fragile que l'étymologie qu'elle vient appuyer. Saint Jérôme, *Epist.* LXXIII, t. XXII, col. 680, la rejette et soutient que la ville dont Melchisédech était roi se trouvait dans les environs de Scythopolis ou Bethsan (aujourd'hui *Beïsân*). Il ne nie pas, cependant, que Jérusalem ait été anciennement appelée Salem. Cf. *Epist.* LXXIII, t. XXII, col. 677. Un certain nombre d'exégètes partagent l'avis du saint docteur. D'autres pensent, malgré ces autorités, que le récit de la Genèse, XIV, 18, nous transporte bien à Jérusalem, sans pour cela en assigner la fondation à celui qui en était le prêtre-roi, à Melchisédech. Voir Salem. De l'époque d'Abraham à la conquête israélite, l'Écriture garde le silence sur la cité chananéenne. Une découverte très importante faite en Égypte, à *Tell el-Amarna*, en 1887, a en partie comblé cette lacune. Les lettres assyriennes qu'on y a trouvées nous montrent que, vers 1400 avant l'ère chrétienne, par conséquent avant l'exode des Hébreux, *Urusalim* comptait déjà parmi les principales villes du midi de la Palestine. Elle avait à ce moment pour gouverneur *Abd-hiba,* vassal du pharaon Amenhotep, de la dix-huitième dynastie. Le préfet se plaint auprès de son suzerain des incursions d'un certain peuple nommé les *Habiri,* peut-être les Hébreux, qui ont poussé l'audace jusqu'à assiéger Jérusalem. Il demande des secours avec instance. Cf. H. Winckler, *Die Thontafeln von Tell el-Amarna,* Berlin, 1896, lettres 179-185, p. 302-315; H. Zimmern, *Palästina um das Jahr 1400 vor Chr. nach neuen Quellen,* dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* 1890, t. XIII, p. 138-142; Fr. Hommel, *Die altisraelitische Ueberlieferung in inschriftlicher Beleuchtung,* Munich, 1897, p. 155-160. Jérusalem était donc alors, comme le pays de Chanaan, tributaire de l'Égypte, soumise au gouvernement égyptien. Cf. A. J. Delattre, *Le pays de Chanaan, province de l'ancien empire égyptien,* dans la *Revue des Questions historiques,* 1896, t. LX, p. 5-94. Voir Palestine.

Lorsque les Hébreux entrèrent dans la Terre Promise, la ville qu'ils devaient rendre si célèbre était au pouvoir d'une peuplade chananéenne, les Jébuséens, et s'appelait *Jébus.* Voir Jébus, Jébuséens, col. 1208, 1209. Le roi était Adonisédech, « le seigneur de la justice, » dont le nom, par la forme et le sens, rappelle celui de Melchisédech, « roi de justice. » Effrayé de la prise de Jéricho, de Haï, de la défection des Gabaonites, sentant déjà la menace de l'invasion, ce prince voulut opposer une digue au torrent dévastateur. Il fit une alliance avec les rois d'Hébron, de Jérimoth, de Lachis et d'Églon, et vint mettre le siège devant Gabaon, pour la châtier et tout à la fois empêcher les autres villes de suivre son exemple. Mais Josué, prévenu à temps, délivra les assiégés et mit à mort le chef de la ligue avec ses confédérés. Jos., X, 1-27; XII, 10. Malgré cette défaite, les Jébuséens défendirent valeureusement leur cité, qui échappa au pouvoir des Israélites et servit de limite aux deux tribus de Juda et de Benjamin. La ligne frontière passait, en effet, au sud, par la vallée de Hinnom, laissant la ville à la seconde de ces tribus. Jos., XV, 8, 63; XVIII, 28. Voir Benjamin 4, et la carte, t. I, col. 1589. Cette circonstance explique comment les deux voisins se la disputèrent après la mort de Josué. Juda l'attaqua une fois avec succès, il s'en empara, passa les habitants au fil de l'épée et la livra aux flammes. Jud., I, 8. Cependant, les Jébuséens restèrent en possession de leur citadelle, sur la colline de Sion, et habitèrent avec les enfants de Benjamin. Jud., I, 21. Leur nombre même s'accrut tellement que Jérusalem pouvait être appelée « la ville d'une nation étrangère ». Jud., XIX, 12.

2° *Sous David.* — La cité demeura donc entre les mains des Jébuséens pendant tout le temps de la domination des Juges et durant le règne entier de Saül. Mais David, devenu maître de tout Israël, voulut en faire sa capitale. Avec son coup d'œil de soldat et d'administrateur, il jugea tout de suite le parti qu'il pouvait tirer de cette place, qui, par sa position et ses avantages naturels, semblait désignée pour être le boulevard politique et religieux de la nation. Voir plus haut, col. 1320, 1321. C'est lui qui, en somme, peut être appelé le vrai fondateur de Jérusalem. Mais il fallait déloger les habitants de leur forteresse, et ce n'était pas chose facile. Ceux-ci avaient une telle confiance dans la force inexpugnable de Sion (voir plus haut Topographie ancienne, col. 1352), que, lorsqu'ils virent le jeune roi s'approcher avec une armée considérable, ils répondirent à son audace par une orgueilleuse moquerie : les aveugles et les boiteux suffiraient pour défendre les remparts. Ils se repentirent bientôt de leur insolence. David, irrité de cette insulte, ὀργισθεὶς, dit Josèphe, *Ant jud.*, VIII, III, 1, promit de nommer général en chef de toute l'armée celui qui, le premier, escaladerait la forteresse et terrasserait le Jébuséen. Ce fut Joab qui obtint la récompense. Sion tomba entre les mains de David, qui en fit sa résidence, sa « cité ». II Reg., V, 6-9; I Par., XI, 4-7. C'est la première fois qu'apparait dans l'histoire ce nom mémorable de Sion, qui représentera bientôt et dans la suite des siècles la demeure de Dieu sur la terre.

Le premier soin du conquérant fut d'entourer sa ville, c'est-à-dire la colline sud-est, de solides murailles qui la reliaient à la citadelle. Mais l'événement qui marquait si heureusement les débuts du jeune prince eut son retentissement chez les peuples voisins. Hiram, roi de Tyr, envoya bientôt à David une ambassade, avec des bois de cèdre et des ouvriers pour lui bâtir un palais. II Reg., V, 11 ; I Par., XIV, 1. La demeure royale, élevée sur une des terrasses d'Ophel, devenait une nécessité pour recevoir la famille toujours croissante du fils d'Isaï. II Reg., V, 13-16; I Par., III, 5-9; XIV, 3-7. Jérusalem était désormais la capitale du royaume de plus en plus affermi; elle allait devenir le centre religieux de la nation en recevant l'arche d'alliance. Le roi

voulut, en effet, avoir près de lui l'arche sainte, symbole de la présence divine. Il la fit transporter avec la plus grande solennité sur la colline de Sion, dans un tabernacle construit à côté du palais; ce fut un jour d'allégresse et de prières pour le peuple tout entier. II Reg., VI, 1-19; I Par., XV, XVI. La puissance royale s'étendit ensuite peu à peu par la soumission des Philistins, le tribut imposé aux Moabites, la défaite du roi de Soba, des Syriens de Damas, des Iduméens. Toutes ces victoires avaient apporté à Jérusalem d'immenses quantités d'or, d'argent, de cuivre et d'autres métaux. David conçut le projet de les consacrer au Seigneur, en lui élevant un magnifique temple, mais cette gloire était réservée à son fils. Une tentation d'orgueil le poussa en même temps à ordonner le recensement de son peuple. La punition de cette faute fut une peste épouvantable, qui fit périr 70 000 hommes. Déjà l'ange exterminateur, debout entre ciel et terre, au-dessus de l'aire du Jébuséen Ornan, étendait sa main contre Jérusalem pour la frapper, lorsque Dieu, ému de pitié, l'arrêta. Pour remercier le Seigneur de la cessation du fléau, David acheta l'aire, qui était située sur le mont Moriah, et y dressa un autel, sur lequel il offrit des holocaustes. II Reg. XXIV; I Par., XXI. Ne pouvant construire le Temple, il voulut au moins en préparer les matériaux. Les pierres, taillées par de nombreux ouvriers, furent transportées à Jérusalem. Il fit venir de Tyr et de Sidon une grande quantité de bois de cèdre, entassa d'immenses provisions de cuivre et de fer, et accumula l'or et l'argent pour cette œuvre qui avait été le rêve de sa piété. I Par., XXII. Avant de mourir, il en donna le plan à son fils Salomon, puis « il s'endormit avec ses pères et il fut enseveli dans la cité de David ». III Reg., II, 10. C'est donc là, sur la colline d'Ophel, qu'il faudrait chercher le tombeau du saint roi. Cf. Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale*, Paris, 1896-1897, t. II, p. 254-294, et *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Paris, 1897, p. 383-427.

3° *Sous Salomon*. — Le règne de Salomon fut l'époque la plus brillante pour Jérusalem. Nous avons dit plus haut, col. 1354-1359, quels furent les travaux de ce prince par rapport à l'enceinte de la ville. Son œuvre principale fut le Temple, qui, par la richesse des matériaux et des ornements, par le goût et l'art qui présidèrent à sa construction, devint une des merveilles du monde. Voir TEMPLE. Le Moriah fut vraiment la montagne sainte, le rendez-vous de tous les pieux Israélites; chaque jour, le sacrifice s'y consommait, au chant des cantiques sacrés, de la main des prêtres et des lévites, merveilleusement organisés par David. La demeure de son père ne parut plus suffisante à Salomon; gendre d'un pharaon, il voulut que la princesse égyptienne habitât un palais qui ne fût pas trop inférieur à ceux de Tanis ou de Memphis. Celui qu'il bâtit fut le digne pendant du Temple, près duquel il s'élevait. Tous les bâtiments étaient compris dans une même enceinte, limitée de tous côtés par un mur qui, à l'est et à l'ouest, dominait de haut les deux vallées du Cédron et du Tyropœon. Le premier monument que l'historien sacré place dans cette enceinte, c'est celui qu'il appelle le palais du « Bois-Liban », ainsi nommé parce que la plus grande partie des matériaux dont il était fait avait été tirée des forêts de cette montagne. III Reg., VII, 2. Le rez-de-chaussée formait une vaste salle hypostyle. Il y avait ensuite le portique du trône, où le roi rendait la justice, et les bâtiments d'habitation, qui ne pouvaient manquer d'occuper un très vaste espace. Ces groupes d'édifices, sommairement décrits, III Reg., VII, 1-12, se succédaient sur les terrasses du coteau. Pour en essayer la restitution, il faudrait faire une part trop considérable à la conjecture. On peut voir cependant B. Stade, *Geschichte des Volkes Israel*, Berlin, 1887, t. I, p. 311-326, avec plan, p. 305; *Der Text des Berichtes über Salomos Bauten, I (III) Reg., V-VII*, dans la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Giessen, 1883, p. 129-177; Perrot, *Histoire de l'art*, t. IV. p. 402-408. En dehors des édifices expressément nommés dans l'Écriture, la tradition attribue aussi à Salomon de grands travaux d'utilité publique et, en particulier, la construction de réservoirs et d'aqueducs destinés à pourvoir abondamment Jérusalem d'eau potable. La flotte qu'il fit construire à Asiongaber et le commerce qu'il entretenait avec les peuples voisins firent affluer dans sa capitale les trésors des pays lointains, or, argent, métaux, objets rares et précieux. La renommée de sa sagesse y attira la reine de Saba. III Reg., X. Malheureusement, à la fin de sa vie, il se laissa corrompre par l'amour des femmes, païennes pour la plupart, et, pour leur complaire, il éleva des temples, des bosquets, des autels et des idoles à leurs fausses divinités. III Reg., XI, 1-8. On a voulu voir dans un très curieux monument découvert au village de Siloam, près de Jérusalem, la chapelle égyptienne que Salomon aurait bâtie pour que la reine pût s'y adonner au culte de ses pères. Cf. F. de Saulcy, *Voyage autour de la mer Morte*, Paris, 1853, t. II, p. 306-313, pl. XLII. Cette hypothèse est peu vraisemblable. La disposition intérieure du monolithe est plutôt celle d'une tombe. Cf. Perrot, *Histoire de l'art*, t. IV, p. 346-356. D'après ce simple résumé de la vie du grand roi, on peut se faire une idée de l'éclat dont brillait Jérusalem à cette époque.

4° *Sous les rois de Juda*. — Cette gloire s'éclipsa avec celui qui l'avait portée à son apogée. Le schisme des dix tribus enleva à Jérusalem une partie de sa couronne, elle ne fut plus reine que de Juda et de Benjamin, comme l'avait prédit le prophète Ahias. III Reg., XI, 29-39. Les jours de l'épreuve ne tardèrent pas à venir. Avec ce changement politique, une nouvelle période allait s'ouvrir dans l'histoire du peuple de Dieu. La cité sainte, isolée d'Israël par le veau d'or que Jéroboam établit aux frontières du nouveau royaume, III Reg., XII, 26-29, diminuée ainsi dans son autorité religieuse, devait en même temps, par l'affaiblissement de sa puissance, devenir le point de mire des peuples étrangers et subir leur choc, jusqu'au jour où ils l'auront complètement écrasée. Les richesses accumulées dans la ville de David et de Salomon devaient d'ailleurs tenter les rois voisins. Ce fut le pharaon d'Égypte, Sésac, qui, le premier, vint la dépouiller. La cinquième année du règne de Roboam, il marcha contre elle avec 1 200 chariots et 60000 cavaliers, sans compter une multitude de soldats auxiliaires. Pénétrant dans le Temple et le palais royal, il emporta tous les trésors qu'ils renfermaient. III Reg., XIV, 25-26; II Par., XII, 2-9. Plus tard, l'éthiopien Zara, à la tête d'une immense armée, envahit la Judée, sous le règne d'Asa. Celui-ci, plus prudent et plus vaillant que Roboam, n'attendit pas d'être bloqué dans sa capitale pour se défendre. Il marcha au-devant de l'ennemi, l'extermina, et rentra à Jérusalem avec un magnifique butin. II Par., XIV, 9-15. Il restaura alors l'autel qui était devant le vestibule du Temple, rassembla tous ses sujets, auxquels se mêlèrent des Israélites, et offrit de nombreux sacrifices. Il brisa une honteuse idole élevée par sa mère et la brûla dans la vallée du Cédron. III Reg., XV, 13; II Par., XV, 8-16. Bientôt cependant, après avoir enrichi la maison du Seigneur et le palais royal, il ne craignit pas d'aliéner une partie de ces trésors pour acheter l'alliance de Bénadad, roi de Syrie, contre Baasa, roi d'Israël. III Reg., XV, 18; II Par., XVI, 2-3. Le règne de son fils, Josaphat, fut une ère de prospérité pour Juda. Le pieux monarque s'efforça de faire fleurir la paix, l'ordre et la justice à Jérusalem, comme dans toutes les villes de ses États. Il y établit un tribunal suprême composé de prêtres, de lévites et de chefs de familles, chargé

de décider en dernière instance tous les cas difficiles dans les affaires religieuses, administratives et civiles. Les Philistins et les Arabes lui apportaient des présents et des tributs. Son seul tort fut de s'allier avec Achab et d'accepter pour son fils Joram Athalie, digne fille de l'impie et cruelle Jézabel. II Par., XVII, 10-13; XIX, 4-11. Il sut, par sa confiance en Dieu, repousser une invasion de Moabites, Ammonites et autres peuples. II Par., XX, 1-30. Joram, qui lui succéda, inaugura son règne par le massacre de ses six frères, puis il éleva des autels aux faux dieux et rétablit à Jérusalem l'idolâtrie que son père s'était efforcé d'extirper. La punition divine ne se fit pas attendre. Les Arabes et les Philistins pénétrèrent dans la terre de Juda, vinrent jusque dans la capitale, pillèrent le trésor du roi, emmenèrent ses femmes et ses fils, à l'exception du plus jeune. II Par., XXI, 4, 11, 16, 17. Quelques auteurs cependant pensent que Jérusalem ne fut pas atteinte. Cf. Keil, *Chronik*, Leipzig, 1870, p. 300. Après la mort d'Ochozias, Athalie usurpa le trône, et, pour régner seule, n'hésita pas à exterminer la race de David, en égorgeant ses propres petits-fils. Un seul, Joas, fut soustrait à sa haine et au massacre, caché et élevé furtivement dans l'un des appartements du Temple, puis, plus tard, proclamé roi. Au jour de cette proclamation solennelle, Athalie, entendant de son palais les cris de joie et le son des trompettes, courut au Temple, mais elle s'enfuit bientôt épouvantée et fut mise à mort à la porte des Chevaux. II Par., XXII, 10-12; XXIII.

Sous le gouvernement de cette triste reine, Jérusalem avait vu le culte de Baal prévaloir contre celui de Jéhovah, et les dépouilles du Temple servir au sanctuaire païen. II Par., XXIV, 7. Après le couronnement de Joas, le peuple lui-même détruisit les idoles et leurs autels. II Par., XXIII, 17. Plus tard, le roi, voulant réparer la maison du Seigneur, employa aux restaurations l'argent qui provenait des dons volontaires de la piété de ses sujets. IV Reg., XII, 4-15; II Par., XXIV, 4-14. Mais, après la mort de Joïada, il s'abandonna à l'idolâtrie et fit périr Zacharie, qui lui reprochait ce crime. Dieu ne tarda pas à venger le sang du martyr. Hazaël, roi de Syrie, envahit le territoire de Juda, marcha contre Jérusalem, massacra les chefs du peuple, et ne s'éloigna que lorsque Joas eut acheté sa retraite avec les trésors du Temple et du palais royal. IV Reg., XII, 17-18; II Par., XXIV, 23-24. Sous Amasias, ce fut Israël qui saccagea le Temple et le palais, emporta à Samarie l'or, l'argent et les vases précieux qui s'y trouvaient, et détruisit 400 coudées du mur septentrional de la ville. IV Reg., XIV, 13-14; II Par., XXV, 23-24. Le long règne d'Ozias releva la prospérité matérielle de Juda. Le roi s'empara d'Elath, sur le golfe Élanitique, et en fit un marché important pour son commerce dans la mer Rouge. Il remporta également des succès sur les Philistins, les Moabites et les Ammonites. IV Reg., XIV, 22; II Par., XXVI, 2-8. A Jérusalem, il répara les murailles et fortifia par de puissantes tours le côté des remparts où les Israélites avaient ouvert une si large brèche. II Par., XXVI, 9. Mais la ville sainte, à cette époque, fut éprouvée par un tremblement de terre, auquel font allusion les prophètes Amos, I, 1, et Zacharie, XIV, 5, et qui est mentionné par Josèphe, *Ant. jud.*, IX, X, 4.

Joatham continua les travaux de son père et bâtit sur Ophel, complétant sans doute le rempart de ce côté. II Par., XXVII, 3. Son fils, Achaz, retomba dans l'idolâtrie, consacra ses propres enfants aux faux dieux dans la vallée de Ben-Hinnom et offrit à ceux-ci des victimes sur les hauts-lieux. IV Reg., XVI, 3-4; II Par., XXVIII, 2-4. Pour le punir de son impiété, Dieu envoya contre lui Rasin, roi de Syrie, et Phacée, roi d'Israël, qui vinrent mettre le siège devant Jérusalem. IV Reg., XVI, 5. Isaïe, VII, 6, nous apprend que leur dessein était de s'emparer du royaume de Juda et d'y installer un roi vassal, le fils de Tabéel. C'est dans cette circonstance que le prophète fut envoyé auprès d'Achaz, qu'il rencontra « à l'extrémité de l'aqueduc de la piscine supérieure », et qu'il fit la fameuse prédiction de l'*'Almah*. Is., VII, 3, 14. Voir 'ALMAH, t. I, col. 390. La capitale résista aux efforts combinés des deux rois. Mais Achaz, effrayé de la puissance des ennemis et ne comptant, en dépit des promesses et des menaces des prophètes, que sur les ressources de la politique humaine, envoya à Théglathphalasar, roi d'Assyrie, des ambassadeurs et des présents pour le prier d'accourir à son secours. Il obtint ce qu'il avait demandé, et quand la guerre de Syrie eut été terminée par la chute de Damas, il alla rendre hommage à son suzerain dans la ville conquise. IV Reg., XVI, 7-10; II Par., XXVIII, 16. Mais cette honteuse faiblesse et ces sacrifices ne le préservèrent point de l'oppression de son protecteur, dont l'Écriture nous laisse supposer les intentions par rapport à l'assujettissement de Juda et de Jérusalem. IV Reg., XVI, 17-18; II Par., XXVIII, 20-21.

Heureusement, pour réparer tant de malheurs, Dieu suscita le pieux roi Ézéchias, qui détruisit les hauts lieux, brisa les idoles, rouvrit le Temple, le purifia, le rendit au culte du vrai Dieu, en un mot fit revivre à Jérusalem la religion du Très-Haut dans toute son ancienne splendeur. IV Reg., XVIII, 1-8; II Par., XXIX, XXX, XXXI C'est à cette époque, 722 ou 721, que finit le royaume d'Israël. Jusqu'à la chute de Samarie, la cité de David avait été à l'abri des attaques des Assyriens, mais l'heure était venue où elle allait trembler à son tour devant les soldats de Ninive, dont la puissance l'enfermait comme dans un cercle de fer. Ézéchias, confiant en Jéhovah, ne craignit pas cependant de secouer le joug et refusa de payer le tribut au roi d'Assyrie. IV Reg., XVIII, 7. C'était un acte de révolte; mais l'orgueil du suzerain fut encore plus profondément blessé par l'accueil empressé que le roi de Jérusalem fit, quelque temps après, aux ambassadeurs de Mérodach-Baladan, roi de Babylone, ennemi de l'Assyrie. Cette ambassade fut même pour Ézéchias une occasion de vaine complaisance, en lui faisant étaler la magnificence de ses trésors. IV Reg., XX, 12-13. Isaïe le blâma de cette faute, et, dans l'une des plus étonnantes prophéties de nos Livres Saints, lui annonça qu'un jour viendrait où toutes ces richesses seraient emportées à Babylone, où ses descendants seraient pris et emmenés comme eunuques dans le palais du roi de Babel. IV Reg., XX, 14-18; Is., XXXIX. Michée, IV, 10, annonçait le même châtiment, mais avec promesse de la délivrance. Nous verrons bientôt la réalisation de ces oracles. Cependant, à l'heure présente, l'ennemi qu'avait à redouter Ézéchias, c'était le roi d'Assyrie, Sennachérib. En 701, il se mit en marche pour ramener à l'obéissance le roi de Jérusalem et les princes ligués avec lui. Celui-ci, craignant pour sa couronne et sa capitale, envoya de riches présents au redoutable monarque, qui assiégeait Lachis et dont l'ambition ne fut pas satisfaite par ces dons. Un fort détachement de l'armée assyrienne, à la tête duquel se trouvaient le *tartan*, le *rab-saris* et le *rab-šâqêh*, arriva bientôt sous les murs de Jérusalem. Les officiers ninivites s'arrêtèrent près de l'aqueduc de la piscine supérieure, non loin du palais royal, et parlementèrent pour amener la ville à capituler. Encouragé par Isaïe, Ézéchias refusa de se soumettre et se prépara à la résistance. Sennachérib, apprenant que le roi d'Éthiopie, Tharaca, s'avançait pour le combattre, voulut en finir avec la capitale de Juda. Mais il n'eut pas le temps d'en commencer le siège; un ange exterminateur fit périr une partie de son armée. IV Reg., XVIII, 13-37; XIX; II Par., XXXII, 1-22; Is., XXXVI, XXXVII. Sur cette campagne de Sennachérib, cf. Prisme de Taylor et Inscriptions des Taureaux, *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. I, pl. 38-39; t. III, pl. 12; E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, Giessen,

1883, p. 288-304; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., Paris, 1896, t. IV, p. 14-65. Ézéchias, du reste, tout en s'appuyant sur Dieu, n'avait pas négligé de prémunir la ville sainte contre l'attaque des Assyriens par les travaux que nous avons signalés plus haut, col. 1359.

Manassé marqua le commencement de son règne, le plus long de la monarchie judaïque, par l'impiété la plus révoltante. IV Reg., XXI, 1-9; II Par., XXXIII, 1-9. Dieu justement irrité fit entendre ses menaces par la voix des prophètes : « Voilà, dit-il, que je vais faire fondre sur Jérusalem et sur Juda de tels maux que les oreilles en tinteront à quiconque les entendra. Et j'étendrai sur Jérusalem le cordeau de Samarie et le poids de la maison d'Achab, et j'effacerai Jérusalem, comme ont coutume d'être effacées les tablettes, et, en l'effaçant, je tournerai et ferai passer très souvent le style sur sa face. » IV Reg., XXI, 12-13. Cf. Jer., XV. Manassé fut tributaire d'Assaraddon, roi d'Assyrie, comme nous l'apprend une inscription cunéiforme. Cf. Prisme brisé d'Assaraddon, col. V, ligne 13, *Cuneiform Inscriptions of Western Asia,* t. III, p, 16; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* t. IV, p. 71. Il le fut également d'Assurbanipal. Cf. Cylindre C; E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* p. 355; F. Vigouroux, *ouv. cité,* t. IV, p. 87. Plus tard, ayant tenté de secouer le joug, il fut pris et conduit prisonnier à Babylone, où était alors Assurbanipal. Là il se repentit de sa conduite passée, et Dieu, touché de ses prières, le ramena à Jérusalem. II Par., XXXIII, 10-13. Rentré en possession de ses États, il s'efforça de réparer les maux qu'il avait causés au peuple par son impiété et ses cruautés, il restaura et fortifia les anciens murs. II Par., XXXIII, 14-16. Voir plus haut, col. 1363.

Le royaume de Juda touchait à sa fin. Amon fut tué par ses serviteurs après deux ans de règne. Josias, son fils, fut le seul qui, dans ces derniers temps, se signala par sa piété et sa vertu. Il purifia et répara le Temple, abolit et détruisit bois sacrés, autels, idoles, tout ce qui avait souillé la ville sainte. IV Reg., XXII, XXIII, 1-25; II Par., XXXIV, XXXV. Joachaz ne lui succéda que pendant trois mois. Joakim, après avoir, pendant trois ans, payé le tribut aux Babyloniens, essaya de secouer le joug. Nabuchodonosor vint pour le réduire par la force, mais quand il arriva en Judée, Joakim était mort et remplacé par son fils Jéchonias. Le nouveau roi ne résista pas longtemps; au bout de trois mois de règne, il se livrait, corps et biens, avec toute sa famille, au conquérant. Celui-ci, sans pitié, prit des otages, fit déporter tous les habitants de distinction, au nombre de dix mille, et ne laissa dans Jérusalem que les plus pauvres. Il emmena Jéchonias en Babylonie, et lui donna pour successeur son oncle Sédécias. IV Reg., XXIV, 1-17; II Par., XXXVI, 1-10. Ce dernier se révolta à son tour, sous l'influence du parti égyptien. Nabuchodonosor voulut en finir avec les Juifs et retourna en Palestine. Cependant le siège de Jérusalem fut quelque temps retardé par les menaces d'intervention du roi d'Égypte, Apriès, de la XXVIe dynastie. Le roi de Babylone s'arrêta à Réblatha pour contenir les ennemis au nord et envoya contre la capitale de la Judée une armée considérable sous les ordres de Nabuzardan. La ville résista héroïquement, pendant deux ans. Pressée par la famine, elle se trouva réduite à la dernière extrémité. Une brèche ayant été pratiquée, les gens de guerre s'enfuirent la nuit par la porte qui était entre les deux murs, près des jardins du roi, au sud de la colline d'Ophel. Sédécias s'échappa également; mais, poursuivi par les Chaldéens, il fut pris dans la plaine de Jéricho, conduit à Réblatha auprès de Nabuchodonosor, qui lui fit crever les yeux et l'emmena enchaîné à Babylone. Enfin, l'armée chaldéenne procéda à l'entière destruction de Jérusalem, incendia le Temple, le palais du roi et les maisons des particuliers, abattit les murailles, égorgea les principaux habitants et emmena le reste en captivité, laissant seulement les pauvres et les cultivateurs. IV Reg., XXIV, 18-20; XXV; II Par., XXXVI, 11-21.

C'est en 587 que la cité de David et le Temple de Salomon tombèrent sous les coups de l'ennemi ou plutôt sous ceux de la justice divine. Assis en face de ces ruines, qui lui arrachaient des larmes, Jérémie laissa éclater la douleur de son âme dans ses immortelles *Lamentations.* Les prophètes, du reste, avaient annoncé depuis longtemps et de la façon la plus précise le sort réservé à la cité infidèle; les limites de cet article ne nous permettent pas de la suivre à travers leurs oracles. S'ils ont flagellé ses crimes, ils ont aussi chanté ses gloires, prédit ses admirables destinées. Dieu voulait la punition et non l'anéantissement. C'est d'ailleurs une véritable merveille que le petit royaume de Juda et sa capitale aient pu se maintenir si longtemps, pendant près de cinq siècles, au milieu de complications sans nombre, à une époque où les plus grands empires disparaissaient et se succédaient avec une effrayante rapidité. L'épreuve fut de courte durée, les promesses divines s'accomplirent avec autant de certitude que les menaces.

II. DU RETOUR DE L'EXIL A LA RUINE DE JÉRUSALEM (70). — Sur les bords des fleuves de Babylone, Jérusalem resta l'affection la plus chère des enfants de Juda, dont le cœur répétait avec tristesse ces sublimes accents :

> Si je t'oublie, ô Jérusalem,
> Que ma droite s'oublie elle-même!
> Que ma langue s'attache à mon palais,
> Si je cesse de penser à toi,
> Si je ne place Jérusalem
> Au-dessus de toutes mes joies!
> Ps. CXXXVI (hébreu, CXXXVII), 5-6.

Les prophètes étaient là pour maintenir la pureté de leur foi et la fermeté de leurs espérances. Les promesses divines s'accomplirent dans le temps marqué par Jérémie, XXV, 11-13; XXIX, 10.

1. *Le retour de l'exil; reconstruction du Temple et de la ville.* — La délivrance, attendue dans le silence et les larmes, arriva l'an 536 avant J.-C. Cyrus, roi de Perse, publia un édit qui permettait aux Hébreux, ses sujets, de retourner en Palestine et de rebâtir le Temple. I Esd., I, 1-4. Quarante-deux mille Juifs se mirent aussitôt en marche pour la Judée, sous la conduite de Zorobabel, rapportant les vases d'or et d'argent que Nabuchodonosor avait enlevés de Jérusalem et que Cyrus leur fit restituer. I Esd., I, 5-11. Leur premier soin, après avoir pourvu à leurs habitations, fut de rétablir l'autel des holocaustes et les sacrifices prescrits par la Loi. I Esd., III, 1-6. La seconde année après leur retour, ils jetèrent les fondements du second Temple. Mais, pendant que le peuple poussait des cris de joie en voyant sortir de terre les premières assises de ce grand édifice, les vieillards, qui avaient jadis contemplé la magnificence de l'ancien, pleuraient et gémissaient. I Esd., III, 7-13. Après bien des difficultés suscitées par les Samaritains, le Temple fut achevé, puis consacré, l'an 516. Il était loin d'offrir l'aspect imposant du premier, mais sa gloire devait être plus grande, comme le prédisait Aggée, II, 10. Zacharie, de son côté, annonçait la gloire extraordinaire que le Messie devait mettre au front de la ville sainte :

> Tressaille de joie, fille de Sion!
> Pousse des cris, fille de Jérusalem!
> Vois : ton roi vient vers toi.
> Il est juste et sauveur,
> Humble et monté sur un âne,
> Sur le poulain de l'ânesse.
> Zach., IX, 9. Cf. Matth., XXI, 5.

C'est, en effet, la figure du Christ qui va dominer toute la seconde partie de cette histoire.

Cependant, Jérusalem restait avec ses murailles démantelées. En 445, Néhémie obtint d'Artaxerxès l'autorisation de les relever. Muni de lettres pour divers fonctionnaires persans, il se mit en route avec une petite caravane. Arrivé dans la ville sainte, il s'empressa de faire l'inspection des murs, de nuit, pour ne pas éveiller l'attention des ennemis des Juifs. Sortant par la *porte de la Vallée,* il descendit vers le sud, puis tourna à l'est, vers la *porte de la Fontaine,* pour remonter vers le nord et revenir à son point de départ. Partout, ce n'étaient que décombres, obstruant le passage en plus d'un endroit. Il s'adressa ensuite aux prêtres, aux princes de la nation, et les pressa de se mettre à l'œuvre. II Esd., II. Avec un remarquable talent d'organisation, il partagea les murs en diverses zones, dont il distribua la construction aux diverses parties de la population. II Esd., III. Ce récit devient facile à comprendre avec la topographie ancienne, telle que nous l'avons exposée plus haut. Voir col. 1355, et carte, col. 1367. Quand les remparts s'élevèrent à moitié de leur hauteur, des explosions de colère succédèrent, dans le camp ennemi, aux railleries de la première heure. Moabites, Ammonites, Arabes, Samaritains, excités par Tobie et Sanaballat, harcelèrent les Israélites. Néhémie arma ses ouvriers, qui « d'une main travaillaient et de l'autre tenaient l'épée ». Ardents au travail, où ils se relayaient à des heures fixes, ils ne quittèrent pas leurs vêtements tant que dura la construction. II Esd., IV. Le généreux chef eut à lutter tout à la fois contre des ennemis qui, après la violence, employèrent la ruse, contre les magistrats et les grands de son propre peuple, qui pratiquaient l'usure et exploitaient la détresse populaire. Tant de prudence, de fermeté et d'intégrité eurent leur récompense. Le 25e jour du mois d'élul, le mur était terminé : le travail avait duré cinquante-deux jours. II Esd., V, VI. Mais il fallait peupler la nouvelle ville, et il importait de n'y laisser habiter que des Juifs de pure race. Néhémie élimina tout élément étranger et décida qu'un homme sur dix, désigné par le sort, quitterait sa résidence des champs pour aller habiter Jérusalem. II Esd., VII; XI, 1, 2. Tout en travaillant à la sécurité et à la prospérité matérielle de la capitale, il n'oublia pas que la nation élue ne pouvait être reconstituée que par l'observation de la Loi. Il fit lire solennellement la Loi au peuple rassemblé sur la place qui était devant la porte des Eaux. La fête des Tabernacles fut célébrée, l'alliance avec Dieu renouvelée. II Esd., VIII, IX, X. Enfin, réconciliée avec Jéhovah, Jérusalem pouvait désormais espérer que ses murailles la protégeraient d'une manière efficace. Elle en fit la dédicace solennelle par une procession dont les deux chœurs, partis du même point, firent en sens opposé le tour des remparts et se rencontrèrent devant le Temple, où de nombreuses victimes furent immolées. II Esd., XII, 27-42. Néhémie, ayant terminé sa mission, retourna auprès du roi; mais il revint plus tard dans la ville sainte, où de graves abus s'étaient introduits. Avec son énergie habituelle, il ne craignit pas d'employer la force pour les corriger et punir les violateurs de la Loi. II Esd., XIII. Esdras acheva cette œuvre de restauration. Un firman royal lui donna l'autorité de gouverneur, avec pouvoir d'établir des magistrats et des juges. Il fut, avec Zorobabel et Néhémie, un des instruments de la Providence pour le relèvement du peuple juif. I Esd., VII-X.

2. *D'Alexandre aux Machabées.* — Les Hébreux, sans avoir retrouvé leur autonomie politique, vécurent en paix dans la nouvelle Jérusalem. Leurs obligations se réduisaient à payer des impôts au satrape et à fournir un contingent de troupes auxiliaires. Cette situation ne fut pas modifiée lorsque, après la conquête de Tyr, en 332, Alexandre le Grand devint maître de la Palestine. Pendant ce siège mémorable, il avait envoyé une lettre au grand-prêtre Jaddus, pour lui demander des secours; mais celui-ci refusa noblement de violer le serment qu'il avait prêté au roi Darius. Maître de Tyr, puis de Gaza, le conquérant macédonien, avant de se diriger vers l'Égypte, marcha contre Jérusalem, pour la punir d'avoir osé résister à sa volonté. Mais, arrivé devant la ville, il s'adoucit en présence du grand-prêtre, dont la majesté l'impressionna, et qui lui montra les passages de Daniel relatifs à ses conquêtes. Il alla avec le pontife dans le Temple, demanda qu'on offrît pour lui un sacrifice et laissa aux Juifs toute liberté de vivre selon leurs lois, leur faisant même remise du tribut pour chaque année sabbatique. Tel est, du moins, le récit de Josèphe, *Ant. jud.*, XI, VIII, 3-6. Après la mort d'Alexandre (323), la Palestine fut, pendant de longues années, une pomme de discorde entre la Syrie et l'Égypte. Ptolémée Sôter se rendit, par la ruse, maître de Jérusalem, en y pénétrant un jour de sabbat, sous prétexte de vouloir y sacrifier. Il la traita avec beaucoup de cruauté, et un grand nombre de Juifs furent transportés en Égypte. Josèphe, *Ant. jud.,* XII, I. Ptolémée Philadelphe, qui lui succéda, se montra bienveillant à l'égard des Israélites. C'est lui qui, suivant le récit d'Aristée, aurait fait venir de Jérusalem les soixante-douze interprètes chargés de traduire en grec les Livres Saints. Sous Ptolémée Évergète, le grand-prêtre Onias II ayant refusé de payer le tribut annuel de vingt talents auquel il était assujetti, le souverain menaça de s'emparer de la Judée. Pour détourner l'orage qui allait fondre sur la ville sainte et toute la contrée, Joseph, fils de la sœur d'Onias, engagea son oncle à se rendre en Égypte afin d'apaiser la colère du roi. Sur son refus, il y alla lui-même, après avoir recueilli l'argent nécessaire pour payer à Ptolémée la somme qui lui était due. *Ant. jud.,* XII, IV, 1-3. C'est à cette époque que naquirent parmi les Hébreux les sectes des Pharisiens et des Sadducéens, dont l'influence allait devenir si grande à Jérusalem.

Après avoir été pendant un siècle sous la domination des Ptolémées, la ville tomba au pouvoir des Séleucides, d'abord transitoirement, puis d'une façon durable. Prise, l'an 203, par Antiochus III le Grand, roi de Syrie, elle fut reprise, en 199, par Scopas, général égyptien, qui commandait l'armée de Ptolémée Épiphane. Ce général, en se retirant, laissa une garnison dans la citadelle; mais bientôt (198) il fut vaincu par Antiochus. Les Juifs alors se soumirent au vainqueur, lui ouvrirent les portes de la capitale, fournirent des vivres à ses troupes, et l'aidèrent à chasser la garnison égyptienne. En reconnaissance de ces services, le roi leur accorda divers privilèges. *Ant. jud.,* XII, III, 3. En 187, il eut pour successeur son fils Séleucus IV Philopator. Celui-ci, pour payer aux Romains le tribut annuel auquel son père avait été condamné, ordonna à son premier ministre, Héliodore, d'aller puiser cette somme dans le trésor du Temple à Jérusalem. Mais une intervention divine empêcha cette profanation. II Mach., III. Des compétitions sanglantes, à propos du pontificat suprême, éclatèrent ensuite dans la ville sainte et y jetèrent le désordre et le trouble. Sous Antiochus IV Épiphane, Jason, frère du grand-prêtre Onias III, convoitait la souveraine sacrificature et, pour l'obtenir, il fit au roi de grandes promesses d'argent. Le prince syrien agréa cette proposition et, sans respect pour la loi juive, il déposa Onias et le fit partir en exil. Le nouveau grand-prêtre travailla alors de toutes ses forces à l'hellénisation de Jérusalem et à la propagation de l'esprit païen. Il fit bâtir un gymnase, et l'on vit des prêtres mêmes abandonner le service de l'autel pour aller s'exercer aux jeux païens. I Mach., I, 12-16; II Mach., IV, 1-17. Antiochus vint à Jérusalem, et y fut reçu magnifiquement. Cependant Jason fut bientôt supplanté, et remplacé par un certain Ménélas, qui dut lui-même céder la place à Lysimaque. L'immoralité et le mépris de la loi divine

augmentaient toujours dans la cité de David. De sinistres prodiges semblaient présager pour elle des désastres effrayants. Jason, qui s'était réfugié au pays des Ammonites, ayant entendu dire qu'Antiochus venait de mourir pendant sa seconde expédition contre l'Égypte, crut l'occasion favorable pour rentrer en possession du souverain pontificat. A la tète d'un millier d'hommes, mais avec la connivence des partisans qu'il avait gardés parmi les Juifs infidèles, il s'empara de Jérusalem, où le sang coula à grands flots. Malgré sa victoire et ses sanglantes représailles, il ne put reprendre le pouvoir, et s'enfuit de nouveau. Peut-être apprit-il qu'Antiochus n'était pas mort, et qu'il marchait contre lui à la tête d'une armée imposante. II Mach., IV, 21-29; V, 1-10.

C'est à ce moment, en effet, que le roi de Syrie intervint, dans le dessein d'étouffer les insurrections des Juifs. En 170, il s'avança vers Jérusalem et la prit d'assaut. Des milliers d'habitants furent massacrés ou vendus en esclavage. Le Temple fut profané et dépouillé des vases sacrés les plus précieux. I Mach., I, 17-29; II Mach., V, 11-23. Deux ans plus tard, une nouvelle expédition de ce prince en Égypte ayant été arrêtée par l'intervention des ambassadeurs romains, il résolut de décharger toute sa rage sur la cité judaïque. Une armée nombreuse, sous la conduite d'Apollonius, fut envoyée en Palestine, Jérusalem fut prise une seconde fois. Un grand nombre de Juifs furent mis à mort, les plus beaux édifices incendiés, les remparts démolis en plusieurs endroits. Une redoutable forteresse, *Acra*, fut bâtie non loin du Temple. Voir plus haut, col. 1368. Le Temple lui-même fut consacré à Jupiter Olympien et devint le théâtre de scènes de débauche. Non seulement le sacrifice perpétuel cessa, mais on immolait sur l'autel des animaux immondes. Une persécution cruelle s'exerça contre tous ceux qui osèrent résister aux ordres du roi, dont le but était d'amener les Juifs à l'apostasie. L'observation de la religion juive, de la circoncision en particulier, fut interdite sous peine de mort. Tous les exemplaires de la loi qu'on put trouver furent détruits. Deux femmes qui avaient été accusées d'avoir circoncis leurs enfants furent menées publiquement par la ville avec ces enfants pendus à leur sein, et ensuite furent précipitées du haut des murailles. I Mach., I, 30-67; II Mach., VI, 1-11. Parmi les Israélites, un bon nombre ayant déjà perdu la foi de leurs pères, se soumirent à la volonté impie du roi; d'autres succombèrent devant la cruauté de la persécution. Mais, à côté des apostats et des lâches, il y eut aussi des martyrs, dignes précurseurs de ceux qui devaient plus tard verser leur sang pour Jésus-Christ, le vieillard Éléazar, les sept frères Machabées, et leur mère. II Mach., VI, 18-31; VII, 1-42. Tous ceux qui le purent s'enfuirent dans le désert ou dans les montagnes.

3. *Sous les Machabées.* — C'est du milieu de ces fuyards que partit le mouvement de résistance et de lutte, lutte gigantesque, la plus belle de l'histoire juive, une des plus belles de l'histoire du monde. Le prêtre Matathias, avec ses cinq fils, avait quitté Jérusalem au début de la persécution. Autour de lui se rangèrent bientôt tous les Israélites fidèles, qui voulurent combattre pour la religion et la patrie. Après sa mort (166), son troisième fils, Judas Machabée, lui succéda dans le commandement militaire. Plusieurs fois vainqueur des armées syriennes, il conduisit ses troupes à Jérusalem (164). Voyant le sanctuaire désert, l'autel profané, les portes brûlées, et, dans le parvis, les arbres poussant comme dans un bois, il s'empressa de tout purifier et de tout refaire. Un nouvel autel des holocaustes fut consacré et le culte rétabli comme autrefois. L'enceinte sacrée fut environnée de hautes murailles pour opposer plus de résistance aux ennemis qui occupaient encore l'Acra. I Mach., IV, 36-61; II Mach., X, 1-8. Judas profita des événements qui se passaient en Syrie après la mort d'Antiochus Épiphane, pour essayer de chasser de cette citadelle la garnison sans cesse occupée à infester tous les alentours du Moriah, à molester ceux qui entraient dans le Temple ou en sortaient. Antiochus Eupator, pour dégager sa troupe, réunit une armée très nombreuse, au-devant de laquelle le héros machabéen ne craignit pas de marcher. Mais, voyant l'impossibilité de résister à des forces infiniment supérieures, celui-ci se replia vers Jérusalem, poursuivi par le vainqueur, qui mit le siège devant la ville, dressant contre elle ses machines de guerre. Les Juifs la défendirent vigoureusement, mais les vivres vinrent à manquer et les combattants commencèrent à se retirer. Sur ces entrefaites, ayant appris que Philippe, nommé par Antiochus Épiphane, sur son lit de mort, tuteur du jeune roi et régent du royaume, était revenu de Perse avec son armée et voulait s'emparer du pouvoir, Lysias persuada à Antiochus Eupator de faire la paix avec les Juifs. Celui-ci y consentit, mais, avant de partir, violant le serment qu'il avait fait, il pénétra dans la ville et ordonna de démolir les fortifications qui entouraient le mont Sion, c'est-à-dire les travaux de défense que les Israélites y avaient élevés. I Mach., VI; II Mach., XIII. En 162, Démétrius Ier Soter, s'étant emparé du trône de Syrie, envoya Bacchide avec des troupes pour faire reconnaître Alcime comme grand-prêtre. Ce général s'efforça d'abord, avec son protégé, de surprendre la bonne foi de Judas, mais ne put y réussir. Après son départ, le Machabée reprit des forces et réorganisa son armée. Alcime obtint du roi de Syrie l'envoi de Nicanor avec de nouvelles troupes. Nicanor se montra perfide et cruel. Judas le battit une première fois dans les environs de Jérusalem; puis, dans une grande bataille, livrée près de Bethoron, le chef syrien fut tué et son armée presque entièrement détruite. I Mach., VII; II Mach., XIV, XV. Judas était de nouveau maître de tout le pays. C'est à ce moment que, pour s'assurer une protection efficace, il conclut une alliance avec les Romains. I Mach., VIII. Il ne prévoyait pas que ceux dont il recherchait les faveurs auraient bientôt fait de mettre la main sur ce petit coin de terre et que la ville sainte tomberait un jour sous leurs coups. Démétrius, du reste, désireux de venger la défaite et la mort de Nicanor, renvoya Bacchide en Palestine avec une nouvelle armée. Judas l'attaqua, mais, accablé par le nombre, le héros tomba sur le champ de bataille. I Mach., IX, 1-22.

Jonathas, son frère, lui succéda (161-143). Il livra, près du Jourdain, une autre bataille à Bacchide, qu'il contraignit à se réfugier dans l'*Acra* de Jérusalem. I Mach., IX, 43-49. Il profita d'un moment où Démétrius Ier, menacé par Alexandre Balas, recherchait son amitié, pour réparer les murs de la ville et relever les fortifications de Sion. I Mach., X, 1-11. En 145, il chercha à s'emparer de la citadelle que les Syriens occupaient encore et dressa contre elle plusieurs machines de guerre. I Mach., XI, 20. L'honneur de cette victoire définitive était réservé à son frère Simon. Jonathas bâtit alors une très haute muraille entre la forteresse et la ville, afin de les séparer entièrement et de couper toute communication entre elles. I Mach., XII, 36. Tombé traîtreusement entre les mains de Tryphon à Ptolémaïde, il fut remplacé par Simon, qui acheva les travaux commencés à Jérusalem. I Mach., XIII, 1-10. Celui-ci se déclara en faveur de Démétrius II, qui lui confirma le pontificat et proclama l'indépendance, l'entière autonomie politique du peuple juif. De cette année 142 commença pour la nation une ère nouvelle. I Mach., XIII, 34-42. Simon s'empara de la citadelle syrienne et détruisit ainsi le dernier vestige de la domination étrangère. Il fortifia en même temps la montagne du Temple. I Mach., XIII, 49-53. Sous son gouvernement sage et énergique, Jérusalem et le pays virent une prospérité qu'ils ne connaissaient plus

depuis longtemps. I Mach., XIV, 4-15. L'an 138, Antiochus VII Sidètes, roi de Syrie, lui octroya le droit de battre monnaie. Le nom de « Jérusalem la Sainte » parut alors sur le « sicle d'Israël ». Voir fig. 233, col. 1318. D'autres pièces rappelèrent « l'affranchissement de Sion ». Voir fig. 261. Simon, assassiné avec deux de ses



261. — Monnaie de Simon Machabée.

שנת ארבע חצי, « Année quatrième. Demi-sicle. » Deux faisceaux de branches avec feuilles (*loulab*), entre lesquels est un cédrat. — ℞. לגאלת ציון, « l'affranchissement de Sion. » Palmier portant des dattes. De chaque côté, une corbeille remplie de fruits.

fils par son gendre Ptolémée, eut pour successeur son troisième fils, Jean Hyrcan, échappé au massacre (135). I Mach., XVI, 11-23. Le nouveau « grand-prêtre des Juifs », comme il se fait appeler sur ses monnaies, voir fig. 211, col. 1165, ne fut pas longtemps tranquille. A la nouvelle de la mort du dernier des cinq frères Machabées, Antiochus Sidètes vint, avec une armée formidable, mettre le siège devant Jérusalem, qu'il entoura de sept camps retranchés. Chaque jour, il renouvela les assauts. Jean Hyrcan, craignant de manquer de vivres, se débarrassa des bouches inutiles. Il finit par conclure un traité de paix avec le roi, en s'engageant à lui donner des otages et cinq cents talents. Suivant Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, VIII, 4, pour se procurer de l'argent, il ouvrit le tombeau de David et en tira trois mille talents. « Il est peu probable, dit V. Guérin, *Jérusalem*, p. 68, que jamais, à aucune époque, on ait pu enfouir dans la chambre sépulcrale de David, comme en réserve pour l'avenir, des trésors d'une telle importance. Il est aussi peu facilement admissible que, même dans le sein de la ville et au milieu des ravages et des bouleversements qu'elle avait si souvent subis, ce tombeau, s'il avait contenu des richesses semblables, n'ait pas tenté davantage l'avarice des vainqueurs. »

Durant le pontificat et la principauté de Jean Hyrcan, Jérusalem goûta une paix bienfaisante. C'est peut-être le mausolée de ce grand-prêtre que Josèphe mentionne plusieurs fois, *Bell. jud.*, V, VI, 2; VII, 3; IX, 2, etc., parmi les monuments voisins de la ville. Son fils et successeur, Judas Aristobule (106), fut le premier à prendre le titre de roi. Mais il ne régna qu'un an, et sa mort fut un bonheur pour la nation, car il se rendit coupable des plus grandes cruautés, même à l'égard de sa mère et de ses frères. Le trône fut occupé par son frère Alexandre Jannée (105-78). Ce prince étendit les limites du royaume, mais à Jérusalem, il était détesté de tous, particulièrement des Pharisiens, qui, pendant la fête des Tabernacles de l'année 95, l'insultèrent publiquement dans le Temple, où il offrait le sacrifice en qualité de grand-prêtre. Pour se venger, il fit massacrer 6000 Juifs. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XIII, 5. Dans une autre circonstance, il fit crucifier sous ses yeux huit cents prisonniers des plus influents de la nation. *Ant. jud.*, XIII, XIV, 2. A sa mort, Alexandra, sa veuve, prit les rênes du gouvernement et les tint pendant neuf ans (78-69). Elle confia le souverain pontificat à son fils Hyrcan, qui lui succéda sur le trône, aux acclamations des Pharisiens. Mais son autre fils, Aristobule, ambitionna aussi la couronne, et ayant vaincu Hyrcan, fut proclamé roi à Jérusalem. *Ant. jud.*, XIII, XVI; XIV, I, 2. Peu après, Hyrcan, sollicité par l'iduméen Antipater, attaqua et défit Aristobule. La guerre aurait pu durer longtemps entre les deux frères, si la cause n'avait été soumise au jugement de Pompée, général romain, qui se trouvait à Damas. L'alliance contractée avec Rome, il y a cent ans, renouvelée depuis, va se terminer par la mainmise de la toute-puissante métropole sur la capitale de la Judée.

4. *La conquête romaine.* — L'an 63, Hyrcan II et Aristobule II plaidaient donc leurs droits respectifs devant Pompée. Ce dernier remit sa décision à une époque ultérieure. En attendant, il s'en alla soumettre Arétas en Arabie, puis il s'avança vers Jérusalem. Aristobule, pour s'assurer son appui, lui promit alors de lui livrer la ville et une somme considérable d'argent. Pompée envoya Gabinius pour les recevoir; mais ce général se vit fermer les portes de la place sans rien toucher. Irrité, Pompée marcha lui-même contre Jérusalem. Les partisans d'Aristobule, décidés à la lutte, s'emparèrent de l'enceinte du Temple, et, coupant le pont qui le mettait en communication avec la cité, se préparèrent à soutenir l'assaut. Les partisans de Hyrcan, au contraire, ouvrirent au Romain les portes de la ville et du palais royal, qui furent occupés par Pison, lieutenant de Pompée. Celui-ci établit son camp au nord du Temple, fit combler le fossé creusé de ce côté, éleva des *aggeres*, construisit de hautes tours, et fit jouer de puissantes machines apportées de Tyr. Au bout de trois mois, il ouvrit une brèche et massacra 12000 Juifs. Pénétrant ensuite dans l'intérieur du Temple, et même dans le Saint des Saints, il en admira la construction, les objets sacrés et les trésors qui y étaient enfermés; mais il ne les pilla point, et, le lendemain, ayant fait purifier ce monument, il ordonna d'y offrir de nouveaux sacrifices. Avant de s'éloigner, il rendit à Hyrcan le souverain pontificat, lui enleva le titre de roi, qu'il remplaça par celui d'ethnarque, le mit sous la dépendance du gouverneur de Syrie et rendit le pays tributaire des Romains. *Ant. jud.*, XIV, IV. En réalité, le pouvoir était exercé par Antipater, qui, lors de la campagne de César en Égypte, lui rendit de grands services (48). Cette campagne une fois terminée, César confirma Hyrcan dans sa dignité, lui permit de relever les fortifications de Jérusalem renversées par Pompée, mais en même temps il confia à Antipater la charge de procurateur de la Judée. *Ant. jud.*, XIV, VIII, 5. Celui-ci en profita dans l'intérêt de sa propre famille, et nomma son fils aîné Phasaël gouverneur de Jérusalem, et Hérode gouverneur de la Galilée, promotions qui furent très mal vues des Juifs. L'an 43, il mourut empoisonné, et le pays redevint le théâtre de luttes et de compétitions sanglantes. L'an 40, Antigone, le plus jeune fils et le seul survivant d'Aristobule II, s'étant allié avec les Parthes, marcha contre Jérusalem et réussit à la prendre. Il mutila Hyrcan, qu'il envoya chargé de chaînes chez les Parthes, et fit tuer Phasaël. Hérode, qui avait pu s'enfuir, se rendit à Rome et fut proclamé roi des Juifs par un décret du Sénat romain. *Ant. jud.*, XIV, XIII, XIV. Mais il lui fallut trois années de luttes et le concours des armées romaines pour faire reconnaître sa royauté. L'an 37, il vint assiéger Jérusalem et campa près de la ville. S'approchant des murs, vers le nord, il procéda au siège de la même manière que Pompée, donnant l'ordre d'élever trois *aggeres*, sur lesquels on construisit des tours. Durant ces préparatifs, il alla en Samarie épouser Mariamne; puis il revint avec de nouvelles troupes. Le général romain Sosius lui amena, de son côté, plusieurs légions. Hérode fit approcher les machines et battre les murs. Les Juifs réparèrent aussitôt les brèches et s'efforcèrent, par des contre-mines, de neutraliser les progrès de leurs adver-

saires. Cependant en quarante jours le premier mur fut emporté; le deuxième le fut peu après. Les fortifications qui entouraient le Temple tombèrent; l'ennemi se rendit maître du parvis extérieur et de la ville basse. Les Juifs repoussés se réfugièrent dans le parvis intérieur et dans la ville haute et furent définitivement vaincus. Les Romains et les Hérodiens, exaspérés à cause de la longueur du siège, mirent tout à feu et à sang. Hérode, impuissant à arrêter le pillage et le massacre, supplia le général romain de ne pas l'établir roi d'une solitude, et, à force de promesses et d'argent, parvint à affranchir la malheureuse cité de la rapacité et de la fureur des soldats. Antigone, chargé de chaînes, fut conduit à Antioche devant Marc-Antoine, qui ordonna de le décapiter. *Ant. jud.*, XIV, xv, 14; xvi. Avec lui s'éteignit le dernier rejeton de la branche des Asmonéens, le dernier roi de race juive. Voir fig. 262.

5. *D'Hérode le Grand à la destruction de Jérusalem.* — Si le règne d'Hérode fut un véritable régime de erreur, son œuvre à Jérusalem, au point de vue des monuments, fut vraiment grandiose; nous l'avons exposée plus haut, col. 1370. Avec ce prince, l'hellénisme monta sur le trône. La vie publique, l'industrie, les



262. — Monnaie d'Antigone.
[ΒΑΣΙ]ΛΕΩΣ ΑΝΤΙΓΟΝΟΥ. Couronne. — ℟. כתתיה הכהן ה[גדל וחבר ה]יהודי[ם], « Mathathias le grand-prêtre et la communauté des Juifs. » Deux cornes d'abondance.

relations commerciales, les réjouissances, l'organisation de l'armée, tout subit l'influence dominante du génie grec, excepté la pensée et la vie religieuses, qui se débattaient entre deux sectes puissantes, celle des Pharisiens et celle des Sadducéens. La nation juive était déchirée par les factions, en même temps qu'elle portait le joug de l'étranger, joug que rendaient encore plus intolérable les instincts sanguinaires et les caprices insensés de son roi. Tous ces malheurs lui faisaient désirer ardemment la délivrance messianique. La plénitude des temps était venue. Le Messie parut sur la terre, non pour réaliser des espérances charnelles, mais pour établir le vrai royaume de Dieu. Hérode touchait à la fin de sa vie, lorsque Notre-Seigneur naquit à Bethléhem. Le vieux monarque reçut les Mages à Jérusalem, et, à la nouvelle de la naissance d'un roi des Juifs, craignant pour son trône, il voulut englober le nouveau-né dans un affreux massacre. Matth., ii, 1-18. Il mourut peu de temps après, laissant pour successeur son fils Archélaüs, dont les débuts furent marqués par une révolte qui éclata contre lui dans l'enceinte du Temple, pendant les fêtes de la Pâque, et qui fut apaisée par le meurtre de 3000 séditieux. Après avoir perdu son titre de roi, pour ne conserver que celui d'ethnarque, ce prince fut déposé au bout de dix ans, et son territoire rattaché à la province de Syrie. L'empereur Tibère, qui succéda à Auguste l'an 14 de l'ère chrétienne, nomma Valérius Gratus procurateur de la Judée. Celui-ci administra pacifiquement cette province pendant onze ans, puis il eut pour successeur Ponce-Pilate. Luc., iii, 1. Pilate transféra de Césarée à Jérusalem les quartiers d'hiver de son armée, et souleva le mécontentement général en exposant dans la ville sainte les enseignes romaines surmontées de l'aigle et ornées de l'image de l'empereur. Les troubles se renouvelèrent, lorsqu'on le vit approprier une partie des offrandes du Temple à la réparation des aqueducs. *Ant. jud.*, XVIII, iii, 1, 2.

C'est sous le gouvernement de ce procurateur que Jésus-Christ vint plusieurs fois à Jérusalem et y consomma son sacrifice. Tous les détails que nous avons donnés plus haut, col. 1370-1376, permettent de suivre les principaux récits de l'Évangile. Nous avons reproduit autant que possible la physionomie matérielle de la ville sainte à cette époque. Pour la physionomie intellectuelle, morale et religieuse, voir Pharisiens, Sadducéens, Scribes, Sanhédrin, etc. Cf. E. Stapfer, *La Palestine au temps de Jésus-Christ*, Paris, 1885, p. 255-448. La passion du Sauveur, sa mort, sa résurrection et son ascension glorieuse sont les actes du plus grand drame qui se soit accompli sur la terre et ont fait de Jérusalem, qui en a été le théâtre, une cité unique au monde. C'est de là que doivent partir les rayons qui vont transformer l'humanité. Cf. Is., ii, 1-5.

Au jour de la Pentecôte, Jérusalem, remplie de Juifs de la dispersion, entendit la parole des Apôtres, sortis transfigurés du Cénacle. De nombreux convertis embrassèrent la religion du Christ. Act., ii. Les premiers fidèles s'organisèrent alors en communauté, se rassemblant pour la prière et le sacrifice. Les Apôtres, multipliant leurs prédications et leurs miracles, furent jetés en prison par ordre du grand-prêtre. Miraculeusement délivrés, ils prêchèrent de nouveau malgré les défenses, les menaces et les mauvais traitements, heureux d'être trouvés dignes de souffrir pour le nom de Jésus. Act., v, 12-42. Le diacre Étienne fut le premier à donner son sang pour la nouvelle doctrine. Act., vi, 8-15; vii. Voir plus haut, col. 1343. A cette époque, une violente persécution s'éleva contre l'église de Jérusalem; les fidèles, à l'exception des Apôtres, furent dispersés en divers endroits de la Judée et de la Samarie. Ac., viii, 1. L'an 35, saint Pierre confia cette église à saint Jacques le Mineur, et alla visiter la chrétienté naissante d'Antioche. Vers la fin de cette même année, le nouveau préfet de Syrie, Vitellius, ordonna à Ponce-Pilate d'aller se justifier à Rome des plaintes que les Samaritains et les Juifs avaient formulées contre lui. L'année suivante, il se rendit lui-même à Jérusalem pour les fêtes de Pâque, et déposa Caïphe, le principal ennemi des chrétiens. *Ant. jud.*, XVIII, iv, 2, 3. Tibère étant mort, en l'an 37, Caïus Caligula, qui lui succéda, établit Hérode Agrippa Ier, petit-fils d'Hérode le Grand, roi des tétrarchies de Philippe et de Lysanias, et bientôt de celles d'Hérode Antipas. En 41, Caligula fut tué. Claude, proclamé empereur à sa place, nomma Agrippa roi de toute la Palestine.

Agrippa Ier, mis ainsi en possession du royaume qu'avait gouverné son grand-père, entra solennellement à Jérusalem, l'an 42, et suspendit dans le Temple une chaîne en or qui lui avait été donnée par Caligula, lors de sa sortie de prison à Rome et comme un souvenir de sa captivité. *Ant. jud.*, XIX, vi, 1. Pour plaire aux Juifs, il fit décapiter saint Jacques le Majeur, frère de saint Jean l'évangéliste, et il mit en prison saint Pierre, qui, pendant la nuit, fut délivré par un ange. Act., xii, 1-19. C'est ce prince qui commença la troisième enceinte de la ville. Voir plus haut, col. 1376. Au commencement de l'année 44, il mourut misérablement à Césarée. Act., xii, 23; *Ant. jud.*, XIX, viii, 2. La Palestine redevint une province romaine administrée par Cuspius Fadus. L'an 45, une grande famine désola le pays. Hélène, reine d'Adiabène, convertie à la foi juive, allégea les souffrances du peuple à Jérusalem, dans le courant de l'année 46, en distribuant aux pauvres du blé et des fruits secs. Pendant son séjour dans cette ville, elle se fit élever, dans les environs, un magnifique mausolée, où furent transportés ses restes et ceux de son fils. *Ant. jud.*, XX, ii, 6; iv, 3. En 49, saint Pierre revint d'Antioche pour présider le premier concile, au-

quel prirent part saint Jacques le Mineur, saint Paul et saint Barnabé. Act., xv, 1-30. C'est à cette époque, selon l'opinion la plus commune, que la Sainte Vierge mourut à Jérusalem. Félix, affranchi de Claude, remplaça, en 52, le procurateur Cumanus, rappelé à Rome. Fatigué des remontrances du grand-prêtre Jonathan, qui lui reprochait les désordres de sa vie, il le fit assassiner par l'un des nombreux sicaires qui commençaient à envahir et à terroriser la ville. Celle-ci se remplit d'imposteurs qui cherchaient à tromper le peuple pour s'élever au pouvoir; partout régnaient la confusion et l'anarchie. En l'année 58, saint Paul se rendit à Jérusalem, où il fut surpris dans le Temple par ses ennemis, qui s'emparèrent de sa personne et soulevèrent le peuple contre lui. Le tribun Lysias l'arracha à la fureur de la multitude et le fit conduire par des soldats à Césarée. L'Apôtre ne devait plus revoir la ville sainte. Act., xxi, 17-40; xxiii, 23-35. Porcius Festus succéda à Félix comme procurateur de la Judée (60-62). Pendant ce temps, Hérode Agrippa II, fils d'Agrippa I[er], qui avait été reconnu par les Romains roi de la Batanée et d'autres provinces, avec la surveillance du Temple et le droit de nommer le grand-prêtre, termina la troisième enceinte que son père avait commencée. L'an 62, Albinus fut envoyé en Palestine, pour remplacer Porcius Festus qui était mort. Avant son arrivée, le grand-prêtre Ananus fit mettre à mort l'apôtre saint Jacques le Mineur, évêque de Jérusalem. Peu de temps après ce martyre, un simple paysan, nommé Jésus, fils d'Ananus, commença à proférer sans interruption des malédictions terribles contre la ville et contre le Temple. Il se mit tout à coup à crier : « Voix de l'Orient, voix de l'Occident, voix des quatre vents, voix contre Jérusalem, voix contre le Temple, voix contre le peuple; malheur à Jérusalem. » Nuit et jour, pendant sept ans, il répéta les mêmes menaces, bien qu'il eût été arrêté, frappé et flagellé par ordre d'Albinus. Il ne cessa qu'en l'année 70, où il tomba mort, atteint par une pierre, pendant le siège de la ville. *Bell. jud.*, VI, v, 3. De plus, l'an 65, des signes effrayants apparurent au-dessus de Jérusalem. *Ibid.* Gessius Florus, le dernier procurateur romain, mit le comble à son impopularité, en faisant massacrer, l'an 66, plus de 3000 Juifs, dans les rues de la cité. *Bell. jud.*, II, xiv, 9. Il n'en fallut pas davantage pour que tous les habitants se soulevassent comme un seul homme contre l'autorité romaine. Les insurgés s'emparèrent de la tour Antonia et y égorgèrent la garnison romaine. Cestius Gallus accourut aussitôt avec toutes les forces dont il disposait; mais les Juifs le battirent, d'abord à Gabaon et ensuite sous les murs mêmes de Jérusalem.

Chargé par l'empereur Néron de cette nouvelle guerre, Vespasien se disposa à aller comprimer le mouvement insurrectionnel qui menaçait d'envahir toute la Palestine. Avant de marcher sur la ville, il réduisit peu à peu sous le joug la Galilée et la Pérée, puis, pénétrant en Judée, il établit son camp à Emmaüs, pour se rendre maître de la route de Jaffa à Jérusalem. Mais, proclamé empereur en juillet de l'année 69, il laissa à son fils Titus la mission de poursuivre la guerre.

6. *Les derniers jours de Jérusalem.* — Au lieu de s'unir pour la défense, les habitants de la malheureuse cité se divisèrent en trois factions. L'une était commandée par Éléazar, qui s'était retranché dans l'enceinte intérieure du Temple; l'autre était dirigée par Jean de Gischala, qui occupait les portiques et les parvis extérieurs; la troisième avait à sa tête Simon, fils de Gioras, qui régnait en despote dans la ville haute et la plus grande partie de la ville basse. *Bell. jud.*, V, i. Au printemps de l'an 70, Titus vint établir son camp à Gabaath-Saül (*Tell el-Fûl*), à cinq kilomètres au nord de Jérusalem. Le 1[er] mars, il disposa sa nombreuse armée sur le mont Scopus. En même temps, la X[e] légion, qui venait de Jéricho, reçut l'ordre d'occuper le mont des Oliviers, où elle réussit à s'établir solidement malgré les attaques des Juifs. *Bell. jud.*, V, ii. Cependant les factions continuaient la lutte intestine, celle d'Éléazar fut entièrement défaite; il n'en resta donc plus que deux, celle de Jean de Gischala, retranchée dans les fortifications du Moriah et de Bézétha, et celle de Simon dans les forteresses de la colline occidentale. Titus commanda de couper tous les arbres au nord de la ville, et d'y préparer le terrain pour l'attaque, puis il disposa les machines de guerre près des remparts. Le 31 mars, l'enceinte construite par Agrippa (voir fig. 249) céda aux coups répétés des béliers. Le général romain, maître de la ville neuve, de Bézétha, y transporta son camp, sur le lieu que l'on appelait *camp des Assyriens*. Il commença ensuite l'attaque de la seconde enceinte, dans laquelle, au bout de cinq jours, une brèche fut ouverte; mais il lui fallut encore quatre journées de combats continuels et acharnés pour se rendre maître de cette nouvelle position et en chasser les ennemis. Après quelque temps de repos, il se mit en mesure d'attaquer la ville haute et la tour Antonia, dont la possession



263. — *Judæa capta.*

IMP. CAES. VESPASIAN. AVG. P. M. TR. P.P.P. COS. III. Tête laurée de Vespasien. — ℟. IVDAEA CAPTA. Palmier. A gauche, un Juif debout, les mains attachées derrière le dos; auprès de lui des boucliers. A droite, la Judée en pleurs. En exergue, S. C. (*Senatus consulto*).

devait lui ouvrir l'accès du Temple. Jean de Gischala et Simon rivalisèrent d'efforts, d'habileté et d'audace pour neutraliser et contreminer les tentatives des Romains. Titus ordonna alors à ses troupes d'environner la ville entière d'un mur de circonvallation, afin d'empêcher toute communication entre les habitants et le dehors et de les réduire ainsi par la famine. Cette ligne d'investissement fut achevée en trois jours, et, dans la ville ainsi enfermée, la famine fit bientôt d'horribles ravages. Le 29 mai, la tour Antonia tomba au pouvoir des Romains, qui, après l'avoir renversée, attaquèrent l'enceinte du Temple. Le mur septentrional fut emporté, le portique livré aux flammes. Enfin, le 10 du mois d'Ab, qui répond à notre mois de juillet, un soldat romain, malgré les ordres formels de Titus, jeta un tison enflammé dans l'une des salles qui entouraient le sanctuaire. L'incendie se propagea, et bientôt le Temple, qui était à juste titre l'orgueil du peuple juif, ne fut plus qu'une ruine. Il y avait juste six siècles et demi que les Babyloniens avaient détruit celui de Salomon. La ville basse et la ville haute furent prises peu après; tout fut mis à feu et à sang. Pendant ce siège, qui dura près de sept mois et qui fut l'un des plus sanglants que mentionne l'histoire, une foule innombrable de Juifs succombèrent, moissonnés par le glaive, la maladie et la famine. Ceux qui survécurent furent faits prisonniers ou vendus comme esclaves. Leur capitale fut rasée de fond en comble, à l'exception des tours Hippicus, Phasaël et Mariamne, qui devaient rester comme les témoins de la puissance de la place et de la vaillance des Romains. Après la ruine de Jérusalem, ceux-ci firent frapper des monnaies représentant au

revers la Judée captive, sous la forme d'une femme en pleurs, assise sous un palmier. Voir fig. 263. — Pour les détails, cf. Josèphe, *Bell. jud.*, V, VI, VII, I, 1; F. de Saulcy, *Les derniers jours de Jérusalem*, in-8°, Paris, 1866.

S'il fallait en croire Josèphe, *Bell. jud.*, VI, IX, 3, onze cent mille Juifs succombèrent pendant ce siège, et quatre-vingt-dix-sept mille furent faits prisonniers. La population de Jérusalem a été de tout temps difficile à déterminer, mais ces chiffres, qui supposent une immense multitude d'habitants, sont exagérés. Il est vrai que, à l'époque des fêtes pascales, les pèlerins affluaient dans la ville sainte, et que les Orientaux ont une extrême facilité à s'entasser sur un étroit espace. Malgré cela, il ne faut pas oublier que les limites de l'enceinte, même dans sa plus grande étendue, sont en somme assez restreintes. Quant à la population normale, en temps ordinaire, les témoignages de l'Écriture et de l'antiquité nous font presque entièrement défaut. Hécathée d'Abdère, cité par Josèphe, *Cont. Apion.*, I, 22, évaluait le nombre des habitants sous Alexandre le Grand à cent vingt mille. Plusieurs auteurs regardent ce chiffre comme un maximum, le minimum pouvant être porté à quatre-vingt mille. D'autres pensent que l'antique capitale de la Judée a pu avoir jusqu'à deux cent ou deux cent cinquante mille âmes. Cf. C. Schick, *Studien über die Einwohnerzahl des alten Jerusalem*, dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, 1881, t. IV, p. 211-221.

Conclusion. Jérusalem dans l'histoire du monde. — Ainsi périt, sous le poids de ses fautes, de ses divisions, et surtout de son déicide, la Jérusalem juive, dont le Sauveur avait annoncé la ruine. Luc., XIX, 43, 44. Comparée aux grandes cités de l'ancien monde, elle garde une physionomie et une grandeur qui ne peuvent manquer de frapper un observateur impartial. Elle n'a rien eu, en somme, de ce qui fait la gloire de Ninive et de Babylone, de Thèbes et de Memphis, d'Athènes et de Rome, ni l'étendue, ni la magnificence du site, ni la puissance militaire, ni l'éclat des monuments, à part le Temple, pour lequel encore elle a été tributaire des nations voisines. Loin de voir ses rois et ses princes lui apporter les dépouilles des peuples vaincus, elle a plutôt été sous le joug des grands empires qui l'avoisinaient. Aucune ville au monde n'a peut-être subi plus d'assauts, soutenu plus de sièges. Elle n'a rien créé dans les arts ni dans la littérature humaine. Sa gloire lui vient donc de la place qu'elle tient dans l'histoire religieuse du monde. Au sein des ténèbres du paganisme, la petite colline de Sion produit l'effet d'un phare lumineux, d'où la connaissance et la religion du vrai Dieu ont projeté leurs rayons. Jérusalem a été vraiment sur la terre « la cité de Dieu », Ps. LXXXVI (hébreu LXXXVII), 3, image vivante de sa Providence, théâtre des manifestations de sa puissance et de sa sagesse, de sa bonté et de sa justice, jusqu'à la consommation du sacrifice suprême qui a marqué la fin de l'ancien monde et l'aurore du nouveau. Elle reste toujours la ville sainte des Juifs, dont le dernier bonheur serait d'y mêler leurs cendres à celles de leurs pères. Mais elle est devenue comme la patrie originaire de tous les chrétiens que le Christ y a enfantés sur la croix. Sous la plume des Apôtres, comme autrefois sous celle des prophètes, et dans le langage de la liturgie catholique, elle s'est transformée en la figure de l'Église et du ciel. Gal., IX, 26; Heb., XII, 22; Apoc., III, 12; XXI, 2, 10.

IV. Bibliographie. — Un volume suffirait à peine pour la bibliographie complète de Jérusalem; ce serait la liste, et elle est longue, de presque tous les voyageurs qui ont visité la Terre Sainte. Cf. R. Röhricht, *Bibliotheca geographica Palæstinæ*, in-8°, Berlin, 1890. Nous n'avons à indiquer ici que les auteurs récents dont les ouvrages ont une plus grande importance. Du reste, les derniers résultats de la science sont plutôt consignés dans les revues spéciales, anglaises, allemandes, françaises, que nous avons souvent citées au cours de cet article. — Poujoulat, *Histoire de Jérusalem*, 2 in-8°, Paris, 1841; 5e édit., 1865; G. Williams, *The Holy City*, 2e édit., 2 in-8°, Londres, 1849; J. Fergusson, *An essay on the ancient topography of Jerusalem*, in-4°, Londres, 1847; T. Tobler, *Topographie von Jerusalem*, 2 in-8°, Berlin, 1853; E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, 2e édit., Londres, 1856, t. I, p. 221-433; F. de Saulcy, *Voyage autour de la Mer Morte*, Paris, 1852, t. II, p. 188-375; *Voyage en Terre Sainte*, Paris, 1865, t. I, p. 93-144, 345-410; t. II, p. 1-217; F. Thrupp, *Ancient Jerusalem*, in-8°, Cambridge, 1855; Th. Barclay, *Jerusalem and environs*, Philadelphie, 1856; *The City of the great King, or Jerusalem, as it was, as it is and as it is to be*, in-8°, Philadelphie, 1858; H. W. Altmüller, *Jerusalem nach seiner örtlichen Lage und bedeutungsvollen Geschichte*, in-8°, Cassel, 1859; F. N. Lorenzen, *Jerusalem, Beschreibung meiner Reise nach dem Heiligen Lande*, in-8°, Kiel, 1859; W. K. Tweedie, *Jerusalem and its environs*, in-8°, Boston, 1860; H. Thiele, *Jerusalem, seine Lage, seine heiligen Stätten und seine Bewohner*, in-8°, Halle, 1861; F. Gerdes, *Naar Jeruzalem en het Heilige Land*, 3 in-8°, Rotterdam, 1863-1864; Th. Lewin, *Jerusalem, a sketch of the city and temple*, in-8°, Londres, 1861; *The siege of Jerusalem by Titus etc.*, in-8°, Londres, 1863; E. Pierotti, *Jerusalem explored*, 2 in-4°, Londres, 1863; M. de Vogüé, *Le Temple de Jérusalem*, in-4°, Paris, 1864; Appendice, p. 109-129; A. Rhodes, *Jerusalem as it is*, in-8°, Londres, 1865; C. W. Wilson, *The ordnance Survey of Jerusalem*, 2 in-f°, Southampton, 1866; Wilson et Warren, *The Recovery of Jerusalem*, in-8°, Londres, 1871; A. Wartensleben, *Jerusalem, Gegenwärtiges und Vergangenes*, in-8°, Berlin, 1870; J. W. Holland, *Sinai and Jerusalem*, in-4°, Londres, 1870; W. Besant et E. H. Palmer, *Jerusalem, the city of Herod and Saladin*, in-12, Londres, 1872; W. Elgner, *Jerusalem und seine Umgebung*, in-4°, Leipzig, 1873; Tyrwhitt Drake, *Modern Jerusalem*, in-8°, Londres, 1875; J. N. Sepp, *Jerusalem und das Heilige Land*, 3e édit., 2 in-8°, Ratisbonne, 1878; Ch. Waren, *Underground Jerusalem*, in-8°, Londres, 1876; T. Flaminio, *Un mese a Gerusalemme e nei suoi dintorni*, in-8°, Milan, 1878; W. M. Thomson, *The Land and the Book*, Londres, 1881, t. I, *Southern Palestine and Jerusalem*, p. 415-567; Warren et Conder, *Survey of Western Palestine, Jerusalem*, in-4°, Londres, 1884, et vol. de pl.; V. Guérin, *Jérusalem*, in-8°, Paris, 1889; D. Zanecchia, *La Palestina d'oggi*, trad. franç., in-12, Paris, 1899, t. I, p. 117-529. Clermont-Ganneau, *Archæological Researches in Palestine during the years 1873-1874*, in-4°, Londres 1899, t. I; Mislin, *Les Lieux Saints*, Paris, 1876, t. II; Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, in-4°, Paris, 1884, p. 219-308; Chauvet et Isambert, *Syrie, Palestine*, Paris, 1887, p. 243-341; F. Liévin de Hamme, *Guide-Indicateur de la Terre Sainte*, Jérusalem, 1887, t. I, p. 143-470; A. Socin et E. Benzinger (K. Baedeker), *Palestine et Syrie*, Leipzig, 1893, p. 21-112, avec cartes et plans.

Cartes et plans. — H. W. Altmüller, *Reliefplan von Jerusalem*, Cassel, 1858; C. M. van de Velde, *Plan of the Town and environs of Jerusalem, constructed from the English Ordnance Survey and measurements von T. Tobler*, in-f°, Gotha, 1858; J. T. Barclay, *Map of Jerusalem and environs*, in-f°, Philadelphie, 1858; W. Wilson, *The Ordnance Survey of Jerusalem*, Southampton, 1866; Zimmermann, *Karten und Pläne zur Topographie des alten Jerusalem*, Bâle, 1876.

Numismatique. — F. W. Madden, *History of Jewish coinage*, in-8°, Londres, 1864; Id., *Coins of the Jews*, in-4°, Londres, 1881; F. de Saulcy, *Numismatique de la Terre Sainte*, in-4°, Paris, 1874, p. 69-109.

A. Legendre.

JÉSAAR (hébreu : *Ishâr,* « huile; » Septante : Ἰσσαάρ), second fils de Caath, de la tribu de Lévi. Num., III, 19. Il est appelé partout ailleurs dans la Vulgate Isaar. Voir ISAAR 1, col. 936.

JÉSAARITES (hébreu : *hay-Ishari;* Septante : ὁ Ἰσσαάρ; Vulgate : *Jesaaritæ*), lévites descendant d'Isaar, dans la branche de Caath. Num., III, 27. Du temps de David, cette famille avait pour chef Salémoth, I Par., XXIV, 22 (Voir ISAARI, col. 936), et Chonénias qui, avec ses frères, gardait les trésors de la maison de Dieu. I Par., XXVI, 23-29. Dans ces deux versets, la Vulgate les appelle Isaarites. Voir ce mot, col. 936.

JÉSAIAS (hébreu : *Yesa'eyâhû;* Septante : Ἰσεάς, Ἰωσία), quatrième fils d'Idithun, un des chantres de la maison de Dieu sous la direction de son père, du temps de David. Il était chef du huitième chœur qui comprenait douze chantres. Son nom, écrit par la Vulgate *Jesaias* dans I Par., XXV, 15, est écrit *Jeseias* au v. 3 du même chapitre. En hébreu, ce nom ne diffère pas de celui du prophète Isaïe. Voir ISAÏE, col. 941.

JÉSAMARI (hébreu : *Ismeraï;* Septante : Ἰσαμαρί), quatrième fils d'Elphaad, de la tribu de Benjamin; il habitait Jérusalem. I Par., VIII, 18.

JESANA (hébreu : *Yesânâh,* « l'ancienne; » Septante : ἡ Ἰσυνά), ville des montagnes d'Éphraïm, qui faisait partie du royaume d'Israël. Elle fut prise, mais pour peu de temps, cf. III Reg., XV, 17, avec ses dépendances et avec deux autres villes, Béthel et Éphron, par Abiu, roi de Juda, sous Jéroboam Ier, roi d'Israël. II Par., XIII, 19; cf. XV, 8. Elle n'est nommée que dans ce passage de l'Écriture. Josèphe la mentionne aussi, *Ant. jud.,* XIV, XV, 12, sous le nom de ἡ Ἰσάνας, comme ayant été le théâtre d'une victoire d'Hérode le Grand sur Pappas, général de l'armée d'Antigone, mais il ne donne aucun détail qui permette d'en fixer le site. Plusieurs exégètes modernes croient qu'il faudrait lire aussi *Yesânâh,* I Reg. (Sam.), VII, 12, au lieu de *haš-Šên* (Vulgate : *Sen*) que porte le texte hébreu actuel. Il est dit, dans ce passage, que Samuel éleva une pierre, qu'il appela *Ében-Ézer,* « la pierre du Secours, » entre Masphath et Sen, en mémoire de la victoire que les Israélites avaient remportée là sur les Philistins. — Quoi qu'il en soit, Jesana a été identifiée par M. Clermont-Ganneau, *Notes sur la Palestine,* dans le *Journal asiatique,* avril-mai 1877, p. 490-501. C'est le *'Ain Sinia* actuel, village de deux cents habitants, à cinq kilomètres environ au nord de Béthel, alimenté d'eau par une source qui coule dans l'ouadi *Sinia.* Les flancs de la colline sont tapissés d'oliviers et de figuiers plantés en terrasses. On y remarque de nombreux tombeaux taillés dans le roc. Sur la porte d'entrée de l'un d'eux est une inscription hébraïque en caractères carrés, anciens, découverte par M. Drake en 1872, et portant : « Hananya, fils d'Éléazar. » Voir V. Guérin, *Samarie,* t. II, p. 38; *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* 1877, p. 206-207; *Survey of Western Palestine, Memoirs,* t. II, 1882, p. 291, 302; Fr. Buhl, *Geographie des alten Palästina,* 1896, p. 173-174.

F. VIGOUROUX.

JESBA (hébreu : *Išbaḥ;* Septante : Ἰεσεβά), père, c'est-à-dire fondateur d'Esthamo, dans la tribu de Juda. I Par., IV, 17. La Vulgate fait de lui le septième fils d'Ezra, mais le texte original, d'ailleurs fort obscur en cet endroit, semble faire de lui un fils de Méred par Béthia, la fille d'un pharaon. I Par., IV, 18. Voir ESTHAMO 1, t. II, col. 1971.

JESBAAM (hébreu : *Yašob'âm*), un des principaux chefs de l'armée de David qui tua trois cents ennemis. I Par., XI, 11. Dans ce passage (Septante : Ἰεσεβαδὰ υἱὸς Ἀχαμάν), il est appelé fils d'Hachamoni (voir ce mot, col. 388). Il est dit au chapitre suivant que Jesbaam de Carehim fut un des guerriers qui allèrent rejoindre David exilé à Siceleg. I Par., XII, 6 (Septante : Σοβοκὰμ καὶ οἱ Κορῖται). Il paraît vraisemblable que c'est le même que le fils de Jesbaam déjà nommé et qui est distingué la première fois par le titre de fils d'Hachamoni et la seconde par celui de Carehim. Sur la manière dont il faut entendre ce mot, voir CAREHIM, t. II, col. 259. Le nom de Jesbaam apparaît une troisième fois, I Par., XXVII, 2 (Septante : Ἰσβοάζ) comme chef de la première division de l'armée de David, composée de 24 000 soldats. Là, il est appelé fils de Zabdiel, et la Vulgate écrit son nom Jesboam au lieu de Jesbaam. Il est possible que ce soit Jesbaam Hachamoni de Carehim désigné par une qualité nouvelle, mais ce n'est pas certain. — Dans II Reg., XXIII, 8, qui contient la liste des forts de David parallèle à celle de I Par., XI, le nom de Jesbaam est tout à fait défiguré; il devient *Yôšéb baš-šébét,* que la Vulgate traduit : *Sedens in cathedra sapientissimus,* et il tue huit cents hommes (au lieu de trois cents), si l'on traduit : *'ădinô hâ-'éṣnô* (au lieu de *hâ-'éṣnî*) par « coup de sa lance » contre huit cents hommes. D'autres, lisant, avec le *keri : hâ-'éṣni,* prennent les deux mots hébreux pour un nom propre, celui d'Adino l'Hesnite, et attribuent à cet Adino la mort des huit cents hommes. Voir ADINO, t. I, col. 218. II Sam. (Reg.), XXIII, 8. Le passage est fort obscur, mais il est plus probable que *'adinô* n'est pas un nom propre.

JESBACASSA (hébreu : *Yosbeqašâh;* Septante : Ἰεσβασακά), lévite, de la famille d'Héman, qui dirigeait le seizième chœur des chantres sacrés du temps de David. I Par., XXV, 4, 24.

JESBIBENOB (hébreu : *Išbi-benôb;* Septante : Ἰεσσὶ ἐν τοῖς ἐκγόνοις; *Alexandrinus :* Ἰεσβὶ ἐν Νόβ), géant philistin, de la race d'Arapha, dont la lance pesait trois cents sicles et qui était armé d'une épée neuve. Il fut tué par Abisaï, frère de Joab, au moment où il attaquait David. II Reg., XXI, 16-17. Beaucoup de critiques pensent aujourd'hui qu'Isbibenob n'est pas un nom propre, mais qu'il faut lire, en conservant l'orthographe du *chetib* pour le premier mot : *vay-yéšbû* (au lieu du *keri : va-išbi*) *be-Gôb* (en corrigeant Nob en Gob); « et ils demeurèrent avec lui (David) à Gob. » Cf. GOB, col. 258.

JESBOAM, fils de Zabdiel. I Par., XXVII, 2. Voir JESBAAM.

JESBOC (hébreu : *Isbâq;* Septante : Ἰεσβώκ et Σοβάκ), cinquième fils d'Abraham et de Cétura. Gen., XXV, 2; I Par., I, 32. Il fut le père de la tribu de ce nom, qui habita l'Arabie septentrionale. Cette tribu est nommée dans une inscription de Salmanasar III, roi d'Assyrie. Il énumère parmi ses alliés, dans sa première campagne (859 avant notre ère), Buranatê de la terre de Yasbuk (*mat Ia-as-bu-qa-ai*). Inscript. du monolithe, col. I, ligne 54. Voir Frd. Delitzsch, dans la *Zeitschrift für Keilschriftforschung,* 1885, t. II, p. 92; Eb. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek,* 1889, t. I, p. 158; Ed. Glaser, *Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens,* Berlin, 1890, t. II, p. 446. La terre de Yasbuk ne nous est pas autrement connue.

JESCHA (hébreu : *Iskâh;* Septante : Ἰεσχά), fille d'Aran et nièce d'Abraham, sœur de Lot et de Melcha. Gen., XI, 59. La tradition juive l'identifiait avec Sara, Josèphe, *Ant. jud.,* I, VI, 5; Targum du Pseudo-Jonathan, in Gen., XI, 29; S. Jérôme, *Quæst. in Gen.,* t. XXIII, col. 956 (*Sarai cognomento Jecsan,* διώνυμον). Cette identification est une hypothèse sans preuves.

JÉSÉIAS, nom, dans la Vulgate, de deux Israélites. Voir ISAIE, col. 941.

1. **JÉSÉIAS** (hébreu : *Yešaʿeyâh ;* Septante : Ἰεσιάς), fils de Phaltias, d'après la Vulgate et les Septante; fils d'Hananias et frère de Phaltias d'après l'hébreu. Il était de la tribu de Juda et petit-fils ou arrière-petit-fils de Zorobabel. I Par., III, 21.

2. **JÉSÉIAS,** nom dans la Vulgate, I Par., XXV, 3, du fils d'Idithun qu'elle appelle, I Par., XXV, 15, Jésaïas. Voir JÉSAIAS, col. 1397.

JÉSÉMA (hébreu : *Isnuʿ ;* Septante : Ἰεσμάν), second fils d'Étam, de la tribu de Juda. Peut-être est-ce un nom de localité. I Par., IV, 3.

JÉSER (hébreu : *Yêṣér ;* Septante : Ἰσσάαρ ; Ἰεσέρ et Ἀσήρ), troisième fils de Nephthali, et petit-fils de Jacob, chef de la famille des Jésérites. Gen., XLVI, 24; Num., XXVI, 49; I Par., VII, 13.

JÉSÉRITES (hébreu : *hay-Iseri ;* Septante : ὁ Ἰεσερί ; Vulgate : *Jeseritæ*), descendants de Jéser, un des chefs de famille de la tribu de Nephthali. Ils furent recensés dans le pays de Moab par Moïse. Num., XXVI, 49.

JÉSÉSI (hébreu : *Yeṣiṣaï ;* Septante : Ἰεσαί), fils de Jeddo, de la tribu de Gad. Ses descendants furent recensés dans le pays de Galaad du temps de Joatham, roi de Juda. I Par., V, 14, 16-17.

JÉSI (hébreu : *Iseʿi*), nom de quatre Israélites.

1. **JÉSI** (Septante : Ἰσεμιήλ ; *Alexandrinus :* Ἰεσεί), fils d'Apphaïm et père de Sésan, descendant d'Hesron, de la tribu de Juda. I Par., II, 31.

2. **JÉSI** (Septante : Σεί), père de Zoheth et de Benzoheth, de la tribu de Juda. Certains commentateurs l'identifient avec Jési 1, mais leur postérité n'est pas la même. I Par., IV, 20.

3. **JÉSI** (Septante : Ἰεσί), père de Phaltias, de Naarias, de Raphaïa et d'Oziel, de la tribu de Siméon, qui, sous le règne d'Ézéchias, allèrent attaquer les Amalécites qui s'étaient établis sur le mont Séir, les battirent et s'y fixèrent eux-mêmes. I Par., IV, 42.

4. **JÉSI** (Septante : Σεί ; *Alexandrinus :* Ἰεσεί), un des chefs de la demi-tribu de Manassé transjordanique. I Par., V, 24.

JÉSIA, nom, dans la Vulgate, de trois Israélites qui en hébreu s'appellent *Issiyâh* et *Iššiyahû*. Un quatrième, dont le nom en hébreu est le même que Jésia 1 et 3, est appelé dans la Vulgate Jésias.

1. **JÉSIA** (hébreu : *Issiyâh ;* Septante : Ἰεσία), le dernier des fils d'Izrahia, de la tribu d'Issachar, un des chefs de sa tribu sous le règne de David. I Par., VII, 3.

2. **JÉSIA** (hébreu : *Iššiyâhû ;* Septante : Ἰησουνί ; *Alexandrinus :* Ἰεσια), benjamite qui alla rejoindre David à Siceleg et fut un de ses vaillants soldats. I Par., XII, 6.

3. **JÉSIA** (hébreu : *Issiyâh ;* Septante : Ἰσιά), lévite, de la famille de Caath. I Par., XXIII, 20; XXIV, 25.

JÉSIAS (hébreu : *Iššiyâh ; Alexandrinus :* Ἰεσίας), lévite, descendant d'Éliézer, fils de Moïse. Sous le règne de David, il était chef de la famille de Rohobia. I Par., XXIV, 21. La Vulgate l'appelle *Isaias* dans I Par., XXVI, 25. Voir ISAÏE 3, col. 985.

JÉSIEL, fils aîné de Nephthali. Num., XXVI, 48. Il est appelé Jasiel dans Gen., XLVI, 24, et I Par., VII, 13. Voir JASIEL 1, col. 1139.

JÉSIÉLITES (hébreu : *hay-Yaḥṣeʾêli ;* Septante : ὁ Ἀσιηλί), famille descendant de Jésiel (Jasiel) qui fut dénombrée par ordre de Moïse dans le pays de Moab. Num., XXVI, 48.

JÉSIMON (hébreu *ha-Yešimôn*, avec l'article, « le désert; » Septante : ἡ ἔρημος dans les Nombres; ὁ Ἰεσσαιμός, I Reg., XXIII, 19, 24; ὁ Ἰεσσεμος, I Reg., XXVI. 1, 3), nom de deux déserts dans l'Écriture. La Vulgate a conservé le nom hébreu *Jesimon* dans les Rois, excepté I Reg., XXIII, 19, où elle l'a traduit par « désert ». Au livre des Nombres, elle a traduit, à la suite des Septante, par *desertum*, Num.. XXI, 20, et par *solitudo*, Num., XXIII, 28. Dans ces deux passages du livre des Nombres, le nom de Jésimon sert à déterminer, une première fois, la situation du mont Phasgah et, une seconde, la situation du Phogor : il est dit du sommet de ces deux montagnes qu'elles sont « vis-à-vis de Jésimon ». — Dans le premier livre des Rois, Jésimon désigne une partie du désert de Juda, dans le voisinage de Ziph et de Maon. — Le mot hébreu *Yešimôn* se lit dans sept autres passages de la Bible hébraïque, où il est employé en parallélisme (excepté Ps. LVIII, 8) comme synonyme de *midbâr*, « le désert. » Deut., XXXII, 10; Ps. LXVIII, 8; LXXVIII, 40; CVI, 14; CVII, 4 (hébreu); Is., XLIII, 19, 20. Excepté dans les trois derniers passages, où il y a tout au plus une allusion indirecte à la sortie d'Égypte, *Yešimôn* dans les quatre premiers est dit, comme *midbâr*, du pays qu'ont traversé les Israélites pour se rendre dans la Terre Promise. Mais il y a cette différence entre l'emploi de *Yešimon* dans ces endroits, d'une part, et dans les Nombres et les Rois, de l'autre, qu'il est toujours précédé de l'article dans ces deux derniers livres, tandis qu'il ne l'est jamais dans les Psaumes et dans Isaïe, non plus que dans le Deutéronome. On peut conclure de là que le Jésimon dont parle Moïse dans le Pentateuque et le Jésimon dont il est question dans l'histoire de David sont deux localités qui avaient spécialement reçu le nom par excellence de Jésimon, sans doute à cause de leur aridité caractéristique. Il y a, en effet, entre le *midbâr* et le *yesimôn*, quoique l'un et l'autre signifient « désert », cette différence, que celui-là signifie « un lieu désert », mais qui produit de l'herbe, « un pacage, » tandis que *yesimôn* est un lieu sec, désolé et qui ne produit rien. Voir DÉSERT, 1° et 4°, t. II, col. 1388 et 1390.

1° Le *Yesimôn* des Nombres, XXI, 20; XXIII, 28, était situé dans le pays de Moab, au nord de la mer Morte, à l'est du Jourdain et non loin de son embouchure, dans le *Ghôr-el-Belqa* actuel et dans le voisinage de Bethjésimoth (aujourd'hui *ʿAin Sûeiméh*), t. II, col. 1686, mais il n'est pas possible d'en déterminer plus exactement la position. Une ancienne inscription assyrienne du roi Assurbelkala, fils de Théglathphalasar Ier, vers 1001 avant J.-C., mentionne un district de Palestine appelé *Yasumum* qui est peut-être le *Yesimôn* du Pentateuque. Voir Fr. Hommel, *Die altisraelitische Uberlieferung*, in-12, Munich, 1897, p. 197, 255.

2° Le *Yesimôn* du premier livre des Rois se trouvait, d'après les données de l'auteur sacré, au nord et vis-à-vis de la colline d'Hachila (col. 390), près de Ziph, I Reg., XXIII, 15, 19; XXVI, 1-3, et également au nord du désert de Maon. Ziph et Maon étant connus (voir ces deux mots), on peut fixer approximativement, mais non d'une manière précise, la situation de Jésimon dans ces parages au nord-est de la ville de Carmel. Les déserts de Ziph et

de Maon sont un *midbâr*, c'est-à-dire des pâturages, mais le terrain qui s'étend entre eux et la mer Morte, en se dirigeant vers Engaddi, est un *yesimôn*, une terre désolée et aride. Voir *Survey of Western Palestine, Memoirs*, 1883, t. III, p. 299; F. Buhl, *Geographie der alten Palästina*, 1896, p. 96. M. J. A. Smith, *Historical Geography of Holy Land*, in-8°, Londres, 1894, p. 312-314, fait de Jésimon (par ce nom, il entend le désert de Juda en général) la description suivante qui nous donne une idée exacte de cette région désolée, surtout dans la partie voisine de la mer Morte : « Dans l'Ancien Testament, dit-il, cette terre (le désert de Judée) est appelée le Jésimon, mot signifiant « dévastation », et aucun terme ne peut mieux exprimer son aspect sauvage et bouleversé. Sa superficie est d'environ trente-cinq milles sur quinze (cinquante-six kilomètres sur vingt-quatre). Nous y arrivâmes de Maon. Les terres cultivées à l'est d'Hébron cèdent rapidement la place à des collines et à des vallées sans eau, couvertes de genêts et d'herbe. Nous employâmes tout notre après-midi à traverser à cheval cette région. Les puits sont rares; presque tous sont des citernes d'eau de pluie, jalousement gardées pendant l'été par leurs propriétaires arabes. Pendant une heure ou deux, nous ne fîmes que monter et descendre les flancs d'éminences escarpées, chacune plus nue que la précédente. Nous descendîmes ensuite par des pentes rocheuses à une grande plaine, où nous laissâmes derrière nous les dernières herbes, de couleur grisâtre, et les chardons; il y avait déjà deux heures que nous n'avions plus rencontré de troupeaux de chèvres. Des touffes d'arbustes rabougris, des plantes épineuses et des plantes rampantes, c'était là tout ce qui soulageait la vue au milieu de la nudité de ce sol sombre ou jaunâtre, composé de sable, de menus débris de calcaire et de gravier. Les couches de terrain étaient comme tordues; les chaînes montagneuses couraient dans toutes les directions; les collines au nord et au sud paraissaient de gigantesques amoncellements de poussière; celles qui étaient voisines avaient l'air d'avoir été déchirées comme par l'éruption des eaux. Quand nous ne marchions pas sur des débris, le calcaire était éclaté et écaillé. Souvent le sol sonnait creux; quelquefois les pierres et le sable glissaient en quantité sous les pieds des chevaux; d'autres fois le roc vif était nu et érodé, surtout dans les gorges qui étaient nombreuses et qui étaient ardentes et brûlantes comme des fournaises; au loin, à l'est, courait la chaîne des montagnes de Moab et, devant elles, nous apercevions, de temps en temps, la mer Morte, dont le bleu foncé, par delà le désert, était pour nos yeux un rafraîchissement. Nous chevauchâmes ainsi pendant deux heures, jusqu'à ce que la mer apparût soudain dans toute sa longueur, et le chaos que nous venions de traverser s'éboula et se brisa, par une descente de douze cents pieds (461 mètres), amas de calcaire, de cailloux et de marne, de rocs escarpés, de crevasses et de précipices, jusqu'au bord de l'eau. Tel est Jésimon, le désert de Judée. Il transporte l'aspect ravagé et la désolation de la vallée de la mer Morte jusqu'au cœur du pays, jusqu'au pied du mont des Oliviers, à deux heures des portes d'Hébron, de Bethléhem et de Jérusalem. » Cf. *ibid.*, p. 513, 564-566.

F. VIGOUROUX.

JESMACHIAS (hébreu : *Ismakyâhû*, « que Jéhovah soutienne! » Septante : Σαμαχία), lévite qui fut chargé avec plusieurs autres, sous le règne d'Ézéchias, de la garde des magasins du Temple où étaient renfermées les offrandes et les dîmes. II Par., XXXI, 13.

JESMAÏAS (hébreu : *Išmaʿeyahû*, « que Jéhovah exauce! » Septante : Σαμαίας), fils d'Abdias, chef de la tribu de Zabulon pendant le règne de David. I Par., XXVII, 19.

JESPHA (hébreu : *Ispâh;* Septante : Ἰεσφά), second fils de Baria, de la tribu de Benjamin. I Par., VIII, 16.

JESPHAM (hébreu : *Išpân;* Septante : Ἰεσφάν), fils aîné de Sésac, de la tribu de Benjamin. I Par., VIII, 22.

JESRAELI (hébreu : *hay-Iśreʾêlî;* Septante : Ἰεζραελίτης), nom ethnique dont la vraie lecture est douteuse. II Reg., XVII, 25. Dans I Par., II, 17, on lit Ismaélite, au lieu d'Israélite que porte le texte hébreu, et de Jesraélite que donnent les Septante et la Vulgate. Ce qualificatif est appliqué à Jéthra, père d'Amasa. Voir JÉTHRA.

JESSÉ, nom du père de David et d'une région de l'Égypte dans la Vulgate.

1. JESSÉ, une des formes, en latin et en français, du nom d'Isaï, père de David, appelé ailleurs Isaï. Cette orthographe est employée quatre fois dans l'Ancien Testament, Ps. LXXI, 20; Eccli., XLV, 41; Is., XI, 1, 10, et cinq fois dans le Nouveau Testament. Matth., I, 5 (deux fois); Luc., III, 22; Act., XIII, 22; Rom., XV, 12. Voir ISAÏ, col. 936.

2. JESSÉ, nom qui est donné dans la Vulgate, Judith, I, 9, à la terre de Gessen. Les Septante portent avec raison Γεσέμ. Le roi d'Assyrie envoya des messagers aux habitants du pays, comme à ceux de beaucoup d'autres contrées, pour se faire payer tribut, mais ils refusèrent. Voir GESSEN, col. 218.

JESSUI (hébreu : *Isvi*), nom de deux Israélites.

1. JESSUI (Septante : Ἰεούλ, Ἰεσού et Ἰσουί), troisième fils d'Aser et petit-fils de Jacob, père de la famille des Jessuites. Gen., XLVI, 17; Num., XXVI, 44; I Par., VII, 30.

2. JESSUI (Septante : Ἰεσσιού), second fils du roi Saül par Achinoam. I Reg., XIV, 49. Son nom est omis dans la généalogie de la famille de Saül, I Par., VIII et IX, et il n'est pas non plus question de lui dans le récit de la bataille de Gelboé, I Reg., XXXI, ce qui porte à supposer qu'il était mort en bas âge.

JESSUITES (hébreu : *hay-Isvî;* Septante : ὁ Ἰεσουΐ; Vulgate : *Jessuitæ*), descendants de Jessui dans la tribu d'Aser qui furent recensés dans le pays de Moab. Num., XXVI, 44.

JÉSU (Ἰωσῆς), fils d'Éliézer et père d'Er, un des ancêtres de Notre-Seigneur dans la généalogie de saint Luc, III, 29.

JÉSUA, nom de trois Israélites dans la Vulgate. Leur nom est écrit différemment en hébreu, mais le radical est toujours le même. La Vulgate a transcrit plusieurs des noms qui ont la même orthographe en hébreu par *Josue, Jesue, Jesus.*

1. JÉSUA (hébreu : *Isvâh;* Septante : Ἰεσσουά et Σουιά), second fils d'Aser et petit-fils de Jacob. Gen., XLVI, 17; I Par., VII, 30. Jésua n'est pas nommé dans la généalogie d'Aser, contenue dans Num., XXVI, 44-47.

2. JÉSUA (hébreu : *Yêšûaʿ;* Septante : Ἰησοῦ), descendant d'Aaron qui devint le chef des prêtres à qui échut le neuvième rang dans l'ordre du service divin sous le règne de David. I Par., XXIV, 11. Ce sont peut-être ses descendants, de la branche de Jadaïa, qui revinrent de captivité avec Zorobabel. I Esd., II, 36. Dans ce passage la Vulgate donne à Jésua le nom de Josué.

3. JÉSUA (hébreu : *Yêšûa* ; Septante : Ἰησοῦ), lévite qui revint avec Zorobabel de la captivité de Babylone, s'occupa du chant sacré avec d'autres lévites et aida Esdras et Néhémie dans leur œuvre de restauration. II Esd., XII, 8. Voir aussi I Esd., II, 40; III, 9; II Esd., III, 19; VIII, 7; IX, 4, 5; X, 9; XII, 24. Dans tous ces passages, Jésua est appelé par la Vulgate Josué. Comme presque partout les mêmes noms de lévites y sont groupés ensemble, on peut en induire que c'est toujours de Jésua qu'il s'agit. — Dans II Esd., XII, 24, nous lisons : « Josué fils de Cedmihel, » mais ce doit être une altération du texte pour « Josué et Cedmihel », comme dans les autres passages analogues. Voir CEDMIHEL, t. II, col. 370.

JÉSUÉ, nom d'un Israélite et d'une ville dans la Vulgate.

1. JÉSUÉ (hébreu : *Yêšûa'* ; Septante : Ἰησοῦς), un des lévites qui, du temps du roi Ézéchias, avaient été chargés de distribuer sous la direction de Coré, dans les villes sacerdotales, la part qui revenait à chacun des prémices et des offrandes faites au sanctuaire. II Par., XXXI, 14-15.

2. JÉSUÉ (hébreu : *Yêšû'a* ; Septante : Ἰησοῦ), ville de la partie méridionale de la tribu de Juda. Elle n'est nommée qu'une fois dans l'Écriture. Il est dit, II Esd., XI, 26, qu'elle fut réhabitée après la captivité de Babylone par des membres de la tribu de Juda. Son nom ne se lit point dans les listes du livre de Josué. On a supposé qu'elle pouvait être la même que *Sema'* (Vulgate : *Sama*), Jos., XV, 26, mais c'est une hypothèse qui ne repose que sur la ressemblance fort imparfaite du nom. Les explorateurs anglais de la Palestine ont proposé d'identifier Jésué avec les ruines de *Khirbet S'awéh*, à l'ouest le *Tell 'Arad* et au sud de *'Attir* sur la limite du désert de Bersabée. La position convient assez bien, puisque Jésué, d'après l'énumération de Néhémie, était dans le voisinage de Bersabée et de Malada. « *Khirbet S'awéh* est situé sur le sommet d'une colline proéminente couronnée de ruines, consistant en restes de fondations et en monceaux de pierres. La colline est entourée d'un mur bâti en gros blocs de cailloux agglomérés. D'autres ruines de même nature existent dans la vallée au dessous. » *Survey of Western Palestine, Memoirs*, 1883, t. III, p. 409-410; cf. p. 404. F. VIGOUROUX.

JÉSUITES (TRAVAUX DES) SUR LES SAINTES ÉCRITURES. C'est à des écrivains étrangers à la Compagnie de Jésus qu'il convient de demander un jugement d'ensemble sur les travaux des jésuites en matière biblique. Protestants et catholiques s'accordent à reconnaître leur importance. Au XVIe siècle, « l'exégèse a été cultivée surtout par les jésuites, dont les ouvrages, souvent réimprimés au cours du XVIIe, ont éclipsé tous les autres. » Ed. Reuss, *Geschichte des N. T.*, 5e édit., Augsbourg, 1874, t. II, p. 293. — « Inter præcipua hujus Societatis decora referendum est, quod multa theologicarum disciplinarum lumina atque columina produxerit, nec ullum fere studiorum biblicorum genus, de quo non quidam illius sodalium variis nominibus præclarissime promeriti fuerint. » Danko, *De Script. comment.*, Vienne, 1867, p. 335. — « Le protestantisme obligea les docteurs catholiques à s'occuper dorénavant davantage de l'interprétation littérale, et moins de l'interprétation allégorique et mystique des Saintes Écritures. Les jésuites, institués par saint Ignace en 1534, tinrent le premier rang parmi les défenseurs de la Bible contre les erreurs nouvelles. Leur *Ratio studiorum* recommande l'étude du grec, de l'hébreu et des autres langues orientales dans le but de mieux comprendre et de mieux expliquer les Saintes Écritures. » Vigouroux, *Manuel bibl.*, 11e édit., t. I, n° 215, p. 357.

Dans son *Nomenclator literarius* (4 in-8°, edit. altera, Inspruck, 1892-1899), le P. Hurter, S. J., retraçant le tableau de la renaissance des études scripturaires pendant le siècle qui a suivi le concile de Trente, de 1563 à 1660, énumère plus de 300 auteurs catholiques dont les ouvrages traitent des choses bibliques. Or on compte sur ce nombre 80 jésuites. — Le lecteur trouvera des renseignements biographiques et une bibliographie complète dans les notices particulières que ce *Dictionnaire* consacre à chacun des exégètes; on ne prétend donc pas fournir dans le présent article une énumération complète des travaux bibliques exécutés par les religieux de la Compagnie de Jésus. On s'est plutôt attaché à préciser les origines et le développement historique de ces travaux, comme aussi la méthode et l'esprit d'après lesquels ils ont été conduits.

I. ORIGINES DES ÉTUDES BIBLIQUES CHEZ LES JÉSUITES. — *1. LEÇONS D'ÉCRITURE SAINTE.* — Quand saint Ignace de Loyola et ses neuf premiers compagnons vinrent demander à Paul III (octobre 1537), de les employer au service et à la défense de l'Eglise, les études bibliques commençaient à sortir de l'état de langueur où elles se trouvaient depuis un siècle. Pressés de réagir contre l'action protestante, qui s'était tout particulièrement portée de ce côté des sciences ecclésiastiques, le cardinal Cajetan († 1535), Sante-Pagnino († 1541), Vatable († 1547), Clarius († 1555) et d'autres encore venaient de donner aux études scripturaires un nouvel essor, en mettant, aux mains des théologiens et des fidèles cultivés, des textes et des versions plus exactes. Il restait néanmoins une lacune à combler en faveur du peuple chrétien. A l'exemple de Luther, les prédicants de la Réforme prenaient comme thème ordinaire de leurs discours le texte même de la Bible. Ils affirmaient que toutes leurs doctrines y étaient contenues et reprochaient bien haut aux papistes de dérober les Livres sacrés aux simples fidèles, de peur que cette lecture ne tournât à leur confusion. — A ces prétentions des novateurs, les premiers jésuites, en particulier les PP. Lainez, Le Jay et Salmeron, répondent par un nouveau genre de prédication. Il consiste à exposer publiquement dans les églises le texte inspiré. C'est ce qu'on appela dès le début la *leçon d'Écriture Sainte*. La méthode en est simple. On fait choix d'un livre biblique et on l'explique d'un bout à l'autre d'une façon continue. Les auditeurs peuvent au besoin apporter le texte et en suivre l'explication sur la lettre elle-même. Chaque leçon se divise en deux parties; c'est d'abord l'exposition exégétique avec ses conclusions doctrinales ou encore son apologie; viennent ensuite les applications morales en rapport avec le passage expliqué. Prise en elle-même, la leçon d'Écriture Sainte n'était pas précisément une nouveauté. On trouve déjà quelque chose d'analogue au XIIIe siècle, mais surtout au XIVe. Voir t. II, col. 1466. Ce qu'il y avait d'original dans cette institution, c'est que la leçon ne s'adressait pas seulement à des étudiants en théologie ou à des religieux, mais à tous les fidèles; elle ne se faisait plus en latin et dans une école, mais dans les églises et en langue vulgaire.

L'année de son arrivée à Rome (1537), le bienheureux Pierre Le Fèvre fut chargé par Paul III d'enseigner l'Écriture Sainte à l'université romaine dite de la Sapience, tandis que Jacques Lainez se voyait confier la chaire de théologie scolastique. Orlandini, *Hist. soc. Jesu*, p. I, l. II, n. 33, in-f°, Rome, 1615. Mais les leçons d'Écriture Sainte proprement dites semblent avoir commencé au cours de la mission qu'ils entreprirent tous deux en 1539 dans les États de Parme et de Plaisance, à la suite du cardinal légat Ennio Filonardi. *Lettre de Lainez à saint Ignace*, 16 sept. 1540. Dans une autre lettre adressée de Venise, le 5 août 1542, à saint Ignace, le P. Lainez nous fait connaître le succès qui s'attacha tout d'abord à ce genre de prédication : « Je m'étais déterminé, ainsi que je l'ai écrit à V. R., à donner des leçons

d'Écriture Sainte. J'ai commencé le jour de Saint-Jacques, à expliquer, dans l'église du Saint-Sauveur, l'Évangile selon saint Jean. Le nombre des auditeurs était satisfaisant : on en a compté, m'a-t-on dit, quatre cents; on remarquait parmi eux le révérendissime nonce apostolique, un évêque grec, et beaucoup de membres de la noblesse. Tous se sont montrés satisfaits. Le mercredi suivant je fis la leçon avec un pareil nombre d'auditeurs, bien qu'elle n'eût pas été annoncée. Après la leçon, une trentaine de gentilshommes vinrent me demander, de la part des administrateurs de l'hôpital, de transférer la prédication à l'un des jours de la semaine; parce que les jours de fêtes les sénateurs devaient tenir le conseil. Je me suis donc déterminé à donner trois leçons d'Écriture Sainte chaque semaine. Dimanche dernier, il y a eu plus de mille auditeurs, et l'on comptait parmi eux les hommes les plus distingués par leur noblesse ou par leur fortune. Le nombre va toujours croissant; et, j'espère, avec l'aide de Dieu, recueillir des fruits de salut. » Il devait, en 1547, à Florence, donner de nouveau ces leçons sur saint Jean.

Cependant le P. Claude Le Jay se livrait en Allemagne au même ministère et avec un égal succès. Vers 1542, il donna à Ratisbonne des leçons sur l'épître aux Galates; et en 1551 il expliqua à Vienne l'épître aux Romains. C'est à dessein qu'il avait choisi l'une et l'autre de ces épîtres, dont les Luthériens abusaient pour soutenir l'inutilité des bonnes œuvres et la justification par la foi toute seule. *Lettre du B. Canisius au P. Polanco,* de Vienne, 7 août 1552; Orlandini, *Hist. Soc. Jesu,* p. I, l. XI, 41; J.-M. Prat, *Le P. Claude Le Jay,* in-8, Lyon, 1874. Vers la même époque, en 1546, le B. Pierre Canisius lui-même donnait à Cologne des leçons publiques sur les évangiles et les épîtres de saint Paul à Timothée. *Vita del B. Pietro Canisio* dal P. Giuseppe Boero, Rome, 1864, p. 42. Mais de tous les premiers compagnons de saint Ignace, celui qui se distingua le plus par ses leçons d'Écriture Sainte, fut sans aucun doute Alphonse Salmeron. Il en avait fait comme son ministère propre. Les seize volumes de « Commentaires » qu'il nous a laissés sur le N. T., Madrid, 1597, sont le résumé des leçons qu'il fit au peuple pendant plus de trente ans. C'est à Vérone, en 1548, que Salmeron semble avoir débuté avec quelque éclat dans ce genre de prédication. « Le matin, il prêchait au peuple sur un sujet de morale, et le soir, il exposait devant un auditoire d'élite quelque passage de la Sainte Écriture, propre à confirmer la doctrine catholique et à réfuter les nouvelles erreurs. » L'année suivante (1549), il exposa, à Bellune, les épîtres de saint Paul; et vers la fin de la même année, il commençait à l'université d'Ingolstadt, en Bavière, l'explication de l'épître aux Romains, tandis que le P. Le Jay y commentait les Psaumes. En 1551 nous trouvons Salmeron à Naples où il expose l'épître aux Galates dans l'église de Sainte-Marie-Majeure; puis l'année d'après ce fut le tour du Discours sur la montagne et des Béatitudes. Il reprend ces mêmes leçons en 1558 et en 1561, à Rome, où, en qualité de vicaire, il remplace momentanément le P. Lainez, général de la Compagnie. Le B. Bernardin Realino écrivait en 1566 à son père au sujet des leçons d'Écriture Sainte que Salmeron venait de reprendre à Naples : « Notre supérieur, le R. P. Salmeron, continue à interpréter, les dimanches et les fêtes, le livre de la Genèse. Il a un nombreux auditoire de gentilshommes et de docteurs. Je remercie Dieu d'être entré dans la Compagnie du vivant d'un tel homme, véritable colonne de la vérité catholique. » Vers cette même époque, le P. Salmeron fut, en matière d'études scripturaires, le maître souvent consulté, toujours écouté, du cardinal Antoine Carafa, celui-là même qui devait plus tard présider la commission chargée de préparer une édition corrigée de la Vulgate.

Avec quel soin Alphonse Salmeron se tenait au courant des questions qu'il avait à traiter, nous le savons par une lettre qu'il adressait, le 20 juin 1572, au P. Jérôme Nadal : « J'ai demandé à Sa Sainteté, par l'intermédiaire du cardinal Carafa, la permission de lire les livres des hérétiques pour les réfuter dans mon ouvrage. Notre Saint-Père a bien voulu accéder à mon désir, comme Votre Révérence le verra par la lettre ci-jointe du cardinal et par la copie du privilège des trois cardinaux inquisiteurs. Je voudrais donc qu'on m'envoyât les notes de Bèze sur le N. T., ainsi que les commentaires des hérétiques sur les quatre évangiles et sur le livre des Actes des apôtres. Je vous serais reconnaissant de me procurer ces livres, au plus tôt. » Quand Salmeron sollicita pour ses commentaires la revision en usage dans la Compagnie, le P. général Éverard Mercurian désigna à cet effet Robert Bellarmin, alors tout absorbé par un cours de controverse au Collège romain. Pendant ses vacances, de mai à octobre 1580, l'illustre controversiste revisa les quatre premiers livres; les huit suivants furent revus par le P. Jacques Paëz († 1583); le P. Fogliani devait achever ce travail de revision. Le P. Salmeron mourut à Naples le 13 février 1585. Quelques jours après, le B. Bernardin Realino écrivait à l'un de ses frères : « Ce père était fort docte en la langue grecque, en la langue chaldéenne et en la langue syriaque. Il savait par cœur toute la Sainte Écriture. Il a écrit sur tout le Nouveau Testament; c'est-à-dire sur les quatre Évangiles, les Épîtres de saint Paul et celles des autres Apôtres; enfin sur le livre de la Genèse. Il a assisté au concile de Trente comme théologien du pape et s'y est fort distingué. » Voir J. Boero, *Vie du P. Jacques Lainez, suivie de la biographie du P. Alphonse Salmeron,* traduite de l'italien par le P. Victor de Coppier, S. J., in-8°, Lille, 1894. — Les leçons d'Écriture Sainte ne disparurent pas avec les premiers jésuites. Jusqu'à la fin du siècle dernier elles furent en usage dans les principales églises de la Compagnie; et aujourd'hui même elles ont lieu régulièrement au *Gesù* de Rome.

II. L'EXÉGÈSE ET LA THÉOLOGIE. — L'année même où saint Ignace et ses compagnons prononçaient à Paris leurs premiers vœux (1534), Jean Maldonat naissait en Estramadure. Il était destiné à marquer au premier rang des exégètes du XVIe siècle. On sait avec quel éclat il enseigna pendant trente ans la philosophie et la théologie à Paris. Quand des intrigues vinrent mettre fin à un succès qui rappelait celui des grands scolastiques du XIIIe siècle, l'humble religieux en profita pour se retirer au collège de Bourges et s'y livrer aux études bibliques, qui toujours avaient eu ses prédilections (1577). C'est là qu'il composa son incomparable commentaire sur les Évangiles, édité pour la première fois à Pont-à-Mousson (1596-1597), et qui a eu depuis plus de vingt éditions. On pourra sans doute le mettre à jour en plus d'un endroit, mais jamais il ne sera démodé. On ne sait ce qu'il faut le plus admirer dans Maldonat, ou de sa vaste érudition, ou de son ferme bon sens. Chez lui, l'exégèse est à la fois sûre et large. Il connaît les Pères, sait le cas qu'il faut faire de leur sentiment, sans que pour cela il méconnaisse jamais les exigences du texte. Sans dédaigner les applications mystiques, il s'attache au sens littéral. R. Simon et Bossuet ont fait l'éloge de ses commentaires. Ennemi de tous les excès, Maldonat ne craignait pas de réagir à l'occasion contre certains catholiques, qui se déclaraient réfractaires à des explications plausibles, uniquement parce qu'elles avaient été proposées tout d'abord par des protestants. — Vers le milieu du XVIe siècle, la faculté de théologie de l'université de Paris s'attardait encore dans une méthode qui, tout au moins, ne répondait plus aux besoins du moment. On se bornait à commenter le Maître des sentences, s'attachant de préférence aux questions sub-

tiles, fussent-elles oiseuses. L'étude des sources véritables de la théologie : Écriture Sainte, Pères et Conciles, était manifestement insuffisante. Pierre d'Ailly, Gerson, Nicolas de Clémangis avaient bien protesté, mais sans résultat appréciable. Un siècle après eux, Jean Major subissait encore la tyrannie de la routine. Devant l'hérésie menaçante, il fallut bien réformer l'enseignement et rendre à l'exégèse la place qu'elle avait perdue dans les études théologiques. Jean Clichtoüe donna le branle qui fut suivi par Jean Gagnée, Jean Arborée et d'autres. Mais la méthode restait encore imparfaite. — Ce fut alors que Maldonat commença ses leçons au collège de Clermont, à Paris. Durant son premier cours, de 1565 à 1569, les Sentences restèrent encore la base de son enseignement, mais il suivait le texte assez librement et ne traitait pas les questions de la même manière que les autres. Il établissait les propositions qu'il jugeait véritables par des preuves tirées de l'Écriture, des Pères, des Conciles et des actes du saint-siège. Il se proposait constamment de réfuter le calvinisme. Dans son second cours, c'est-à-dire à partir de 1570, il abandonna les Sentences et exposa la théologie sur un plan nouveau dont toute la faculté subit l'heureuse influence. Cette méthode devait bientôt recevoir sa consécration dans l'ouvrage du P. Petau sur les dogmes théologiques. Cf. J.-M. Prat, *Maldonat et l'Université de Paris, au* XVIe *siècle,* Paris, 1856; surtout livre II, chap. I et IV; livre IV, ch. III; Crevier, *Histoire de l'université de Paris depuis ses origines jusqu'à l'année 1600*, 7 in-8°, Paris, 1761, t. III, p. 181. Dans un discours prononcé le 9 octobre 1571, à l'occasion de l'ouverture des cours, Maldonat s'explique lui-même sur la part qu'un étudiant en théologie doit faire à l'Écriture Sainte : « L'Écriture étant la principale des sources théologiques, pourrions-nous mieux commencer notre travail matin et soir qu'en exploitant ses richesses? A mon sens, ceux qui laissent de côté l'Écriture, pour s'adonner exclusivement à l'étude de je ne sais quels auteurs, ne sont pas des théologiens. Ceux qui ne lui consacrent que la moindre et la dernière partie de leur temps, appelez-les théologiens, s'ils y tiennent; pour moi, ce ne sont que des théologiens mal avisés et sans méthode. Voulez-vous suivre mon conseil? Une fois vos exercices de dévotion achevés, consacrez la première heure du matin à lire le Nouveau Testament, et la première du soir à lire l'Ancien. Si vous savez l'hébreu et le grec, lisez-les respectivement en hébreu et en grec. Vous y gagnerez du même coup d'acquérir des notions historiques et théologiques, et d'entretenir des connaissances linguistiques. Le reste de votre temps, employez-le à suivre les cours, à les repasser, à prendre vos notes, à disputer, à lire les auteurs, à rédiger des dissertations sur des points particuliers. Ces divers exercices renferment tout le programme de votre formation théologique. » *Maldonati Opera var. theol.*, Paris, 1677, t. I, p. 26-27.

III. LE CONCILE DE TRENTE ET LA CORRECTION DE LA VULGATE. — Le concile de Trente donna une si heureuse impulsion aux études scripturaires que le siècle d'après marque parmi les plus brillantes époques de l'exégèse. Les jésuites comptèrent six des leurs parmi les théologiens de l'illustre assemblée. Cependant le P. Le Jay eut seul une part active à la préparation de cette quatrième session où on déclara l'authenticité de la Vulgate (18 avril 1546). Il était arrivé à Trente dès le commencement de décembre 1545, en qualité de procureur du cardinal Othon Truchsess, évêque d'Augsbourg. Lainez, Salmeron, Covillon, Canisius et Polanco ne vinrent que plus tard.

Le plus considérable des travaux bibliques exécutés au XVIe siècle est sans contredit l'édition corrigée de la Vulgate que le concile avait décidée dans son décret *Insuper* (Concil. Trid., sess. IV). On sait que cet important objet a occupé, avec plus ou moins d'activité, les pontificats de Pie IV, saint Pie V, Grégoire XIII, Sixte V, Urbain VII, Grégoire XIV, Innocent IX et Clément VIII (1559-1592). Dans la commission instituée par Pie IV et présidée plus tard par le cardinal Ant. Carafa, celle-là même qui, en 1587, édita l'Ancien Testament d'après les Septante, par manière de prélude à l'édition de la Vulgate, on voit figurer, à des moments divers, les PP. Emmanuel Sa, François Tolet et Robert Bellarmin. Voir le P. Couderc, S. J., *Le vénérable cardinal Bellarmin,* 2 in-8°, Paris, 1893. Grégoire XIII voulait leur adjoindre le P. Maldonat, mais celui-ci mourut à Rome, peu de jours après son arrivée (1583). Quand, sous le pontificat de Sixte V, le travail de revision fut mené avec le désir arrêté d'aboutir au plus tôt (1585-1590), François Tolet résidait au Vatican, où il fut pendant vingt-deux ans prédicateur pontifical, avant d'être élevé au cardinalat, ce qui n'eut lieu que sous Clément VIII (1593). Le pape avoua un jour à l'ambassadeur de Venise, Badoër, qu'il faisait lui-même ce travail de correction définitive et qu'il soumettait chaque feuillet, une fois terminé, au P. Tolet et à quelques augustins très forts en ces matières. Ceux-ci les revoyaient et les expédiaient ensuite à l'imprimerie. Devant les vues personnelles et inflexibles de Sixte V, le rôle des reviseurs se bornait le plus souvent à laisser passer. C'est bien ce que donne à entendre, en des termes manifestement exagérés, Olivarès, l'ambassadeur d'Espagne, quand il écrit à son maître Philippe II, le 7 mai 1590 : « Tolet pense que cette édition profitera plus aux hérétiques qu'aux fidèles. »

Il ne semble pas que Bellarmin se soit associé aux travaux de la première commission avant son retour du voyage qu'il fit en France, à la suite du légat Gaetani, c'est-à-dire avant 1590. Douze ans plus tard (1602), dans une lettre à Clément VIII, il nous fait connaître son jugement sur l'œuvre et la méthode de Sixte V. « Votre Béatitude sait à quel danger Sixte V s'exposa lui-même et toute l'Église, lorsqu'il entreprit la correction des Saints Livres d'après les lumières de sa science particulière; et je ne sais vraiment pas si jamais l'Église a couru un plus grand danger. » Tout le monde sait la part qu'eut Bellarmin dans la résolution prise par Grégoire XIV, en 1591, de mettre au pilon l'édition sixtine, parue l'année précédente, d'en retirer les quelques exemplaires déjà en circulation, et de reprendre à nouveau tout ce travail de revision. Il fut l'âme de la nouvelle commission constituée à cet effet, et qui, dans la villa de Zagarolo, sous la présidence du cardinal Marc-Antoine Colonna, mena si rapidement le travail à bonne fin. Il était achevé vers le commencement d'octobre 1591 ; mais le 14 de ce même mois, Grégoire XIV venait à mourir. Clément VIII, élu le 30 janvier 1592, devait avoir la gloire de publier la correction définitive de la Vulgate. A cette fin il nomma un comité suprême, dont l'avis devait être sans appel; il se composait des cardinaux Valier, Borromée et du P. Tolet. « Ceux-ci lui laissèrent tout le poids et la responsabilité de cette affaire. Tolet avec son esprit juste et précis, son érudition vaste et sûre, sa science de la théologie et de l'exégèse, était, sans contredit, le plus capable de la conduire à bonne fin. » F. Prat, *La Bible de Sixte V,* dans les *Études religieuses,* t. L, p. 565; t. LI, 1890, p. 35, 205. Voici le billet du pape qui donnait à Tolet plein pouvoir en cette matière : « Clément VIII, pape. — Nous ordonnons d'imprimer cette édition de la Bible, d'après les corrections indiquées par la congrégation, Nous en remettant au jugement du P. François Tolet, de la Compagnie de Jésus, à qui Nous déléguons, à cet effet, Notre autorité. Pour la correction typographique, Nous la confions à la fidélité et au savoir du F. Ange Rocca, de l'ordre de Saint-Augustin. » C'est dans ces conditions que l'édition définitive de la Vulgate, dite Sixto-Clémentine, parut le 9 novembre 1592. Sa *Præfatio ad lectorem*, qui est de Bellarmin, confesse loyalement

qu'elle n'a pas la prétention d'être de tout point parfaite.

Le décret du concile de Trente sur l'authenticité de la Vulgate a été, dès le début, matière à controverse entre catholiques. Les jésuites ont en général soutenu l'opinion modérée, celle qui a fini par triompher; à savoir que ce décret ne met pas la Vulgate à la place ou au-dessus des textes primitifs, ni même des autres versions non latines. Tel a été le sentiment de Lainez, cité par Mariana, *Pro edit. vulg.*, c. XXI, dans Migne, *Curs. Script. Sacr.*, t. I, col. 839; de Salmeron, *Opera*, t. I, proleg. 3, p. 24; de Bellarmin, *De edit. latina. Vulg.; quo sensu a concilio Trident. definitum sit, ut ea pro authent. habeatur*, Wurzbourg, 1749, édit. P. Widenhofer, S. J. Il est vrai que le P. Frévier, S. J., écrivit contre cet opuscule pour en contester l'authenticité : *La Vulgate authentique dans tout son texte*, 1753. On peut citer encore en faveur de l'opinion modérée : Serarius, *Proleg. Biblic.*, c. XIX, 12, p. 118, Mayence, 1612; Pallavicini, *Histor. concilii Trid.*, l. VI, c. XV, n. 1 et 99; et surtout Mariana, dans la dissertation que nous venons de citer, col. 739-877. De nos jours les PP. Patrizi, Corluy, Franzelin et Cornely ont écrit dans le même sens.

IV. PRINCIPES GÉNÉRAUX D'EXÉGÈSE. — 1° Au début du XVIIe siècle, le procès de Galilée est comme un épisode dans l'histoire des théories alors en cours sur l'interprétation traditionnelle du texte biblique. Quelques jésuites, et en particulier Bellarmin, créé cardinal par Clément VIII, en 1599, furent mêlés à cette affaire. Lors de son premier procès devant le tribunal du Saint-Office et la S. C. de l'Index (1615-1616), l'illustre Florentin trouva beaucoup de bienveillance auprès de Bellarmin, chargé de l'examiner. « Préoccupé de la nouvelle théorie, le cardinal consulta les quatre mathématiciens les plus renommés du Collège romain, les PP. Clavius, Griemberger, Malcozzo et Lembo qui rendirent à Galilée un témoignage favorable. En conséquence il se borna à lui conseiller de présenter sa théorie *ex suppositione* et non d'une manière absolue; de donner à sa propagande un caractère plus calme; surtout de ne pas appuyer son opinion sur l'Écriture Sainte. » Couderc, *Le vén. cardinal Bellarmin*, t. II, p. 178. Il faut lire la lettre que le cardinal Bellarmin écrivit alors (12 avril 1615) au P. Foscarini, carme; elle s'adresse autant, ou même plus, à Galilée qu'à son ami. Il ne nie pas que l'Écriture se puisse entendre en ce sens, mais il attend des preuves; jusque-là il doutera. « Or, dans le cas de doute, on ne doit pas abandonner l'interprétation de l'Écriture donnée par les SS. Pères. » Telle était aussi l'opinion du P. Fabri, S. J. C'est dans ces conditions que Bellarmin donna à Galilée l'attestation du 16 mai 1616 qui commence par ces mots : « Galilée n'a abjuré entre nos mains, ni entre celles de personne à Rome ou' ailleurs, que nous sachions, aucune de ses opinions ou doctrines; il n'a pas non plus reçu de pénitence salutaire. » — Quand se produisit devant l'Inquisition le procès de 1633, Bellarmin était mort depuis douze ans. « Les jésuites d'alors ont été considérés par Galilée et ses amis, comme les plus actifs promoteurs du procès qui allait s'engager; mais rien ne justifie cette accusation. L'ardeur bien connue des Pères de la compagnie de Jésus pour la défense des décisions de l'autorité ecclésiastique explique la vivacité que montrèrent quelques-uns d'entre eux, tels que les PP. Grassi, Scheiner et Inchofer; mais Galilée comptait des partisans parmi les jésuites, comme dans les autres ordres religieux. » J.-B. Jaugey, *Diction. apolog.*, p. 1332.

2° La question préliminaire de savoir s'il n'y a qu'un seul sens littéral pour un même passage de l'Écriture n'est pas sans influence sur l'exégèse. Du XVe siècle jusqu'à la fin du XVIIIe, la grande majorité des auteurs s'est prononcée en faveur de la pluralité. Sur ce point les auteurs jésuites se sont divisés. Ont écrit dans le sens de l'opinion commune, pour la pluralité des sens littéraux : Bellarmin, *De verbo Dei*, III, 3; Serarius, *Proleg. bibl.*, XXI, 12; Salmeron, *Proleg.* 8; Bonfrère, *Præloquia*, c. XX, sect. V; Molina, Valentia, Vasquez, *In Summam D. Thomæ, p. I, q. I, a. 10.* — Contre la pluralité : Maldonat, *In Isaiam, LIII, 4; In Jerem., XXXI, 15;* Ribera, *In Oseam, XI*, n. 3-13; Pererius, *In Genesim I*, reg. I^a. C'est l'opinion qui a justement prévalu. Cf. Patrizi, *De interpret. bibl.*, l. I, p. 15-51; Cornely, *Introd. gener. in S. S.*, t. I, n° 198.

3° D'une façon générale, on peut dire que, tout en restant conservatrice, l'exégèse des jésuites a su s'inspirer d'un principe de saint Augustin, souvent répété par saint Thomas : à savoir que l'intelligence du texte biblique doit profiter de tous les progrès que réalise la science humaine. De ce chef, elle a été sur plus d'un point initiatrice.

C'est ce qu'on remarque par exemple dans l'histoire des diverses interprétations de l'hexaméron de Moïse. Les quatre règles dont, au XVIe siècle, Pererius, S. J., faisait précéder son commentaire sur la Genèse, sont d'une conception à la fois ferme et large, et elles gardent aujourd'hui encore toute leur valeur. Cf. Fr. de Hummelauer, *In Genes.*, 1895, p. 57. En s'inspirant des mêmes règles trois siècles plus tard, le P. Pianciani, S. J., pourra sur ce terrain engager exégèse catholique dans une voie toute nouvelle. *In historiam creationis mosaicam commentatio*, Naples, 1851; *Cosmogonia naturale comparata col Genesi*, Rome, 1862.

V. LES PREMIERS PROFESSEURS D'ÉCRITURE SAINTE. — L'historien de la compagnie de Jésus, Orlandini, *Hist. soc. Jesu*, nous a gardé les noms de quelques-uns de ceux qui à l'origine professèrent avec un certain éclat le cours ordinaire d'Écriture Sainte dans les universités ou les collèges des jésuites. Les noms de ces pionniers peuvent prendre place dans un dictionnaire de la Bible. Déjà en 1537, au lendemain de leur arrivée à Rome, le pape Paul III avait chargé le bienheureux Pierre Le Fèvre d'enseigner l'Écriture Sainte à l'université romaine de la Sapience, tandis que Jacques Lainez recevait la chaire de théologie scolastique. Ils y restèrent deux ans. *Hist. soc. Jesu*, part. I, l. II, n° 33. En 1548, le P. Jérôme Nadal professa l'hébreu au collège de Messine; le P. André Frusy, un Français, ne tarda pas à lui succéder (l. VIII, n° 13). Le même devint en 1553 professeur d'Écriture Sainte au Collège romain (l. XIII, n° 2). En 1556, le P. Jean Covillon, de Lille, explique les Psaumes à l'université d'Ingolstadt (l. XVI, 23, 24). Ch. H. Verdière, S. J., *L'université d'Ingoldstadt*, 2 in-8°, Paris, 1887. La même année, le P. Robert Claysson est professeur au collège de Billom (Auvergne) (l. XVI, n° 37). En 1552, aux débuts mêmes du collège de Naples, le P. Pelten y enseigne le grec et l'hébreu. En 1576, au collège de Pont-à-Mousson, le P. Toussaint Roussel, remplacé l'année suivante par le P. Sager, explique pendant trois ans l'Épître aux Romains, 1577-1579. Voir Eug. Martin, *L'université de Pont-à-Mousson, 1572-1768*, in-8°, Paris, 1891, p. 340-341. Nous ne serions ni complet ni juste, si, aux noms de ceux qui ont péniblement ouvert parmi nous le sillon des études bibliques, nous n'ajoutions pas le nom du cinquième général de la compagnie, Claude Aquaviva, qui fut l'inspirateur intelligent et infatigable de toutes les entreprises qui ont honoré les jésuites au cours des vingt-cinq dernières années du XVIe siècle. C'est par son ordre que fut exécutée l'édition *princeps* des œuvres de Maldonat et de Salmeron; et c'est encore à ses soins que nous devons le *Ratio studiorum* dont il va être question. Il semble d'ailleurs que ses connaissances personnelsel lui aient permis d'imprimer avec compétence une direction aux travaux scripturaires. Une circonstance de la vie de Salmeron le donne à penser. « C'était une véritable intimité, qui unissait Salmeron à Aquaviva. Salmeron avait besoin du Nouveau Testament grec-

syriaque; il en fit la demande à Rome. *Aquaviva lui envoya sur-le-champ le sien,* s'en privant dans ses propres études. Salmeron l'en remercia par une lettre que nous possédons. » J. Boero, *Vie du P. Alph. Salmeron,* p. 298.

II. LA LÉGISLATION DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS EN MATIÈRE D'ÉCRITURE SAINTE. — C'est à dessein que nous traitons en second lieu ce qui concerne l'organisation méthodique des études bibliques dans la compagnie; car, sur ce point, la théorie est venue après la pratique. Tous les travaux, ou peu s'en faut, dont nous avons déjà parlé, sont antérieurs à l'établissement définitif des règles qui devaient régir ce genre d'études. Avant d'être écrites, les règles du professeur d'Écriture Sainte se trouvaient déjà assez uniformément observées. Voir l'abbé Eug. Martin, *L'université de Pont-à-Mousson,* l. III, c. II, § 1, p. 340, l'a bien montré pour le collège de Pont-à-Mousson, fondé en 1575. — L'année même qui suivit la mort du P. Salmeron, paraissait à Rome la première ébauche du *Ratio studiorum* de la compagnie de Jésus. Elle avait pour titre : *Ratio atque institutio studiorum per sex Patres ad id jussu R. P. Præposit. generalis deputatos conscripta. I. H. S. Romæ, in Collegio Soc. Jesu. Anno Dñi MDLXXXVI. Excudebat Franc. Zannetus, cum facultate Superiorum.* Or, dans cette rédaction provisoire, au chapitre intitulé *De Scripturis,* on se plaint de ce que la compagnie n'a pas encore pleinement réalisé ce que les constitutions prescrivent relativement aux études bibliques. Il faut prendre garde à un engouement excessif pour la théologie scolastique; en particulier, il est regrettable que, dans les régions transalpines, ceux qui veulent se mettre au courant des questions concernant la Bible soient obligés de recourir aux ouvrages des protestants, avec péril pour leur foi. La prédication, au lieu de s'alimenter à sa source naturelle qui est l'Écriture, s'égare en de vaines subtilités et en de froides déclamations tirées de la philosophie ou de l'histoire profane. Voici la conclusion : « A ce mal il ne saurait y avoir d'autre remède que le zèle diligent des supérieurs à étendre, promouvoir, faciliter les études bibliques, et à encourager de toute façon ceux qui y sont spécialisés : spécialité de grande conséquence, et qui demande de puissantes aides, langues, érudition variée, connaissance de l'antiquité, et théologie scolastique, afin de pouvoir s'exprimer avec orthodoxie et propriété. » Tout l'esprit de la législation des jésuites en la matière tient dans cette phrase. — Cette législation se prend de trois sources : *a*) des constitutions de saint Ignace (1550); *b*) du *Ratio studiorum* (rédaction définitive, 1599); *c*) des décrets des congrégations générales tenues à diverses époques. Le *Ratio studiorum* ne fait que régler en détail ce qui se trouve marqué dans les constitutions. Quant aux décrets des congrégations, ils précisent, complètent, et surtout remédient aux abus survenus. Voici le résumé de ces prescriptions.

I. DIGNITÉ ET EXCELLENCE DE CETTE ÉTUDE. — Quand saint Ignace énumère les diverses branches de l'enseignement qu'on donnera dans les universités et les grands collèges de la Société, il met en première ligne la théologie scolastique et l'Écriture Sainte. *Constit.,* part. IV, c. XII, § 1. Voilà pourquoi la 5e règle du provincial, *Rat. stud.,* débute en disant : « Qu'il mette une grande diligence à promouvoir l'étude des saintes Lettres. » La XIIIe congrégation générale, tenue en 1687, s'aperçut avec douleur que la compagnie ne comptait plus d'exégète comparable à ceux qui avaient illustré en grand nombre le siècle brillant qui va de Salmeron († 1585) à Menochius († 1655). Elle fit un décret, le XVe, pour conjurer le général de promouvoir activement les études bibliques, selon les besoins de chaque province. Le décret se termine en ces termes : « Enfin, que la science scripturaire, qui a toujours été en si particulière estime dans la compagnie, garde parmi nous la place qui lui revient, comme à l'âme de la théologie et à une culture souverainement nécessaire dans les ministères propres de la compagnie. »

II. QUALITÉS ET CONNAISSANCES DES PROFESSEURS D'ÉCRITURE SAINTE ET D'HÉBREU. — Pour s'acquitter de sa tâche, le provincial choisira comme professeurs d'Écriture des hommes « non seulement versés dans la linguistique (ce qui est de première nécessité), mais aussi pourvus de connaissances suffisantes en théologie et dans les autres sciences religieuses, en histoire et dans les diverses branches de l'érudition, et, autant que possible, bien doués au point de vue littéraire ». *Rat. stud.,* reg. prov. 5a. Il faut donc que celui qu'on applique à cet enseignement ait au préalable, 1o une théologie sûre, 2o une connaissance étendue des langues et de l'antiquité, 3o de la littérature jointe à une élocution facile et même brillante. Quiconque est tant soit peu au courant de ce qui concerne l'enseignement biblique conviendra sans peine que cette règle est formulée avec une pleine compréhension du sujet.

1o *Le professeur d'Écriture doit être théologien.* — C'est qu'en effet, la Bible n'est pas un livre ordinaire; ses pages inspirées sont une des sources de la théologie. En portant sur l'arche de la parole divine une main téméraire, on s'expose au châtiment dont fut frappé Oza. D'ailleurs les textes religieux de la Bible ne se présentent pas au lecteur avec ordre et méthode; et leur intelligence est singulièrement facilitée par une synthèse préalable des doctrines qu'ils renferment. Voilà pourquoi, aux termes mêmes des constitutions, part. IV, c. VI, 4, l'étude spéciale de l'Écriture ne doit pas précéder la théologie scolastique. Les exégètes jésuites n'ont pas en général la réputation d'être téméraires. Ne le devraient-ils pas précisément à la méthode qui leur est ici prescrite?

2o Dans la préparation de l'exégète, la part faite par l'Institut à l'*hébreu et aux langues orientales* est considérable. Saint Ignace avait écrit dans ses constitutions : « Comme, à notre époque surtout, tant l'étude que l'utilisation de la théologie exige la connaissance des belles-lettres, ainsi que des langues latine, grecque et hébraïque, il y aura dans ces parties des professeurs capables en nombre suffisant. De plus, pour les autres langues, telles que la chaldaïque, l'arabe et l'indienne, suivant la diversité des pays et des raisons qui militent en faveur de leur enseignement, on verrait à leur donner des titulaires. » Part. IV, c. XII, 2. C'est de ce texte que se sont inspirées toutes les autres prescriptions relatives à l'enseignement des langues bibliques. — Le professeur d'hébreu doit être autant que possible, le même que celui qui enseigne l'Écriture ou, tout au moins, un théologien, la connaissance de cette langue étant principalement utile pour l'exégèse. *Rat. stud.,* reg. prov. 7a. Les supérieurs restent juges de l'opportunité qu'il peut y avoir à mettre l'étude de l'hébreu avant, pendant ou après la théologie, *Const.,* part. IV, c. XIII, 4; il pourrait même faire partie de l'enseignement littéraire, au même titre que le grec. *Const.,* part. IV, c. XII, 2, et XIII, decl. B. Les autres langues orientales qui aident à mieux comprendre le texte ou les versions de la Bible, ont toujours été en honneur dans la Société, *Rat. stud.,* reg. prof. ling. heb. 6a, où leur étude était singulièrement favorisée par les jésuites missionnaires en Orient qui écrivaient sur ces idiomes, ou revenaient même les enseigner en Europe. Le P. Jérôme Nadal, *Schol. in Constit.,* édit. 1883, p. 81, nous apprend que Pie IV ordonna d'enseigner l'arabe au collège Romain.

Saint Ignace avait trop d'expérience pour s'imaginer que la connaissance des langues suffit à préparer des exégètes tels que l'Église en attend. Il savait que cette science préliminaire n'est qu'un outil dont l'usage dépend de la main qui le manie. Aussi bien a-t-il écrit à ce

sujet une déclaration qui vaut la peine d'être citée en entier : « Il convient qu'ils aient pris quelque grade en théologie, ou qu'ils en soient convenablement intruits; qu'ils aient de plus l'intelligence des docteurs et des décisions de l'Église, afin que l'étude des langues leur soit utile et non nuisible. Du reste, si l'on en voyait d'assez humbles et d'assez fermes dans la foi, pour qu'ils n'eussent rien à redouter de l'étude des langues, le supérieur pourrait alors user de dispense et la leur permettre, dans la vue soit d'un bien général, soit d'un bien particulier. » *Const.*, part. IV, c. VI, 5, decl. D. Ce n'est pas que saint Ignace redoutât l'interprétation grammatico-historique, puisque c'est à cela que tendent naturellement la linguistique et l'histoire de l'antiquité; mais il se défiait de la présomption d'esprit qui porte à croire que cette science profane suffit à comprendre pleinement la Bible.

« Un des points que doivent se proposer ceux des nôtres qu'on applique à l'étude des langues est la défense de la version approuvée par l'Église. » *Const.*, part. IV, c. VI, 5. Cf. *Rat. stud.*, reg. prof. S. S. 2ª, et reg. prof. ling. hebr. 2ª. Une pareille insistance se ressent évidemment de l'époque où ces textes ont été rédigés. Il n'est pas hors de propos de rappeler ici un fait assez caractéristique. A l'endroit des constitutions que nous venons de citer, saint Ignace, s'inspirant de sa modération ordinaire, avait écrit dans le texte autographe : *en cuanto se pudiere* (*quoad ejus fieri poterit*, « autant que faire se pourra »); ce qui était une formule irréprochable. La première congrégation générale, tenue en 1558, deux ans après la mort de saint Ignace, usant du droit que le fondateur et le siège apostolique lui avaient donné, retrancha de la rédaction primitive l'incise : *autant que faire se pourra.* On en donna la raison : « c'est que la Vulgate est partout défendable aux termes du décret du concile de Trente. » *1 Congr. gen.*, decr. XXVII. Il est difficile de conjecturer quelle influence décisive a pu subitement amener une congrégation présidée par Lainez, et au sein de laquelle marquait Salmeron, à modifier un texte rédigé postérieurement au décret du concile, sans aucun doute d'après leur propre conseil, et soumis depuis 1559 à leur approbation individuelle.

3° On comprend aisément que la connaissance des langues et des choses de l'antiquité soit indispensable à l'exégète; mais pourquoi le *Ratio studiorum* souhaite-t-il que le professeur ait encore de la littérature et même, si c'est possible, de l'éloquence, c'est-à-dire une élocution facile et ornée, qui s'élève sans trop de peine à la hauteur du sujet à traiter? L'Écriture étant un ensemble de livres écrits dans tous les genres, depuis la poésie lyrique jusqu'à l'histoire la plus prosaïque, il est souverainement important que celui qui l'interprète ne se méprenne pas sur le caractère même de chacun de ces livres. Une erreur sur ce point capital fausserait l'interprétation du livre entier. N'est-ce pas précisément par ce côté que certaines époques brillent moins que d'autres dans l'histoire de l'exégèse? Par exemple, la connaissance des langues et la culture littéraire ont manqué au moyen âge. Son exégèse s'en est forcément ressentie. — Le professeur, mais surtout celui qui donne en public des leçons d'Écriture Sainte, doit être à même d'interpréter dignement le texte biblique. Il serait intolérable qu'il exposât dans le même style, sur un ton uniforme, Isaïe et l'auteur des Paralipomènes.

III. LA MÉTHODE QUE DOIVENT TENIR LES PROFESSEURS D'ÉCRITURE SAINTE ET D'HÉBREU. — 1° Le professeur d'hébreu s'attachera à rendre aussi fidèlement que possible le texte primitif de la Bible. *Rat .stud.*, reg. prof. ling. heb. 1ª. Il mènera de front les rudiments de la grammaire et l'explication d'un livre choisi parmi les plus faciles de l'Ancien Testament. Reg. 3ª. Qu'il ne se préoccupe pas tant de l'enchaînement des idées, ce qui est le propre de l'exégète, que de préciser la valeur des mots, les idiotismes, les règles du langage, etc. Reg. 4ª. Il aura recours aux autres langues apparentées avec l'hébreu. Reg. 6ª.

2° La première règle du professeur d'Écriture définit bien en quoi consiste le principal de sa tâche : « Qu'il fasse état que son rôle est d'expliquer les divines Écritures selon leur sens naturel et littéral, propre à confirmer la foi et les règles de la morale; et cela avec piété, science et autorité. » *Rat. stud.*, reg. prof. S. S. 1ª; cf. et 3ªm. C'est la loi du *sens littéral* en vue de la théologie et de la prédication. Il n'en appellera aux textes primitifs et aux versions antiques que lorsqu'il y a vraiment profit à le faire. Reg. 4ª. Quand les Pères et les Docteurs sont unanimes, « surtout quand ils parlent en termes exprès, qu'ils traitent *ex professo* de questions scripturaires ou dogmatiques, le professeur d'Écriture Sainte ne s'écartera pas de leur sentiment. Si les Pères ne sont pas d'accord, entre leurs diverses interprétations, on préfèrera celle qui depuis de longues années paraît rallier l'ensemble des docteurs et la faveur de l'Église. » Reg. 7ª et 8ª. L'interprétation traditionnelle est tantôt la règle de notre foi et tantôt une lumière purement directive selon les conditions diverses où elle se présente à nous. Cette loi, bien comprise, n'est pas un obstacle au progrès véritable des études bibliques. L'histoire est là pour en témoigner. — Le professeur ne s'égarera pas dans les fantaisies rabbiniques, dans des questions infinies de géographie et d'histoire, dans l'énumération des sens mystiques, comme aussi dans les controverses théologiques. De tout cela il ne retiendra, avec sobriété, que ce qui lui paraîtra vraiment utile. Reg. 9ª, 10ª, 14ª, 15ª, 16ª. Qu'il ne s'attache pas avec une foi aveugle à la vocalisation massorétique; il en fera, à propos, la critique au moyen de la Vulgate, des Septante et des anciens interprètes. Reg. 11ª. — Il évitera de traiter les questions qui sont de son domaine d'après la méthode scolastique. *Rat. stud.*, reg. prof. S. S. 13ª.

IV. DISTRIBUTION DES MATIÈRES ET DURÉE DES COURS. — 1° Tous les théologiens, à l'exception de ceux qui seraient sans aptitude aucune pour cette langue, suivront le cours d'hébreu pendant un an. *Rat. stud.*, reg. prov. 8ª. Pratiquement cet enseignement se donne aux théologiens de première année. Une académie permet, à ceux qui ont le talent et le goût, de poursuivre cette étude. *Rat. stud.*, reg. prov. 8ª, et reg. rect. 7ª.

2° Tous les théologiens doivent fréquenter le cours d'Écriture Sainte pendant deux ans; ils auront chaque jour une classe d'une heure. *Rat. stud.*, reg. prov. 6ª. Cf. Congr. gen. VII, decr. XXXIII, n° 7. Ce qui se fait pendant la troisième et la quatrième année de théologie. Il y aura de plus une répétition par semaine, et de temps à autre des exercices plus solennels, soit en classe, soit au réfectoire par manière de lecture publique. *Rat. stud.*, reg. prof. S. S. 19ª, 20ª. Au début de chaque année on expliquera une partie de l'introduction générale avec les règles d'herméneutique. Le reste du temps sera consacré à l'exposition continue d'un ou de plusieurs livres de la Bible, mais en alternant, de façon qu'une année ce texte d'explication soit pris de l'Ancien Testament et l'année suivante du Nouveau. *Rat. stud.*, reg. prof. S. S. 12ª, 17ª, 18ª.

3° Le temps consacré à l'exégèse pourra paraître trop court; mais il faut savoir qu'après la théologie on donne à ceux qui sont destinés à la prédication ou au haut enseignement deux années de travail privé, spécialement consacré à l'étude de l'hébreu, de l'Écriture et des Pères. *Rat. stud.*, reg. prov. 8ª et 10ª. De plus, « tous doivent assister à la leçon d'Écriture Sainte, quand il s'en fait dans notre église. » Reg. com. 2ª. Voir *Constitutiones Societatis Jesu, latine et hispanice,* dernière édit., Madrid, 1892; *Ratio atque institutio studiorum Socie-*

tatis Jesu, dern. édit., Tours, 1876; *Decreta congregationum generalium,* édit. d'Avignon, 1830.

III. Vue d'ensemble sur les principaux ouvrages. — En réunissant dans une même collection les *meilleurs travaux* publiés par les Jésuites, on obtiendrait une sorte de *Bibliotheca biblica* où les diverses branches de la science biblique seraient, ce semble, avantageusement représentées. Au reste, c'est ce qui est déjà en partie réalisé dans le *Scripturæ Sacræ cursus completus,* Migne, Paris, 1837-1840. On y voit figurer les ouvrages de vingt jésuites. Nous donnons ici la liste des traités ou commentaires, qui pourraient entrer dans cette bibliothèque. Ceux que l'abbé Migne a réédités sont suivis des initiales SSC., avec le chiffre du volume. D'ordinaire nous ne citerons que l'édition *princeps.* Il a paru meilleur de conserver aux auteurs le nom latin, sous lequel ils sont plus connus. Il va sans dire que ces travaux, pour être rangés ici sur un même plan, n'ont pas tous une égale valeur. On peut voir comment ils sont respectivement appréciés dans R. Simon, *Hist. crit. des commentat. du Nouv. Test.,* Paris, 1693; L. Dupin, *Bibliothèque universelle des auteurs ecclésiastiques,* Paris, 1686-1704; D. Calmet, *Dict. hist. crit. chronol. géogr. et littéral de la Bible,* Paris, 1730; Le Long-Masch, *Bibliotheca sacra,* Paris, 1778-1790, et dans le présent *Dictionnaire de la Bible;* comme aussi dans les diverses introductions historiques, par exemple celle du P. Rodolphe Cornely, *Historica et critica Introductio in U. T. libros sacros,* t. I, p. 674-702, Paris, 1885.

I. Traités d'introduction a l'étude de l'Écriture. — 1° *Histoire des textes et règles d'herméneutique :* A. Salmeron, *Commentarii in historiam evangelicam,* t. I, Prolegomena, Madrid, 1598; Nic. Serarii *Prolegomena biblica,* Mayence, 1612; J. Bonfrerius, *Præloquia in Scripturam sacram,* Anvers, 1625, SSC. t. I; H. Goldhagen, *Introductio in sacr. Script. utriusque Testamenti,* Mayence, 1765.

2° *Sur l'autorité de la Vulgate :* Bellarminus, *De editione latina Vulgata; quo sensu a concilio Tridentini definitum sit, ut ea pro authentica habeatur,* Wurzbourg, 1749, édité par le P. Widenhofer; en 1753, le P. Frévier répond à cette publication par une brochure : *La Vulgate authentique dans tout son texte, plus authentique que le texte hébreu, que le texte grec qui nous restent,* Rouen. On trouve dans les Mémoires de Trévoux (1753) plusieurs répliques à cette brochure; elles peuvent être du P. Berthier. La même année, le P. Casini publie *De sanctis libris Vulgatæ editionis Sixti V et Clementis VIII. PM. auctoritate recognitis.* Mais la dissertation qui est restée classique en la matière est celle de Mariana, *Pro editione Vulgata,* Cologne, 1609, SSC. t. I. En outre, Bellarmin, *De verbo Dei liber II,* c. X, passe en revue les principaux passages de la Vulgate incriminés par les protestants. Zillich († 1758), *Concordia Vulgatæ cum hebr. textu,* Wurzbourg, 1756.

3° *Édition et critique des textes.* — Herm. Goldhagen, *Nov. Test. græce,* Mayence, 1753; Alter, *Nov. Testam. ad cod. Vindob. græce,* Vienne, 1787. Voir dans ce dictionnaire, t. I, col. 422, ses remarquables travaux de critique. On sait que Jean de Harlem († 1578), très versé dans le grec, le syriaque et le chaldéen, a beaucoup aidé Arias Montanus pour l'exécution de la Polyglotte d'Anvers (1569-1572).

4° *Traductions en langues vulgaires.* — Le P. Bouhours, aidé des PP. Besnier et Le Tellier, a donné une *traduction française, Le N. T. traduit en français selon la Vulgate,* Paris, 1698-1703; Ign. Weitenauer, *traduction allemande* avant 1783; peu après Mutschelle († 1800) en donne une autre dans la même langue; Kaldi († 1634), *traduction hongroise;* Steyer († 1692), *traduction en bohémien;* Louis de Azevedo († 1634) a traduit le N. T. en *langue amharique.*

5° *Grammaires et lexiques.* — Bellarminus, *Institutiones linguæ hebraicæ,* Rome, 1578; Nic. Abram, *Epitome rudimentorum linguæ hebraicæ versibus latinis breviter et dilucide comprehensa,* Paris, 1645; Fr. Haselbauer, *Lexicon hebr. chald.,* Prague, 1743; Ferd. Reisner († 1789), *Lexicon eruditionis hebraicæ, etc.,* Augsbourg, 1777; Didac. Quadros, *Enchiridion seu manuale hebr., ad usum seminarii Matritensis,* Rome, 1733; Ign. Weitenauer, *Hierolexicon linguar. orient. hebr. chald et syr.,* Augsbourg, 1759; Id., *Lexicon biblicum in quo explicantur Vulgatæ vocabula et phrases,* Augsbourg, 1758, et de nombreuses éditions postérieures; Lud. Ballester, *Onomatographia sive descriptio nominum varii et peregrini idiomatis, quæ alicubi in latina Vulgata edit. occurrunt,* Lyon, 1617.

6° *Concordances.* — *a*) *Concordances réelles* : Ant. de Balinghem, *Sacra scriptura in locos communes morum et exemplorum novo ordine distributa,* Douai, 1621, et plusieurs fois rééditée; Petrus Eulard, *Bibliorum sacrorum concordantiæ morales et historicæ,* Anvers, 1625. — *b*) *Concordances verbales :* H. de Raze, Ed. de Lachaud et J.-B. Flandrin, *Concordantiarum S. Scripturæ manuale,* Lyon, 1852, et souvent rééditée; tout récemment, H. Peultier, Etienne, Gantois, *Concordantiarum universæ Scripturæ Sacræ thesaurus,* Paris, 1897. Toutes ces concordances, si l'on en excepte la dernière, sont plutôt faites à l'usage des prédicateurs.

II. Commentaires sur l'Écriture. — 1° *Commentaires complets sur l'Ancien et le Nouveau Testament.* — Cornelius a Lapide († 1637) a commenté toute l'Écriture, à l'exception de Job et des Psaumes. L'édition princeps est celle d'Anvers, 1614-1645; elle a été suivie de vingt autres. Dans ces éditions postérieures on reçoit d'ordinaire pour *Job* le commentaire de Pineda ou celui de Corderius; pour les *Psaumes,* le commentaire de Bellarmin ou celui de Le Blanc. Après Cornelius à Lapide c'est à Serarius, Sanctius et Lorin que nous devons peut-être le plus grand nombre de commentaires. — Les scoliastes se sont bornés à des explications brèves et précises sur le texte biblique. Ce sont : Emmanuel Sa († 1596), Jean Mariana († 1624), Jacques Gordon († 1641), Étienne Ménochius († 1655) et Jacques Tirin († 1636). On sait que les notes de ces scoliastes ont défrayé bon nombre des éditions modernes destinées aux fidèles cultivés.

2° *Commentaires sur des livres particuliers.* — *1. Pentateuque. a*) *Commentaires d'ensemble* : Cornelius a Lapide, *In Pentateuchum,* Anvers, 1616, SSC. t. V, VI, VII; Jacobus Bonfrerius, *In Pentateuchum,* Anvers, 1625. — *b*) *Commentaires particuliers :* Bened. Pererius, *Commentariorum et disputationum in Genesim, tomi quatuor,* Rome, 1589-1598; Sebast. Barradas, *Itinerarium filiorum Israel,* Anvers, 1612; Joannes Lorinus, *Comment. in Levit., Num. et Deuteron.,* Lyon, 1619, 1662, 1625. — 2. *Josue :* Nicol. Serarius, *Josue ab utero ad usque tumulum libris quinque explanatus,* Mayence, 1609, 1610. — 3. *Juges et Ruth* : Nicol. Serarius, *Judices et Ruth explanati,* Mayence, 1609, ou mieux encore Jacob. Bonfrerius, *Josue, Judices et Ruth,* Paris, 1631, SSC. t. VIII; Caspar Sanctius, *In libr. Ruth commentarius, cum duplice appendice,* Lyon, 1628. — 4. *Rois* : Casp. Sanctius, *Comment. et paraphr. in libros Regum,* Lyon, 1623, SSC. t. IX, X, XI. — 5. *Paralipomènes :* Nic. Serarius, 1613; Casp. Sanctius, 1624; Jac. Bonfrerius, 1643. — 6. *Esdras* : Casp. Sanctius, *Comment. in libros Ruth, Esdræ et Nehemiæ,* Lyon, 1628. — 7. *Tobie :* Jacob. Tirinus, *In Tobiam commentarius, cum translatione ex græco,* Anvers, 1632, SSC. t. XII. — 8. *Esther :* Steph. Menochius, *In librum Esther commentarius,* Cologne, 1630, SSC. t. XIII. — 9. *Judith* : Nic. Serarius, *In librum Judith commentarius cum translatione ex græco,* Mayence, 1599, SSC. t. XII. — 10. *Job :* Balth. Corderius, *In libr. Job comment.,*

Anvers, 1646, SSC. t. XIII, XIV; Joan. de Pineda, *Commentariorum in Job libri XIII*, Madrid, 1597. — 11. *Psaumes :* Thom. Le Blanc, *Analysis Psalmorum davidicorum*, Lyon, 1665-1677; Rob. Bellarminus, *In Psalmos comment.*, Rome, 1611; et par la suite plus de trente éditions; Berthier, *Les Psaumes traduits en français avec des notes et des réflexions*, Paris, 1775. SSC. t. XIV, XV et XVI contiennent des extraits considérables de Bellarmin et de Berthier. — 12. *Proverbes :* Corn. a Lapide, *In Proverbia Salomonis prolegom.*, Anvers, SSC. t. XVI; Ferd. Quir. de Salazar, *Proverbia Salomonis*, Paris, 1619, 1621. — 13. *Ecclésiaste :* Joan. de Pineda, *Commentarii in Ecclesiastem*, Séville, 1619. — 14. *Cantique :* Corn. a Lapide, *Compendium sive synopsis sensus litteralis et genuini Cantici canticorum*, Anvers, 1638, SSC. t. XVII. — 15. *Sagesse* : Jac. Lorinus, *Comment. in Sapientiam*, Lyon, 1607. — 16. *Ecclésiastique :* Em. Sa, *In Ecclesiasticum commentarius*, Anvers, 1598, SSC. t. XVII. — 17. *Sur les quatre grands Prophètes :* Casp. Sanctius; Lyon, 1612-1621; Hier. Pradus et J. B. Villalpandus, *In Ezechielem et templum ab eo descriptum*, Rome, 1596-1604; Bened. Pererius, *In Danielem*, Rome, 1587; Didac. de Celada, *In Susannam danielicam cum appendice de Maria Virgine in Susanna figurata*, Lyon, 1656. — 18. *Sur les XII petits Prophètes :* Franc. Ribera, *Comment. in Prophetas minores et Baruch*, Lyon, 1621. — 19. *Machabées :* Cornel. a Lapide, *In libr. Machabæorum comment.*, Anvers, 1645, SSC. t. XX. — 20. *Evangiles :* Joan. Maldonat, *In quatuor Evangelia commentarius*, édition princeps, par les soins de Fronton du Duc, Pont-à-Mousson, 1596 ; dernières éditions : Mayence, 1874, et Barcelone, 1882. Entre ces deux termes, plus de vingt autres éditions, mais dans celles postérieures à 1607 on a substitué le texte corrigé de la Vulgate clémentine, d'où il résulte que parfois le commentaire n'est pas en harmonie avec le texte; SSC. t. XXI. Alph. Salmeronis, *Commentarii in Evangelic. histor.*, vol. II-X, Madrid, 1598-1602, et Cologne, 1602, 1612-1615; Franc. Toletus, *In Joannis Evangelium*, Rome, 1588; *In XII priora capita Lucæ*, Rome, 1600. — 21. *Actes des Apôtres :* Joan. Lorinus, *In Actus apostolorum*, Lyon, 1605; Casp. Sanctius, *Comment. in Actus; accessit disputatio de S. Jacobi itemque Petri et Pauli in Hispaniam adventu*, Lyon, 1616. — 22. *Saint Paul :* Bened. Justiniani, *In omnes B. Pauli epistolas*, Lyon, 1612; Corn. a Lapide, *In omnes D. Pauli epistolas*, Anvers, 1614; Franc. Toletus, *In epistol. ad Romanos*, Rome, 1602; Franc. Ribera, *In Epist. ad Hebræos*, Salamanque, 1598. — 23. *Épitres catholiques* : Nicol. Serarius, *In Epist. cathol. commentarius*, Mayence, 1612; Joan. Lorinus, *In Epist. cath. Joannis et Petri*, Lyon, 1609, 1619. — 24. *Apocalypse :* Ludov. de Alcazar, *Vestigatio arcani sensus in Apocalypsi; cum opusculo de sacris, ponderibus et mensuris*, Anvers, 1614-1619; il y joignit le commentaire des passages parallèles : *Job*, XXVIII-XL; *Ezech.*, I, X, XXXVIII-XL; *Dan.*, VII-XI; *Joël*, III; *Habac.*, III; *Zach.*, I-VII : *In eas Veteris Test. partes quas respicit Apocalypsis libri quinque cum opusculis de malis medicis*, Lyon, 1631; Franc. Ribera, *In Apocalypsim*, avec un appendice de cinq livres *De iis quæ ad Templum pertinent*, Lyon, 1593.

Au XVIIIe siècle, plusieurs jésuites italiens ont publié leurs *Leçons d'Écriture Sainte.* Ce sont Zucconi † 1720, Guicciardi † 1739, Calino † 1749, Rossi † 1760, Peverelli † 1766, Granelli † 1778, Nicolai † 1784, Mantovani † 1785; et, plus près de nous, Finetti † 1842, Parisi † 1859, Curci † 1891.

III. THÉOLOGIE SCRIPTURAIRE, HISTOIRE SACRÉE, APOLOGÉTIQUE, ARCHÉOLOGIE BIBLIQUE. — 1° *Théologie.* — Henric. Marcellius, *Theologia Scripturæ divinæ*, Bruxelles, 1658, SSC. t. I; Martin. Becanus, *Analogia Veteris et Novi Testamenti*, Mayence, 1620, SSC. t. II; Jos. Acosta, *De Christo in Scripturis revelato libri novem*, Rome, 1590, SSC. t. II; Lud. Ballester, *Hierologia, sive de sacro sermone, continens summam atque compendium positivæ theologiæ; fere omnia quæ in sacra scriptura tractantur attingens; innumera ejus loca linguæ hebraicæ præsidio explicans*, Lyon, 1617; Kilber, *Analysis biblica*, Heidelberg, 1773-1779, et nouvelle édition Paris, 1856, dans laquelle le P. Tailhan a ajouté aux prophéties messianiques de l'Ancien Testament de nombreuses références patrologiques.

2° *Vies de Jésus-Christ.* — Dans ce genre de littérature sacrée, divers essais ont été tentés par : Montereul († 1646), *La vie du Sauveur du monde Jésus-Christ;* Georges Heser († 1686), *Vitæ D. N. J. Christi monotessaron evangelicum;* Guérin († 1736), *Le texte des quatre évangélistes réduit en un corps d'histoire;* Chr. Ries († 1822), *Vita Dei hominis J. Christi;* le P. de Ligny († 1789), dont l'*Histoire de la vie de N.-S. Jésus-Christ*, Avignon, 1774, est de tous les ouvrages de ce genre celui qui a eu le plus de succès; le P. Henry Coleridge, *La Vie de notre vie, The Life of our life*, traduit de l'anglais par le P. Jos. Petit, S. J., et l'abbé Ph. Mazoyer, 19 in-12, Paris, 1888-1899.

3° *Histoire sacrée.* — Is. Jos. Berruyer, *Histoire du peuple de Dieu depuis son origine jusqu'à la venue du Messie, etc.*, Paris, 1728; *Histoire du peuple de Dieu depuis la naissance du Messie jusqu'à la fin de la synagogue*, Paris, 1753; *Histoire du peuple de Dieu, troisième partie, ou Paraphrase des Épitres des Apôtres d'après le commentaire latin* du P. Hardouin. Sur l'histoire et la valeur de ces ouvrages, voir BERRUYER, t. I, col. 1628. Plusieurs des dissertations du P. Tournemine († 1739) se réfèrent à ce même sujet, qui a d'ailleurs sollicité la plume d'un grand nombre d'autres. Les meilleurs travaux sont par ordre de dates : Philippi († 1636), *De sacra chronologia;* Salianus († 1640), *Annales historiæ sacræ;* Joan. Rho († 1662), *Homines illustres Veteris Testamenti;* Mascarell († 1730), *De chron. sacra;* Mahy († 1744), *Histoire du peuple hébreu;* Steinhart († 1743), *Historia sacra;* Szdellar († 1745), *De chronologia V. T.;* Kwiatkowski († 1747), *Historia Vet. et Nov. Testamenti;* Calino († 1749), *Historia et chronol. V. T.;* Jos. Reeve († 1820), *History of holy Bible;* Finetti († 1842), *Storia del Testam. antico;* Secco († 1874), *Storia del Antico e Novo Testamento;* Brunengo († 1891), *L'impero di Babilonia e di Ninive secondo i monumenti cuneiformi comparati colla Bibbia*, Prato, 1885.

4° *Apologétique.* — Didac. Quadros, *Palæstra biblica*, Madrid, 1723-1731; Fr. Xav. Widenhofer, *Sacræ Scripturæ dogmatice et polemice explicatæ*, Wurzbourg, 1749; Kraus († 1772), *Verbum Dei scriptum ab apparentibus contradictionibus defensum;* Herm. Goldhagen, *Vindiciæ harmonicæ, criticæ et exegeticæ in Sacras Scripturas utriusque Testamenti*, Mayence, 1774-1775; Veith, *Scriptura sacra contra incredulos propugnata*, Augsbourg, 1780-1797, SSC. t. IV; Erasm. Froelich, *Annales regum et rerum Syriæ*, Vienne, 1744; *De fontibus historiæ Syriæ in libris Machab.*, Vienne, 1746.

5° *Archéologie.* — Nic. Abram, *Pharus Veteris Testamenti*, Paris, 1648; Athan. Kircher, *Arca Noe*, Amsterdam, 1675; *Turris Babel*, Amsterdam, 1679; Sc. Sgambata († 1652), *Archiv. Veteris Testamenti;* Gasp. Hartzheim; *Explicatio fabularum et superstitionum, quarum mentio in sacra Scriptura*, Cologne, 1724; Herm. Goldhagen, *Meletema biblico-philologicum de religione Hebræorum*, Mayence, 1759.

Dans l'énumération qui précède, on n'a guère tenu compte que des auteurs qui ont écrit avant la suppression de la Compagnie vers la fin du XVIIIe siècle (1773). Quand elle revint à la vie, après la tourmente révolutionnaire (1814), les circonstances l'obligèrent à s'attacher avant tout à l'éducation de la jeunesse et à la prédication, afin de réparer plus rapidement les ruines accumulées par trente ans d'impiété. Les études exégé-

tiques ont forcément souffert de cette situation. Parmi les jésuites qui ont le plus contribué à leur relèvement au cours du XIXe siècle, il est juste de mettre au premier rang le P. Fr. Xavier Patrizi (1797-1881) et le P. Joseph Corluy (1834-1896). Le premier a publié un assez grand nombre de monographies, mais ses deux ouvrages principaux, et qui resteront, sont : 1° *Institutio de interpretatione Scripturarum sacrarum libri duo,* première édit., Rome, 1844, et dernière édition, Rome, 1876; 2° *De Evangeliis libri tres,* Fribourg-en-Brisgau, 1852, 1853; excellent travail de critique textuelle, où l'on trouve de nombreuses dissertations d'une exceptionnelle valeur tant pour l'exégèse que pour l'apologie du Nouveau Testament. Le P. Corluy, en outre des articles parus dans diverses revues, a publié : 1° *Spicilegium dogmatico-biblicum seu Commentarius in selecta S. S. loca quæ ad demonstranda dogmata adhiberi solent,* 2 in-8°, Gand, 1884-1885 ; 2° *Commentarius in Evangelium S. Joannis,* in-8°, Gand, 1878; 2e édit., 1880. — Bien que nous nous soyons fait une loi de ne pas nous occuper ici des auteurs encore vivants, cet article doit faire au moins mention de l'œuvre considérable entreprise récemment par quelques Pères de la compagnie de Jésus, pour donner en latin aux catholiques de tous pays un cours complet d'Écriture Sainte : Introduction, commentaires, concordances et dictionnaires, *Cursus Scripturæ Sacræ auctoribus R. Cornely, J. Knabenbauer, Fr. de Hummelauer, aliisque Soc. Jesu presbyteris,* Paris, 1885. L'œuvre est encore en cours de publication. L'*Introduction* du P. Cornely, qui remplit les trois premiers volumes de la collection, a déjà conquis une grande autorité. Le succès, dont elle jouit dans les écoles, en témoigne suffisamment. — Les jésuites, qui dirigent l'Université Saint-Joseph à Beyrouth (Syrie), ont publié et exécuté sur leurs propres presses une nouvelle traduction arabe de la Sainte Écriture (1876).

IV. LISTE CHRONOLOGIQUE DES AUTEURS JÉSUITES QUI ONT ÉCRIT SUR LES CHOSES BIBLIQUES. — L'année indiquée est celle de leur mort. On trouvera sur chacun d'eux une notice biographique et bibliographique tant dans ce dictionnaire que dans la *Bibliothèque des écrivains de la compagnie de Jésus,* par les PP. de Backer et Sommervogel (1890-1900); ou encore dans le P. Hurter, S. J. : *Nomenclator literarius recentioris theologiæ catholicæ;* 2e édit., 4 in-12, Inspruck, 1892-1899.

XVIe siècle. — Joannes Harlemius (de Harlem), batav., 1578. Hieronymus Natalis, hisp., 1580. Joannes Covillonius, gal., 1581. Joannes Maldonatus, hisp., 1583. Alphonsus Salmeron, hisp., 1585. Franciscus Ribera, hisp., 1591. Hieronymus Pradus, hisp., 1595. Joannes Ferdinandus, hisp., 1595. Emmanuel Sa, lusit., 1596. Franciscus Toletus, hisp., 1596. Blasius Viegas, hisp., 1599. Josephus Acosta, hisp., 1599.

XVIIe siècle. — J. Bapt. Villalpandus, hisp., 1608. Mart. Antonius Delrio, belg., 1608. Nicolaus Serarius, germ., 1609. Benedictus Pererius, hisp., 1610. Ludovicus de Alcazar, hisp., 1613. Joannes Hajus, belg., 1614. Vincentius Regius, sicul., 1614. Christophus de Castro, hisp. 1615. Sebastianus Barradas, lusit., 1615. Arnoldus Catheus, batav., 1620. Joannes Freyre, lusit., 1620. Robertus Bellarminus, ital., 1621. Benedictus Justiniani, ital., 1622. Augustinus de Quiros, hisp., 1622. Didacus Daza, hisp., 1623. Martinus Becanus, belg., 1624. Joannes Mariana, hisp., 1624. Ludovicus Ballester, hisp., 1624. Ludovicus de Ponte, hisp., 1624. Cosmas Magalianus, lusit., 1624. Franciscus de Mendoza, lusit., 1626. Caspar Sanctius (Sanchez), hisp., 1628. Hieronymus Sopranis, ital., 1629. Octavianus de Tufo, ital., 1629. Benedictus Fernandius, lusit., 1630. Antonius Ballinghem, belg., 1630. Petrus Lanselius, belg., 1632. Joannes Lorinus, gall., 1634. Georgius Kaldi, hung., 1634. Ludovicus de Azevedo, lusit., 1634. Adamus Contzen, germ., 1635. Jacobus Tirinus, belg., 1636. Thomas Massutius, ital., 1636. Henricus Philippi, germ., 1636. Petrus Eulard, belg., 1636. Franciscus Pavone, ital., 1637. Cornelius a Lapide, belg., 1637. Joannes de Pineda, hisp., 1637. Jacobus Salianus, gall., 1640. Jacobus Gordon, scot., 1641. Jacobus Bonfrerius, belg., 1642. Joannes Tollenaer, belg., 1643. Joannes Phelippæus, belg., 1643. Gabriel Alvarez, hisp., 1645. Paulus Sherlock, hibern., 1646. Ferd. Quir. de Salazar, hisp., 1646. Nicolaus Lombard, gall., 1646. Bernardinus Montereul, gall. 1646. Didacus de Baëza, hisp., 1647. Alexander Pellegrinus, ital., 1647. Petrus Maucorps, gall., 1649. Salvator de Leon, hisp., 1649. Hieronymus Guevara, hisp., 1649. Balthasar Corderius, belg., 1650. Adrianus Crommius, belg., 1651. Joannes Robertus, belg., 1651. Nicolaus Caussin, gall., 1651. Joannes Burghesius (Bourgeois), belg., 1653. Lucas Vellosus, lusit., 1653. Andreas Pintus Ramirez, lusit., 1654. Olivarius Bonartius, belg., 1654. Scipio Sgambata, ital., 1655. Philippus Massaria, sicul., 1655. Stephanus Menochius, ital., 1655. Nicolaus Abram, gall., 1655. Rudolphus a Corduba, hisp., 1655. Fabricius Britius, ital., 1656. Jo. Bapt. Uwens, belg., 1657. Joannes de Pina, hisp., 1657. Joannes Eusebius Nieremberg, hisp., 1658. Lucas de Arcones, hisp., 1658. Gregorius Ferrari, ital., 1659. Alphonsus Flores, hisp., 1660. Didacus de Celada, hisp., 1661. Petrus Gorse, gall., 1661. Joannes Rho, ital., 1662. Henricus Marcellius, belg., 1664. Joannes Besson, gall., 1665. Albinianus de Rajos, hisp., 1667. Petrus Alois, ital., 1667. Joan. Erard. Fullonius, belg., 1668. Ignatius Zuleta, hisp., 1668. Thomas Le Blanc, hisp., 1669. Antonius Velasquez, hisp., 1669. Antonius de Escobar y Mendoza, hisp., 1669. Franc. Zidron de Azevedo, ital., 1670. Georgius Mentzius, germ., 1672. Jacobus Lobbetius, gall., 1672. Ludovicus Janinus, gall., 1672. Petrus des Champsneufs, gall., 1675. Henricus Mayer, germ., 1675. Henricus Kircher, germ., 1675. Franciscus Basellus, ital., 1678. Jacobus de Montefrio, ital., 1678. Athanasius Kircher, germ., 1680. Emmanuel Naxera, hisp. 1680. Josephus de Ormaza, hisp., 1680. Franciscus Vavasseur, gall., 1681. Joannes Bissel, germ., 1682. Petrus Oliva (Olivier), gall., 1684. Franciscus Duneau, gall., 1684. Josephus de Tamayo, hisp., 1685. Andreas Gerard, gall., 1686. Georgius Heser, germ., 1686. Nicolaus Talon, gall., 1691. Mathias Steyer, bohem., 1692.

XVIIIe siècle. — Dominicus Bouhours, gall., 1702. Caspar Kuemmet, germ., 1706. Ludovicus Alvarez, lus., 1709. Hieronymus Ragusa, sicul., 1715. Guido Scheffer, bohem., 1717. Ferdinandus Zucconi, ital., 1720. Jacobus Ayroli, ital., 1721. Martinus Brictius, pol., 1727. Stephanus Thiroux, gall., 1727. Car. Joannes de Lattaignant, gall., 1728. Vincentius Mascarell, hisp., 1730. Christophorus Berlanga, hisp., 1731. Christophorus Grangel, hisp., 1732. Nicolaus Guerin, gall., 1736. Jos. Renatus Tournemine, gall., 1739. Antonius Guicciardi, ital., 1739. Michael Languedoc, gall., 1742. Joannes Seidel, germ., 1742. Stephanus Souciet, gall., 1744. Franciscus Sydellar, croat., 1745. Didacus Quadros, hisp., 1746. Franciscus Steinhart, germ., 1746. Petrus Kwiatkewski, pol., 1747. Laurentius Thekal. bohem., 1748. Antonius Remy, belg., 1748. Cæsar Calino, ital., 1749. Jacobus Pires, belg., 1750. Anna-Jos. Neuville, gall., 1750. Gaspar Hartzheim, germ., 1750. Franciscus Oudin, gall., 1752. Andreas Patrono, ital., 1752. Ludovicus Eschborn, germ., 1753. Antonius Casini, ital., 1755. Franciscus Haselbauer, bohem., 1756. Jacobus Gremner, germ., 1757. Nicolaus Zillich, germ., 1758. Erasmus Frœlich, germ., 1758. Isaac Jos. Berruyer, gall., 1758. Franc. Xav. Widenhofer, germ., 1759. Quiricus Rossi, ital., 1760. Antonius Pluche, gall., 1761. Petrus Curti, ital., 1762. Franciscus Zeleny, mor., 1765. Barthol. Peverelli, ital., 1766. Josephus Conradi, bohem., 1767. Leopold Mauschberger, germ., 1767. Matthias Purulich, croat., 1768. Jacobus Maciejowski, germ., 1769. Martinus Kurzeniecki, pol., 1769. Joannes Granelli, ital., 1770. Caro-

lus Jos. Frévier, gall., 1770. Josephus Khell, germ., 1772. Wenceslaus Kraus, mor., 1772. Ignatius Schunk, bav., 1773. Joannes Slesina, ital., 1775. Petrus Azzoni, bohem., 1777. Benedictus Beeckmans, belg., 1780. Ignatius Kreussler, germ., 1780. Guil. Franc. Berthier, gall., 1782. Henricus Kilber, germ., 1783. Ignatius Weitenauer, bav., 1783. Thomas Holtzclau, germ., 1783. Alphonsus Nicolai, ital., 1784. Petrus Janowka, bohem., 1784. Antonius Vogt, germ., 1784. Paulus Mantovani, ital., 1785. Leopold Tirsch, bohem., 1788, Jos. Julian. Monsperger, germ., (peu après 1788). Ferdinandus Reisner, bav., 1789. Franciscus de Ligny, gall., 1789. Andreas Friz, germ., 1790. Joan. Nepom. Schæffer, germ., 1790. Petrus Guerin du Rocher, gall., 1792. Joannes Jung, germ., 1793. Herman Goldhagen, germ., 1794. Ignatius Neubauer, bav., 1795. Laurentius Veith, bav., 1796. Aloysius Keller, helv., 1796. Emmanuel de Azevedo, lus., 1796. Franciscus Cabrera, hisp., 1799. Sebastianus Mutschelle, bav., 1800.

XIXe siècle. — Josephus Weissenbach, helv., 1801. Franc. Car. Alter, germ., 1804. Eriprand. Giulari, ital., 1805. Xaverius Bettinelli, ital., 1808. Matthias Engstler, germ., 1811. Josephus Reeve, angl., 1820. Petrus Jos. Picot de Clorivière, gall., 1820. Christianus Ries, germ., 1822. Franc. de Paula Schrank, bav., 1835. Franciscus Finetti, ital., 1842. Rosarius Pari, sicul., 1859. Joan. Bapt. Pianciani, ital., 1862. Henricus Roux de Raze, gall., 1863, Geminianus Mislei, ital., 1867. Alexander Bourquenoud, helv., 1868. Franc. Xaverius Patrizi, ital., 1881. Régis Champon, gall., 1883. Xaverius Pailloux, gall., 1887. Josephus Brunengo, ital., 1891. Carolus Maria Curci, ital., 1891. Henricus Coleridge, angl., 1893. Josephus Corluy, belg., 1896. A. DURAND.

JESURUN (hébreu : *Yešurûn;* Septante : ἠγαπημένος; Vulgate : *dilectus, rectissimus*), nom donné à Israël. Ce mot ne se lit que quatre fois dans la Bible hébraïque et toujours dans des morceaux poétiques. Deut., XXXII, 15; XXXIII, 5, 26; Is., XLIV, 2. Il est formé de *yasar,* « le juste, » comme *Zebûlûn* de *zâbal,* « habiter, » et *Yedutûn* (*Idithun*), « louant, » de *yâdâh,* « louer. » W. Staerk, *Studien zur Religions- und Sprachgeschichte des alten Testaments,* 2 in-8°, Berlin, 1899, Heft II, p. 74. Les opinions sont d'ailleurs très partagées sur la manière dont il faut expliquer et interpréter ce mot. D'après la plupart des hébraïsants modernes, c'est un diminutif (Ἰσραελισκος a traduit le *Codex Græcus Venetus*) comme qui dirait, *justulus, rectulus,* et il faut y voir un terme de tendresse, signifiant « mon cher petit peuple ». La Vulgate semble l'avoir compris dans ce sens, en rendant *Yesûrûn* par *dilectus,* dans le Deutéronome. Elle n'a fait d'ailleurs que suivre les Septante qui ont traduit partout : ἠγαπημένος. Cf. Gesenius, *Thesaurus,* p. 642. De quelque manière qu'on l'explique, quoique quelques exégètes aient cru que *yešûrûn* est une altération du mot Israël, la dérivation de *yâšâr* ne peut être sérieusement contestée. Voir J. Knabenbauer, *Comment. in Is.,* 1887, t. II, p. 146; Fr. de Hummelauer, *Deuteron.,* 1901, p. 522; D. B. Duhm, *Das Buch Jesua,* in-8°, Gœttingue, 1892, p. 304. F. VIGOUROUX.

JÉSUS, nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ et de plusieurs Israélites, dont le nom en hébreu ne diffère pas de ceux que la Vulgate a appelés Jésua, Jésué, Josué. Voir ces noms. Le nom d'Isaïe renferme les deux mêmes éléments composants que le nom hébreu complet : *Yehô* ou *Yâhû,* et le verbe *yâša',* « sauver, » mais placés dans l'ordre inverse. Voir ISAÏE, col. 941.

1. JÉSUS, forme du nom de Josué, fils de Nun, dans plusieurs passages de la Vulgate. Eccli., XLVI, 1; I Mach., II, 55; II Mach., XII, 15; Act., VII, 15; Heb., IV, 8; Jud., ŷ. 5. Voir JOSUÉ, 1.

2. JÉSUS FILS DE SIRACH (Ἰησοῦς υἱὸς Σειράχ), auteur de l'Ecclésiastique, comme nous l'apprend le prologue du livre et L, 27; LI, 1. Il était de Jérusalem. Eccli., L, 27. On a supposé qu'il était prêtre, d'après Eccli., VII, 31-33; L, 1-23, ou médecin, à cause de ce qu'il dit de la médecine, Eccli., VI, 16; X, 11-12; XVIII, 20; XXXVIII, 1-15; XLIII, 24, mais ce sont des hypothèses douteuses. Voir ECCLÉSIASTIQUE, t. II, col. 1544. Le livre de l'Ecclésiastique est appelé par les Pères grecs la Sagesse de Jésus fils de Sirach, ou plus brièvement la Sagesse de Sirach, du nom de son auteur. Voir t. II, col. 1543.

3. JÉSUS FILS DE SIRACH était aussi le nom du petit-fils de l'auteur de l'Ecclésiastique, qui traduisit son ouvrage en grec, d'après l'auteur de la *Synopsis Scripturæ Sacræ,* qu'on trouve dans les œuvres de saint Athanase, *Patr. Gr.,* t. XXVIII, col. 376-377, mais on ignore sur quoi est fondée son affirmation. Voir ECCLÉSIASTIQUE, VI, t. II, col. 1547.

4. JÉSUS, grand-prêtre, fils de Josédec. Il est ainsi appelé par la Vulgate dans Eccli., XLIX, 14; dans Aggée, I, 1, etc., et dans Zacharie, III, 1, etc. Dans les deux livres d'Esdras, il porte le nom de Josué. Voir JOSUÉ 4.

5. JÉSUS, compagnon de saint Paul, surnommé Ἰοῦστος, *Justus,* « le Juste. » Il était à Rome avec l'Apôtre quand celui-ci écrivit de cette ville aux Colossiens, et il est nommé parmi ceux qui envoient leurs salutations aux fidèles de Colosses. Col., IV, 11. Voir Tillemont, *Mémoires pour servir a l'histoire ecclésiastique,* 1701, t. I, p. 293. D'après la tradition grecque, il était un des soixante-douze disciples, devint évêque d'Éleuthéropolis et convertit toute la population de cette ville à la foi. Voir *Acta sanctorum* (20 juin), junii t. IV (1707), p. 67.

JÉSUS-CHRIST (Ἰησοῦς Χριστός; Vulgate : *Jesus Christus*), le Fils de Dieu, seconde personne de la sainte Trinité, qui a pris une nature humaine pour vivre au milieu des hommes et les racheter par sa mort (fig. 265).

DIVISION DE L'ARTICLE. — I. DIFFÉRENTS NOMS DE JÉSUS-CHRIST. — *I. NOM PRINCIPAL :* — 1° *Jésus,* col. 1423. — 2° *Christ,* col. 1424. — *II. SES AUTRES NOMS :* — 1° *Noms dans l'Ancien Testament,* col. 1425. — 2° *Dans le Nouveau,* col. 1426.

II. LA PRÉPARATION A SA VENUE, p. 1427. — *I. FIGURES,* col. 1427. — *II. PROPHÉTIES,* col. 1429 : — 1° *Ordre chronologique,* col. 1430. — 2° *Ordre logique,* col. 1431. — 3° *Leur force,* col. 1434. — *III. ATTENTE DU MESSIE PAR LES JUIFS,* col. 1436.

III. SA NAISSANCE, SON ENFANCE, SA VIE CACHÉE. — *I. AVANT SA NAISSANCE :* — 1° *Préexistence,* col. 1441. — 2° *Annonciation,* col. 1441. — 3° *Visitation,* col. 1442. — *II. NATIVITÉ ET ENFANCE :* — 1° *Naissance,* col. 1442. — 2° *Présentation au Temple,* col. 1443. — 3° *Adoration des Mages,* col. 1443. — 4° *Séjour en Égypte,* col. 1443. — 5° *Croissance,* col. 1444. — 6° *Voyage à Jérusalem,* col. 1444. — *III. VIE CACHÉE,* col. 1445.

IV. SON MINISTÈRE PUBLIC, col. 1445. — *I. INAUGURATION,* col. 1445. — *II. EN GALILÉE,* col. 1447 : — 1° *Première mission,* col. 1447. — 2° *Seconde mission,* col. 1448. — 3° *Crise messianique,* col. 1450. — 4° *Dernier séjour en Galilée,* col. 1452. — *III. HORS DE PALESTINE,* col. 1453. — *IV. A JÉRUSALEM,* col. 1455 : — 1° *Seconde Pâque,* col. 1456. — 2° *Fête des Tabernacles,* col. 1457. — 3° *Fête de la Dédicace,* col. 1459. — 4° *Résurrection de Lazare,* col. 1459. — 5° *Dernier voyage à Jérusalem,* col. 1460.

V. SA MANIÈRE DE VIVRE, col. 1461. — *I. SES RELATIONS,* col. 1461 — *II. SA VIE JOURNALIÈRE,* col. 1464.

VI. SA DERNIÈRE SEMAINE. — *I. DIMANCHE DES RAMEAUX,* col. 1466. — *II. LUNDI SAINT,* col. 1467. — *III. MARDI SAINT,* col. 1468. — *IV. MERCREDI SAINT,* col. 1469. — *V. JEUDI*



265. — Portrait de Notre-Seigneur soi-disant envoyé à Abgar, roi d'Édesse. Voir ABGAR, t. I, col. 40. Vatican.

I. SES DIFFÉRENTS NOMS. — *I. SON NOM PRINCIPAL.* — 1° *Jésus.* Ce nom a en hébreu la forme *Yêšûa'*, abrégée de la forme primitive *Yehôšûa'*, « Jéhovah est le salut. » En grec, il devient Ἰησοῦς, par l'adoucissement de la gutturale. — Il avait été déjà porté par un assez bon nombre de personnages bibliques, dont aucun d'ailleurs ne le déshonora par sa conduite. Il fut, entre autres, tantôt sous sa forme complète, Exod., XVII, 9; Agg., I, 1, etc., tantôt sous sa forme abrégée, II Esd., VIII, 17; XII, 1, etc., le nom de Josué, fils de Nun, le conquérant de la Palestine, que les versions appellent aussi quelquefois Jésus, Eccli., XLVI, 1; I Mach., II, 55, etc., et aussi celui du premier grand-prêtre en exercice après le retour de la captivité. I Esd., II, 2; Josèphe, *Ant. jud.*, XI, III, 10. Le mot *Yehôšû'a* est composé des deux substantifs *Yehô*, abrégé de *Yehôvâh*, « Jéhovah, » ou « Jahvéh », et *yešua'*, abrégé en *šûa'*, « salut, » du radical *yâša'*, « sauver. » L'Ecclésiastique, XLVI, 1, 2, fait allusion à la signification de ce nom quand il dit de Josué que, « conformément à son nom, il fut grand pour le salut des élus. » Eusèbe, *Dem. ev.*, IV, t. XXII, col. 333, dit que Ἰησοῦς veut dire Ἰαὼ σωτηρία, c'est-à-dire Θεοῦ σωτηρία. Clément d'Alexandrie, *Pædag.*, III, 12, t. VIII, col. 677, et S. Cyrille de Jérusalem cherchent bien à expliquer Ἰησοῦς par le verbe grec ἰάομαι, « guérir », d'où ἴασις, « guérison; » mais ce dernier écrivain reconnait que le vrai sens du mot est celui de σωτήρ, « sauveur. » *Catech.*, X, 13, t. XXXIII, col. 677. — Le nom de Jésus ne fut pas donné arbitrairement au Fils de Dieu. C'est le Père qui le choisit et manifesta son choix par les anges envoyés à Marie, Luc., I, 31, et à Joseph, Matth., I, 21. Le second messager justifie même ce nom en annonçant que sa signification répond à la mission de celui qui doit le porter : αὐτὸς γὰρ σώσει, « car celui-ci sauvera. » Jésus fut le nom personnel du Fils de Dieu incarné. Le peuple le connaissait et l'interpellait sous ce nom, Marc., X, 47; Luc., XVII, 13; XVIII, 38; Joa., I, 45; XII, 21; le Sauveur répondit lui-même : « C'est moi, » aux gardes du Temple qui le cherchaient sous le nom de Jésus de Nazareth, Joa., XVIII, 5-8, et ce fut celui que Pilate inscrivit officiellement sur la croix. Joa., XIX, 19. Comme ce nom représente excellemment la personne, d'après l'ordre même de Notre-Seigneur, Matth., VII, 22; Marc., IX, 37, 38; XVI, 17; Luc., IX, 49, c'est « au nom de Jésus » que les Apôtres opéraient des miracles. Act., III, 6; IV, 30; XVI, 18. Aussi proclament-ils que tout s'incline devant ce nom, Phil., II, 9, 10, et qu'il est, selon sa signification, le nom procurant le salut. Act., IV, 12.

2° *Christ.* Voir CHRIST, t. II, col. 717. Ce mot reproduit en grec l'hébreu *mâšîaḥ*, qui a le même sens que χριστός, « oint. » Cette nouvelle appellation signifie que le Fils de Dieu a été « oint » ou consacré par le Père pour une fonction spéciale. Les rois et les prêtres recevaient une onction sensible. Voir ONCTION. Les prophètes étaient investis de leur fonction par une onction spirituelle, c'est-à-dire par une action spéciale de l'Esprit de Dieu. Notre-Seigneur a été oint comme roi, comme prêtre et comme prophète, mais cette onction a été toute spirituelle. Ps. XLIV, 8; Is., LXI, 1; Dan., IX, 24; Luc., IV, 18; Heb., I, 9. Le nom de « Christ » se rapporte donc en Notre-Seigneur à la fonction, comme le nom de « Jésus » à la personne. — Dans le Nouveau Testament, les deux noms sont assez souvent unis ensemble pour désigner le Sauveur. Il en est ainsi presque exclusivement dans les deux Épîtres aux Thessaloniciens, les trois Épîtres pastorales, l'Épître à Philémon, les Épîtres de saint Pierre, de saint Jean et de saint Jude. Bien plus fréquemment cependant, le nom de « Christ » est employé seul, sans apposition du nom de Jésus ou de quelque autre substantif. En pareil cas, les Évangélistes et saint Luc dans les Actes ajoutent invariablement l'article, ὁ Χριστός, « le Christ; » Saint Paul met l'article 88 fois, mais l'omet 117 fois; l'omission est surtout fréquente dans les Épîtres aux Romains, aux Corinthiens, aux Galates et aux Philippiens; l'article prédomine dans les Épîtres aux Éphésiens, aux Colossiens et aux Hébreux. Saint Pierre omet 6 fois l'article devant Χριστός,

et l'emploie 3 fois. Dans l'Apocalypse, sur quatre exemples, l'article ne manque qu'une fois. Il ressort de là que l'usage de l'article devant Χριστός est de beaucoup plus fréquent que son omission, et qu'il est plus conforme à l'origine du mot et à l'habitude des écrivains sacrés d'appeler Notre-Seigneur « le Christ », que simplement « Christ ».

II. SES AUTRES NOMS. — 1° *Dans l'Ancien Testament:* 1. **'Abî-'ad**, πατὴρ τοῦ μέλλοντος αἰῶνος, *pater futuri sæculi*, Is., IX, 6, nom donné par le prophète au Messie futur. L'hébreu signifie « père d'éternité », c'est-à-dire possesseur et maître de l'éternité, tant pour lui-même, puisqu'il est éternel par sa nature divine, voir ÉTERNITÉ, t. II, col. 2001, que pour les âmes qu'il doit racheter et associer à son éternité en leur conférant l'immortalité. C'est à se second sens que songent surtout les anciennes versions. — 2. **'Adôn**, κύριος, *dominus*, Ps. CIX (CX), 1, titre donné par David au Messie, que Jéhovah investit de sa puissance. Le mot *'âdôn* désigne ordinairement le maître qui possède, le seigneur auquel on doit obéissance. Gen., XXIV, 12; Is., XXXVI, 9, etc. Le Messie est donc maître et seigneur par rapport au roi David. — 3. **Dâvid**, Δαβίδ, *David*, nom attribué au Messie lui-même par le prophète Ézéchiel, XXXIV, 23, 24; XXXVII, 24. — 4. **'Ébéd**, δοῦλος, *servus*. Is., XLII, 1; Zach., III, 8. Par sa nature humaine, Jésus-Christ est le serviteur et l'esclave de Jéhovah. Voir ESCLAVE, t. II, col. 1928. — 5. **'El**, Θεός, *Deus*, « Dieu, » Is., IX, 6, titre qui se rapporte à la nature divine du Messie. Voir *'El*, t. II, col. 1627, et *Revue biblique*, 1893, p. 339-340. — 6. **Gibbôr**, ἰσχυρός, *fortis*, le « fort », le héros. Voir GÉANTS, col. 137. Is., IX, 6. Ce titre fait allusion à la toute-puissance du Dieu fait homme. Ps. XXIII (XXIV), 8. On réunit quelquefois en une seule expression les deux mots d'Isaïe, IX, 6 : *'Êl gibbôr*, « Dieu fort. » Chacun des deux termes n'en garde pas moins toute sa valeur. Les Septante ne traduisent que le second mot. — 7. **Hokmâh**, σοφία, *sapientia*, la Sagesse éternelle de Dieu, son intelligence infinie, son Fils. Prov., VIII, 12, 22. Voir SAGESSE. — 8. **Immânû 'El**, Ἐμμανουήλ, *Emmanuel*, « Dieu avec nous. » Is., VII, 14. Voir EMMANUEL, t. II, col. 1732. — 9. **Mal'ak hab-berît**, ὁ ἄγγελος τῆς διαθήκης, *angelus testamenti*, « l'ange de l'alliance » nouvelle que Dieu doit contracter avec son peuple régénéré. Voir ALLIANCE, t. I, col. 387. — 10. **Pélé'**, θαυμαστός, *admirabilis*, « admirable, » Is., IX, 6, à cause des merveilles qui signaleront la naissance, la vie, la mort, la résurrection et le règne de Jésus-Christ. — 11. **Ro'éh**, ποιμήν, *pastor*, Ezech., XXXIV, 23, le « pasteur » unique qui régira le nouveau peuple de Dieu. Voir PASTEUR. — 12. **Ṣadîq**, δίκαιος, *justus*, le « juste » par excellence, celui qui porte en soi la sainteté divine et qui doit la communiquer aux hommes. Is., LI, 5; Jer., XXIII, 5. — 13. **Sar Šâlôm**, ἄρχων εἰρήνης, *princeps pacis*, le « prince de la paix », Is., IX, 6, celui qui apporte la paix sur la terre en réconciliant l'homme avec Dieu. — 14. **Ṣémah**, ἄνθος, *germen*, le « germe », le Messie comparé à un rejeton qui fleurira sur la terre. Jer., XXIII, 5; XXXIII, 15; Zach., III, 8 (Vulgate : *Oriens*). Voir GERME, col. 212. — 15. **Silôh**, τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ, *qui mittendus est*, Gen., XLIX, 10, terme par lequel Jacob mourant désigne le Messie dans sa prophétie à Juda. Voir SILOH. — 16. **Yehovâh Ṣidqênu**, κύριος Ἰωσεδέκ, *Dominus justus noster*, « Jéhovah notre justice. » Jer., XXIII, 6. Ainsi attribué au Messie, qui sauve et justifie les hommes, le nom de Jéhovah implique la divinité de ce Messie. Voir col. 1244. — 17. **Yešû'âh**, σωτήριον, *salvator*, le « salut », ou, dans le sens concret, le « Sauveur ». Is., XII, 3; XLV, 8. Ce titre se rapporte à la mission rédemptrice du Messie et prélude à son nom de « Jésus ». — 18. **Yô'êṣ**, σύμβουλος, *consiliarius*, le « conseiller », Is., IX, 6, le Messie en tant que confident des volontés du Père et chargé de les faire connaître aux hommes. Aux titres qu'Isaïe donne au Messie, les Septante ajoutent cet autre : μεγάλης βουλῆς ἄγγελος, « ange du grand conseil; » par contre, ils suppriment le mot « Dieu », par crainte sans doute de laisser croire aux païens que les Juifs admettaient l'existence de plusieurs dieux.

2° *Dans le Nouveau Testament.* — 1. Ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ, *Agnus Dei*, « Agneau de Dieu. » Joa., I, 29. Voir AGNEAU DE DIEU, t. I, col. 271. — 2. Ἀπόστολος, *apostolus*, « apôtre, » Heb., III, 1, c'est-à-dire « envoyé », titre qui convient à Jésus-Christ comme envoyé du Père. — 3. Ἀρχιερεύς, *pontifex*, « pontife. » Heb., III, 1; IV, 14, 15; V, 10; VII, 26; IX, 11. Jésus-Christ est le pontife, le grand-prêtre de la Loi nouvelle, parce qu'il réalise, pour la gloire de Dieu et le salut des hommes, ce que les anciens pontifes n'ont pu que figurer. — 4. Ἀρχιποιμήν, *princeps pastorum*, « le chef des pasteurs, » I Pet., V, 4, celui dont tous les pasteurs des âmes tiennent leur mission. Voir PASTEUR. — 5. ΑΩ, la première et la dernière lettre de l'alphabet grec, c'est-à-dire le principe et la fin de toutes choses. Apoc., I, 8. Voir Α ET Ω, t. I, col. 1. — 6. Βασιλεύς, *rex*, « roi. » Notre-Seigneur revendique lui-même ce titre d'une manière absolue, en ajoutant que son royaume n'est pas de ce monde. Joa., XVIII, 37. Ses accusateurs lui reprochent de s'être dit « roi des Juifs », Luc., XXIII, 2; Joa., XIX, 21, ce qui était un des noms traditionnels du Messie, et c'est le titre que Pilate inscrit sur la croix. Matth., XXVII, 37; Marc., XV, 26; Luc., XXIII, 38; Joa., XIX, 19. — 7. Διδάσκαλος, *magister*, « maître, » Matth., XXIII, 8, celui qui enseigne à des disciples et dirige leur vie. Voir MAITRE. — 8. Ἐπίσκοπος, *episcopus*, le « surveillant » des âmes chrétiennes. I Pet., II, 25. — 9. Ἱερεύς, *sacerdos*, « prêtre » selon l'ordre de Melchisédech, offrant le sacrifice du pain et du vin. Heb., V, 6; VII, 17. — 10. Καθηγητής, *magister*, « chef, » celui qui mène les autres. Matth., XXIII, 10. — 11. Κύριος, *Dominus*, le « Seigneur ». Jo., XIII, 13; XXI, 7. C'est par ce mot grec que les Septante ont rendu le nom ineffable de *Yehôvâh*. Dans le Nouveau Testament, il sert à désigner Jésus-Christ. — 12. Λόγος, *Verbum*, le « Verbe, la Parole ». Joa., I, 1. Voir VERBE. — 13. Μεσίτης, *mediator*, le « médiateur » entre Dieu et les hommes, Heb., VIII, 6; IX, 15; XII, 24, celui qui, par sa mort, a ménagé la réconciliation entre Dieu offensé et l'homme pécheur. — 14. Μεσσίας, *Messias*, le « Messie ». Joa., I, 42. Voir MESSIE. — 15. Μονογενής, *unigenitus*, le Fils « unique » du Père, Joa., I, 14, 18. — 16. Νυμφίος, *sponsus*, l' « époux ». Matth., IX, 15; Joa., III, 29. Sous ce titre, Jésus-Christ est considéré dans son union avec l'humanité rachetée et devenue l'Église, son épouse. Voir ÉGLISE, t. II, col. 1600, et CANTIQUE DES CANTIQUES, t. II, col. 194. — 17. Ποιμήν, *pastor*, « pasteur. » Heb., XIII, 20; I Pet., II, 25. Voir PASTEUR. — 18. Προφήτης, *propheta*, « prophète. » Luc., VII, 16. A la suite d'un éclatant miracle de résurrection, Notre-Seigneur est salué du nom de « grand prophète », c'est-à-dire de celui qui vient parler et agir au nom de [illegible] 19. Ῥαββί, *rabbi*, appellation tirée de [illegible] « grand, supérieur, » et qui sign[illegible] seigneur ». On appelait ain[illegible] titre est donné plusieur[illegible] qui veulent le traiter [illegible] Matth., XXVI, 25; Marc., IX, 4, etc. — 20. Ῥαββουνί, *rabboni*, même titre que le précédent, de *rabbôn*, « seigneur. » Marc., X, 51; Joa., XX, 16. — 21. Σωτήρ, *salvator*, « sauveur. » C'est l'indication de la mission de Jésus-Christ. Luc., II, 11; Joa., IV, 42. — 22. Υἱός, *Filius*, « Fils, » mot qui indique le rapport qui existe entre Jésus-Christ et son Père éternel, Υἱὸς Θεοῦ, *Filius Dei*, « Fils de Dieu. » Matth., XVI, 16; Joa., VI, 70; IX, 35, etc. Voir FILS DE DIEU, t. II, col. 2253. Le même mot sert aussi à marquer les rapports qui existent entre Jésus-Christ et l'humanité, à laquelle il appartient par son incarnation : Υἱός ἀνθρώπου, *Filius hominis*, « Fils de l'homme, » Matth., X, 23, etc.; voir FILS DE L'HOMME, t. II, col. 2258;

— ses rapports avec sa Mère : Υἱὸς Μαρίας, *Filius Mariæ,* « Fils de Marie, » Marc., VI, 3 ; — ses rapports avec son père adoptif : Υἱὸς Ἰωσήφ, *Filius Joseph,* « Fils de Joseph, » Luc., III, 23 ; Joa., I, 45, etc. ; — enfin ses rapports avec ses ancêtres : Υἱὸς Ἀβραάμ, υἱὸς Δαυίδ, *Filius Abraham, Filius David,* « Fils d'Abraham, » Matth., I, 1, « Fils de David. » Matth., I, 1, 20 ; IX, 27 ; Marc., X, 47 ; Luc., XVIII, 38, etc.

II. La préparation a sa venue. — L'apparition du Fils de Dieu sur la terre ne s'est pas produite à l'improviste. C'est par Jésus-Christ seul que les hommes ont pu parvenir au salut, même avant sa venue. Il a donc été nécessaire que ceux qui l'ont précédé eussent de lui quelque idée. C'est pourquoi, dans l'Ancien Testament, le Père éternel a pris soin qu'il fût montré à l'avance, afin que les hommes pussent avoir la foi dans les mérites futurs de sa rédemption. Aussi est-il dit que les anciens justes « sont morts dans la foi, avant d'avoir vu s'accomplir les promesses, mais du moins les apercevant de loin et les saluant ». Heb., XI, 13. D'autre part, à raison des exigences de la rédemption, l'avènement du Fils de Dieu devait s'opérer dans l'infirmité de la chair et dans l'humilité d'une condition obscure. Comment reconnaîtrait-on le Dieu dépouillé de sa gloire ? Comment accepterait-on le scandale de ses abaissements, de ses souffrances et de sa mort ? Le Père y pourvut en traçant à l'avance, dans l'Ancien Testament, le portrait de celui qu'il devait envoyer. Ce portrait, dont les éléments s'ajoutaient progressivement les uns aux autres, comme pour tenir en haleine la foi et l'espérance de l'ancien monde, représentait un Messie à la fois Dieu et homme, puissant et glorieux par sa divinité, mais obscur, humilié et souffrant dans son humanité. Les détails sur sa vie au milieu des hommes étaient assez circonstanciés pour qu'aucun esprit attentif et de bonne foi ne pût se méprendre. Les traits qui se rapportaient aux abaissements étaient même gravés si profondément dans cette histoire anticipée, que, tout au moins en les retrouvant dans la réalité, on ne pût s'empêcher de reconnaître que ces abaissements étaient voulus. Pour tracer ce portrait, qui devait plus tard aider les hommes à reconnaître son Fils et leur Sauveur, Dieu se servit de deux moyens, les figures et les prophéties.

I. Les figures. — On désigne sous le nom de « figures » certains personnages ou certaines choses de l'Ancien Testament qui, par des traits plus ou moins nombreux, représentent à l'avance les personnages ou les choses du Nouveau. Cette ressemblance n'est pas fortuite et l'assimilation n'est pas arbitraire. Il y a là un dessein de Dieu sur lequel saint Paul revient plusieurs fois : « Toutes ces choses ont été faites pour nous figurer nous-mêmes... Toutes ces choses leur arrivaient en figure (τυπικῶς) ; elles ont été écrites pour notre avertissement. » I Cor., X, 6, 11. Les anciennes cérémonies « sont l'ombre des choses futures dont le Christ est le corps ». Col., II, 17. « La Loi n'avait que l'ombre des biens futurs et non l'image même des choses. » Heb., X, 1. Parmi ces figures, beaucoup se rapportent personnellement à Jésus-Christ. Il n'est guère de personnage important de l'histoire d'Israël, ni d'institution mosaïque qui ne fournisse quelque trait dont on pourrait tirer parti pour caractériser la personne ou la mission du Sauveur. Nous ne nous arrêterons qu'aux figures principales, à celles surtout qui sont signalées par Notre-Seigneur ou par les auteurs sacrés.

1° *Personnages figuratifs.* — 1. **Adam.** Jésus-Christ est pour l'humanité rachetée ce qu'Adam a été pour l'humanité déchue. Il a été le « second Adam », principe de vie comme le premier avait été principe de mort. I Cor., XV, 22, 45. Le premier Adam était la figure, τύπος, *forma,* de celui qui devait venir. Rom., V, 14. Voir Adam, t. I, col. 177. Cf. S. Irénée, *Cont. hæres.,* III, 22, 3, t. VII, col. 958.

2. **Abel.** Il figure Jésus-Christ, dont le sacrifice fut agréable à Dieu, et qui, lui aussi, mourut innocent, victime de la haine fraternelle. Le sang d'Abel est mentionné à propos du sang de Jésus-Christ. Heb., XII, 24. Voir Abel, t. I, col. 29.

3. **Noé.** Ce patriarche sauve l'humanité au moyen de l'arche, comme Jésus-Christ sauve le monde au moyen de son Église. Voir Arche de Noé, t. I, col. 926.

4. **Abraham.** Il eut la promesse de la bénédiction pour sa race et pour toutes les nations de la terre. Gen., XXII, 18. Cette bénédiction est apportée par Jésus-Christ, Gal., III, 16-18, qui est le père de tous les chrétiens comme Abraham a été le père de tous les croyants. Voir Abraham, t. I, col. 81.

5. **Melchisédech.** Il représente Jésus-Christ par sa royauté et son sacerdoce, par son sacrifice composé de pain et de vin, par l'hommage que lui rend Abraham, etc. Heb., V, 6, 10 ; VI, 20 ; VII, 1-17. Voir Melchisédech.

6. **Isaac.** Comme lui, Jésus-Christ porte le bois de son sacrifice et est immolé par la volonté de son Père, ainsi qu'Isaac l'eût été sans l'intervention de l'ange. Jac., II, 21. Voir Isaac, col. 935.

7. **Joseph.** Toute l'histoire de ce patriarche, chéri de son père, vendu par ses frères, emprisonné et méconnu, puis exalté et devenant le salut des siens et de tout un pays, est une touchante figure de la vie de Jésus-Christ. Le nom égyptien que le pharaon donne à Joseph, *Ṣafnaṭ pa'enêaḥ,* Gen., XLI, 45, et qui signifie « abondance de la vie », ou « nourriture, sauveur de la vie », ou encore « fondateur de la vie », convient aussi excellemment à Jésus-Christ. Voir Joseph 1.

8. **Moïse.** Par son rôle de libérateur, de chef et de législateur des Hébreux, Moïse est la figure de Jésus-Christ. De plus, il annonce formellement la venue du grand prophète auquel il se compare lui-même. Deut., XVIII, 15 ; Act., III, 21 ; VII, 37. Enfin, le Christ souffrant est encore représenté par Moïse qui prend part volontairement aux épreuves de son peuple, appelées de ce nom caractéristique : ὀνειδισμὸς τοῦ Χριστοῦ, *improperium Christi,* « l'outrage fait au Christ. » Heb., XI, 26.

9. **Aaron.** Sa vocation, sa dignité, son sacerdoce, ses sacrifices sont la figure des prérogatives sacerdotales de Jésus-Christ, grand pontife de la Loi nouvelle. Heb., V, 4 ; cf. VIII, 1-6 ; IX, 6-14.

10. **Job.** Il figure naturellement le Christ souffrant et abandonné des siens.

11. **David.** Il est le type du Messie par ses épreuves, sa royauté, ses victoires, ses cantiques et ses sentiments. Le Sauveur se laisse appeler « fils de David », ce qui suppose certaines ressemblances entre lui et son ancêtre. Matth., IX, 27. Voir David, t. II, col. 1323.

12. **Jérémie.** Par ses épreuves et par son amour pour son peuple, par ses prophéties et par son autorité personnelle, il est un type du Messie. Aussi les Juifs se demandent-ils si Jésus-Christ ne serait pas Jérémie revenu au monde. Matth., XVI, 14.

13. **Jonas.** C'est Notre-Seigneur lui-même qui signale dans Jonas la figure de sa prédication, Matth., XII, 41, Luc., XI, 32, et de sa sépulture suivie de sa résurrection au bout de trois jours. Matth., XII, 39, 40 ; XVI, 4 ; Luc., XI, 29, 30.

L'honneur d'avoir été, par quelques traits, des types du Messie, pourrait encore être attribué à beaucoup d'autres personnages, Jacob, Josué, les Juges, Samuel, Salomon, Zorobabel, etc.

2° *Choses figuratives.* — 1. **Agneau pascal.** Saint Paul dit formellement : « Le Christ, notre pâque, a été immolé. » I Cor., V, 7. Notre-Seigneur, désigné par saint Jean-Baptiste comme l'Agneau de Dieu, Joa., I, 29, 36, associe l'institution de la sainte Eucharistie au repas de la Pâque, afin d'indiquer qu'il veut être une nourriture pour l'homme comme l'agneau pascal. Matth., XXVI, 26. Saint Jean applique à Notre-Seigneur, mort sur la croix,

ce qui était prescrit pour l'agneau pascal, dont on ne devait pas briser les os. Joa., XIX, 36; Exod., XII, 46.

2. **Arche d'alliance.** Symbole de la présence de Dieu au milieu de son peuple, elle figure Jésus-Christ, le « Dieu avec nous ». Voir ARCHE D'ALLIANCE, t. I, col. 923.

3. **Bouc émissaire.** Comme le bouc émissaire, Jésus-Christ a été chargé des péchés des hommes, Is., LIII, 6, et il a été rejeté « hors de la porte », Heb., XIII, 12, pour souffrir; mais c'est comme le second bouc, immolé par le grand-prêtre, qu'il a été mis à mort. Voir BOUC ÉMISSAIRE, t. I, col. 1873.

4. **Buisson ardent.** Tout en symbolisant le peuple hébreu que ne consume pas le feu de la persécution en Égypte, voir BUISSON ARDENT, t. I, col. 1970, le buisson ardent est encore considéré par l'Église comme la figure du Verbe s'incarnant dans le sein de Marie, sans entamer sa virginité. Cf. *Ant. 3 ad Laudes in Circumcis. Dom.*

5. **Colonne de nuée.** Cette nuée avait pour fonction de conduire Israël à travers le désert et de l'abriter contre le soleil. Elle était aussi comme le trône de Dieu au milieu de son peuple. Voir COLONNE DE NUÉE, t. II, col. 854. Saint Paul voit dans cette colonne, qui dirige les Hébreux à travers la mer Rouge, une figure du Christ, qui fait passer les chrétiens par les eaux du baptême. I Cor., X, 1, 2.

6. **Échelle de Jacob.** Le saint patriarche voit dans un songe une échelle qui atteint le ciel et sur laquelle montent et descendent les anges, messagers de la Providence divine auprès des hommes. Gen., XXVIII, 12. Notre-Seigneur s'applique à lui-même cette figure : « Vous verrez le ciel ouvert et les anges de Dieu montant et descendant sur le Fils de l'homme. » Joa., I, 51. Lui-même devient, par son incarnation, l'intermédiaire nécessaire entre Dieu et les hommes.

7. **Manne.** Notre-Seigneur la mentionne comme le type de son Eucharistie, et c'est par comparaison avec la manne qu'il explique aux Juifs les qualités de la nourriture qu'il leur destine. Joa., VI, 31-52.

8. **Rocher du désert.** Pour désaltérer les Hébreux dans le désert, Moïse frappa le rocher et l'eau jaillit. Exod., XVII, 6. Or, dit saint Paul, « le rocher, c'était le Christ, » I Cor., X, 4, qui désaltère les âmes par sa doctrine, sa grâce et son Eucharistie.

9. **Sacrifices.** Toutes les immolations liturgiques de l'ancienne Loi, que leur but ait été latreutique, propitiatoire, impétratoire ou eucharistique, ont été des types variés de l'unique oblation de Jésus-Christ. Heb., X, 1-14. Voir SACRIFICES.

10. **Serpent d'airain.** « De même que Moïse a élevé le serpent dans le désert, ainsi faut-il que le Fils de l'homme soit élevé, afin que quiconque croit en lui ne périsse pas, mais ait la vie éternelle. » Joa., III, 14, 15; Num., XXI, 9. Voir SERPENT D'AIRAIN.

11. **Tabernacle.** On offrait autrefois des victimes dans le Tabernacle pour l'expiation des péchés. Jésus-Christ est lui-même un tabernacle plus parfait, qui n'est pas construit de main d'homme et dans lequel il obtient par son sang la rédemption définitive. Heb., IX, 11, 12. Sa chair est elle-même comparée au voile du sanctuaire. Heb., X, 20. Voir TABERNACLE.

12. **Toison de Gédéon.** C'est encore l'Église qui signale dans le miracle de la toison de Gédéon une figure de l'incarnation. *Ant. 2 ad Laudes in Circumcis. Dom.* Cf. S. Justin, *Dialog. cum Tryphon.*, 40-43, t. VI, col. 562-570; Huet, *Démonst. évang.*, dans les *Démonst. évang.* de Migne, 1834, t. V, col. 909-924; Curci, *Lezioni sopra i quattro Evangeli*, Florence, 1874, t. I, p. 81-84.

II. LES PROPHÉTIES. — Notre-Seigneur indique lui-même aux Juifs le témoignage formel que lui rendent les Écritures, c'est-à-dire l'Ancien Testament parlant de lui prophétiquement, et il met ce témoignage en parallèle avec ceux que lui rendent saint Jean-Baptiste et son Père, dont il fait les œuvres. « Vous scrutez (ἐρευνᾶτε) les Écritures, en vous imaginant qu'en elles vous avez la vie éternelle; or ce sont elles qui rendent témoignage de moi... Celui qui vous accuse, c'est Moïse lui-même, en qui vous espérez. Car si vous aviez foi en Moïse, vous auriez sans doute également foi en moi; c'est de moi en effet qu'il a écrit. Mais si vous ne croyez pas à ses écrits, comment croirez-vous à mes paroles? » Joa., V, 39-47. La conclusion évidente qui ressort de ce passage, c'est qu'il y a dans les écrits de l'Ancien Testament des traits qui se rapportent directement à Notre-Seigneur, qui doivent servir à le faire reconnaître comme Messie et même préparer les Juifs à croire en ses paroles. Ces traits sont d'ailleurs assez saillants pour que le Sauveur puisse reprocher à des docteurs, qui scrutent les Écritures, de ne les avoir pas aperçus. On doit conclure de même de cette autre parole du Sauveur aux mêmes interlocuteurs : « Abraham, votre père, a tressailli de joie pour voir mon jour. » Joa., VIII, 56. D'où est venu à Abraham ce désir qui l'a rempli de joie et qui le faisait aspirer à la venue du Rédempteur, sinon de la promesse qui lui a été faite et qui, conséquemment, visait directement le Messie? Gen., XII, 3. Cf. S. Irénée, *Cont. hæres.*, IV, 5, 5, t. VII, col. 986. Notre-Seigneur daigna lui-même expliquer les prophéties messianiques aux deux disciples d'Emmaüs : « Et commençant par Moïse et par tous les prophètes, il leur expliquait, dans toutes les Écritures, ce qui le concernait. » Luc., XXIV, 27. Enfin, il fit la même leçon aux Apôtres réunis et « leur ouvrit le sens afin qu'ils comprissent les Écritures ». Luc., XXIV, 44-47. Il y a donc incontestablement dans les écrits mosaïques et dans ceux des prophètes des passages qui se rapportent personnellement à Jésus-Christ. Pour le nier, il faudrait prendre les paroles de Notre-Seigneur dans un sens tout opposé au sens très clair qu'elles présentent naturellement. Cf. Encyclique *Providentissimus*, t. I, p. X.

1° *Prophéties selon l'ordre des temps.* — Les prophéties messianiques peuvent être recueillies d'après l'ordre dans lequel elles ont été inspirées. Cet ordre a l'avantage de faire ressortir le développement progressif des révélations divines, depuis les promesses générales faites au premier homme et aux patriarches, jusqu'aux descriptions circonstanciées de David et d'Isaïe. Voici, dans cet ordre, autant du moins qu'on peut l'établir, la série des prophéties concernant le Sauveur :

1. *Période patriarcale.* — 1° En même temps que le châtiment du premier péché, Dieu annonce le Sauveur futur, qui sera de la race de la femme et par qui cette race écrasera la tête du serpent. Gen., III, 15. — 2° La consolation future passera par Noé, Gen., V, 29, et ce sont ensuite les tentes de Sem que Dieu choisira pour y habiter. Gen., IX, 27. — 3° La bénédiction de toutes les nations viendra par Abraham, Gen., XII, 1-7; XIII, 14-17; XVII, 1-9; XVIII, 17-19; XXII, 16-18; par Isaac, Gen., XXVI, 1-5, et par Jacob, substitué intentionnellement à son aîné Ésaü. Gen., XXVIII, 10-15. — 4° Jacob a douze fils; c'est le quatrième, Juda, qui est marqué comme devant être le dépositaire de l'autorité jusqu'à ce que vienne le Rédempteur et « celui à qui les peuples doivent obéir ». Gen., XLIX, 8-12. — 5° Balaam voit de loin l'étoile qui sortira de Jacob et le sceptre qui se lèvera d'Israël pour soumettre toutes les nations étrangères. Num., XXIV, 17. — 6° Moïse annonce la venue du prophète, semblable à lui, qu'il faudra écouter. Deut., XVIII, 15-19. — Il résulte de ces premières révélations qu'un descendant de Juda viendra un jour pour être le Sauveur du monde et le dominateur des peuples.

2. *Période royale.* — 1° Anne, mère de Samuel, salue de loin le roi et le Christ que Dieu enverra. I Reg., II, 10. — 2° La maison de David sera pour toujours affermie sur le trône par le Messie futur qui sera son descendant. II Reg., VII, 16; III Reg., XI, 36. — 3° David an-

nonce avec détail les gloires du Messie et aussi ses souffrances. Ce Messie sera Fils de Dieu, Ps. II, 7; le roi puissant, redoutable aux méchants, doux aux humbles, Ps. LXXII (LXXI); le prêtre et le dominateur des peuples, Ps. CIX (CX); mais en même temps il sera la victime volontaire pour le péché, Ps. XL (XXXIX), 7-9; il sera accablé de tourments et souffrira une mort affreuse, Ps. XXII (XXI), LXIX (LXVIII), mais sortira glorieux du tombeau. Ps. XVI (XV), 10. — 4° Salomon célèbre la Sagesse éternelle et personnelle qui doit se manifester au monde. Prov., VIII, 22-IX, 6. Le Cantique des cantiques chante l'union du Christ avec son Église. Voir CANTIQUE DES CANTIQUES, t. II, col. 196. — 5° Un Psalmiste de la même époque parle aussi de cette union mystique et salue le Christ du nom de Dieu. Ps. XLV (XLIV), 7. Avec ces prophéties, « l'idée du Messie purement humain fait place à celle d'un Messie-Dieu. L'homme s'était trouvé trop imparfait pour réaliser l'idéal promis. C'est Jéhovah lui-même qui revêt la forme du Messie... Il s'agit toujours d'un roi d'Israël, d'un descendant de David; mais, en même temps, d'un seigneur élevé au-dessus des chérubins et recevant l'hommage de l'univers entier. » Meignan, *David*, Paris, 1889, p. 207.

3. *Période prophétique*. — 1° Abdias, 21, annonce, en général, que « des sauveurs viendront sur le mont Sion. » — 2° Joël, II, 28-32, prédit l'effusion de l'Esprit de Dieu sur toute chair. — 3° Amos, IX, 11, prophétise le relèvement de la tente de David. — 4° Osée parle avec détail de la conversion d'Israël, III, 5, et de la royauté du Messie futur, XI, 1. — 5° Michée montre les peuples accourant à Jérusalem, la ville du salut, IV, et le Messie naissant à Bethléhem, V, 2. — 6° La prophétie messianique d'Isaïe est très étendue. Elle porte sur la naissance du Messie et sur son nom, VII, 14; sur ses attributs divins, IX, 6; sur sa descendance de David, XI, 1; sur son empire universel, XVI, 5; XVIII, 7; XXIV-XXVII; sur son caractère de pierre angulaire, XXVIII, 16; sur l'âge d'or qu'il ramènera sur la terre, XXXV; sur son précurseur, XL, 1-11; sur sa qualité de serviteur de Jéhovah, XLII, 1-9, de lumière des nations et de salut d'Israël, XLIX. Elle insiste sur le sacrifice rédempteur, L, 5, 6, sur les tourments et la mort volontaire du Messie. LIII. A ce prix seront assurées la fondation de l'Église, la conversion des peuples et la victoire définitive du Christ, LIV, LV, LX, LXI, LXIII, LXV, LXVI. — 7° Nahum, I, 15, annonce la prédication évangélique. — 8° Jérémie prédit l'infidélité d'Israël, II, 13-28; le sacrifice du Messie, II, 19, le « germe » et le vrai pasteur que Dieu doit susciter, XXIII, 4-8; XXXIII, 14, 15; il fait allusion à la douleur de Rachel, près de Rama, XXXI, 15, et à l'incarnation, XXXI, 22. — 9° Baruch, III, 24-38, chante la venue du Messie au milieu des hommes. — 10° Ézéchiel prophétise la conversion des Juifs, XI, 14-21; XXXVI, 16-32, et l'avènement du vrai pasteur, XXXIV, 23-31, qui doit régir Israël, XXXVII. — 11° Daniel voit la petite pierre qui doit renverser le colosse de l'idolâtrie, II, et le Fils de l'homme devenant maître des empires, VII, 13, 14. Il annonce l'époque de sa venue et le châtiment d'Israël infidèle, IX. — 12° Aggée, II, 1-10, promet à ses contemporains que le Messie entrera dans le nouveau temple qu'ils bâtissent. — 13° Zacharie salue le Messie à Sion, II, 8-13, le « germe », III, 8, qui doit élever le vrai temple du Seigneur, VI, 9-15, le roi sur sa pauvre monture, IX, 9, source de grâce à Jérusalem, XIII, 1; XIV. — 14° Le dernier prophète, Malachie, annonce le précurseur qui doit le suivre à plus de quatre siècles de distance, III, 1; il parle du sacrifice qui remplacera tous les autres, I, 10, 11, et de la conversion finale des Juifs, IV, 5, 6.

2° *Prophéties selon l'ordre de leur accomplissement*. — Les prophéties messianiques peuvent aussi être présentées dans l'ordre même de leur accomplissement au cours de la vie du Sauveur. On voit alors avec quelle exactitude les traits du modèle décrit à l'avance correspondent à ceux de la réalité, quoique, parmi ces prophéties, les unes aient été écrites dans le sens littéral, et les autres dans le sens spirituel.

1. **Patrie du Sauveur.** « Et toi, Bethléhem Éphrata, petite entre les milliers de Juda, de toi sortira pour moi celui qui doit dominer sur Israël, et dont l'origine remonte aux temps anciens, aux jours de l'éternité. » Mich., V, 2; Matth., II, 6; Joa., VII, 42. Voir BETHLÉHEM, t. I, col. 1691.

2. **Ancêtres du Messie.** Abraham, Isaac, Jacob, Juda, David ont été désignés comme ancêtres du Messie. Gen., XII, 3; XXII, 18; XXVI, 4; XXVIII, 14; XLIX, 8-12; I Par., XVII, 11. Jésus-Christ est né de leur race. Matth., I, 2-6; Luc., III, 31-34.

3. **La Vierge**, mère du Messie. « Une vierge concevra et enfantera un fils, et elle l'appellera Emmanuel. » Is., VII, 14; Matth., I, 18-25; Luc., I, 27-34. Voir EMMANUEL, t. II, col. 1732.

4. **La présence du Messie dans le temple de Zorobabel.** « La gloire de cette dernière maison sera plus grande que celle de la première, et c'est dans ce lieu que je donnerai la paix. » Agg., II, 9; Luc., II, 22.

5. **L'adoration des mages.** « Les rois de Tharsis et des îles paieront les tributs, les rois d'Arabie et de Saba offriront des présents; tous les rois se prosterneront devant lui. » Ps. LXXII (LXXI), 10-15; Is., LX, 3-6; Matth., II, 1-11.

6. **Le massacre des Innocents.** « On entend des cris à Rama, des lamentations et d'amers gémissements; Rachel pleure ses enfants et ne veut pas être consolée, parce qu'ils ne sont plus. » Jer., XXXI, 15; Matth., II, 18.

7. **Le précurseur.** « Voici que j'enverrai mon messager, qui préparera le chemin devant moi. Aussitôt entrera dans son temple le Seigneur que vous cherchez et l'ange de l'alliance que vous désirez. Voici qu'il vient. » Mal., III, 1; IV, 5; Luc., I, 5-25, 57-80.

8. **Prédication de Jean-Baptiste.** « Une voix crie : Préparez dans le désert le chemin de Jéhovah, aplanissez pour notre Dieu une route dans les lieux arides, etc. » Is., XL, 3-5; Matth., III, 1; XIV, 1-10; Marc., I, 2-4; Luc., III, 3.

9. **Débuts de la prédication évangélique.** « Les temps à venir couvriront de gloire la terre voisine de la mer (de Galilée), au delà du Jourdain, le territoire des nations. Le peuple qui marchait dans les ténèbres voit une grande lumière, etc. » Is., IX, 1; Matth., IV, 13-15.

10. **Guérisons miraculeuses.** « Alors les yeux des aveugles s'ouvriront, les oreilles des sourds entendront; le boiteux sautera comme un cerf et la langue du muet s'agitera joyeuse. » Is., XXXV, 5, 6; Matth., XI, 5.

11. **Prédication de l'Évangile.** « L'esprit de Jéhovah est sur moi; car Jéhovah m'a oint pour porter la bonne nouvelle aux malheureux; il m'a envoyé pour guérir ceux qui ont le cœur brisé, proclamer aux captifs la liberté, aux prisonniers la délivrance, et publier l'année de grâce de Jéhovah. » Is., LXI, 1; Luc., IV, 18.

12. **Douceur et humilité du Sauveur.** « Voici mon serviteur que je soutiendrai, mon élu en qui je mets ma complaisance. J'ai placé mon esprit sur lui : il annoncera la justice aux nations; il ne criera point, il n'élèvera pas la voix et ne la fera pas entendre dans les rues. Il ne brisera pas le roseau cassé et n'éteindra pas la mèche qui fume encore. » Is., XLII, 1-3; Matth., III, 17; XII, 18; XVII 5; Marc., I, 11; Luc., III, 22; Matth., XI, 29; Joa., VIII, 11.

13. **Entrée triomphale à Jérusalem.** « Sois transportée d'allégresse, fille de Sion! Éclate en cris de joie, fille de Jérusalem! Voici que ton roi vient à toi, juste et victorieux, humble et monté sur un âne, sur un ânon, le petit d'une ânesse. » Zach., IX, 9; Matth., XXI, 4, 5.

14. **L'Eucharistie.** « Les malheureux mangeront et se rassasieront... Tous les puissants de la terre mangeront et eux aussi se prosterneront. » Ps. XXII (XXI), 27, 30.

« Tu es prêtre pour toujours, selon l'ordre de Melchisédech. » Ps. CX (CIX), 4. « En tous lieux est offert à mon nom l'encens et une hostie pure. » Mal., I, 11; Matth., XXVI, 26-29; Marc., XIV, 22-25; Luc., XXII, 15-20.

15. **Agonie du Sauveur.** « Mon cœur tremble en moi, et les terreurs de la mort m'assiègent; la crainte et l'épouvante m'assaillent et le tremblement se saisit de moi. » Ps. LV (LIV), 5, 6; Matth., XXVI, 36-46; Marc., XIV, 32-42; Luc., XXII, 39-46.

16. **La trahison de Judas.** « Celui-là même avec qui j'étais en paix, qui avait ma confiance et qui mangeait mon pain, lève le talon contre moi. » Ps. XLI (XL), 10. « Ils pesèrent pour mon salaire trente sicles d'argent. Jéhovah me dit : Jette-le au potier, ce prix magnifique auquel ils m'ont estimé. » Zach., XI, 12, 13; Matth., XXVI, 47-50; XXVII, 3-10: Marc., XIV, 43-45; Luc., XXII, 47, 48; Joa., XVIII, 2-6.

17. **Condamnation du Sauveur.** « Pourquoi les nations s'agitent-elles,... pourquoi les rois de la terre se soulèvent-ils... contre Jéhovah et contre son Christ? » Ps. II, 2. « De faux témoins se lèvent: ils m'interrogent sur ce que j'ignore et me rendent le mal pour le bien. » Ps. XXXV (XXXIV), 11-12; Matth., XXVI, 57-66; Marc., XIV, 53-64; Joa., XVIII, 19-24.

18. **Les outrages et les supplices de la passion.** « J'ai livré mon dos à ceux qui me frappaient et mes joues à ceux qui m'arrachaient la barbe. Je n'ai pas détourné mon visage des opprobres et des crachats. » Is., L, 6; Matth., XXVI, 67-68; Marc., XIV, 65; Luc., XXII, 63-65. « Ils mettent du fiel dans ma nourriture et, pour étancher ma soif, ils m'abreuvent de vinaigre. » Ps. LXIX (LXVIII), 22; Matth., XXVII, 48; Marc., XV, 36; Joa., XIX, 29. Il y a surtout deux prophéties capitales sur la passion du Sauveur. L'une est contenue dans le Psaume XXII (XXI), dont Notre-Seigneur daigna proférer le premier verset sur la croix et dont il indique ainsi l'importance messianique. En voici les principaux traits :

> Tous ceux qui me voient se moquent de moi,
> Ils ont la raillerie sur les lèvres et branlent la tête :
> « Il s'est confié en Jéhovah, qu'il le sauve!
> Qu'il le délivre s'il l'aime! »...
> Ne t'éloigne pas de moi, car l'angoisse est proche,
> Et personne n'est là pour me secourir.
> De nombreux taureaux m'environnent...
> Ils ouvrent contre moi leur gueule
> Comme un lion rugissant et dévorant.
> Je suis comme l'eau qui s'écoule,
> Et tous mes os sont disjoints...
> Voici que des chiens m'assaillent,
> Une troupe de brigands m'assiègent,
> Ils percent mes mains et mes pieds,
> Je pourrais compter tous mes os;
> Et eux me regardent et me considèrent,
> Ils partagent entre eux mes vêtements
> Et tirent ma tunique au sort.

Matth., XXVII, 35-44; Marc., XV, 24-32; Luc., XXIII, 33-43; Joa., XIX, 18-24. L'autre prophétie se lit au chapitre LIII d'Isaïe; elle porte surtout sur l'attitude du Messie pendant sa passion et sur les effets de sa mort : « Il n'avait ni beauté ni éclat pour charmer nos regards, et son aspect n'était pas fait pour nous plaire. Méprisé et rebuté des hommes, homme de douleur et habitué à la souffrance, pareil à quelqu'un dont on détourne la vue, nous l'avons dédaigné, sans faire cas de lui. Cependant, il a porté nos souffrances et il s'est chargé de nos douleurs. Nous l'avons considéré comme puni, frappé de Dieu et humilié; mais il était blessé pour nos péchés, brisé à cause de nos iniquités. Le châtiment qui nous assure la paix est tombé sur lui, et c'est par ses blessures que nous sommes guéris. Nous étions tous errants comme des brebis, chacun s'égarait dans une voie particulière; Jéhovah l'a frappé pour notre iniquité à tous. Il a été maltraité et opprimé et il n'a pas ouvert la bouche, semblable à l'agneau qu'on mène à la boucherie, à la brebis qui se tait devant ceux qui la tondent; il n'a point ouvert la bouche. Il a été enlevé par l'angoisse et le châtiment, et, parmi ceux de sa génération, qui a cru qu'il était retranché de la terre des vivants et frappé pour les péchés de son peuple?... Il a plu à Jéhovah de le briser par la souffrance. Après avoir livré sa vie en sacrifice pour le péché, il verra une postérité... Il partagera le butin avec les puissants, parce qu'il s'est livré lui-même à la mort, qu'il a été mis au nombre des malfaiteurs, qu'il a porté les péchés de beaucoup d'hommes et a intercédé pour les coupables. » — Les prophéties concernant la passion du Messie sont les plus remarquables par leur nombre et par la précision de leurs détails, afin que le mystère de la croix, qui devait être un scandale pour les Juifs, I Cor., I, 23, ne pût cependant être méconnu. Au début de sa Passion, le Sauveur fait comprendre à saint Pierre que c'est le moment où doivent s'accomplir les Écritures qui annoncent ses souffrances. Matth., XXVI, 54. Cf. Joa., XIX, 28.

19. **La résurrection.** « Vous ne laisserez pas mon âme dans le *se'ol* et vous ne permettrez pas que celui qui vous aime voie la corruption; vous m'indiquerez le sentier de la vie. » Ps. XV, 10, 11; Matth., XXVIII, 5-9; Marc., XVI, 9-11; Joa., XX, 11-18.

20. **La rémission des péchés.** « En ces jours-là, une source sera ouverte à la maison de David et aux habitants de Jérusalem, pour le péché et pour l'impureté. » Zach., XIII, 1; Matth., IX, 2, etc.

21. **L'ascension.** « Assieds-toi à ma droite, jusqu'à ce que je fasse de tes ennemis l'escabeau de tes pieds. » Ps. CX (CIX), 1; Marc., XVI, 19.

22. **La descente du Saint-Esprit.** « Je répandrai mon esprit sur toute chair; vos fils et vos filles prophétiseront... Même sur les serviteurs et les servantes, en ces jours-là, je répandrai mon esprit. » Joel., II, 28, 29; Act., II, 2-18.

23. **Conversion des gentils.** « Lève-toi (Jérusalem), sois éclairée, car ta lumière arrive et la gloire de Jéhovah se montre sur toi. Vois, les ténèbres couvrent la terre et l'obscurité les peuples; mais sur toi Jéhovah se lève, sur toi sa gloire apparaît : les nations marchent à ta lumière et les rois à l'éclat de tes rayons. Jette les yeux tout autour et regarde : tous s'assemblent et viennent vers toi. » Is., LX, 1-4; Act., XI, 18.

3° *Force des prophéties.* — 1. Telles sont les principales prophéties concernant Jésus-Christ. Elles tirent leur force de leur clarté, de la variété de leurs auteurs et de la manière dont elles s'adaptent au personnage qui en est l'objet. « Quand un seul homme aurait fait un livre des prédictions de Jésus-Christ, pour le temps et pour la manière, et que Jésus-Christ serait venu conformément à ces prophéties, ce serait une force infinie. Mais il y a bien plus ici. C'est une suite d'hommes,... qui, constamment et sans variation, viennent, l'un en suite de l'autre, prédire ce même avènement. » Pascal, *Pensées*, II, VI, 13, édit. Guthlin, Paris, 1896, p. 177. Et cette variété de peintres ne nuit en rien à l'unité du tableau. « Dans cette multitude de peintres, se servant de pinceaux différents, chacun d'eux contemple le même personnage; mais aucun d'eux ne voit sa physionomie totale. Ils annoncent tous le même événement; mais nul ne l'annonce tout entier. Ils se lèvent à leur heure; ils donnent un trait, un coup de pinceau; puis ils disparaissent sans se douter de ce qu'est ce trait, ce coup de pinceau dans l'ensemble... Et cependant, de ces touches multiples, de ces coups de pinceau si divers, jetés sur la toile, de siècle en siècle, naît une peinture d'une unité si profonde, qu'on sent bien qu'il y a une main unique sous toutes ces mains, un regard souverain qui voit le tout et qui, seul, a le secret de cette peinture anticipée et lumineuse du Christ qui va venir. » Bougaud, *Le christianisme et les temps présents*, Paris, 1878, t. III, p. 516. Cf. S. Irénée, *Cont. hæres.*,

IV, 33, 10, t. VII, col. 1079. — 2. Parmi ces textes messianiques, la plupart sont pris dans le sens littéral, c'est-à-dire qu'ils ne se rapportent à aucun autre personnage que le Messie futur. D'autres textes sont pris dans le sens spirituel, se rapportant à un premier objet, puis, dans un sens supérieur et figuratif, au Messie. C'est ainsi que le texte : « Vous ne briserez aucun de ses os, » Exod., XII, 46; Num., IX, 12, est entendu de Jésus-Christ par saint Jean, XIX, 36. Les paroles : « Je serai pour lui un père et il sera pour moi un fils, » II Reg., VII, 14, dites à propos de Salomon, sont ensuite appliquées au Fils de Dieu. Heb., I, 5. David célèbre l'ascension de l'arche sur le mont Sion : « Tu montes en haut, traînant les captifs à ta suite, tu reçois les présents des hommes, même des rebelles, » Ps. LXVIII (LXVII), 19, et saint Paul applique directement ces paroles à l'ascension du Sauveur. Eph., IV, 8, etc. Enfin il arrive quelquefois que les écrivains du Nouveau Testament allèguent comme textes prophétiques des passages qui ont littéralement un autre sens dans l'Ancien Testament. La parole d'Osée, XI, 1 : « J'appelai mon fils hors de l'Égypte, » dont saint Matthieu, II, 15, signale l'accomplissement au retour de l'enfant Jésus, après son exil, est une prophétie dans le sens spirituel; elle a trait originairement à la sortie d'Égypte des Hébreux. Le même Évangéliste, parlant du séjour de Notre-Seigneur à Nazareth, dit que c'est pour l'accomplissement de ce qui a été écrit par les prophètes : « Il sera appelé nazaréen. » Matth., II, 23. Or aucun prophète ne fait mention du séjour du Messie à Nazareth. Mais Isaïe, XI, 1, appelle le Messie *nêṣer,* « rejeton, » et d'autres, puisque saint Matthieu vise plusieurs prophètes, lui donnent le nom équivalent de *ṣémah,* « germe. » Jer., XXIII, 5; Zach., III, 8 (Vulgate : *Oriens*). Ce nom suffit à l'écrivain sacré pour justifier son allusion. On trouverait un autre exemple d'accommodation encore beaucoup plus saillant en comparant Deut., XXX, 11-14, avec la citation que saint Paul en fait et l'argument qu'il en tire. Rom., X, 4-9. Dans les textes de cette dernière espèce, il nous serait difficile de reconnaître à première vue des prophéties messianiques. Si les Apôtres leur ont attribué cette valeur et s'ils ont raisonné en conséquence, c'est que ce genre d'interprétation avait des bases réelles et qu'en tous cas il était accepté comme parfaitement démonstratif par leurs contemporains. Or, l'un des buts principaux des écrivains sacrés du Nouveau Testament était de faire accepter Jésus-Christ comme le Messie, en montrant en lui la réalité de ce qu'avaient annoncé les prophètes. Il leur était donc loisible de se servir, dans certains cas, des rapprochements qu'autorisait sans difficulté l'exégèse de leur temps. Pour nous, qui avons tant d'autres arguments à notre disposition, nous pouvons nous en tenir aux prophéties messianiques dont le sens littéral est démontrable ou dont le sens spirituel est suffisamment autorisé, et négliger celles qu'acceptait au temps des Apôtres une exégèse moins rigoureuse que la nôtre. — 3. A prendre les prophéties messianiques dans leur sens obvie et naturel, on est logiquement obligé de reconnaître qu'elles ont en vue un homme et non une collectivité quelconque. Quand, par exemple, Jérémie, XXXIII, 16-18, écrit : « David ne manquera jamais d'un successeur assis sur le trône de la maison d'Israël; les prêtres et les lévites ne manqueront jamais devant moi de successeurs, pour offrir les holocaustes, brûler l'encens avec les offrandes et faire les sacrifices quotidiens, » les Juifs étaient exposés, en s'en tenant au sens littéral, à compter sur une dynastie perpétuelle qui assurerait leur prospérité et sur un sacerdoce lévitique non moins durable. Mais, près de deux siècles avant Jérémie, Isaïe avait formellement présenté cette descendance royale de David, destinée à régner à jamais, sous les traits d'un enfant nouveau-né, qui était en même temps le Dieu fort, l'Emmanuel, en un mot le Messie homme et Dieu. Is., VII, 14; IX, 6; XI, 1; XVI, 5, etc. — Le Messie est encore annoncé par les prophètes comme « serviteur de Jéhovah ». Ce serviteur apparaît comme prophète, prédicateur de la vérité, en butte à la souffrance et victime de la mort pour les péchés de son peuple, sans qu'il soit rattaché à la descendance de David, ni investi de la royauté. Mais ce serviteur ne peut être collectivement ni le peuple d'Israël, ni même l'élite de ce peuple. Isaïe, XLIX, 6, distingue très nettement le serviteur d'avec le peuple : « C'est peu que tu sois mon serviteur pour restaurer les tribus de Jacob et convertir les restes d'Israël : je t'établis pour être la lumière des nations. » D'ailleurs, on convient généralement que le chapitre LIII du même prophète décrit des souffrances individuelles et nullement celles d'une collectivité. Il faudrait en dire tout autant du psaume XXI. Ce qui prouve encore ce vrai sens des prophéties messianiques, c'est qu'elles trouvent dans la vie de Jésus-Christ une explication et une réalisation pleinement satisfaisantes, tandis qu'entendues d'un peuple ou d'une collectivité quelconque, elles cadrent mal avec l'histoire et ne s'expliquent qu'à condition d'être dénaturées. — 4. Quelque opinion qu'on puisse adopter sur la date où ont été formulées les prophéties messianiques, on est forcé d'admettre qu'elles sont toutes antérieures d'au moins quatre cents ans à Jésus-Christ. Là est leur valeur probante. Peu importe, d'ailleurs, qu'elles aient été plus ou moins bien comprises par leurs auteurs, qu'elles aient été entendues par les Juifs dans un sens ou dans l'autre. Les prophéties ne s'expliquent clairement, pour l'ordinaire, qu'à la lumière des événements. Jésus-Christ est venu; il a vécu et il est mort comme l'avaient dit les prophètes, et, du même coup, sa vie a expliqué les prophéties et les prophéties ont prouvé son caractère messianique. — Sur les prophéties messianiques, voir S. Justin, *Dialog. cum Tryphon.*, 50-55, 66, 108, t. VI, col. 586; cf. Freppel, *S. Justin,* Paris, 1869, p. 387-390; S. Augustin, *De civ. Dei*, XVIII, 28-35, t. XLI, col. 584-596; Huet, *Démonst. évang.*, dans les *Démonst. évang.* de Migne, t. V, col. 487-934; Stanhope, *Défense de la religion chrétienne,* ibid., 1843, t. VI, col. 530-542; Hooke, *De vera religione,* dans le *Cursus theol.* de Migne, 1853, t. III, col. 66-149; Meignan, *Les prophéties messianiques,* Paris, 1858; *Les deux premiers livres des Rois,* Paris, 1878; *David,* Paris, 1889; *Les prophètes d'Israël,* Paris, 1892; Reinke, *Die messianischen Weissagungen bei den Propheten,* Giessen, 1859; Tholuck, *Die Propheten und ihre Weissagungen,* Gotha, 1860; Morisot, *Le Christ avant Bethléem,* Paris, 1870; Castelli, *Il Messia secondo gli Ebrei,* Florence, 1874; Bougaud, *Le christianisme et les temps présents,* Paris, 1878, t. III, p. 518-558; Trochon, *Introduction générale aux prophètes,* Paris, 1883, p. LIX-CXIV; Schelling, *Vaticinia messiana in modum chrestomathiæ hebraicæ,* Lyon, 1883-1884; De Bolle, *Christologia Antiqui Testamenti,* Evere, 1884; Frz. Delitzsch, *Messianische Weissagungen in geschichtlichen Folge,* Leipzig, 1890; De Broglie, *Questions bibliques,* Paris, 1897, p. 321-380.

III. L'ATTENTE DU MESSIE PAR LES JUIFS. — 1° *Époque de la venue du Messie.* — Deux prophéties permettaient aux Juifs de savoir à peu près exactement l'époque à laquelle paraîtrait le Messie. — 1. La première était celle de Jacob annonçant que « le sceptre ne sortirait pas de Juda ni le bâton de commandement d'entre ses pieds » jusqu'à ce que vienne celui qu'on attendait. Gen., XLIX, 10. Cette prophétie semblait très claire en elle-même; mais l'histoire montre que son accomplissement souffrit des intermittences. Tout d'abord, le sceptre n'est mis aux mains de Juda qu'à l'avènement de David. Ce roi et son fils Salomon commandent seuls à toute la nation. Leurs successeurs ne règnent que sur deux tribus. La captivité vient interrompre ce règne. Zorobabel, qui

préside au retour des exilés, est le petit-fils ou le petit-neveu du roi de Juda, Jéchonias, I Par., III, 19; Matth., I, 12; il est réellement le chef de la nation, quoiqu'il ne soit qu'un simple gouverneur de province sous l'autorité du roi de Perse. Néhémie, qui vient ensuite, appartient vraisemblablement à la tribu de Juda, mais n'exerce qu'un pouvoir subordonné. Près de trois siècles plus tard, les Machabées règnent plus réellement pendant environ l'espace d'un siècle, mais ils sont de la tribu de Lévi. Enfin, en l'an 40, un étranger iduméen, Hérode, reçoit du sénat romain le titre de roi de Judée. Peu de temps après, le peuple juif achève de perdre son indépendance et cesse pour toujours de former un corps de nation. C'est à ce moment-là même que Jésus-Christ, fils de David, de la tribu de Juda, prend spirituellement, et pour toute la suite des siècles, le sceptre de son ancêtre. Les Juifs, avec les fausses idées qu'ils se faisaient d'un Messie conquérant, n'avaient pas compris la prophétie de Jacob dans son sens véritable. Ils n'en attendaient pas moins le Messie vers l'époque où il est venu en effet. — 2. La prophétie de Daniel, IX, 20-27, avait beaucoup plus de précision. Avant l'événement, il est vrai, elle pouvait prêter à quelque hésitation, mais cette hésitation se limitait à un champ très restreint. Si l'année exacte de l'apparition du Messie ne pouvait être déterminée, l'époque générale pouvait l'être avec certitude, à sept ou huit années près. Voir DANIEL, t. II, col. 1277-1282, et *Revue biblique*, 1892, p. 65-79; 1893, p. 439-440.

2° *Les derniers livres inspirés.* — Sans rien ajouter d'essentiel aux anciennes révélations des prophètes, ces livres s'y référaient cependant et entretenaient ainsi la foi au Messie attendu. L'auteur de l'Ecclésiastique ne parle pas expressément de celui que l'on espère; mais il est facile de reconnaître l'expression de l'attente générale dans les paroles de sa prière : « Renouvelez les prodiges, reproduisez les merveilles... Brisez la tête des chefs ennemis qui disent : Il n'y en a pas d'autre que nous! Rassemblez toutes les tribus de Jacob... Remplissez Sion de vos oracles ineffables et votre peuple de votre gloire. Rendez témoignage à ceux qui sont vos créatures depuis le commencement et réveillez les prédictions publiées en votre nom! » Eccli., XXXVI, 6-17. Il y a là un appel à l'intervention de Dieu de qui Israël attend la délivrance, comme l'ont promis les anciens prophètes. — Dans le livre de la Sagesse, la notion de la Sagesse personnelle s'inspire de la définition des Proverbes, VIII, 22, et fait déjà pressentir le Logos de saint Jean. Sap., VII, 24-29. Mais surtout l'auteur sacré trace, des persécutions et de la mort du Juste, un tableau presque évangélique, qui montre le dessein de la Providence de ne pas laisser perdre de vue l'idée d'un Messie souffrant : « Que notre force soit la loi de la justice : ce qui est faible ne semble bon à rien. Traquons donc le juste, puisqu'il nous est inutile, qu'il est opposé à notre manière d'agir, nous reproche de violer la loi et nous fait honte avec les fautes de notre conduite. Il prétend posséder la science de Dieu et même s'appelle fils de Dieu. Il se fait le révélateur de nos pensées. Sa vue même nous est insupportable, parce que sa vie n'est pas comme celle des autres et qu'il se conduit tout autrement. Nous passons à ses yeux pour des êtres futiles, il s'abstient de notre manière de vivre comme d'une immoralité, préconise la fin des justes et se vante d'avoir Dieu pour père. Voyons donc si ce qu'il dit est vrai; faisons l'épreuve de ce qui lui arrivera et nous verrons bien comment il finira. S'il est vraiment fils de Dieu, Dieu prendra sa défense et l'arrachera aux mains de ses adversaires. Infligeons-lui les outrages et les tourments, nous nous rendrons compte de sa constance et nous constaterons sa patience. Condamnons-le à la mort la plus honteuse; on verra alors ce qu'il faut penser de ses discours. » Sap., II, 11-20. C'est, tracé au vif, tout le programme des Juifs qui ont condamné et mis à mort leur Messie.

Les apocryphes juifs. — En dehors des livres inspirés, l'idée messianique se retrouve dans les écrits juifs ou d'inspiration juive dont la composition précède ou suit de près l'époque évangélique. Mais cette idée est complexe. Elle comprend un certain nombre de notions qui, de fait, se rattachent étroitement à l'œuvre messianique, et sont également formulées dans le Nouveau Testament. — 1. Des troubles et des désordres de toutes sortes se manifesteront d'abord dans le monde physique, le monde social et le monde moral. *Apoc. Baruch.*, 70. 2-8; IV Esd., VI, 24; IX, 1-12, XIII, 29-31; *Mischna Sota*, IX, 15. Ces idées semblent s'appuyer sur Osée, XIII, 13, et Dan., XII, 1 (hébreu) : « Ce sera une époque de détresse telle qu'il n'y en a pas eu depuis qu'il existe des nations jusque maintenant. » — 2. Élie apparaîtra ensuite comme précurseur. *Eduioth*, VIII, 7; *Baba mezia*, I, 8; II, 8; III, 4, 5. Il est fait allusion à ce rôle d'Élie dans le Nouveau Testament. Matth., XVII, 10-12; Marc., IX, 10-12; Joa., I, 21-25. Voir ÉLIE, t. II, col. 1675-1676. — 3. Alors viendra le Messie, pour remporter la victoire sur les puissances ennemies. *Orac. Sybil.*, III, 652-656; *Psalm. Salom.*, XVII, 24-41; Philon, *De præmiis et pœnis*, 16. On l'appelle « oint », ou « messie », *Henoch*, XLVIII, 10; LII, 4; *Apoc. Baruch.*, XXIX, 3; XXX, 1, etc.; *Psalm. Salom.*, XVII, 36; XVIII, 6, 8; *Beracholh.*, I, 5; *Sota*, IX, 15; « fils de l'homme, » *Henoch*, XLVI, 1-4; XLVIII, 2; LXIX, 26, 27, etc.; « élu, » *Henoch*, XLV, 3, 4; XLIX, 2; LI, 3, 5, etc.; cf. Luc., XXIII, 35; « fils de Dieu, » *Henoch*, CV, 2; IV Esd., VII, 28, 29; XIII, 32, 37, 52; XIV, 9; « fils de David, » *Psal. Salom.*, XVII, 5-23; IV Esd., XII, 32. En tous ces passages, il est nettement question d'un être individuel, d'un personnage qui sera un « roi saint », ἁγνὸς ἄναξ, venant fonder sur la terre un royaume immortel. *Orac. Sybil.*, III, 48-50, 652-656. Les livres juifs sont formels sur la personnalité du Messie. Ce n'est donc ni sur leurs interprétations, ni sur l'exégèse impartiale des textes bibliques qu'on peut s'appuyer pour soutenir que le « messie », le « fils de l'homme », etc., ne désignaient pour les auteurs sacrés que la nationalité israélite prise collectivement. Cf. DANIEL, t. II, col. 1273; Fabre d'Envieu, *Le livre du prophète Daniel*, Paris, 1890, t. II, 1re part., p. 595-598. On croyait d'ailleurs que le Messie apparaîtrait subitement, sans qu'on sût d'où il venait. Joa., VII, 27. Quant à l'idée d'un Messie souffrant, on ne la trouve que très exceptionnellement chez les auteurs juifs, et encore dans des écrits postérieurs à la prédication évangélique. *Sanhedrin*, 93 *b*, 98 *a*. Dans saint Justin, *Dialog. cum Tryph.*, 89, 90, t. VI, col. 690, Tryphon confesse que le Messie doit souffrir, ainsi qu'il est clairement annoncé dans les Écritures; il conteste seulement qu'il puisse souffrir sur une croix. Mais on peut dire que, dans les temps immédiatement antérieurs à Jésus-Christ, pas plus que durant sa vie, les Juifs n'ont jamais accepté l'idée que leur Messie pût souffrir. Cf. Wünsche, *Yssurê ham-mâšiaḥ oder die Leiden des Messias*, Leipzig, 1870. — 4. Le combat définitif sera livré aux puissances ennemies. *Orac. Sybil.*, III, 663; IV Esd., XIII, 33; *Hénoch*, XC, 16. L'ennemi spécial du Messie doit être l'Antéchrist, *Apoc. Baruch.*, 40, l'Armilus du Talmud. Buxtorf, *Lexicon chald. et talm.*, col. 221-224. — 5. Ces puissances seront anéanties. *Assumptio Mosis*, X; *Apoc. Baruch.*, XXXIX, 7-XL, 2; LXXII, 2-6; IV Esd., XII, 32, 33; XIII, 27, 28, 35-38. — 6. Jérusalem sera renouvelée. Ce point de vue a sa raison d'être dans les anciennes prophéties. Is., LIV, LX; Ezech., XL-XLVIII, Agg., II, 7-9; Zach., II, 6-17 (Vulgate, 1-13); cf. *Apoc. Baruch.*, IV, 2-6; IV Esd., X, 44-59. *Henoch*, LIII, 6; XC, 28, 29. — 7. Les dispersés d'Israël seront rassemblés. *Psal. Salom.*, XI; XVII, 34; IV Esd., XIII, 37-49. Cf. S. Jérôme, *In Joel.*, III, 7, t. XXV, col. 982. — 8. La Palestine sera le centre du grand

royaume messianique universel. Ce grand royaume aura Dieu pour chef suprême. *Orac. Sybil.*, III, 704-706, 756-759; *Psal. Salom.*, XVII, 1, 38, 51; Josèphe, *Bell. jud.*, II, VIII, 1. La Palestine devient alors le siège d'un roi qui commande au monde entier. *Orac. Sybil.*, III, 698-726, 766-783; *Henoch*, XC, 30, 37; *Apoc. Baruch.*, LXXII, 5; *Assumptio Mosis*, X, 8. On prend ainsi à la lettre ce qui a été dit par les prophètes dans un sens spirituel. Is., XI, 10; XLII, 1-6; LIV, 4, 5; Jer., III, 17; XVI, 19; Soph., II, 11; III, 9; Zach., II, 13; VIII, 20; XIV, 9, etc. Dans ce royaume, on jouira de tous les biens; ce sera le retour de l'âge d'or. *Orac. Sybil.*, III, 371-380, 620-623, 743-750, 787-794; *Apoc. Baruch*, XXIX, 5-8; LXXIII, 2-8; LXXIV, 1; *Henoch*, X, 18, 19; Philon, *De præmiis et pœnis*, 15, 16, 20. Et la durée de ce royaume sera sans fin. *Orac. Sybil.*, III, 49, 50, 766; *Psal. Salom.*, XVII, 4; *Henoch*, LXII, 14. Ces idées sur le futur royaume palestinien percèrent jusque dans le monde païen et furent signalées par Tacite, *Hist.*, V, 13, et Suétone, *Vespas.*, 4. Cf. Josèphe, *Bell. jud.*, VI, V, 4. — 9. Il y aura une rénovation du monde, une παλιγγενεσία. Matth., XIX, 28; *Henoch*, XLV, 4, 5; *Apoc. Baruch.*, LXXIV, 2, 3; *Berachoth*, I, 5. — 10. Ensuite viendra la résurrection, *Henoch*, LI, 1; *Psal. Salom.*, III, 16; XIV, 2; *Apoc. Baruch.*, XXX, 1-5, L, 1-LI. 6; IV Esd., VII, 32; *Sanhedrin*, X, 1; *Aboth*, IV, 22, pour les âmes justes qui sont déjà dans l'autre vie, Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, I, 3; cf. S. Justin, *Dial. cum Tryphon.*, 5, t. VI, col. 488; ce qui n'exclut pas la résurrection générale pour le jugement. *Sanhedrin*, X, 3; *Aboth*, IV, 22. — 11. Enfin, le jugement dernier décidera pour l'éternité du bonheur ou du malheur de chacun. *Apoc. Baruch.*, L, 4; LI, 4, 5; IV Esd., VII, 33-44; *Henoch*, XCVIII, 7, 8; CIV, 7; *Aboth*, II, 1, etc. — Toutes ces idées représentent la croyance des Juifs par rapport au Messie et à son règne. Elles s'inspirent des écrits des prophètes, mais transportent souvent dans le domaine temporel ce que les écrivains sacrés ont annoncé dans un sens purement spirituel. Cf. Soloweyczyk, *La Bible, le Talmud et l'Évangile*, Paris, 1875, p. 100-115. C'est ce qui fait que la question posée par Pilate au Sauveur : « Es-tu le roi des Juifs? » pouvait être entendue soit dans un sens purement messianique et spirituel, soit dans un sens temporel. Notre-Seigneur, pour dissiper l'équivoque, demande à Pilate s'il parle ainsi d'après d'autres ou de sa propre initiative. Les autres, les princes des prêtres, donnaient alors à ce titre une portée politique. Pour lui, il se dit roi, mais dans un sens qui ne peut offusquer le procurateur. Joa., XVIII, 34-38. Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, Leipzig, 1898, t. II, p. 498-556, et les auteurs qu'il cite, p. 496.

4° *Le vrai sens des prophéties messianiques.* — Les traces de ces croyances sont manifestes dans plusieurs passages de l'Évangile; les Apôtres ou les Juifs y parlent suivant les idées qui ont cours, et parfois Notre-Seigneur les approuve; d'autres fois, il est obligé de redresser leurs croyances erronées. Ainsi : 1, de grandes catastrophes doivent se produire; le Précurseur signale avec raison « la colère à venir », Matth., III, 7, et « la cognée à la racine de l'arbre ». Luc., III, 9. Mais la vengeance ne doit s'exercer qu'après le déicide, à la ruine de Jérusalem. Matth., XXIV, 4-22; Marc., XIII, 5-20; Luc., XXI, 8-24. C'est du reste dans cet ordre que Daniel, IX, 26, 27, avait annoncé les événements. — 2. Élie est attendu. On demande à Jean-Baptiste s'il n'est pas Élie, Joa., I, 21, et, après la mort du précurseur, plusieurs croient que Jésus lui-même est Élie. Marc., VI, 15; Luc., IX. 8. Les Apôtres remarquent que les scribes comptent sur un retour préalable d'Élie. Matth., XVII, 10. Notre-Seigneur répond qu'en effet Élie est déjà venu, Matth., XVII, 12; Marc., IX, 11, 12, en la personne de Jean-Baptiste, qui avait en lui l'esprit et la puissance de l'ancien prophète. Luc., I, 17. — 3. Les prophéties qui marquent l'époque du Messie ont été suffisamment comprises. Au moment où paraît Notre-Seigneur, les princes des prêtres ne sont pas étonnés que les mages parlent de la naissance du « roi des Juifs », c'est-à-dire du Messie, et sans hésiter ils envoient à Bethléhem pour le trouver. Matth., II, 2. La seule chose qui les trouble, c'est que des étrangers connaissent avant eux cet événement. La Samaritaine sait que le Messie va venir. Joa., IV, 25. Jean-Baptiste envoie ses disciples demander à Jésus-Christ s'il est « celui qui doit venir », Matth., XI, 3; les Juifs adjurent le Sauveur de leur dire s'il est le Christ, Joa., X, 24, et le peuple le salue en cette qualité. Joa., VII, 26; Matth., XI, 2-5. Tous se croient donc bien à l'époque marquée pour la venue du Messie. Sur son origine, on se réfère tantôt à la prophétie qui le fait venir de Bethléhem, Matth., II, 6; Joa., VII, 42, ce qui exclut naturellement Nazareth, Joa., I, 46; VII, 52; tantôt à cette croyance, inspirée sans doute par Isaïe, LIII, 8 (Septante), qu'on ne saura pas d'où vient le Messie. Joa., VII, 27. Quant à l'idée d'un Messie souffrant, elle répugne visiblement à tous les personnages évangéliques, qui, sur ce point, partagent complètement les préjugés de leurs contemporains. Quand Notre-Seigneur annonce sa passion et sa mort, les Apôtres sont décontenancés, saint Pierre observe avec insistance qu'un pareil dénouement n'est pas possible, Matth., XVI, 22; Marc., VIII, 33, et la foule oppose au divin Maître cet axiome que, « d'après la loi, le Christ demeure éternellement. » Joa., XII, 34. La remarque que fait à ce sujet l'évangéliste permet de conclure qu'on ne croyait pas à l'accomplissement de cet oracle d'Isaïe, LIII, 1, qui commence par les mots : « Qui a cru à notre prédication? » Joa., XII, 37, 38. En livrant son Maître, Judas partageait sans doute cette persuasion; de là son étonnement quand il vit mener Jésus à la mort. Matth., XXVII, 3. Aussi, dans son entretien avec les disciples d'Emmaüs, Notre-Seigneur s'applique-t-il à établir que, contrairement aux idées reçues, il fallait que le Christ souffrît. Luc., XXIV, 26. Il est certain que, sous l'empire de ces préjugés, les Apôtres n'avaient rien compris aux annonces réitérées que Jésus-Christ leur avait faites de sa passion et de sa résurrection. Quand saint Jean veut expliquer la foi tardive que Pierre et lui-même ont prêtée au fait de la résurrection, il dit seulement : « Ils ne savaient pas encore l'Écriture, » Joa., XX, 9, sans même que sa pensée se reporte alors aux prédictions si précises du Sauveur. — 4. Le combat contre les puissances ennemies est livré par Jésus-Christ contre le démon, qui se plaint que le Sauveur vient le perdre. Luc., IV, 34. — 5. La puissance anéantie est celle du démon, le prince de ce monde qui sera jeté dehors. Joa., XII, 31. — 6. La Jérusalem renouvelée ne sera pas la cité terrestre, mais la cité céleste et spirituelle, qui est l'Église, la Jérusalem nouvelle. Apoc., III, 12; XXI, 2. — 7. Les dispersés d'Israël, ce sont les autres brebis qui ne sont pas du bercail du Sauveur, qu'il se propose lui-même de ramener et qui écouteront sa voix. Joa., X, 16. L'idée que le Messie puisse se tourner vers les gentils choque manifestement les Juifs. Matth., XXI, 43; Joa., VII, 35. — 8. Enfin, le grand royaume, c'est celui dans lequel Jésus, descendant de Jacob et de David, doit régner sans fin. Luc., I, 32, 33. Lui-même salue Jérusalem comme la « cité du grand roi », Matth., V, 35, et envoie ses Apôtres pour publier l' « Évangile du royaume », Marc., I, 14, et le « royaume des cieux », Matth., IV, 17; X, 7; ou « royaume de Dieu ». Marc., I, 15; Luc., IV, 43; X, 11; Joa., III, 5. Ce royaume est d'ordre tout spirituel et ne ressemble pas à ceux de ce monde. Joa., XVIII, 36. Mais les Apôtres, pas plus que les Juifs, ne l'entendent ainsi. Le tentateur traduit fidèlement leur pensée quand il fait passer les royaumes de ce monde sous les yeux du Sauveur et lui dit : « Je te les donnerai tous! » Matth., IV, 8, 9. C'est bien là la royauté que rêvent les Juifs. Les deux fils de Zébédée osent demander les deux

premières places dans ce royaume. Matth., xx, 21. Notre-Seigneur a beau dire que le royaume de Dieu, royaume tout spirituel, existe déjà au milieu des Juifs, depuis le commencement de la prédication évangélique. Luc., xvii, 20-21. Les deux disciples d'Emmaüs avouent qu'ils espéraient que Jésus de Nazareth « rachèterait Israël », Luc., xxiv, 21, c'est-à-dire le délivrerait du joug des nations et le mettrait à leur tête. Bien plus, au jour même de l'Ascension, les Apôtres en sont encore à poser cette question : « Seigneur, est-ce à présent que vous allez rétablir le royaume d'Israël? » Act., i, 6. C'est, d'ailleurs, comme chef de ce royaume que le Messie est appelé roi des Juifs, et ce titre de « roi des Juifs » est donné à Notre-Seigneur, tantôt sérieusement, Matth., ii, 2; xxvii, 11; Marc., xv, 2; Luc., xxiii, 3; Joa., xviii, 33; tantôt par dérision. Matth., xxvii, 29, 37; Marc., xv, 9, 12, 18, 26; Luc., xxiii, 37, 38; Joa., xviii, 39; xix, 3, 14, 19. C'est pourquoi les grands-prêtres protestent contre cette attribution. Joa., xix, 15, 21. — A l'époque où vint Notre-Seigneur, les Juifs attendaient donc vraiment le Messie, celui qu'avaient annoncé les prophètes, mais dont la notion avait été assez gravement défigurée par les préjugés nationaux.

III. Nativité de Jésus, son enfance et sa vie cachée. — *I. Avant la naissance.* — 1° *La préexistence.* — Saint Jean commence son Évangile en disant ce qu'est dans l'éternité celui qui a voulu apparaître dans le temps. Dans le principe, alors que Dieu créa le monde, Gen., i, 1, déjà le Verbe était. Il est donc antérieur à tout ce qui a été créé. Il était πρὸς τὸν Θεόν, « près de Dieu, » c'est-à-dire près du Père, par conséquent distinct de lui, et Dieu lui-même, possédant la nature divine. Par rapport à la créature, il est auteur de toutes choses, sans exception; c'est donc par son Verbe que le Père a créé le monde. En lui était la vie, vie qui est la lumière des hommes et leur salut. Le Verbe est donc l'auteur de la grâce aussi bien que de la nature. S'il a tout créé, sans qu'aucun être pût venir à la vie autrement que par lui, c'est aussi lui qui illumine tout de sa lumière surnaturelle, sans que les ténèbres de l'erreur et du mal puissent l'empêcher de luire, Sap., vii, 10, 30; Joa., xii, 35, ou veuillent être éclairées par elle. Joa., iii, 19; Rom., 1, 21. Jean-Baptiste a été envoyé pour rendre témoignage à ce Verbe et attirer le regard des hommes sur cette lumière. Mais celui que Jean-Baptiste a montré préexistait à tous les hommes. Il était la lumière qui éclaire tout homme, et cette lumière venait maintenant en ce monde, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον, mots que la Vulgate, probablement avec moins de raison, applique à l'homme lui-même. Venant en ce monde, dans le domaine qui lui appartient, cette lumière vivante est méconnue et rejetée. Ceux-là seuls la reçoivent qui, ne se contentant pas des aptitudes et des désirs de la vie purement naturelle, obtiennent de Dieu une vie supérieure, par la foi en ce Verbe qui s'est fait chair. Voir Incarnation, col. 863, et Verbe. Le Verbe fait chair a donné aux hommes des preuves de sa venue : il a habité parmi eux et ils ont pu l'entendre, le voir, le toucher, I Joa., i, 1; et pour faire reconnaître sa qualité de Fils unique du Père, il a laissé éclater sa gloire et s'est montré rempli de grâce et de vérité. Joa., i, 1-14. C'est par ces quelques traits que saint Jean prélude à l'histoire de Jésus-Christ, publiant tout d'abord sa divinité et attribuant la méconnaissance de cette divinité à l'état d'esprit de ceux qui ne veulent pas se laisser élever à la vie surnaturelle. — Voir Knabenbauer, *Evang. sec. Joan.*, Paris, 1898, p 62-85; W. Baldensperger, *Der Prolog des vierten Evangelium*, Fribourg-en-Brisgau, 1898; *Revue biblique*, Paris, 1899, p. 151-155, 232-248; 1900, p. 1-29, 378-399.

2° *L'Annonciation.* — Avant que son Fils apparaisse sur la terre, Dieu, qui a fait taire les prophètes depuis quatre cents ans, intervient à nouveau pour avertir qu'enfin le grand événement va se produire. Tout d'abord, c'est la naissance du précurseur qui est annoncée. Luc., i, 5-25. Celui-ci sera l'enfant du miracle, car Élisabeth sa mère est déjà avancée en âge. Il naîtra de race sacerdotale, marquant ainsi la principale raison d'être du sacerdoce lévitique, qui a été de préparer le Messie par le culte figuratif rendu à Dieu. Voir Jean-Baptiste, col. 1156. L'ange Gabriel, le messager de l'incarnation, voir Gabriel, col. 23, est envoyé, six mois plus tard, à la vierge Marie, descendante de David, dans la ville de Nazareth, et lui annonce le choix que Dieu a fait d'elle. L'enfant auquel elle donnera le jour sera le Fils du Très-Haut et il occupera à jamais le trône de David, double caractère que les prophéties ont attribué au Messie. Sur une question bien naturelle de Marie, l'ange, après avoir indiqué la fin, fait connaître le moyen que Dieu se propose d'employer. L'incarnation se produira par l'opération du Saint-Esprit. Ce sera là une œuvre de puissance, qui vient d'avoir un prélude démonstratif, la conception extraordinaire d'Élisabeth. Marie, alors, donne son assentiment. Luc., i, 26-38. Voir Annonciation, t. i, col. 649-654. A ce moment même s'opère le mystère de l'incarnation. Cf. V. Rose, *La conception surnaturelle de Jésus*, dans la *Revue biblique*, 1899, p. 206-231; Bardenhewer, *Zur Geschichte der Auslegung der Worte* Luc., i, 34, dans le *IVe Congrès scient. internat. des catholiques*, Fribourg, 1897, iie sect., p. 13-22. Sur la généalogie de Jésus et sa descendance de David, voir Généalogie de Jésus-Christ, col. 166-171.

3° *La Visitation.* — Considérant la nouvelle que l'ange lui a donnée comme une sorte d'invitation, Marie se rend auprès de sa cousine Élisabeth, qui salue en elle la « mère de son Seigneur ». La Vierge exhale alors ses sentiments dans un cantique tout inspiré des pensées des prophètes. Luc., i, 39-55. Cf. G. Morin, dans la *Revue biblique*, 1897, p. 286-288; A. Durand, *L'origine du Magnificat*, dans la *Revue biblique*, 1898, p. 74-77; 1901, p. 630-631. Le séjour de Marie auprès d'Élisabeth aboutit à la naissance de Jean-Baptiste, sans que le texte de saint Luc, i, 56, permette d'établir si, oui ou non, elle assista à cet événement. Cf. Knabenbauer, *Evang. sec. Luc.*, Paris, 1896, p. 88.

4° *L'hésitation de saint Joseph.* — Saint Joseph était uni à Marie par le mariage. Voir Fiançailles, t. ii, col. 2231. L'état dans lequel il vit bientôt son épouse le troubla et il songea à la quitter. Un ange l'avertit de ne rien en faire. Ce qui était en elle venait du Saint-Esprit. Joseph dut néanmoins exercer l'office de père en imposant son nom à l'Enfant, et ce nom était Jésus, parce que cet enfant devait sauver le peuple de ses péchés. Matth., i, 18-21. A Marie, l'ange avait annoncé Jésus comme Fils de Dieu et héritier du trône de David. Mais ce second titre ne doit pas pas être pris dans un sens temporel, et Joseph est averti que l'Enfant qui va naître sera un sauveur, venu pour racheter les péchés. — Joseph obéit à l'ordre du ciel et demeura avec Marie. La prophétie de Michée, v, i, désignait Bethléhem comme le lieu de la naissance du Messie; cependant Marie résidait à Nazareth et n'avait aucune raison de quitter cette ville. Le recensement ordonné par l'empereur Auguste l'obligea à partir pour Bethléhem avec Joseph. Voir Cyrinus, t. ii, col. 1188-1191. — Sur la date de la naissance de Notre-Seigneur et sur celle des principaux événements de sa vie, voir Chronologie biblique, ix, t. ii, col. 734-736.

II. La nativité et l'enfance. — 1° *La naissance.* — Marie et Joseph arrivèrent à Bethléhem, voir Bethléhem, t. i, col. 1691-1694, et, ne trouvant point de place dans le khan, voir Caravansérail, t. ii, col. 253-255, ils se retirèrent dans une grotte, servant d'étable aux animaux. Voir Étable, t. ii, col. 1989; Ane, t. i, col. 572; Bœuf, col. 1837. C'est là que le divin Enfant vint au monde pendant la nuit et que Marie le coucha dans la crèche. Voir Crèche, t. ii, col. 1107-1109. Avertis par

des anges qu'il leur était né un « Sauveur, le Seigneur Christ », des bergers du voisinage vinrent lui rendre leurs hommages et répandirent la nouvelle tout autour d'eux. Voir BERGER, III, t. I, col. 1618. Huit jours après sa naissance, l'Enfant fut circoncis, voir CIRCONCISION, t. II, col. 772-779, et on lui donna le nom de Jésus. Luc., II, 1-21. Cf. Ramsay, *Was Christ born in Bethlehem?* Londres, 1898. Pour l'iconographie, voir Max Schmid, *Die Darstellung des Geburt Christi in der bildenden Kunst*, Stuttgart, 1890.

2° *La présentation au Temple.* — Le quarantième jour, Jésus fut porté au Temple pour y être présenté au Seigneur et racheté par l'offrande de deux oiseaux; car le premier-né appartenait à Dieu. Par sa venue au Temple, le Sauveur réalisa la prophétie d'Aggée, II, 1-10. La sainte Vierge accomplit de son côté les rites de purification auxquels l'obligeait légalement sa maternité. Voir IMPURETÉ LÉGALE, I, 5°, col. 858. Le vieillard Siméon intervint pour saluer en l'enfant Jésus le Sauveur, « lumière pour éclairer les nations et gloire du peuple d'Israël; » puis il prédit à Marie les douleurs dont cet Enfant serait pour elle l'occasion et les contradictions auxquelles il serait lui-même en butte. Siméon rappelait ainsi, sous l'influence du Saint-Esprit, la notion du Messie persécuté et souffrant. Voir SIMÉON. La prophétesse Anne vint aussi rendre témoignage à l'Enfant. Luc., II, 22-38. Voir ANNE, t. I, col. 630.

3° *L'adoration des Mages.* — Des mages venus d'Orient arrivèrent à Jérusalem, après la naissance de l'enfant Jésus, à une époque que l'on ne peut déterminer, mais qui suivit cette naissance de deux années au plus, et très probablement de beaucoup moins. Matth., II, 16. Voir MAGES. Ils demandèrent où était né le « roi des Juifs », dont ils avaient vu l'étoile en Orient. Voir ÉTOILE DES MAGES, t. II, col. 2037. On les renseigna, d'après la prophétie de Michée, V, 2. A Bethléhem, ils trouvèrent l'Enfant dans une maison, l'adorèrent et lui offrirent des présents. Matth., II, 1-12. Ces étrangers réalisaient déjà la parole de Siméon saluant le Messie comme la « lumière pour éclairer les nations ». Luc., II, 32.

4° *Le séjour en Égypte.* — Hérode, qui sentait toujours son trône mal affermi, savait que les Juifs attendaient un Messie, qu'ils se représentaient comme un roi temporel. Aussi fut-il effrayé de la requête des mages. Avec une hypocrisie et une cruauté qui étaient dans son caractère, voir HÉRODE, col. 641-646, il chercha à se renseigner sur le nouveau roi, puis fit massacrer tous les enfants de Bethléhem jusqu'à l'âge de deux ans, comptant avoir ainsi fait périr celui qu'il redoutait. Voir INNOCENTS, col. 879. Mais un avertissement divin avait été donné à Joseph, qui s'enfuit en Égypte avec l'Enfant et sa mère et y demeura jusqu'à la mort d'Hérode, arrivée en mars 750 de Rome, 4 ans avant l'ère chrétienne. La durée de ce séjour ne peut être fixée, parce qu'on ne connaît ni la date de la naissance du Sauveur, ni celle de l'arrivée des mages. On ne sait pas davantage en quel endroit d'Égypte résida la sainte Famille. Voir ÉGYPTE, t. II, col. 1620. Après la mort d'Hérode, Joseph reçut un nouvel avertissement divin et quitta la terre d'exil. Mais il craignit de se rendre en Judée, où régnait Archélaüs, fils d'Hérode, voir ARCHÉLAUS, t. I, col. 927, et il retourna à Nazareth, où il habitait avec Marie avant le voyage à Bethléhem. Matth., II, 12-23. Le séjour en Égypte n'est pas mentionné par saint Luc, qui, le passant sous silence, fait retourner la sainte Famille à Nazareth après la présentation. Luc., II, 39. Il procède ainsi pour aller droit à son but, qui est de parler du séjour de Jésus à Nazareth. Peut-être aussi veut-il dire qu'aussitôt après la présentation, la sainte Famille partit pour Nazareth, et que de là elle revint s'établir à Bethléhem, où les mages se présentèrent ensuite, et où saint Joseph songeait encore à retourner après l'exil d'Égypte. Matth., II, 22.

5° *La croissance de Jésus.* — Saint Luc en parle deux fois. Après le récit de la présentation, il dit que « l'enfant croissait et se fortifiait, plein de sagesse, et la grâce de Dieu était sur lui, ἐπ' αὐτό, *in illo* ». Luc., II, 40. Le progrès n'est ici indiqué que dans l'ordre corporel; quant à l'âme de l'Enfant, elle était pleine de sagesse, par suite de son union personnelle avec la divinité, et la grâce de Dieu, c'est-à-dire sa faveur, sa complaisance, son infinie libéralité s'exerçait envers cet Enfant qui s'appelait le « Fils de Dieu ». Lorsque Jésus eut atteint sa douzième année, « il progressait, » dit encore saint Luc, II, 52, « en sagesse, en âge et en grâce devant Dieu et les hommes. » La sagesse est ici en progrès; ce progrès comportait-il une infusion de plus en plus abondante des dons divins dans l'âme de Jésus, et un développement réel de ses facultés intellectuelles? Saint Athanase et quelques autres Pères l'ont cru. « C'était l'humanité seule qui croissait en sagesse, s'élevant peu à peu au-dessus de la nature humaine, rendue divine, devenant et apparaissant à tous comme l'instrument de la sagesse dont la divinité se servirait pour agir et briller. » S. Athanase, *Orat. III cont. Arian.*, 53, t. XXVI, col. 435. Cette manière d'entendre le texte de saint Luc paraissait fournir un argument plus solide contre les Ariens, en leur montrant que la perfection grandissait sans cesse en Jésus-Christ. Des auteurs modernes ont admis cette interprétation. Schanz, *Comment. üb. das Evang. des heil. Lucas,* Tubingue, 1883, p. 148. Mais la plupart des Pères et des théologiens n'ont cru en Notre-Seigneur qu'à un progrès réel de sagesse, celui de la science expérimentale, provenant des rapports croissants de la nature humaine du Sauveur avec les choses créées. Quant à la science intuitive, résultant de l'union hypostatique, et à la science infuse, communiquée par la divinité à l'âme de Jésus, elles auraient été parfaites dès le début, et il n'y aurait eu progrès que dans leurs manifestations, proportionnées à l'âge de Notre-Seigneur. Il suffit qu'il en soit ainsi pour justifier l'expression de saint Luc. Il n'est pas nécessaire d'ailleurs de supposer en Notre-Seigneur, considéré comme homme, la connaissance actuelle de toutes choses; mais son âme, en rapport immédiat avec la source infinie de toute science, pouvait y puiser instantanément et sans effort tout ce qu'elle voulait connaître. Cf. Pétau, *De incarn. Verbi*, XI, II, 1-12; S. Thomas, IIIª, q. VII, a. 12; Suarez, *Disp. in III part. S. Th.*, XVIII; Bisping, *Erklär. des Evang. nach Lucas,* Munster, 1868, p. 208-212, etc. — La croissance en âge peut aussi comprendre la croissance en taille; le mot grec, ἡλικία, a les deux sens. C'est une croissance toute physique. — Il est dit enfin que l'enfant croissait « en grâce devant Dieu et les hommes ». Il s'agit ici d'un progrès que les hommes peuvent constater. La grâce, c'est ce qui rendait Jésus de plus en plus agréable à Dieu, par les vertus qu'il pratiquait et les mérites qu'il acquérait, et de plus en plus aimable aux hommes, par un ensemble de qualités qui le faisaient bien venir de tous, sans cependant trahir sa nature divine.

6° *Le voyage à Jérusalem.* — A l'âge de douze ans, Jésus fut conduit à Jérusalem par ses parents pour la fête de la Pâque. Le voyage se faisait dans des conditions telles que le divin Enfant put rester dans la ville à l'insu de Marie et de Joseph. Voir CARAVANE, t. II, col. 249-250; FÊTES JUIVES, col. 2218; PAQUE. Au bout de trois jours, ceux-ci le retrouvèrent dans le Temple, interrogeant les docteurs et les émerveillant par sa prudence et ses réponses. A une observation de sa mère, qui prit alors la parole en vertu d'une autorité supérieure, à certains égards, à celle de Joseph, Jésus répondit : « Ne saviez-vous pas qu'il me faut m'occuper des affaires de mon Père? » Luc., II, 40-50. Cette réponse démontre que Jésus enfant a pleine conscience de sa qualité de Fils de Dieu et des devoirs qu'elle lui impose. S'il se renferme pendant de longues années dans le si-

lence et l'obscurité, ce n'est donc ni par ignorance, ni par impuissance, mais uniquement parce qu'il le veut.

III. LA VIE CACHÉE. — Après son retour de Jérusalem, Jésus vécut soumis à ses parents. Luc., II, 51. Il continua à recevoir dans la famille l'éducation qui se donnait habituellement. Voir ÉDUCATION, t. II, col. 1595-1598. Il apprit par conséquent un métier et choisit naturellement celui de son père adoptif, qui était charpentier. Voir CHARPENTIER, t. II, col. 601. On le connut plus tard sous le nom de « fils du charpentier » et « charpentier » lui-même. Matth., XIII, 55; Marc., VI, 3. Il exerça ce métier jusqu'à l'âge d'environ trente ans, où il commença son ministère public. Il suit de là que lui, qui avait à s'occuper des affaires de son Père, y travaillait de la sorte, ainsi qu'au salut des hommes, aussi efficacement qu'il eût pu faire par des œuvres plus éclatantes. — Bien qu'appelé « premier-né » de Marie, Luc., II, 7, Jésus fut son fils unique. Ceux que les évangélistes appellent « frères de Jésus » ne sont que ses cousins. Voir FRÈRE, t. II, col. 2403-2405. — Pour suppléer au silence des évangélistes sur l'enfance et la vie cachée du Sauveur, des auteurs du premier siècle ont imaginé des récits plus circonstanciés, le « Protévangile de Jacques », l'« Évangile de saint Thomas », l'« Évangile arabe de l'enfance ». Sur la valeur de ces récits, voir ÉVANGILES APOCRYPHES, t. II, col. 2115-2116. — Cf. Lagrange, *Le récit de l'enfance de Jésus dans saint Luc,* dans la *Revue biblique,* 1895, p. 160-185; Chauvin, *L'enfance du Christ,* Paris, 1901.

IV. MINISTÈRE PUBLIC. — La durée exacte du temps que Jésus-Christ a consacré à la prédication de son Évangile ne nous est pas connue, bien que la parabole du figuier stérile, Luc., XIII, 7, donne à penser que cette durée a été probablement d'un peu plus de trois ans. Cf. Knabenbauer, *Evang. sec. Lucam,* Paris, 1896, p. 411, et t. II, col. 735. Aussi, dans ce résumé de la vie publique du Sauveur, nous abstiendrons-nous de suivre l'ordre chronologique des faits, tel qu'il a pu être établi pour une période évangélique de trois ans et demi. On trouvera les faits disposés dans cet ordre à l'article ÉVANGILES (CONCORDE DES), t. II, col. 2099-2114. Nous préférons les grouper en tenant surtout compte des milieux dans lesquels Notre-Seigneur a porté la bonne nouvelle, ce qui nous permettra de justifier les différences que l'on remarque entre les procédés d'évangélisation que décrivent les synoptiques et ceux que l'on constate dans les récits de saint Jean.

I. L'INAUGURATION DE LA PRÉDICATION ÉVANGÉLIQUE. — Pendant la première période de sa vie publique, le Sauveur se présente dans les divers milieux qu'il se propose d'évangéliser, mais sans donner encore à sa prédication tout son essor. Il ne veut pas interrompre brusquement le ministère de Jean-Baptiste; c'est seulement après l'emprisonnement du Précurseur que lui-même commencera à prêcher sa doctrine. Matth., IV, 12; Marc., I, 14. — 1° *La prédication de saint Jean-Baptiste.* — « En ces jours-là, » c'est-à-dire à une époque indéterminée avant l'apparition de Notre-Seigneur au milieu des foules, le Précurseur prêchait la pénitence. Il invitait les hommes à se préparer à la venue de quelqu'un qui serait plus grand que lui, et vis-à-vis duquel il se jugeait indigne de remplir même le rôle d'esclave. Matth., III, 11; Marc., I, 7; Luc., III, 15. Voir JEAN-BAPTISTE, col. 1157. Il baptisait dans l'eau du Jourdain. Voir BAPTÊME, t. I, col. 1434-1435. Mais en même temps il avertissait que le Messie baptiserait dans le Saint-Esprit. Voir Lagrange, *Bethanie ou Bethabara,* dans la *Revue biblique,* 1895, p. 502-512. — 2° *Le baptême de Jésus.* — Venu de Galilée, Jésus se présenta un jour au baptême de Jean. Celui-ci protesta qu'il avait plutôt à recevoir le baptême de Jésus qu'à lui donner le sien. Mais le Sauveur déclara qu'il y avait là un acte de justice à accomplir. Pendant que Jean le baptisait, la voix du Père désigna Jésus comme son « Fils bien-aimé », et le Saint-Esprit descendit sur lui. Matth., III, 13-17; Marc., I, 9-11; Luc., III, 21-23. A ce signe, Jean reconnut que Jésus, dont il n'ignorait pas la mission divine et le caractère messianique, allait commencer à se présenter publiquement comme le Messie. Joa., I, 33. Cf. Knabenbauer, *Evang. sec. Matth.,* Paris, 1892, t. I, p. 136. De plus, en recevant le baptême de Jean, Jésus honorait le ministère du Précurseur et donnait à entendre que, s'il prenait sa place, ce n'était pas pour évincer un concurrent, mais pour continuer et parfaire une œuvre que Jean n'avait eu que la grâce de préparer. Cf. Bornemann, *Die Taufe Christi durch Johannes,* Leipzig, 1896. — 3° *La tentation au désert.* — L'Esprit qui était descendu sur Jésus le conduisit immédiatement au désert où, à la suite d'un jeûne de quarante jours, le démon vint le tenter. L'œuvre de la rédemption commençait ainsi par une lutte avec Satan, comme avait commencé jadis l'œuvre de la déchéance. Le but du tentateur était de se renseigner sur la personnalité qu'il avait devant lui. En quel sens Jésus avait-il été appelé « Fils bien-aimé » de Dieu? N'était-il pas le Messie? En succombant à la tentation, Jésus eût naturellement rassuré Satan. Mais, au contraire, il repoussa ses offres et rappela des textes de l'Écriture qui opposaient au tentateur une fin de non-recevoir, sans pourtant lui fournir aucune lumière décisive sur la question qu'il avait intérêt à résoudre. Quand, plus tard, Notre-Seigneur fit à ses Apôtres la confidence de ce qui s'était passé entre lui et Satan, il dut, pour se mettre à leur portée, raconter la tentation sous une forme des plus concrètes. Mais on croit communément que la suggestion diabolique n'atteignit que l'imagination du Sauveur, sans pouvoir du reste ni inquiéter l'esprit, ni troubler la conscience, ni produire le moindre ébranlement dans la volonté. Impuissant, ce jour-là, à obtenir la solution qui l'intéressait, le démon interviendra souvent dans le cours de la vie publique du Sauveur, afin de poursuivre son enquête. Matth., IV, 1-11; Marc., I, 12-13; Luc., IV, 1-13. Cf. A. G. Ammon, *Tentator Satanas confutatus a D. N. J. C.,* dans le *Thesaurus* de Hase et Iken, Leyde, 1732, t. II, p. 159-174; L. Fillion, *Évangile selon saint Matthieu,* 1878, p. 82-87. — 4° *Le témoignage de Jean-Baptiste.* — Cependant les membres du sanhédrin avaient délégué plusieurs des leurs auprès de Jean pour l'interroger. Celui-ci déclara qu'il n'était ni le Messie, ni Élie, ni le prophète (ὁ προφήτης), Deut., XVIII, 15, mais qu'il préparait la voie à celui qui devait venir. Quand Jésus reparut sur les bords du Jourdain, il le désigna comme « l'agneau de Dieu » et montra qu'il reconnaissait en lui le Messie. C'est alors que s'attachèrent à Jésus ses cinq premiers disciples, Jean, André, Simon-Pierre, Philippe et Nathanaël, appelé aussi Barthélemy. La mission de Jean touchait ainsi à son but : il avait annoncé la venue imminente du Messie, préparé les âmes par la pénitence à le recevoir, baptisé et enfin montré le Rédempteur en personne. Joa., I, 19-51. — 5° *Les noces de Cana.* — Ainsi présenté aux Israélites par son Précurseur, Jésus se rendit immédiatement dans la Galilée, qui allait devenir le théâtre le plus habituel de ses prédications et où il avait dessein d'inaugurer son œuvre messianique. Il assista à des noces à Cana et y fit son premier miracle, en changeant l'eau en vin. Voir CANA, t. II, col. 110. Le résultat fut que « ses disciples crurent en lui », c'est-à-dire commencèrent résolument à le regarder comme le Messie, non plus seulement sur la parole de Jean, mais sur la constatation de sa puissance surnaturelle. Joa., II, 1-12. — 6° *Le premier séjour à Jérusalem.* — Après un court séjour à Capharnaüm, le Sauveur monta à Jérusalem, à l'occasion de la Pâque, et se rendit au Temple. Voir P. Aucler, *Le Temple de Jérusalem au temps de N.-S. J.-C.,* dans la *Revue biblique,* 1898, p. 193-206. Il y fit acte d'autorité en chassant les marchands qui s'étaient

établis dans la « maison de son Père », et il accomplit différents miracles qui lui gagnèrent d'autres disciples. Joa., II, 13-25. Parmi ceux-ci fut un membre du sanhédrin, Nicodème, qui vint s'entretenir de nuit avec Notre-Seigneur. Ce fut l'occasion pour le divin Maître de formuler son premier enseignement doctrinal. L'homme qui veut entrer dans le royaume de Dieu, dit-il, doit renaître, c'est-à-dire recevoir une nouvelle vie, et cette vie lui sera communiquée par le Fils de l'homme, qui, un jour, sera élevé comme le serpent d'airain au désert. Joa., III, 1-21. Voir NICODÈME. — 7° *Retour par la Samarie.* — Après avoir quitté Jérusalem, le Sauveur s'arrêta quelque temps en Judée et commença à faire administrer le baptême par ses disciples. Puis il reprit sa route vers la Galilée et passa par la Samarie. C'est là qu'auprès du puits de Jacob il conversa avec la Samaritaine, l'amenant peu à peu à désirer l'eau vive de la vérité, parlant à sa conscience et lui révélant enfin qu'il était le Messie attendu. Parmi les gens du pays, beaucoup crurent en lui. Joa., IV, 1-42. — 8° *L'emprisonnement de Jean-Baptiste.* — Les disciples du Précurseur s'étaient émus en voyant les disciples de Jésus se mettre à baptiser. Leur maître, se servant d'une comparaison familière, leur expliqua que Jésus était l'époux, tandis que lui-même n'était que l'ami de l'époux, par conséquent son serviteur et son introducteur. Voir FIANÇAILLES, I, 7°, t. II, col. 2230. Jésus était le Fils envoyé par le Père; il convenait donc à Jésus de grandir et à Jean de s'éclipser. Joa., III, 22-36. Peu après, le Précurseur fut jeté en prison par Hérode. Luc., III, 19-20. Jusqu'à cet événement, Jésus s'était comme tenu sur la réserve. Il avait répondu au témoignage de Jean en manifestant sa qualité de Messie, mais s'il avait parlé, c'était toujours dans un cercle assez restreint. Toutefois, il est à remarquer qu'il avait tenu à paraître dans les principaux endroits qui devaient bientôt recevoir la semence évangélique, d'abord en Galilée, puis à Jérusalem, en Judée et enfin, en Samarie. Son ministère se trouvait ainsi inauguré dans les différents milieux où il allait désormais s'exercer dans toute sa plénitude.

II. L'ÉVANGÉLISATION DE LA GALILÉE. — La plus grande partie de la vie publique de Notre-Seigneur se passa en Galilée. C'est là qu'il donna à la prédication évangélique sa forme la plus populaire, la plus simple et la plus touchante. Il avait ses raisons pour choisir ce pays comme le théâtre ordinaire de son activité messianique. A cause de leur origine et de leur contact plus fréquent avec les étrangers, les Galiléens avaient l'esprit ouvert, le commerce aimable, les mœurs simples et honnêtes. Leur caractère était ardent, prompt à la décision, quelquefois téméraire et emporté. Le mépris dont ils étaient l'objet de la part des Judéens les poussait à prendre en beaucoup de choses le contre-pied des coutumes de la Judée. Ils devaient être très flattés que le Messie résidât de préférence parmi eux et, par le fait même, ils se montrèrent plus disposés à accepter sa doctrine, à la propager et à la défendre. Voir GALILÉE, col. 93; GALILÉEN, col. 95, 96. L'évangélisation de la Galilée a fourni aux trois Évangiles synoptiques le thème principal de leurs récits et, selon toute probabilité, le canevas de la prédication apostolique à travers le monde.

1° *Première mission en Galilée.* — Aussitôt après l'incarcération de Jean-Baptiste, Notre-Seigneur se mit à prêcher « l'évangile du royaume ». Il parlait dans les synagogues, où tout homme instruit était habituellement invité à se faire entendre. Voir SYNAGOGUE. On l'écoutait avec grande satisfaction. Marc., I, 14, 15; Luc., IV, 14, 15. Il n'y eut alors d'exception qu'à Nazareth. Par déférence pour ses compatriotes, Jésus voulut les visiter des premiers. La jalousie locale prit ombrage des succès inattendus du « fils de Joseph », et le divin Maître n'échappa que par miracle à la brutalité de ceux qui, pourtant, avaient été si longtemps les témoins de ses vertus. Luc., IV, 16-30. A Cana, il accueillit la demande d'un chef venu de Capharnaüm pour implorer la guérison de son fils sur le point de mourir. Il guérit le malade à distance. Ce miracle eut pour effet de frayer la voie à l'Évangile dans cette ville populeuse. Voir CAPHARNAÜM, t. II, col. 201, 202. Jésus y arriva bientôt après pour y prêcher la pénitence et l'approche du royaume des cieux. Joa., IV, 46-54; Matth., IV, 13-17. Il y choisit définitivement, sur les bords du lac, Simon, André, Jacques et Jean, pêcheurs de poissons dont il voulait faire des « pêcheurs d'hommes ». Ce choix avait été immédiatement précédé d'une pêche miraculeuse, qui rendit invincible l'appel du Maître et donna aux nouveaux élus quelque idée du ministère qui allait leur être assigné. Matth., IV, 18-22; Marc., I, 16-20; Luc., V, 1-11. La ville de Capharnaüm était comme un centre d'où Jésus rayonnait dans toute la région. Matth., IV, 23; Marc., I, 35-39; Luc., IV, 42-44. Sa parole, accompagnée de miracles, soulevait l'enthousiasme dans toute la contrée. Il ne pouvait entrer dans une bourgade sans qu'on accourût de tous côtés pour l'entendre et lui faire guérir des malades; l'affluence était d'ailleurs la même dans les lieux inhabités. Partout il n'était bruit que de ces merveilles. Marc., I, 45; Luc., IV, 37; V, 15, 16. A Capharnaüm, les miracles avaient quelque chose de plus saillant. C'est là que Jésus guérit un démoniaque, la belle-mère de Pierre et le paralytique qu'il fallut descendre par le toit. Les circonstances de cette dernière guérison montrent que l'empressement des foules n'était pas moindre dans la ville que dans les campagnes. Déjà aussi l'on voit surgir l'opposition contre l'enseignement nouveau : des pharisiens et des scribes se formalisent que Jésus ose remettre les péchés. Matth., IX, 1-8; Marc., II, 1-12; Luc., V, 17-26. Ils vont encore murmurer quand le Sauveur, après avoir appelé à sa suite le publicain Matthieu, ira s'asseoir à la table des pécheurs et laissera ses disciples se dispenser des jeûnes institués par l'autorité des docteurs. Matth., IX, 11-17; Marc., II, 13-22; Luc., V, 27-39. — Ici se termine cette première mission galiléenne; car aussitôt après les derniers incidents, Jésus se rend à Jérusalem pour le « jour de fête ». Joa., V, 1. Si ce jour de fête est la Pâque, Notre-Seigneur aurait employé presque toute une année à parcourir la Galilée et à y prêcher. Sa prédication paraît d'ailleurs s'être concentrée sur une donnée assez simple : la pénitence et la réforme des mœurs, comme moyen d'entrer dans le royaume messianique. Les miracles qui l'accompagnaient déterminaient les esprits à regarder Jésus comme le Messie et à croire en sa parole; la réforme intérieure était aidée par la rémission des péchés qui résultait soit de la déclaration directe du Sauveur, soit du baptême administré par ses disciples. L'impression que laissent les récits de cette première mission en Galilée, c'est que le Sauveur, procédant progressivement, avait tenu d'abord à préparer les voies à une révélation plus complète de la vérité évangélique.

2° *Seconde mission en Galilée.* — Au retour de Jérusalem, les disciples cueillirent quelques épis dans les champs le jour du sabbat, et, à un sabbat suivant, Notre-Seigneur guérit un homme qui avait la main desséchée. Ces faits inspirèrent aux pharisiens de nouvelles plaintes sur l'inobservation de la loi sabbatique et la résolution arrêtée de perdre le Sauveur. Matth., XII, 1-14; Marc., II, 23-III, 6; Luc., VI, 1-11. Jésus se retira alors sur les bords du lac de Tibériade; mais sa réputation était déjà si célèbre qu'on accourait à lui, non seulement de Galilée, de Judée et de Jérusalem, mais encore de tous les pays qui avoisinaient la Palestine. Matth., IV, 24, 25; Marc., III, 7-12; Luc., VI, 17-19. C'est à cette époque qu'il fit choix de douze disciples qu'il appella « apôtres ». Voir APÔTRES, t. I, col. 782-787. Il s'agissait donc désormais de préparer l'organisation du « royaume de Dieu » en jetant les bases de l'Église. Matth., X, 2-4; Marc., III,

13-19, Luc., vi, 12-16. Mais, pour entrer dans ce royaume, il fallait se conduire d'après certains principes, parfois assez différents de ceux qui faisaient loi dans le monde juif, pour qu'il fût nécessaire d'en donner une vue d'ensemble, claire et saisissante. Les règles de la loi nouvelle furent formulées par le divin Maître dans un entretien mémorable, à la fois solennel et familier, qui est connu sous le nom de « sermon sur la montagne ». C'est en effet sur les flancs d'une montagne que saint Matthieu, v, 1, place la scène de cet entretien. Voir Béatitudes (Mont des), t. i, col. 1528-1531. Saint Luc, vi, 17, parle d'une plaine, ἐπὶ τόπου πεδινοῦ, ce qui peut s'entendre d'un plateau situé sur les flancs de la montagne. Il se pourrait aussi que l'entretien ait eu lieu un peu plus tôt, avant le dernier voyage à Jérusalem, comme il faudrait le conclure d'après la place que saint Matthieu lui donne dans son récit. Mais on sait que cet évangéliste ne s'astreint pas aussi exactement que saint Luc à l'ordre chronologique. Il est probable d'ailleurs que le divin Maître a répété plus d'une fois les mêmes enseignements, et l'on peut encore admettre que les deux évangélistes rapportent des entretiens qui se ressemblent beaucoup, mais qui ont été prononcés dans des occasions différentes. Notre-Seigneur avait devant lui, au premier plan, ses nouveaux apôtres et ses disciples, et, au second plan, une foule accourue de tous les environs. A tous, il proposait une doctrine à croire, et aux premiers un enseignement moral à comprendre et à retenir de manière à pouvoir le prêcher plus tard. C'était donc réellement comme la promulgation de la loi nouvelle, pour des âmes disposées par la première mission du Sauveur. Néanmoins, le sermon sur la montagne est loin de fournir un code complet de la morale évangélique; il n'en touche que quelques points principaux, sur lesquels l'attention des auditeurs du divin Maître avait sans doute plus particulièrement besoin d'être attirée à cette période de son ministère public. L'instruction débute par huit maximes appelées « béatitudes » et que saint Luc réduit à quatre. Ces maximes énoncent des vérités dont plusieurs ont dû sembler singulièrement paradoxales à ceux qui les ont entendues les premiers, mais qui, dès l'abord, caractérisent très nettement la différence qui existera entre ce royaume messianique, tel que Jésus-Christ entend l'établir, et celui dont les Israélites se sont fait une conception arbitraire et conforme à leurs préjugés. La suite du discours contient des préceptes et des conseils moraux qui se rattachent assez étroitement aux béatitudes. Cf. H. Lesêtre, *N.-S. J.-C. dans son saint Évangile*, Paris, 1892, p. 165-180. — Après cette instruction, le Sauveur continua à parcourir la Galilée. On le voit successivement à Capharnaüm, où il guérit le serviteur d'un centurion, et à Naïm, où il opéra la première résurrection qu'aient racontée les Évangélistes. Matth., viii, 5-13; Luc., vii, 1-17. A ce moment intervinrent des disciples de Jean-Baptiste qui, dans sa prison, avait entendu parler des merveilles accomplies par Jésus et lui envoyait poser cette question : « Êtes-vous celui qui doit venir, ou devons-nous en attendre un autre? » Matth., xi, 3; Luc., vii, 19. Le Précurseur avait déjà solennellement reconnu en Jésus le Messie. Joa., i, 29-34; iii, 26-36. Pour admettre chez lui une hésitation ou une défaillance de la foi, par suite des ennuis de son emprisonnement, il faudrait que la question posée interdise toute autre interprétation. Or les Pères qui se sont occupés de ce passage ont été à peu près unanimes à remarquer que la question a été posée, non pour exprimer un doute, mais pour provoquer une déclaration du Sauveur, qui rattachât à ce dernier les disciples de Jean, plus que jamais dévoués à leur maître depuis qu'il était persécuté. Cf. S. Augustin, *Serm.*, lxvi, 4, t. xxxviii, col. 432; Knabenbauer, *Evang. sec. Matth.*, Paris, 1892, t. i, p. 417-420. Notre-Seigneur répondit à l'interrogation en revendiquant pour lui-même les caractères qu'Isaïe avait assignés au Messie, et en montrant en Jean-Baptiste le précurseur, l'Élie prédit par Malachie. Matth., xi, 2-15; Luc., vii, 18-30. Par cette réponse, Jésus attirait sur son activité messianique l'attention des disciples de Jean; et même à supposer que le Précurseur ait eu quelque impatience à voir fonder le grand « royaume de Dieu » qu'on attendait, elle donnait à entendre que le Sauveur s'occupait de cette œuvre, mais dans les conditions qu'avait prédites Isaïe et que lui-même il adoptait. Malgré la prédication et les miracles du Sauveur, le succès ne répondait pas toujours à ses efforts. Il y avait des villes qui repoussaient le royaume de Dieu. Matth., xi, 20-24. Par contre, les âmes humbles et, à leur suite, des âmes pécheresses y entraient. Matth., xi, 25-30; Luc., vii, 36-50. Le Sauveur se remit donc avec un nouveau zèle à parcourir villes et bourgades, Luc., viii, 1-3, poursuivi dès lors par des scribes et des pharisiens venus de Jérusalem pour gêner une propagande vue de mauvais œil par les autorités religieuses. Matth., xii, 24; Marc., iii, 22. Parfois il était obligé d'avoir avec eux des discussions doctrinales analogues à celles qu'on lui imposait dans la capitale. Matth., xii, 25-37; Luc., xi, 16-26. Il tenait pourtant à ne pas se départir de la forme de prédication simple et populaire qu'il avait adoptée en Galilée. Les synoptiques lui font inaugurer à ce moment l'enseignement par paraboles. Matth., xiii, 1; Marc., iv, 1; Luc., viii, 4. Il prenait soin d'ailleurs de donner à ses Apôtres la clef des paraboles, afin qu'à leur tour ils puissent transmettre la doctrine contenue dans cette enveloppe comme le fruit dans son écorce. Quand il les jugea bien préparés par l'exemple de sa propre prédication, il les envoya à leur tour en mission, exclusivement dans la région galiléenne, non sans leur avoir donné d'utiles avis sur la manière de se comporter et les avoir munis du pouvoir de chasser les démons et de guérir les malades. Les Apôtres s'en allèrent sur l'ordre du Maître et exécutèrent heureusement ce qu'il leur avait prescrit. Matth., x, 1-xi, 1; Marc., vi, 7-13; Luc., ix, 1-6. — Le résultat de cette seconde mission galiléenne était important. Jésus-Christ avait confirmé son autorité messianique par de nombreux miracles, formulé sa doctrine d'une manière plus complète, revêtu de gracieuses paraboles les idées fondamentales du « royaume des cieux », et enfin exercé ses Apôtres au ministère auquel ils auraient à se consacrer après lui. La Galilée avait été parcourue dans tous les sens, Matth., ix, 36-38; Marc., vi, 6, et le divin Maître s'y était dépensé sans compter pour le succès de son œuvre.

3° *La crise messianique en Galilée.* — Au cours de cette seconde mission du Sauveur, saint Jean-Baptiste avait été mis à mort par Hérode, et ce prince, interprétant avec ses idées superstitieuses les espérances messianiques dont il était bruit dans tout le pays, s'imagina que Jean-Baptiste revivait en Jésus. Matth., xiv, 1, 2; Marc., vi, 14-16. Quand les Apôtres furent revenus de leur mission, peu de temps après la mort de Jean-Baptiste et quelques jours seulement avant la Pâque, le Sauveur passa avec eux au nord-est du lac de Tibériade. Il y fut suivi par une multitude de personnes qu'avait attirées le désir de voir les prodiges opérés par Jésus en faveur des malades. Beaucoup d'entre eux, d'ailleurs, faisant route vers Jérusalem pour la Pâque, profitaient de leur passage aux environs de Capharnaüm pour voir celui dont on parlait tant de tous côtés. C'est en faveur de cette foule que le Sauveur accomplit une première multiplication des pains dans le désert. Matth., xiv, 13-21; Marc., vi, 30-44; Luc., ix, 10-17; Joa., vi, 1-13. Ce miracle enthousiasma à tel point la foule qu'elle s'apprêta à entraîner Jésus et à le proclamer roi de ce grand royaume messianique et temporel que tous attendaient. Jésus fit partir en avant par le lac ses Apôtres, trop enclins à partager des préjugés dans lesquels leur

intérêt personnel trouvait son compte. Lui-même les rejoignit la nuit en marchant sur les eaux et se remit à parcourir les environs de Génésareth en continuant à guérir les malades, même au simple contact de ses vêtements. Matth., XIV, 22-36; Marc., VI, 45-56; Joa., VI, 14-21. La popularité de Jésus atteignait alors son apogée dans la région galiléenne; pour peu qu'il s'y fût prêté, tout le peuple se soulevait en sa faveur et saluait en lui le roi de ses espérances, mais dans des conditions que le Sauveur ne pouvait accepter. L'occasion se présenta tout aussitôt pour lui de remettre les esprits au point. Dans la synagogue de Capharnaüm, on mit en parallèle le pain qu'il venait de multiplier et la manne du désert. Jésus expliqua à ses interlocuteurs qu'ils avaient à chercher, non le pain matériel et périssable, mais celui de la vie éternelle, la vérité qu'il enseignait, puis son corps et son sang qu'il donnerait un jour en nourriture. Cette explication les révolta. Au lieu d'un Messie disposé à réaliser leurs rêves de royaume temporel et de domination universelle, ils ne trouvaient plus en face d'eux que des promesses spirituelles et qu'un aliment surnaturel dont l'idée même paraissait inconcevable. Bon nombre d'entre eux se refusèrent à être plus longtemps les disciples d'un Maître si peu conforme à leur attente. Les préjugés de ces hommes ne leur permettaient pas de voir en Jésus le véritable Messie; ils travaillaient, avec un lamentable succès, à tourner de plus en plus l'opinion contre lui. Mis en demeure de se prononcer à leur tour, les Apôtres restèrent fidèles au divin Maître. Joa., VI, 22-72. Notre-Seigneur, à la suite de ces incidents, ne se rendit pas à Jérusalem pour la Pâque; il se contenta de continuer ses courses en Galilée. Joa., VII, 1. Dès lors cependant, les synoptiques le montrent beaucoup moins occupé à instruire le peuple, qu'à se défendre contre les pharisiens et à former ses Apôtres à leur futur ministère. — Les émissaires venus de Jérusalem lui cherchent d'abord querelle au sujet des ablutions et des pratiques instituées par les docteurs. Jésus leur répond, instruit ses Apôtres sur ce sujet, puis quitte momentanément le pays de Galilée, comme pour pouvoir s'occuper plus librement de l'instruction de ses Apôtres. Matth., XV, 1-20; Marc., VII, 1-23. De retour en Galilée, après avoir enjoint à ceux-ci de ne dire à personne qu'il était le Christ, Fils de Dieu, Matth., XVI, 20; Marc., VIII, 30; Luc., IX, 21, il retrouva en face de lui l'hostilité croissante que suscitaient les autorités de la capitale. Il en prit occasion pour faire à ses Apôtres une première révélation de sa passion future. Cette révélation les décontenança singulièrement, surtout quand le Maître ajouta que, pour être ses vrais disciples, ils auraient, eux aussi, à porter leur croix. Matth., XVI, 21-28; Marc., VIII, 31-39; Luc., IX, 22-27. La transfiguration, qui suivit de près, raffermit la foi, au moins chez les trois principaux Apôtres. Mais, à la descente de la montagne, Jésus trouva les neuf autres entourés d'incrédules. Avant de guérir le malheureux que ses Apôtres n'avaient pu soulager, il jugea à propos de manifester à cette population incroyante et malveillante ce qu'il pensait d'elle. Matth., XVII, 16; Marc., IX, 18; Luc., IX, 41. En fait, ses frères eux-mêmes, c'est-à-dire ceux de ses parents qu'il n'avait pas appelés à l'apostolat, n'avaient pas foi en lui, et le monde le poursuivait de sa haine. Joa., VII, 5, 7. Il quitta alors la Galilée, comme à la dérobée, et se rendit secrètement à Jérusalem pour la fête des Tabernacles. Marc., IX, 29; Joa., VII, 10. — Humainement parlant, les six derniers mois passés en Galilée, de la Pâque à la fête des Tabernacles, avaient imprimé au succès de l'œuvre messianique un sérieux mouvement de recul. Jésus-Christ, auquel les deux missions précédentes avaient gagné le cœur des Galiléens, rencontrait désormais au milieu d'eux la défiance, l'incrédulité et la malveillance. Tels n'étaient pas, sans doute, les sentiments de tous; mais, avec leur perfide habileté, les meneurs venus de Jérusalem gagnaient aisément ceux dont les espérances se trouvaient ruinées par la manière dont le Sauveur entendait son rôle messianique. Cependant, à un point de vue supérieur, le temps fut loin d'être perdu. Le divin Maître l'avait très utilement employé à l'instruction et à la formation de ses Apôtres, et, du moment qu'il voulait semer pour toute l'humanité et pour tous les siècles, il y avait médiocre intérêt à ce que la semence levât plus ou moins heureusement dans le petit pays de Galilée.

4° *Le dernier séjour en Galilée.* — Après avoir célébré à Jérusalem la fête de la Dédicace, le 25 du mois de casleu, c'est-à-dire au commencement de décembre, Notre-Seigneur revint en Galilée et y resta quelque temps. Matth., XVII, 21. Il prédit alors à nouveau sa passion, paya pour lui-même et pour Pierre l'impôt du didrachme, et fit à ses Apôtres deux recommandations, sur la simplicité de l'enfant qu'il faut imiter et sur la tolérance envers les disciples de bonne volonté qui se mettaient à prêcher en son nom. Matth., XVII, 21-XVIII, 5; Marc., IX, 30-40; Luc., IX, 44-50. Puis, avec ses Apôtres et une escorte de disciples fidèles, il se mit en route pour Jérusalem où, quelque trois mois après, allait se consommer sur le Calvaire sa carrière messianique. Saint Luc, IX, 51-XVIII, 14, est seul à raconter ce suprême voyage, quant à sa partie galiléenne, mais il le raconte avec une assez grande richesse de détails. Le Sauveur avait-il dessein de traverser directement la Palestine du nord au sud, en passant par la Samarie, ou seulement de longer la frontière qui sépare la Galilée de la Samarie, en s'arrêtant tantôt dans l'une et tantôt dans l'autre? L'Évangéliste ne le dit pas. Voir GALILÉE, col. 88, et la carte. Toujours est-il qu'à sa dernière apparition sur le sol samaritain, on refusa de lui donner passage, par suite de la violente antipathie des gens du pays contre tous ceux qui venaient de Jérusalem ou qui s'y rendaient. Luc., IX, 53. Le divin Maître dut donc cheminer de l'ouest à l'est, en se tenant sur le territoire galiléen. Il poursuivit pendant ce voyage son ministère évangélique, en instruisant tantôt ses disciples, tantôt les populations, et en multipliant les bienfaits et les miracles sur son passage. Tout d'abord, il choisit soixante-douze de ses disciples, leur donna des avis analogues à ceux qu'avaient jadis reçus les Apôtres, et les envoya deux par deux en mission devant lui, laissant ainsi à entendre que les Apôtres auraient à être aidés par des ministres inférieurs dans la prédication de l'Évangile. Luc., X, 1-12. Cette mission, comme celle du Sauveur, rencontra des oppositions; ce furent ordinairement les plus humbles d'entre le peuple qui accueillirent la bonne parole. Luc., X, 13-24; XI, 27-36. De là des reproches adressés aux villes infidèles et des comparaisons peu flatteuses pour ceux qui ne tiraient aucun fruit de sa prédication. Luc., X, 13-16; XI, 29-36. — Le Sauveur, parfois reçu chez des amis, comme Marthe et Marie, Luc., X, 38-42, poursuivait avec zèle la formation de ses Apôtres et de ses disciples. Il leur adressa, au cours de ce voyage, ou leur répéta d'importantes instructions sur la prière, Luc., XI, 1-13, sur la providence du Père, Luc., XII, 22-34, sur la vigilance, Luc., XII, 35-48, sur le feu qu'il apportait lui-même à la terre, Luc., XII, 49-53, sur la fidélité au service de Dieu, Luc., XVI, 1-13, sur les scandales du monde, Luc., XVII, 1-2, sur la correction fraternelle, Luc., XVII, 3, 4, sur le bon et fidèle serviteur, Luc., XVII, 5-10, et encore sur la prière. Luc., XVIII, 1-8. Quand l'occasion s'en présentait, il parlait directement aux foules de la vanité des richesses, Luc., XII, 13-21, de la venue du Messie, Luc., XII, 54-59, de la nécessité de la pénitence, Luc., XIII, 1-9, du royaume de Dieu, Luc., XIII, 18-21, des conditions du salut, Luc., XIII, 22-30, des qualités requises pour devenir son disciple. Luc., XIV, 25-35. Il encourageait au repentir par la parabole de l'enfant prodigue, Luc., XV, 11-32, et à l'humilité par celle du pharisien et du publicain. Luc., XVIII,

9-14. Il gardait si peu rancune aux Samaritains de ne l'avoir pas reçu que, dans une autre parabole, il faisait d'un Samaritain le modèle de la charité fraternelle. Luc., x, 25-37. Il continua d'ailleurs à côtoyer les frontières de leur province, de sorte que, quand il guérit dix lépreux, ce fut un Samaritain, le seul du reste parmi les dix, qui vint le remercier. Luc., xviii, 9-14. — Ce qui est surtout à remarquer, pendant ce dernier voyage en Galilée, c'est la surveillance, ordinairement malveillante, que les scribes et les pharisiens exercent sur les démarches et sur les paroles de Notre-Seigneur. Luc., xi, 53-54. Ils lui cherchent querelle à propos d'un démon qu'il a chassé, Luc., xi, 14-26, ou des guérisons qu'il a opérées le jour du sabbat. Luc., xiii, 10-17; xiv, 1-15. Ils tentent de l'éloigner en le menaçant d'une intervention d'Hérode. Luc., xiii, 31-35. Ils trouvent mauvais qu'il entre en relations avec des pécheurs. Luc., xv, 1-10. Le divin Maître ne dédaigne pas de les éclairer. C'est à eux qu'il adresse ses paraboles du festin, Luc., xiv, 16-24, et du mauvais riche. Luc., xvi, 19-31. C'est devant eux qu'il stigmatise l'hypocrisie et le respect humain, Luc., xii, 1-12, et qu'il explique les conditions de l'avènement du Christ. Luc., xvii, 20-37. C'est contre eux enfin qu'il s'élève avec force, pour pallier le mauvais effet que produisent sur le peuple leurs discours et leurs exemples. Luc., xi, 37-54; xvi, 14-18. — Parvenu à la rive droite du Jourdain, le Sauveur quitta la Galilée pour n'y plus reparaître qu'après sa résurrection. Durant son dernier séjour, il avait continué son œuvre, malgré l'opposition de ses ennemis; la foi en sa mission divine avait perdu en étendue dans le pays, mais pour gagner en profondeur et en solidité dans le cœur de ses vrais disciples.

III. Les excursions hors de la Palestine. — 1° *En Samarie.* — Bien que la Samarie fît géographiquement partie de la Palestine, elle y formait comme une enclave étrangère, entre la Judée et la Galilée. Voir Samarie. Notre-Seigneur traversa le pays au commencement de son ministère public. Il constata lui-même que la moisson des âmes y arrivait à maturité. Joa., iv, 35. Mais il ne resta que deux jours en Samarie. Joa., iv, 40. A la fin de son ministère, il sembla vouloir y revenir, mais en fut empêché par le mauvais vouloir des habitants. Luc., ix, 53. La semence évangélique ne fut donc pas jetée dans l'ensemble de ce champ par Notre-Seigneur. Cette œuvre fut réservée aux Apôtres. Act., i, 8; viii, 25.

2° *Au pays des Géraséniens.* — Pendant sa seconde mission en Galilée, Notre-Seigneur traversa un jour avec ses Apôtres le lac de Tibériade, sur lequel se déchaîna une furieuse tempête qu'il apaisa, Matth., viii, 23-27; Marc., iv, 35-40; Luc., viii, 22-25, et aborda sur la côte orientale. Voir Géraséniens (Pays des), col. 200-207. Là il guérit un possédé et permit à une légion de démons d'entrer dans le corps de pourceaux qu'ils firent périr. Son séjour fut très court, parce que les Géraséniens effrayés le prièrent de s'en retourner. Matth., viii, 28-34; Marc., v, 1-20, Luc., viii, 26-39.

3° *En Phénicie.* — Peu après la multiplication des pains et l'éloignement d'un grand nombre de disciples, à la suite des déclarations faites par le divin Maître dans la synagogue de Capharnaüm sur le caractère spirituel de sa mission, Joa., vi, 60-67, eut lieu l'excursion sur le territoire phénicien. Matth., xv, 21; Marc., vii, 24, 31. Notre-Seigneur ne s'y rendit pas pour prêcher l'Évangile, car il n'était envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël, Matth., xv, 24; il venait seulement pour s'y dérober momentanément à l'empressement et aussi aux contradictions dont il était l'objet en Galilée. Marc., vii, 24. Le pays, placé sous la juridiction romaine, avait pour villes principales Tyr et Sidon. Voir Phénicie. Le Sauveur n'alla probablement pas jusqu'auprès de ces cités païennes. Cf. Matth., xi, 21. Il se contenta de séjourner dans les régions les moins habitées. Son vœu pourtant ne fut pas accompli. Sa renommée l'y avait précédé depuis longtemps, puisque déjà assistaient au sermon sur la montagne une foule de gens accourus de Tyr et de Sidon. Matth., iv, 24; Luc., vi, 17. Quand sa présence eut été ébruitée, une femme païenne du pays vint demander la guérison de sa fille tourmentée par le démon; elle implora le divin Maître avec tant de confiance et de persévérance qu'elle obtint ce qu'elle désirait. Matth., xv, 22-28; Marc., vii, 25-30. Tel fut le seul incident noté par les Évangélistes à l'occasion d'un séjour qui ne dut pas se prolonger beaucoup.

4° *En Décapole.* — On appelait de ce nom les villes et la contrée situées sur la rive orientale du lac de Tibériade. Voir Décapole, t. ii, col. 1333-1336. Cette région avait fourni à Notre-Seigneur beaucoup de ses auditeurs en Galilée, Matth., iv, 25, et le démoniaque gérasénien y avait publié sa guérison. Marc., v, 20. C'est là que le Sauveur se rendit après avoir quitté le pays phénicien. Matth., xv, 29; Marc., vii, 31. On lui amena aussitôt une foule de malades qu'il guérit, entre autres un sourd-muet, et toute la population en fut transportée d'admiration. Matth., xv, 30-31; Marc., vii, 32-37. Pour récompenser leur empressement, et aussi sans doute pour signifier que les dons promis aux Israélites étaient également destinés aux païens et à tout l'univers, Jésus renouvela en leur faveur le miracle de la multiplication des pains, dans des conditions analogues à celles qui s'étaient produites peu auparavant en Galilée. Matth., xv, 32-38; Marc., viii, 1-9. Le divin Maître ne resta vraisemblablement que quelques jours dans ces parages.

5° *En Gaulanitide.* — C'était le pays situé au nord-est du Jourdain; il faisait partie de la tétrarchie de Philippe. Voir Gaulon, col. 116-117. De la Décapole, Jésus remonta vers le nord, aux environs de Dalmanutha. Matth., xv, 39; Marc., viii, 10. Voir Dalmanutha, t. ii, col. 1209-1211. Des pharisiens et des sadducéens, que n'avaient pas satisfaits les multiplications des pains, l'y poursuivirent en réclamant un signe dans le ciel. Il leur répondit qu'ils n'auraient d'autre signe que celui de Jonas. Puis, redescendant vers le lac de Tibériade, il le traversa en barque. Matth., xvi, 1-12, Marc., viii, 11-21. Arrivé à Bethsaïde, où il ne voulait sans doute que passer, il guérit un aveugle, auquel il recommanda de taire ce qui était arrivé. Marc., viii, 22-26. Ensuite, continuant à se dérober aux Galiléens, il remonta beaucoup plus au nord, jusque dans la région qui dépendait de Césarée de Philippe. Matth., xvi, 13; Marc., viii, 27; voir Césarée de Philippe, t. ii, col. 450-456. Là, en récompense de la fermeté avec laquelle Pierre salua en lui le Christ, le Fils du Dieu vivant, il lui annonça qu'il ferait de lui la pierre fondamentale et inébranlable de son Église. Matth., xvi, 13-19; Marc., viii, 27-29; Luc., ix, 18-20. Faite en lieu païen, cette promesse indiquait que l'Église future ne serait pas pour les seuls Israélites, mais pour l'universalité des hommes. — Les Évangélistes ne marquent pas le temps que Notre-Seigneur consacra à ces différentes excursions en Phénicie, en Décapole, en Gaulanitide. Les incidents que notent leurs récits auraient pu se dérouler en quelques jours seulement. Il est à croire cependant que Notre-Seigneur a voulu se soustraire à la Galilée durant un temps beaucoup plus notable, puisqu'il entrait dans ses vues de répondre à l'ingratitude et à l'incrédulité des Galiléens par une plus grande réserve dans l'expansion de ses bienfaits. Les auteurs sacrés n'ont raconté, de ces excursions, que les faits principaux.

6° *En Pérée.* — On donnait ce nom au pays qui s'étend à l'est du Jourdain, de la mer Morte au lac de Tibériade. Voir Pérée. Notre-Seigneur y arriva au cours de son dernier voyage, lorsque, après avoir suivi de l'ouest à l'est la frontière qui sépare la Galilée de la Samarie, il franchit le Jourdain. Matth., xix, 1; Marc., x, 1; Joa., x, 40. Ce pays lui avait aussi envoyé de nombreux audi-

teurs, quand il parla sur la montagne. Matth., IV, 25. Jésus-Christ ne s'y contenta pas, comme dans les régions païennes de Phénicie et de Gaulanitide, de converser avec ses Apôtres. Il séjourna quelque temps, guérit les malades, instruisit les foules et gagna beaucoup de disciples. Matth., XIX, 2; Marc., X, 1; Joa., X, 41, 42. Les pharisiens l'abordèrent de nouveau et le questionnèrent sur le divorce; le divin Maître en prit occasion pour faire devant ses Apôtres une allusion élogieuse au célibat volontaire. Matth., XIX, 3-12; Marc., X, 2-12. Chemin faisant, il se plaisait à bénir les enfants, en recommandant d'imiter leur simplicité. Matth., XIX, 13-15; Marc., X, 13-16; Luc., XVIII, 15-17. La rencontre d'un jeune homme vertueux, qui n'eut pas le courage de renoncer à tout, fut suivie d'une instruction sur la pauvreté évangélique et sur la récompense promise à ceux qui la pratiqueraient. Matth., XIX, 16-30. Marc., X, 17-31; Luc., XVIII, 18-30. Saint Matthieu, XX, 1-16, place ici la parabole des ouvriers envoyés à la vigne. Jésus était au delà du Jourdain quand, de Béthanie, Marthe et Marie lui envoyèrent annoncer la maladie de leur frère Lazare. Il demeura encore deux jours en Pérée, puis se mit en route pour aller ressusciter son ami, qui était mort sur ces entrefaites. Joa., XI, 1-16. Il quitta alors la Pérée pour n'y plus revenir. — Le séjour du Sauveur dans ces différentes contrées situées hors de Palestine fut donc relativement court. Le divin Maître prépara du moins, par ses miracles, l'évangélisation future de ces régions; il les récompensa par sa présence de l'empressement avec lequel une partie de leur population était venue le trouver en Galilée. Ces pays lui offrirent d'ailleurs une retraite quand il jugea à propos de répondre à l'incrédulité des Galiléens par la soustraction momentanée de son enseignement et de ses bienfaits, pour se consacrer plus exclusivement à la formation de ses Apôtres.

IV. LE MINISTÈRE EN JUDÉE ET A JÉRUSALEM. — Bien que résidant habituellement en Galilée, au cours de sa vie publique, Notre-Seigneur ne laissa pas de paraître de temps en temps à Jérusalem, ordinairement à l'époque des grandes fêtes. Les synoptiques, dont les évangiles servirent de thème à la prédication apostolique, et qui, pour cette raison, se sont à peu près bornés aux récits et aux instructions plus populaires du ministère galiléen, ont passé presque entièrement sous silence les apparitions du Sauveur à Jérusalem. Ces dernières font l'objet principal de l'Évangile de saint Jean. De là une si notable dissemblance entre cet Évangile et les autres. La scène n'est plus la même. Les interlocuteurs surtout sont absolument différents. Si la Galilée offrait au divin Maître une population simple et disposée à faire accueil à la bonne nouvelle, la Judée au contraire lui opposait sa morgue, ses préventions contre un prophète venu d'une province méprisée, son entêtement à suivre des usages ou à s'astreindre à des règles minutieuses qui, sous prétexte de vénération pour la loi divine, n'aboutissaient qu'à l'altérer ou même à la rejeter au second plan, enfin, son intransigeance à l'égard de toute doctrine, de toute forme de vie, de toute mission messianique en désaccord avec les idées reçues. De plus, c'est à Jérusalem surtout que se rencontraient, à l'état militant, les adeptes des deux grandes sectes juives : les pharisiens, scribes et docteurs, zélateurs de la loi dont ils s'étaient fait une conception arbitraire et étroite, attachés à leurs pratiques de piété traditionnelles, portant avec impatience le joug romain et attendant un Messie qui les en délivrerait, en réalisant au sens temporel et politique les antiques promesses, et, en face d'eux, les sadducéens, matérialistes avoués, nantis de toutes les charges lucratives, y compris le souverain pontificat, en bons termes avec les Romains dont l'autorité protégeait leur situation, et n'ayant aucun désir de voir surgir un Messie qui bouleverserait un état de choses dont ils étaient pleinement satisfaits. Voir PHARISIENS, SADDUCÉENS. Autour d'eux, et s'inspirant surtout des doctrines pharisiennes, vivait un peuple fort différent des Galiléens, les Juifs ou habitants de la Judée. Ce peuple avait foi en ses docteurs, mais il n'était pas inaccessible aux idées élevées, ce qui fait que de temps en temps au moins Notre-Seigneur recueillera de sa part de vraies marques de sympathie. Enfin, à Jérusalem, le Sauveur avait à compter avec le sanhédrin, la grande autorité religieuse de la nation. Voir SANHÉDRIN. Le sanhédrin avait le droit de réclamer ses titres de créance à quiconque se présentait comme docteur, comme prophète, comme investi d'une mission spirituelle et surtout comme Messie. Il n'avait pas manqué d'exercer ce droit quand Jésus fit, pour la première fois, acte d'autorité dans le Temple Joa., II, 18. A plusieurs reprises, les synoptiques nous montrent Jésus épié et interrogé par des émissaires ou des représentants du sanhédrin. Luc., V, 21, 30; VI, 2, 7; Marc., III, 22; Matth., XII, 38; Marc., VII, 1; VIII, 11 Luc., XIII, 14, 31; XVII, 20, etc. Dans un pareil milieu, Notre-Seigneur ne pouvait se comporter comme en Galilée. Avec les scribes et les docteurs de la loi, il lui fallut exposer sa doctrine sous une forme dogmatique et abstraite, répondre aux objections de ses adversaires et déjouer toutes leurs subtilités. Ses miracles devaient aussi avoir une portée plus grande, par conséquent être accomplis dans des conditions telles qu'ils pussent servir de preuve à sa mission. Voilà pourquoi dans l'Évangile de saint Jean, qui raconte le ministère de Jésus à Jérusalem, les paraboles et les entretiens familiers font place à des expositions ou à des discussions doctrinales dont la plupart dépassaient de beaucoup la portée du simple peuple. L'Évangile à prêcher au monde ne pouvait revêtir la forme qui convenait à des auditeurs experts dans la science religieuse. Aussi le Sauveur passa-t-il la plus grande partie de son ministère public en Galilée; il ne fit à Jérusalem que de courts séjours, à l'époque des grandes fêtes, ainsi que saint Jean le marque avec soin. Il y parut une première fois, comme nous l'avons vu, au début de sa prédication. Joa., II, 13-III, 36. Voici ce qui se passa aux autres séjours du divin Maître dans la ville sainte ou en Judée.

1° *A la seconde Pâque.* — Sa première visite avait eu lieu à l'occasion de la fête de la Pâque. Joa., II, 13. La seconde se fit à l'occasion d'une fête que l'Évangéliste désigne par ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων, ou, dans beaucoup de manuscrits, ἡ ἑορτή, *dies festus Judæorum,* fête que l'on croit communément être la Pâque, mais qui pourrait à la rigueur être une autre grande solennité. Au cours de l'octave de la fête, Jésus fit un grand miracle le jour du sabbat. Il guérit un paralytique qui se tenait depuis trente-huit ans à la piscine probatique, et lui ordonna de s'en retourner chez lui en emportant son grabat. D'où émoi des Juifs, aux yeux de qui porter un fardeau était violer le sabbat. Voir BETHSAÏDE, t. I, col. 1723-1732. L'ordre d'agir ainsi fut vraisemblablement donné au paralytique pour attirer l'attention sur le miracle et provoquer une explication. Jésus la fournit. Il se présenta comme Fils du Père, sans cesse en activité comme le Père, opérant des miracles pour attester sa filiation divine, et investi par le Père du pouvoir de juger vivants et morts. Pour appuyer ses affirmations, il fit appel à trois preuves : le témoignage de Jean-Baptiste, ses propres miracles et les prédictions de l'Écriture accomplies en sa personne. Les docteurs d'Israël étaient insensibles à ces preuves; leur incrédulité pouvait être d'un funeste exemple pour le peuple. Aussi le Sauveur leur reprocha-t-il de n'en croire qu'à eux-mêmes, sans vouloir même se soumettre à la parole de Moïse. Joa., V, 1-47. Ainsi ce jour-là, le Sauveur déclara nettement aux autorités religieuses qui il était, et il indiqua les preuves sur lesquelles il appuyait sa parole, preuves dont tous les éléments se trouvaient aux mains des docteurs, et que ceux-ci pouvaient étudier et discuter à leur aise.

Leurs préjugés orgueilleux les empêchèrent de conclure; mais saint Jean n'enregistre aucune réplique de leur part, malgré le blâme direct qui leur fut adressé. La scène décrite par l'Évangéliste a pu se passer tout entière dans l'espace d'une journée; il est possible toutefois que le divin Maître soit resté à Jérusalem pendant toute l'octave de la fête. — A la Pâque suivante, celle qui précéda sa mort d'une année, Jésus-Christ ne se rendit pas en Judée, parce que les Juifs voulaient le tuer. Joa., VII, 1. Déjà, dès sa première visite au Temple, le Sauveur, qui connaissait les Juifs, ne se fiait pas à eux. Joa., II, 24. Après le miracle de la piscine probatique, l'idée de la suppression de Jésus par une mort violente devint tellement familière aux Juifs, que quand, à son retour de Jérusalem et probablement encore en Judée, il guérit le jour du sabbat un homme qui avait la main desséchée, des pharisiens et des Hérodiens tinrent conseil ensemble pour aviser aux moyens de le faire périr. Matth., XII, 14; Marc., III, 6; Luc., VI, 11. Le Sauveur était donc déjà condamné deux ans avant que le projet pût être exécuté, si la fête dont parle saint Jean, V, 1, est la Pâque. Avec de pareils desseins dans l'esprit, les Juifs étaient-ils en état d'examiner impartialement la doctrine et les œuvres de Jésus?

2° *A la fête des Tabernacles.* — Cette fête se célébrait le premier jour du mois de tisri, c'est-à-dire vers la fin de septembre. On était donc alors à six mois environ de la mort du Sauveur. Ses proches l'invitèrent à monter avec eux à Jérusalem, afin de s'y produire en public. Il ne voulut pas partir avec eux, sans doute parce qu'ils ne croyaient pas en lui, peut-être aussi parce que, sachant bien ce dont les Juifs étaient capables, il ne voulait arriver dans la ville sainte que quand les Galiléens, favorables en somme à sa personne et à sa cause, s'y trouveraient en nombre pour tenir en respect ses adversaires. Joa., VII, 2-10. Cependant, à Jérusalem, on le cherchait avec d'autant plus d'empressement qu'il n'avait pas paru à la Pâque précédente. Chacun émettait son avis sur sa personne, mais rien ne se disait en public, à cause de la crainte qu'inspiraient les dispositions des Juifs. Joa., VII, 11-13. Au milieu de la fête, Jésus arriva et se rendit directement au Temple. Il y parla de manière à émerveiller ses auditeurs, qui ne savaient d'où lui venait tant de science. Il expliqua que cette science lui venait de son Père, au nom de qui il parlait. Puis, interpellant directement ses adversaires, il leur dit, en présence de toute la foule : « Pourquoi cherchez-vous à me tuer? » Le miracle de la piscine, opéré un jour de sabbat, était le prétexte. Pourquoi, pour obéir au Père, ne pouvait-il guérir le jour du sabbat, quand les Juifs, pour obéir à Moïse, donnaient la circoncision même ce jour-là? Il n'y avait rien à répliquer à de telles observations. Les autorités du sanhédrin n'y songeaient d'ailleurs en aucune manière. Tout leur souci était d'exécuter leurs projets homicides. A plusieurs reprises, ils envoyèrent des hommes pour le saisir; mais ceux-ci n'osèrent le faire, à cause de la foule qui remplissait le Temple. Car, à ceux qui partageaient les vues du sanhédrin se trouvaient mêlés en grand nombre des croyants, que les paroles du divin Maître avaient convaincus et qui, maintenant, disaient tout haut : C'est un prophète, c'est le Christ! Pour atténuer l'effet de ces adhésions, les pontifes et les pharisiens traitaient de foule ignorante et maudite ceux qui croyaient en Jésus; ils proclamaient bien haut que le Christ ne pouvait venir de Galilée. Deux fois, pendant le cours des fêtes, et une troisième fois, le dernier jour, on tenta d'arrêter le Sauveur. Mais son heure n'était pas encore venue, parce que lui-même commandait les événements et rendait impuissants les efforts de ses adversaires. Les gardes qu'on envoyait pour le prendre tombaient eux-mêmes en admiration devant ses paroles; ces hommes qui entendaient discuter les grands docteurs d'Israël déclaraient nettement que personne ne parlait comme Jésus. La fête se termina sans que le sanhédrin pût rien contre lui, sinon faire ressortir l'origine galiléenne qu'il lui attribuait et qui, d'après la prophétie de Michée, V, 2, paraissait, en effet, incompatible avec la qualité de Messie. Quant au Sauveur, il avait gagné de nombreux disciples et posé la question messianique dans de tels termes qu'il était impossible au sanhédrin de l'éluder. Joa., VII, 14-53.

Le lendemain du dernier jour de la fête, le Sauveur, qui avait passé la nuit au mont des Oliviers, revint aux Temple et se mit à enseigner le peuple accouru auprès de lui. Les scribes et les pharisiens, piqués du reproche qui leur avait été fait de ne pas croire à Moïse, lui posèrent un cas qui, à leur sens, devait le mettre en mauvaise posture devant le peuple, quelque solution qu'il apportât. Ils lui amenèrent à juger la femme adultère. L'affaire tourna à leur confusion et ils se retirèrent les uns après les autres. Voir FEMME ADULTÈRE, t. II, col. 2199-2201. La discussion reprit bientôt après avec d'autres pharisiens, ceux-ci contestant la valeur du témoignage que Jésus se rendait à lui-même, et le Sauveur en appelant au témoignage que lui rendait son Père. Cette discussion eut lieu près de la salle du trésor, à la droite du parvis des femmes. Voir GAZOPHYLACIUM, col. 133-135. Il eût été facile de saisir le Sauveur dans ces bâtiments intérieurs du Temple. Saint Jean, VIII, 20, remarque qu'on ne le fit pas, toujours parce que son heure n'était pas encore venue. Il continua donc à converser avec les Juifs. On lui demandait : « Qui êtes-vous? » Il répondit en confirmant ses précédentes déclarations. Il parla ensuite sur la liberté que la vérité évangélique devait apporter à tous. Ce fut le signal d'une scène des plus orageuses. Les Juifs étaient libres, disaient-ils, puisqu'ils avaient Abraham et Dieu même pour pères. Jésus répliqua que la paternité d'Abraham entraînait l'imitation des œuvres d'Abraham, tandis que par leurs pensées et leurs actes les Juifs se montraient plutôt les fils de Satan, homicide dès le commencement. Furieux de cette apostrophe, les Juifs traitèrent le Sauveur de samaritain et de possédé, et comme il en appelait à son Père et affirmait son antériorité à Abraham, ils prirent des pierres pour le lapider. Jésus se déroba à leurs coups et sortit du temple. Joa., VIII, 1-59.

Au sabbat qui suivit cette scène, Jésus reparut au Temple, accompagné de ses disciples. Il y guérit un aveugle-né, en frottant ses yeux avec un peu de boue et en l'envoyant se laver à la fontaine de Siloé. Ce fut grande rumeur parmi les pharisiens, qui virent dans l'acte du Sauveur une violation flagrante du repos sabbatique. Ils n'étaient pas tous d'accord cependant, plusieurs d'entre eux concluant avec raison qu'il y avait là un miracle, et qu'un pécheur ne peut faire de miracles. On fit une enquête en règle, qui n'aboutit qu'à mettre en plus vive lumière la réalité du fait. Les pharisiens eurent beau déclarer très haut qu'ils savaient que Jésus était un pécheur; l'aveugle guéri répondit avec beaucoup de bon sens que, pour opérer de telles merveilles, il fallait venir de Dieu. Cf. D. Ebersbach, *De mirac. piscin. Bethesdæ,* dans le *Thesaurus* de Hase et Iken, t. II, p. 486-493. Aux pharisiens qui se trouvèrent auprès de lui le même jour, le divin Maître observa que, s'il rendait la lumière aux aveugles, il la faisait perdre à certains voyants. Les pharisiens comprirent que ce trait les concernait. Le Sauveur n'en poursuivit pas moins ses instructions au peuple. Il se présenta comme le bon pasteur envoyé par le Père, en opposition avec les faux pasteurs, ces scribes, ces docteurs, ces pharisiens, qui avaient pris la direction spirituelle du peuple, mais se comportaient en brigands. Enfin, à la pensée des complots tramés contre sa vie, il déclara que, sur l'ordre de son Père, il ne quitterait la vie que de sa propre volonté, pour la reprendre ensuite. Pendant ces quelques journées, au plus sept ou huit, le Sauveur avait encore tenté

d'éclairer les Juifs; il avait opéré un miracle éclatant qui devait les convaincre. On ne lui répondit que par des invectives et par des violences. S'il ne périt pas en cette occasion, c'est qu'il était le maître et que, d'ailleurs, toutes ces scènes se déroulaient au milieu d'une foule considérable qui intimidait les plus violents. Car si beaucoup disaient : « C'est un possédé du démon, un fou, » d'autres répliquaient : « Ses paroles ne sont pas celles d'un possédé, et puis le démon peut-il ouvrir les yeux des aveugles? » Joa., x, 1-21.

3° *A la fête de la Dédicace.* — Cette fête, qui durait huit jours, comme la précédente, commençait le 25 casleu, dans la seconde moitié de décembre. Voir Dédicace, t. II, col 1339. Les récits évangéliques ne permettent pas de dire ce que fit Notre-Seigneur pendant les trois mois qui s'écoulèrent de la fête des Tabernacles à celle de la Dédicace. Il ne resta certainement pas à Jérusalem, où il était menacé de mort. Il revint probablement en Galilée, son séjour habituel, et y passa ces trois mois; il est toutefois possible qu'il se soit retiré dans quelque autre région solitaire, pour s'y occuper exclusivement de la formation de ses Apôtres. A la fête de la Dédicace, il reparut dans le Temple et se tint sous le portique de Salomon, parce qu'on était en hiver. Les Juifs l'entourèrent et lui posèrent la question : « Si tu es le Christ, dis-le nous clairement. » Jésus répondit de nouveau en invoquant ses œuvres et en affirmant son unité avec le Père. Mais ce que demandaient les interlocuteurs, c'était moins une réponse qu'un prétexte à la violence. Ils saisirent des pierres pour le lapider. Le Sauveur les contint par son attitude. Les Juifs l'avaient parfaitement compris; ils l'accusaient de blasphème parce que lui-même se disait Dieu, à quoi il répliqua : « Vous dites : Tu blasphèmes, parce que j'ai dit : Je suis le Fils de Dieu. Si vous ne me croyez pas moi-même, ajouta-t-il, croyez à mes œuvres. » Les positions réciproques apparaissaient donc très nettes : d'un côté, Jésus se donnant comme Fils de Dieu et par conséquent comme Messie, et prouvant son affirmation par ses miracles; de l'autre, les Juifs fermant obstinément les yeux aux preuves proposées et persistant dans leur parti pris de regarder comme une imposture l'affirmation du Sauveur. Ce jour-là encore ils essayèrent de mettre la main sur lui; mais il leur échappa de nouveau. Joa., x, 22-39.

4° *A l'occasion de la resurrection de Lazare.* — Après la fête de la Dédicace, le Sauveur retourna en Galilée, où il fit son dernier voyage aux confins de la Samarie, et de là passa en Pérée, où il reçut la nouvelle de la maladie de Lazare. Il repassa alors le Jourdain et monta vers Béthanie. Le péril qu'il courait en retournant près de Jérusalem était grand, d'où la réflexion de Thomas : « Allons, nous aussi, et mourons avec lui. » Joa., xi, 16. La résurrection de Lazare s'accomplit dans les conditions les plus émouvantes et les plus solennelles. Béthanie n'était qu'à trois quarts d'heure de Jérusalem, voir Béthanie, t. I, col, 1655-1660, et beaucoup de Juifs considérables étaient venus pour offrir leurs condoléances à Marthe et à Marie. La guérison de l'aveugle-né avait laissé dans leurs esprits un vivant souvenir, Joa., xi, 37; la résurrection de Lazare en porta un grand nombre à croire en Jésus. Joa., xi, 17-45. L'effet produit sur les membres du sanhédrin fut tout différent. Informés par quelques-uns des témoins du miracle, les pontifes, qui étaient sadducéens, firent valoir que la continuation des miracles finirait par tant agiter le peuple que les Romains interviendraient et ruineraient définitivement la nation. Caïphe ouvrit alors l'avis qu'un seul devait mourir pour tout le peuple, et, à dater de ce jour, on prépara les moyens de mettre à mort le Sauveur. Pour lui, en attendant l'heure prochaine de sa passion, il se retira avec ses disciples à Éphrem, dans les montagnes de Judée. Voir Éphrem, t. II, col. 1885-1889. Joa., xi, 46-54. Il faut noter que la mort tramée contre le Sauveur avait une apparence de légalité; elle était la conséquence de la sentence d'excommunication portée par le sanhédrin contre celui que ce haut tribunal s'obstinait à regarder comme un violateur du sabbat et un blasphémateur. Voir Excommunication, t. II, col. 2133-2134.

5° *Au dernier voyage vers Jérusalem.* — Le séjour à Éphrem ne se prolongea guère au delà d'une semaine ou deux; car la Pâque était proche et déjà beaucoup d'Israélites montaient à Jérusalem pour se disposer à la fête par les purifications légales. Voir Impureté légale, col. 860. On s'étonnait même déjà que Jésus ne fût pas arrivé, tandis que les pontifes prenaient leurs mesures pour que sa présence leur fût signalée aussitôt, en vue de son arrestation. Joa., xi, 55-56. Au jour qui lui convint, le Sauveur partit secrètement d'Éphrem, au nord de la tribu de Benjamin, et se porta, vers le sud-est, dans la direction de Jéricho. Voir la carte, t. I, col. 1588. Il était accompagné de ses douze Apôtres auxquels il annonça de nouveau le sort qui l'attendait à Jérusalem. Ils ne pouvaient plus guère s'étonner d'une pareille annonce, après les tentatives dont ils avaient été eux-mêmes les témoins. Cependant ils ne comprirent rien à ce qui leur fut dit, ne pouvant sans doute concilier la possibilité d'une fin tragique avec ce qu'ils connaissaient de la puissance du Maître et avec les préjugés dont ils étaient imbus sur le règne éternel du Messie. Ils ne firent aucune attention à la prédiction d'une résurrection qui n'avait de raison d'être que si la mort précédait. Matth., xx, 17-19; Marc., x, 32-34; Luc., xviii, 31-34. Ils eurent cependant le sentiment de la fondation imminente du royaume messianique, car deux apôtres, Jacques et Jean, appuyés de leur mère, demandèrent au Sauveur les deux places principales dans son royaume. Les autres Apôtres furent indignés de cette requête. Pour tout remettre au point, le divin Maître leur expliqua que, dans son royaume, la primauté consisterait à servir les autres et à se dévouer pour eux. Matth., xx, 20-28; Marc., x, 35-45. A Jéricho, il guérit deux aveugles. L'affluence fut énorme pour le voir. Il descendit chez le chef des publicains, Zachée, dont il fit ainsi l'un de ses disciples. Comme beaucoup s'étonnaient qu'il eût pris gîte chez un pareil hôte, il déclara qu'il était surtout venu pour sauver ceux qui périssaient. Il appuya cette déclaration par la parabole des mines ou talents, qui mettait en relief le mauvais usage que les Juifs avaient fait des grâces reçues et laissait entrevoir le châtiment réservé à ceux qui allaient renier leur Messie et leur roi. Luc., xix, 11-28. Jésus se remit en route pour Jérusalem. Le sixième jour avant la Pâque, au plus tard par conséquent la veille du sabbat, il arriva à Béthanie. Simon le lépreux lui offrit un festin, auquel furent conviés Lazare et des disciples. Pendant le repas, Marie, sœur de Marthe, vint répandre un vase de parfums sur la tête du Sauveur, sainte prodigalité qui excita les murmures de Judas et à laquelle Notre-Seigneur donna sa pleine approbation. A la nouvelle de sa présence à Béthanie, un grand nombre de Juifs accoururent pour le voir et aussi pour contempler Lazare, le ressuscité. Beaucoup d'entre eux crurent encore en Jésus, ce qui suggéra aux princes des prêtres l'idée de comprendre Lazare dans leur arrêt de mort. Matth., xxvi, 6-13; Marc., xiv, 3-9; Joa., xii, 1-11. Le lendemain, le Sauveur fit son entrée triomphale dans la ville sainte. — Si l'on compte les jours que Notre-Seigneur passa à Jérusalem, à la première Pâque, quand il chassa les marchands du Temple, à la seconde Pâque, aux fêtes des Tabernacles et de la Dédicace, on voit que le nombre n'en excède guère quinze ou vingt, à s'en tenir aux informations que fournit saint Jean. Le temps pendant lequel il fut, en dehors de Jérusalem, en contact avec la population de la Judée, ne paraît pas

avoir été beaucoup plus considérable. On comprend cette réserve du Sauveur. A Jérusalem, la prédication de l'Évangile ameutait contre elle tous les préjugés, toutes les passions et toutes les haines, par le fait même que Jésus-Christ ne répondait nullement à l'idée arbitraire et fausse que les docteurs juifs s'étaient faite du Messie. Même avec les membres du sanhédrin les mieux intentionnés, comme Nicodème, l'enseignement du divin Maître devait prendre un tour dogmatique et s'élever à une hauteur qui ne lui permettait plus de garder la forme simple et populaire indispensable à une doctrine destinée au monde entier et à tous les temps. Les docteurs de Jérusalem représentaient une élite intellectuelle et religieuse avec laquelle Notre-Seigneur devait compter, puisqu'il fallait que sa doctrine soutînt l'assaut de toutes les forces de la raison humaine; mais cette élite ne se retrouverait pas communément en face des prédicateurs de l'Évangile. Les simples et les ignorants formaient la grande masse de l'humanité : à eux convenait la doctrine du Sauveur telle qu'il la prêchait en Galilée. Il n'était donc pas nécessaire qu'il s'attardât dans des milieux cultivés comme Jérusalem; il suffisait qu'il y parût et y expliquât clairement sa pensée. De plus, l'opposition des Juifs imposait à son enseignement une allure polémique dont ne s'accommodait guère la sérénité habituelle de l'Évangile. Enfin, et c'est là une raison de toute gravité, dès que Notre-Seigneur commença à enseigner publiquement, les autorités religieuses de Jérusalem, se sentant incapables de lui tenir tête sur le terrain de la doctrine et des miracles, en vinrent de suite aux violences et aux tentatives de meurtre. Dans ces conditions, les séjours du Sauveur en Judée et à Jérusalem ne pouvaient être que rares et rapides. Encore n'y vint-il qu'à l'époque des grandes fêtes, quand les Galiléens s'y trouvaient en nombre, et chaque fois il opéra un grand miracle qui, en lui conciliant la faveur d'une bonne partie de la population, lui fit rencontrer en elle une protection contre les menées de ses ennemis. L'irrésistible puissance de sa volonté, maîtresse des hommes et des événements, se servait de ces précautions naturelles pour arriver à ses fins. Cf. Azibert, *Étude historique sur les huit derniers mois de la vie publique de N.-S.*, Paris, 1895.

V. SA MANIÈRE DE VIVRE. — Un certain nombre de traits épars dans les récits évangéliques permettent de se faire quelque idée des relations habituelles et de la vie journalière de Notre-Seigneur pendant le cours de son ministère public, au moins en Galilée.

I. SES RELATIONS. — 1° *Avec sa mère.* — Marie n'apparaît que rarement. 1. Aux noces de Cana, elle intervient pour avertir son divin Fils que le vin va manquer. Jésus lui fait entendre qu'il agira au moment opportun et l'appelle « femme », terme qui n'a rien que d'honorable en hébreu, et dont il se servira encore au Calvaire. Joa., XIX, 26. Elle comprend si bien sa pensée qu'elle recommande aux serviteurs de faire tout ce qu'il leur dira. Joa., II, 1-11. L'attitude du Sauveur est ici pleine de déférence pour sa mère. Voir J. Bourlier, *Les paroles de Jésus à Cana*, dans la *Revue biblique*, 1897, p. 405-422. — 2. Quelque temps après le sermon sur la montagne, un jour que Notre-Seigneur venait de répondre aux pharisiens qui l'accusaient de chasser les démons par Béelzébub, une femme s'écria dans la foule : « Heureuses les entrailles qui vous ont porté, les mamelles qui vous ont allaité! » A cette évocation du souvenir de sa mère, Jésus répondit : « Bien plus heureux ceux qui écoutent la parole de Dieu et la gardent! » ajoutant ainsi à la louange de celle qui était sa mère par nature l'éloge plus délicat de celle qui, entre tous ses auditeurs, comprenait et gardait le mieux sa parole. Luc., XI, 27, 28. — 3. Le même jour, pendant qu'il enseignait à l'intérieur d'une maison, on lui dit : « Voici dehors votre mère et vos frères qui vous cherchent. » Il reprit, en désignant ses disciples qui l'écoutaient : « Ma mère et mes frères, ce sont ceux qui écoutent la parole de Dieu et la pratiquent. » Matth., XII, 46-50; Marc., III, 31-35; Luc., VIII, 19-21. Cette seconde maternité appartenait encore à Marie plus qu'à tout autre. La sainte Vierge n'apparaît plus dans l'Évangile jusqu'au jour de la passion du Sauveur. Il est probable qu'elle accompagnait habituellement son divin fils, quand il cheminait avec ses disciples et les saintes femmes. Aux grandes fêtes, elle ne dut pas manquer de le suivre à Jérusalem. Voir MARIE, MÈRE DE JÉSUS.

2° *Avec ses parents.* — Le Sauveur avait à Nazareth des cousins qui sont appelés ses « frères », voir FRÈRES, t. II, col. 2403-2405, et des cousines qui sont appelées ses « sœurs ». Matth., XIII, 55, 56; Marc., VI, 3. A part Jacques le Mineur, Simon et Jude, qu'il s'était attachés en qualité d'apôtres, la plupart de ses autres parents ne paraissent guère avoir compris sa mission. Un jour que, dans une maison, il était entouré d'une telle foule qu'il ne pouvait sortir pour prendre son repas, les siens vinrent le prendre en disant très irrespectueusement : « Vraiment, il est fou! » Marc., III, 21. A Nazareth, on ne les vit pas prendre parti pour le Sauveur méconnu et maltraité. Luc., IV, 28, 29; Matth., XIII, 57; Marc., VI, 3. Avant la fête des Tabernacles, ils lui conseillèrent d'aller en Judée pour se manifester et opérer ses prodiges, au lieu d'agir en cachette, c'est-à-dire en Galilée, loin du centre intellectuel et religieux qui pouvait consacrer la réputation d'un homme. Il est vrai qu'à la Pâque précédente le Sauveur n'était pas monté à Jérusalem. Joa., VII, 1. Saint Jean remarque que « ses frères ne croyaient pas en lui », ce qui signifie que, tout en reconnaissant la réalité de ses miracles et la célébrité que lui valait son enseignement, ils ne le regardaient ni comme Messie, ni comme Fils de Dieu. Joa., VII, 2-7.

3° *Avec ses Apôtres.* — Notre-Seigneur les choisit lui-même et travailla à leur formation. Ce choix n'eut lieu qu'au bout d'une année, après la seconde Pâque; jusque-là, les futurs Apôtres restèrent au rang des disciples. Voir DISCIPLES, t. II, col. 1440. Ils accompagnaient partout le divin Maître, et, outre les enseignements communs à tous, ils reçurent souvent des instructions ou des explications particulières. Matth., XIII, 10, 36; Marc., VII, 17; IX, 27, etc. Voir APOTRE, t. I, col. 784. Notre-Seigneur eut parfois à souffrir de la lenteur de leur esprit, Matth., XV, 17; XVI, 9, 11; Marc., VI, 52; VII, 18; VIII, 17, 21; Luc., XVIII, 34, et même de leur indiscrétion. Matth., XVI, 22, 23; XX, 20-22; Marc., VIII, 32, 33; X, 35-39.

4° *Avec les saintes femmes.* — A partir de la seconde année de son ministère public, Notre-Seigneur fut accompagné dans ses courses apostoliques par de saintes femmes, Marie-Madeleine, Jeanne, femme de Chusa, intendant d'Hérode, Susanne, « et beaucoup d'autres, qui le servaient avec leurs propres ressources. » Luc., VIII, 1-3. Leur rôle était donc bien déterminé; pendant que le Sauveur et ses Apôtres parcouraient la Galilée, sans pouvoir songer ni au gîte, ni à la nourriture, ces femmes dévouées pourvoyaient à tout à leurs propres dépens, avec une charité aussi discrète que généreuse. Parmi celles que ne nomme pas saint Luc, il faut sans doute ranger en première ligne la Vierge Marie. A Marie de Béthanie se joignait aussi sa sœur Marthe. Pendant le dernier voyage de Galilée, les deux sœurs donnèrent l'hospitalité au Sauveur et à ses Apôtres dans une maison qu'elles possédaient en ces parages. Luc., X, 38-42. En Judée, sur le chemin d'Éphrem à Jéricho, la mère des fils de Zébédée, Jacques et Jean, s'était jointe au cortège du Sauveur. Matth., XX, 20, 21. Les saintes femmes se retrouveront pendant la passion et après la résurrection.

5° *Avec les enfants.* — Le Sauveur témoigne aux enfants une prédilection marquée. Il aime à les bénir, Matth., XIX, 13-15; Marc., X, 13-16; Luc., XVIII, 15-17, et à recommander qu'on les imite et qu'on les respecte

Matth., XVIII, 2-6, 10; Marc., IX, 35, 36, 41. Voir ENFANT, t. II, col. 1789, 1790.

6° *Avec les pécheurs.* — Notre-Seigneur n'hésite pas à les accueillir, à les instruire, à les traiter avec beaucoup de compassion et de bonté, afin de pouvoir ensuite leur pardonner leurs péchés. C'est ainsi qu'il procède avec la Samaritaine, Joa., IV, 7-27; avec le paralytique de Capharnaüm, Marc., II, 5-9; avec le publicain Matthieu, à l'occasion duquel il déclare être venu non pour les justes, mais pour les pécheurs, Marc., II, 14-17; Luc., V, 29-32; avec la pécheresse, Luc., VII, 37-50; avec la femme adultère, Joa., VIII, 3-11; avec Zachée. Luc., XXI, 1-10. Aux pharisiens et aux scribes qui se scandalisent de cette condescendance, il révèle qu'il y a grande joie au ciel pour la conversion d'un seul pécheur, et raconte la touchante parabole du prodigue. Luc., XV, 1-32.

7° *Avec les pharisiens.* — Vis-à-vis de ces hommes qui avaient en grande partie la direction religieuse de la nation, Notre-Seigneur se montra condescendant, mais ferme et même sévère, quand il le fallut. Il accepta trois fois de prendre son repas chez des pharisiens, bien qu'il ne fût pas toujours accueilli avec les égards qu'on ne refusait à aucun hôte honorable, et que même là on continuât à l'épier et à lui tendre des pièges. Luc., VII, 36-50; XI, 37-54; XIV, 1-24. Il y trouvait une occasion de travailler à la conquête de quelques âmes et à l'instruction ou l'édification de beaucoup d'autres, d'autant plus que l'usage autorisait, même ceux qui n'étaient pas conviés, à pénétrer dans la salle du festin. Cf. Trench, *Notes on the Parables*, Londres, 1841, p. 299. Cela n'empêchait pas cependant le Sauveur d'adresser aux pharisiens de sévères reproches, surtout vers la fin de son ministère public, après qu'ils eurent tout fait pour entraver son œuvre et quand la sévérité resta le seul moyen de convertir ceux que n'avait pu gagner la bonté. Luc., XI, 37-54; XVI, 13-18. Voir PHARISIENS.

8° *Avec la foule.* — Cette foule se composait de gens du peuple, parmi lesquels se trouvaient des pauvres, des infirmes, des estropiés et des malades, quelquefois incapables de se mouvoir eux-mêmes et transportés par des voisins charitables. Cette foule était énorme autour de Notre-Seigneur. A celle que fournissait la Galilée s'ajoutait celle qui accourait de la Judée, de la Pérée, de la Syrie, de l'Idumée, de la Phénicie et des bords de la mer. Matth., IV, 24, 25; Marc., III, 7, 8; Luc., VI, 17. Divers mobiles agitaient cette foule qui se renouvelait partout où Jésus paraissait: la curiosité, le désir de voir des miracles, d'en profiter pour soi-même ou d'en faire profiter les autres, quelquefois la reconnaissance et aussi l'attrait surnaturel que le Fils de Dieu exerçait, à leur insu, sur les âmes simples et droites. Ces multitudes, en partie recrutées parmi les gentils, se montraient souvent indiscrètes, sans que jamais le bon Maître se plaignît. Elles encombraient les maisons où il était entré, Marc., II, 2; Luc., VIII, 19; ne lui laissaient même pas le temps de prendre sa nourriture, Marc., III, 20; VI, 31; se précipitaient sur lui, Marc., III, 10; le pressaient, Marc., V, 24; le retenaient pour l'empêcher de s'en aller. Luc., IV, 42. Il en était arrivé à ne plus pouvoir entrer dans les villes et se voyait obligé de rester dans la campagne, pour que la foule pût trouver place autour de lui. Marc., I, 45. Elle le suivait, même au prix de longues courses, jusque dans des lieux inhabités. Matth., XIV, 13-15; Marc., VI, 31-34; Luc., IX, 10, 11; Joa., VI, 5, etc. Jésus éprouvait un profond sentiment de compassion en voyant ces milliers d'hommes qui le suivaient ainsi. Matth., XV, 32; Marc., VI, 34; VIII, 2. Cette compassion n'était pas stérile; elle se traduisait par des guérisons et des miracles de toutes sortes. En Galilée, les multitudes se montraient très sympathiques au divin Maître; les notes discordantes venaient ordinairement des pharisiens et des scribes envoyés de Jérusalem. Dans la ville sainte, où Notre-Seigneur ne se rendait qu'à l'époque des grandes fêtes, les Juifs ne pouvaient aisément manifester la haine qui animait bon nombre d'entre eux contre lui; car l'élément galiléen s'y trouvant alors fortement représenté, il n'eût pas été prudent de violenter le Sauveur sous les yeux de ses compatriotes. Luc., XXII, 2. Pour se faire une idée juste du dévouement surhumain de Jésus et de l'effet qu'il produisit sur les masses, il importe de se le représenter presque sans cesse entouré de ces foules immenses, se faisant écouter d'elles et multipliant en leur faveur, avec une imperturbable patience, les preuves de sa puissance et de sa bonté.

II. SA VIE JOURNALIÈRE. — 1° *L'habitation.* — Depuis qu'il avait quitté Nazareth, Notre-Seigneur n'avait plus de demeure fixe. Capharnaüm, que saint Matthieu, IX, 1, appelle « sa ville », était le centre principal d'où rayonnait son activité. Voir CAPHARNAÜM, t. II, col. 201-203. Joa., II, 12; Matth., IV, 13. Il est probable que, dans



266. — Image antique du Christ. — Cimetière de S. Gaudioso à Naples. D'après Garrucci, *Storia dell' arte Christiana*, t. II pl. 104.

cette ville, quelque disciple avait mis une maison à sa disposition. Pendant ses courses apostoliques, Jésus trouvait aisément l'hospitalité chez les habitants du pays qu'il visitait. Voir HOSPITALITÉ, col. 762. Il pratiquait sans doute pour son propre compte les recommandations qu'il faisait à ses Apôtres et à ses disciples : à l'arrivée dans une localité, demander quelle est la maison honorable, s'y présenter en disant : « Paix à cette demeure, » et y rester durant tout son séjour en ce même lieu, sans passer de maison en maison. Matth., X, 11, 12; Marc., VI, 10; Luc., IX, 4; X, 5-7. Mais bien souvent, quand il se retirait loin des villes et des bourgades, il pouvait dire que le Fils de l'homme n'avait pas où reposer sa tête, tandis que les chacals ont leur tanière et les oiseaux leur nid. Matth., VIII, 20; Luc., IX, 58. A Jérusalem, il était reçu chez quelque autre disciple. Il en est un qui devint son hôte au moment de la dernière Cène. Matth., XXVI, 18; Marc., XIV, 13-15; Luc., XXII, 11, 12. Mais celui-là ne devait pas donner habituellement asile au Sauveur, puisque Judas ignora sa maison jusqu'au moment où il y pénétra. Notre-Seigneur logeait vraisemblablement dans l'intérieur de la ville, quand Nicodème vint le trouver « de nuit ». Joa., III, 2. Dès que la persécution devint plus mena-

çante, au lieu de passer la nuit en ville, il se retirait le soir sur la montagne des Oliviers, peut-être à Bethphagé, où on le connaissait bien. Joa., VIII, 1; Matth., XXI, 2, 3; Marc., XI, 2, 3; Luc., XIX, 30, 31.

2° *Le costume.* — Le Sauveur était vêtu comme le commun des Galiléens, sans ces recherches et ces élégances par lesquelles certains personnages attiraient sur eux l'attention. Matth., XI, 8; XXIII, 5. Il portait sur la tête le *kouffièh* ou turban flottant, qui était d'usage invariable parmi ses compatriotes et que le climat rendait indispensable, surtout en voyage. Voir COIFFURE, t. II, col. 828. Il avait une tunique sans couture, Joa., XIX, 23, et le manteau un peu ample qu'une ceinture relevait et serrait autour des reins quand il voulait marcher. Voir CEINTURE, t. II, col. 392, 3°. Ces vêtements n'étaient pas tout blancs, car ils le devinrent à la transfiguration, Matth., XVII, 2, ni probablement rouges, cette couleur étant réputée luxueuse et plus spéciale au manteau militaire. Matth., XXVII, 28. Voir COCHENILLE, t. II, col. 818, 3°, 4°. Le brun, le bleu et les rayures de couleur sur fond blanc étaient alors d'usage commun, et l'on employait, à la confection des vêtements, surtout la laine, puis le lin et peut-être le coton. Voir ÉTOFFES, t. II, col. 2036. Le Sauveur était chaussé de sandales retenues par des courroies. Matth., III, 11; Marc., I, 7; Luc., III, 16; Joa., I, 27. Voir CHAUSSURE, t. II, col. 633, 634. Un bâton lui servait de soutien pendant la marche et parfois de défense contre les animaux sauvages, surtout la nuit. Voir BATON, t. I, col. 1509. Notre-Seigneur avait recommandé à ses Apôtres de s'en aller prêcher dans le plus simple appareil: rien qu'un bâton, pas de provisions, pas d'argent, pas de rechange pour la tunique ni les sandales. Matth., X, 9; Marc., VI, 8, 9; Luc., IX, 3; X, 4. Ainsi procédait-il vraisemblablement lui-même. Sur les traits du Sauveur, d'après les anciennes peintures, voir fig. 266 et 267, et BEAUTÉ, t. I, col. 1534; Philpin de Rivière, *La physiologie du Christ,* Paris, 1899, p. 250-270. Pour l'iconographie du Sauveur, voir E. von Dobschütz, *Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legenden,* 2 in-8°, Leipzig, 1899 (bibliographie de la prosopographie depuis 1649 jusqu'à nos jours, t. II, p. 293**); F. X. Kraus, *Real-Encyklopädie,* t. II, p. 24; H. Detzel, *Christliche Ikonographie,* 2 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1894-1896, t. I, p. 75-93; E. Hennecke, *Altchristliche Malerei,* in-8°, Leipzig, 1896, p. 79-84; Ad. Beissel, *Bilder aus der Geschichte der altchristlichen Kunst,* in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1899.

3° *La nourriture.* — Le Sauveur se contentait naturellement des aliments les plus communs, ceux qu'il nomme lui-même dans une de ses instructions, le pain, le poisson, les œufs. Matth., VII, 9, 10; Luc., XI, 11, 12. Ce pain était ordinairement du pain d'orge et ces poissons, des poissons du lac de Tibériade, que les Apôtres eux-mêmes eurent de temps en temps l'occasion de pêcher, que l'on faisait sécher et qui s'expédiaient ensuite dans tout le pays. Matth., XIV, 17; XV, 34; Marc., VI, 38; VIII, 7; Luc., IX, 13; Joa., VI, 9. Les Apôtres allaient quelquefois eux-mêmes chercher ces provisions, Joa., IV, 8, et les emportaient avec eux quand il était nécessaire. Marc., VIII, 14. Les saintes femmes pourvurent habituellement à ce soin. Luc., VIII, 3. Toutefois les Apôtres disposaient de quelque argent pour acheter le nécessaire en certaines circonstances. Joa., VI, 6, 7. Judas fut chargé de tenir la bourse et de faire certains achats. Joa., XIII, 29. Le divin Maître accepta plusieurs fois de prendre part à des repas plus importants. Matth., IX, 9-17; Luc., VII, 36; XIV, 1; XIX, 1-10; Joa., II, 2; XII, 1-10. Comme il vivait de la vie commune et ne pratiquait pas les mortifications extraordinaires de saint Jean-Baptiste, certains esprits étroits se scandalisaient et l'appelaient « gourmand et buveur de vin », ainsi qu'il le remarque lui-même. Matth., XI, 19; Luc., VII, 34.

4° *Le repos.* — Il n'en est guère question dans la vie publique du Sauveur. Quand il passe par la Samarie, il est fatigué du chemin et s'assied près du puits de Jacob; mais c'est pour travailler aussitôt à l'instruction de la Samaritaine. Joa., IV, 6. Pendant une traversée du lac de Tibériade, il dort dans la barque, la tête appuyée sur un coussin. Matth., VIII, 24; Marc., IV, 38; Luc., VIII, 23. Mais il passait aussi des nuits en prière, Luc., VI, 12, et il aimait à prier dans la solitude. Marc., 1, 35; Luc., V, 16; XI, 1. C'était là son repos.

5° *La prédication.* — Elle fut l'occupation principale du Sauveur pendant sa vie publique. Il faisait entendre partout sa parole, au bord du lac, Matth., XIII, 1; Marc., IV, 1; du haut d'une barque, Luc., V, 3; dans la campagne, Matth., V, 1; Luc., VI, 17; dans les maisons,



267. — Image antique du Christ. — Cimetière de Pontien. D'après Garrucci, *Storia dell' arte Christiana*, t. II, pl. 86.

Matth., XII, 46; Marc., II, 2; et surtout dans les synagogues. Marc., I, 21; Matth., XII, 9; Joa., VI, 60, etc. Voir SYNAGOGUE.

VI. DERNIÈRE SEMAINE DE LA VIE DE JÉSUS. — Les six derniers jours de la vie de Notre-Seigneur ont une importance extrême, parce que c'est pendant ces jours qu'il remplit, de la manière la plus imprévue, la plus tragique et la plus émouvante, sa mission de Rédempteur. Aussi les Évangélistes sont-ils riches de détails sur cette courte période, saint Jean menant ici son récit parallèlement à celui des synoptiques, mais ajoutant beaucoup de traits et surtout beaucoup de discours dont ses devanciers, toujours tributaires des nécessités de la prédication populaire, n'avaient pas fait mention.

I. LE PREMIER JOUR (DIMANCHE DES RAMEAUX). — 1° Le lendemain du festin chez Simon le lépreux, lequel avait eu lieu probablement le jour du sabbat, Joa., XII, 12, Jésus partit de Béthanie pour Jérusalem. Les Juifs, croyants ou sceptiques, qui s'étaient rendus dans la première localité, Joa., XII, 9, le devancèrent et portèrent dans la ville sainte la nouvelle de son arrivée. A quelque distance du petit village de Bethphagé, voir BETHPHAGÉ, t. I, col. 1706-1709, et *Revue biblique,* 1892,

p. 105-106, le Sauveur envoya prendre un ânon attaché à une porte dans un carrefour, et en fit sa monture. Voir Ane, t. i, col. 570-571. Puis il commença à descendre la pente du mont des Oliviers pour remonter le flanc opposé de la vallée du Cédron. Il est à remarquer, et deux Évangélistes ne manquent pas de le faire, Matth., xxi, 4, 5; Joa., xii, 14-16, qu'une prophétie de Zacharie, ix, 9, annonçait l'entrée, à Jérusalem, du Messie monté sur un ânon. La résurrection de Lazare, récemment opérée, avait procuré au Sauveur une popularité plus grande que jamais. La foule l'accompagna donc avec toutes les marques de respect qu'on prodigue à un triomphateur : les cris de joie, les manteaux étendus sur la route en guise de tapis, les rameaux d'oliviers agités par toutes les mains. De Jérusalem, où affluaient déjà les pèlerins de la Pâque prochaine, d'autres vinrent en grand nombre au-devant de Jésus. Une multitude énorme l'escortait, en le saluant de noms qui, dans l'esprit de tous, désignaient le Messie : fils de David, celui qui vient au nom du Seigneur. En vain des pharisiens scandalisés lui demandèrent de faire cesser ces cris. Il s'y refusa. Matth., xix, 9; Marc., xi, 1-10; Luc., xix, 29-40; Joa., xii, 12-19. — 2° En approchant de la ville, Jésus se mit à pleurer sur elle, et prédit le terrible sort qui lui était réservé, pour n'avoir pas voulu reconnaître son Messie. Luc., xix, 41-44. — 3° Arrivé à Jérusalem, il entra dans le Temple et jeta un coup d'œil sur ce qui s'y trouvait. Mais comme c'était le soir et qu'il ne voulait pas rester dans la ville pendant la nuit, à cause des desseins perfides de ses ennemis, il s'en retourna avec ses douze Apôtres à Béthanie, Matth., xxi, 17; Marc., xi, 11, ou dans le voisinage. Luc., xxi, 37-38. Cette journée de triomphe exaspéra les pharisiens, qui constatèrent que tout le monde allait à Jésus. Joa., xii, 19.

II. Le second jour (*lundi saint*). — 1° Le matin de ce jour, Jésus reprit la route de Béthanie à Jérusalem. Chemin faisant, il eut faim et chercha des fruits sur un figuier; mais il n'y trouva que des feuilles et le maudit. Voir Figuier, t. ii, col. 2239. Cette malédiction était symbolique et tombait sur ces Juifs chez qui la frondaison des pratiques traditionnelles abondait, mais qui ne portaient aucun fruit de vertu. Matth., xxi, 18, 19; Marc., xi, 12-14. — 2° Entré dans le Temple, le Sauveur se mit en devoir d'y faire cesser les désordres qu'il avait constatés la veille. Il chassa de nouveau les marchands, accourus pour vendre aux étrangers les objets nécessaires à la Pâque, et empêcha qu'on ne traitât la maison de prière en lieu profane. Il alla alors jusqu'à accuser les Juifs d'en avoir fait une caverne de voleurs. Voir Changeurs de monnaie, t. ii, col. 549; Commerce, t. ii, col. 888. A la première Pâque à laquelle il assista pendant sa vie publique, il avait déjà fait une semblable exécution dans des conditions qui supposaient, semble-t-il, des abus plus grands. Joa., ii, 13-22. Ces abus avaient repris, avec la connivence des grands-prêtres qui, devenus des hommes de lucre, permettaient aux marchands de s'installer avec des animaux dans le parvis des gentils et ne manquaient pas de tirer avantage de cette concession sacrilège. Voir Grand-Prêtre, col. 302. Une nouvelle ovation accueillit cette intervention du Sauveur. Des aveugles et des sourds vinrent à lui et furent guéris, et les enfants recommencèrent à acclamer, comme la veille, le fils de David. Les desseins homicides du sanhédrin s'accentuèrent encore, mais la présence d'une foule nombreuse et sympathique autour de Jésus les mettait dans le plus grand embarras. Matth., xxi, 12-16; Marc., xi, 15-18; Luc., xix, 45-48. — 3° Peut-être faut-il assigner à ce même jour un incident que saint Jean, xii, 20-36, est seul à relater. Des Grecs, venus dans le Temple pour adorer le Seigneur, comme il leur était permis de le faire dans le parvis des gentils, s'adressèrent à Philippe pour voir Jésus. Le Sauveur, sans parler directement à ces hommes, annonça publiquement la glorification dont il allait être l'objet de la part de son Père. Comme pour confirmer cette prédiction, une voix se fit entendre du ciel et frappa les oreilles de la foule, qui crut à un éclat de tonnerre ou à l'intervention d'un ange. Notre-Seigneur ajouta que le moment était venu où « le prince de ce monde », Satan, allait être jeté dehors, que, pour lui-même, il devait être élevé de terre pour attirer tout à lui. La foule comprit qu'il faisait allusion à sa mort et en fut déconcertée, car on croyait que le Christ devait demeurer éternellement. Le Sauveur se contenta d'inviter ceux qui l'écoutaient à profiter de la lumière qui ne luirait plus à leurs yeux que très peu de temps. Puis il se déroba à la foule et retourna de nouveau du côté de Béthanie pour y passer la nuit. Joa., xii, 36; Matth., xxi, 17; Marc., xi, 19.

III. Le troisième jour (*mardi saint*). — 1° Sur le chemin, pendant le retour à Jérusalem, les Apôtres remarquèrent que le figuier maudit la veille était desséché. Notre-Seigneur leur expliqua qu'avec une foi vive ils pourraient non seulement produire un semblable effet, mais encore faire changer de place une montagne. Matth., xxi, 20-22; Marc., xi, 20-26. — 2° Les membres du sanhédrin attendaient Jésus dans le Temple. Sitôt qu'ils l'aperçurent, ils vinrent à lui et, au sujet de ce qu'il avait exécuté la veille en chassant les marchands, lui posèrent cette question devant le peuple : « En vertu de quel pouvoir agis-tu ainsi? » Le Sauveur avait déjà répondu plusieurs fois qu'il agissait par l'ordre de son Père et que ses miracles attestaient sa mission. Au lieu de le croire, ils avaient cherché à le saisir pour le mettre à mort. A des hommes qui avaient droit d'interroger, puisqu'ils étaient les docteurs d'Israël, mais qui, à ce titre, devaient savoir à quoi s'en tenir sur la mission de ceux qui se présentaient au nom de Dieu, Jésus se contenta de poser à son tour une question : « Dites-moi d'abord de qui était le baptême de Jean, de Dieu ou des hommes? » Rien ne pouvait les embarrasser davantage. Dire : « Il est de Dieu, » c'était reconnaître la mission divine de Jean-Baptiste et par conséquent la valeur du témoignage qu'il avait rendu en faveur de Jésus-Christ; dire : « Il est des hommes, » c'était heurter de front la conviction du peuple qui regardait Jean-Baptiste comme un prophète. Ils crurent se tirer d'affaire en répondant : « Nous ne savons pas. » Par cette réponse, ils constataient devant la foule leur ignorance en un sujet sur lequel leur devoir les obligeait à instruire les autres; à quoi leur servait-il d'être docteurs et chefs religieux, s'il n'avaient pas d'avis sur un fait aussi grave? Jésus leur dit alors : « Je ne vous répondrai pas à ce que vous me demandez. » Incapables de juger Jean-Baptiste, comment pouvaient-ils juger Jésus? Matth., xxi, 23-27; Marc., xi, 27-33; Luc., xx, 1-8. — 3° Le divin Maître expliqua alors, en trois paraboles, le rôle des Juifs dans la question messianique. La parabole des deux fils envoyés à la vigne montre les pharisiens qui font parade d'obéissance à Dieu et n'obéissent pas, tandis que les pécheurs et les pécheresses, d'abord indociles, accourent au royaume de Dieu. Non seulement les chefs religieux de la nation refusent de venir au Messie, mais ils s'apprêtent à le faire mourir, comptant prendre pour eux l'héritage que le Père lui a assigné : c'est ce qu'explique la parabole des vignerons homicides. Les princes des prêtres comprirent si bien le sens accusateur de cette parabole, qu'ils auraient mis la main sur le Sauveur, si la crainte du peuple ne les eût retenus. Mais Jésus continua et, dans la parabole du festin, fit voir que les gentils seraient substitués aux Juifs dans le royaume de Dieu. Matth., xxi, 28-xxii, 14; Marc., xii, 1-12; Luc., xx, 9-19. Les pharisiens furent surtout blessés dans leur orgueil quand le Sauveur leur prédit que le royaume de Dieu leur serait ôté pour être transmis à une nation qui en tirerait profit. Il eut beau montrer que cette substitution était la conséquence de leur propre conduite, prédite par l'Écriture, quand ils rejet-

teraient la pierre angulaire sur laquelle Dieu entendait bâtir. Nulle idée ne pouvait les révolter davantage que celle de n'être plus le peuple de Dieu. — 4° Pour prendre une revanche publique sur le terrain qui avait entraîné leur défaite au début de cette journée, les ennemis du Sauveur revinrent, probablement dans l'après-midi, et lui posèrent une série de questions destinées à l'embarrasser. Ce fut d'abord une question politique, formulée par les pharisiens et les hérodiens, celle du tribut à César. Voir César, t. II, col. 449; Impôts, col. 853. Il était délicat de prendre parti. Notre-Seigneur fit une réponse telle que tout l'odieux de la question retomba sur ses interlocuteurs. Ceux-ci n'eurent plus qu'à se taire et à s'en aller. Matth., XXII, 15-22; Marc., XII, 13-17; Luc., XX, 20-27. La calomnie qu'ils formuleront bientôt devant Pilate, Luc., XXIII, 2, montre assez quelle réponse ils eussent désirée. — Voyant que ces premiers interrogateurs étaient battus, des sadducéens, probablement des princes des prêtres, qui n'admettaient pas la résurrection, apportèrent contre ce dogme une difficulté qui leur paraissait absolument insoluble. Le Sauveur leur répliqua en tirant de l'Écriture une démonstration de la résurrection. Des docteurs de la loi, présents à l'entretien, applaudirent la réponse, et les sadducéens renoncèrent à se mettre en avant. Matth., XXII, 23-33; Marc., XII, 18-27; Luc., XX, 27-40. — Des pharisiens revinrent alors et l'interrogèrent sur un point qu'ils osaient bien mettre en discussion : « Quel est le plus grand commandement de la loi? » Jésus affirma que c'est le premier, qui prescrit l'amour de Dieu, et le second, qui est tout semblable et prescrit l'amour du prochain. L'un des docteurs présents approuva cette réponse et alla même jusqu'à ajouter, contrairement à l'opinion de la plupart des pharisiens, que l'amour du prochain a le pas sur les sacrifices. Cette affirmation lui valut du Sauveur cette assurance : « Toi, tu n'es pas loin du royaume de Dieu. » Personne n'osa plus, dès lors, interroger Jésus. Matth., XXII, 34-40; Marc., XII, 28-34. Lui-même alors prit les devants et leur demanda de quelle manière le Christ peut être le fils de David. Personne ne sut que répondre. Matth., XXII, 41-46; Marc., XII, 35-37; Luc., XX, 41-44. — 5° Une foule nombreuse suivait avec attention tous ces débats et écoutait avidement les paroles du Sauveur. Marc., XII, 37. Même parmi les principaux personnages, beaucoup croyaient en lui, mais n'osaient se déclarer, parce que le sanhédrin avait porté la peine de l'excommunication contre tous ceux qui, en Jésus, reconnaîtraient le Christ. Joa., IX, 22. Le Sauveur, pour convaincre les hésitants et les incrédules, répétait donc qu'il parlait au nom de son Père, qu'il venait pour être la lumière et le salut du monde, et non pour le juger actuellement, que l'écouter, c'était écouter son Père et gagner la vie éternelle. Joa., XII, 37-50. L'aveuglement persistait chez ceux-là même qui auraient dû se rendre les premiers et conduire le peuple à son Messie. Ce soir-là, comme les jours précédents, après avoir enseigné dans le Temple, le Sauveur se retira sur la montagne des Oliviers, du côté de Béthanie. De bon matin, le peuple était déjà dans le Temple, prêt à l'écouter. Luc., XXI, 37-38.

IV. Le quatrième jour (mercredi saint). — 1° Le Sauveur revint au Temple le mercredi matin, comme le donne à penser le texte de saint Matthieu, XXII, 46. Toutes ses exhortations aux Juifs avaient été à peu près vaines, surtout par la faute des scribes et des docteurs qui égaraient le peuple. Le Sauveur, sans pitié désormais pour des hommes qui conduisaient les autres à leur perte, dénonça publiquement leur orgueil et leur cupidité, stigmatisant toutes leurs prétentions aux honneurs et leur dureté pour les autres. Matth., XXIII, 1-12; Marc., XII, 38-40; Luc., XX, 45-47. Passant ensuite aux pharisiens, il maudit leur hypocrisie, leur avarice, leur formalisme étroit, leur mépris des grands préceptes du Seigneur, leur cruauté meurtrière contre tous les prophètes; et, lançant à Jérusalem une dernière apostrophe pleine de tendresse, il prédit aux Juifs que leur maison, leur ville serait abandonnée, c'est-à-dire rejetée de Dieu et privée de ses habitants. Matth., XXIII, 13-38. Les scribes et les pharisiens ne répliquèrent pas. Ils tenaient en réserve des arguments d'une autre nature. — 2° Ce même jour, en effet, l'un des douze, Judas, poussé par le démon, vint trouver les princes des prêtres, et, pour trente deniers, voir Denier, t. II, col. 1380, s'engagea à leur livrer Jésus à la première occasion propice. Matth., XXVI, 14-16; Marc., XIV, 10, 11; Luc., XXII, 3-6. — 3° Cependant Jésus, qui se trouvait dans le Temple pour la dernière fois, s'avança jusque dans le parvis des femmes, près du trésor. Voir Gazophylacium, col. 135. Là il eut l'occasion de faire ressortir la charité d'une pauvre femme qui versait dans le trésor deux petites pièces de monnaie. C'était la vraie charité, faisant contraste avec l'ostentation égoïste des pharisiens. Marc., XII, 41-44; Luc., XXI, 1-4. — 4° Jésus alors sortit du Temple; comme ses Apôtres lui en faisaient remarquer la superbe structure, il en prédit la ruine totale. Matth., XXIV, 1, 2; Marc., XIII, 1, 2; Luc., XXI, 5, 6. — 5° Arrivé au mont des Oliviers, le Sauveur s'assit, ayant en face de lui Jérusalem et le Temple. Un long entretien avec les Apôtres commença. Ceux-ci, après avoir entendu prédire la ruine du Temple, posèrent naturellement cette question : « Quand arriveront ces choses? » Jésus énuméra les signes avant-coureurs de la ruine de Jérusalem et de la fin du monde. Voir Fin du monde, t. II, col. 2263. Comme le premier événement est la figure du second, les Évangélistes passent insensiblement de l'un à l'autre. Certains traits d'ailleurs sont communs aux deux catastrophes. Saint Luc, qui écrivit à une époque plus voisine de l'accomplissement de la prophétie sur Jérusalem, distingue plus nettement que les deux autres synoptiques entre la ruine de la ville et la fin du monde. Matth., XXIV, 4-35; Marc., XIII, 5-31; Luc., XXI, 8-33. — Notre-Seigneur n'avait pas pour but de satisfaire la curiosité des Apôtres. Aussi, après leur avoir annoncé les événements, les exhorta-t-il à s'y tenir préparés, et pratiquement à être toujours en mesure de paraître devant le souverain Juge. La parabole des dix vierges, puis celle des talents prêtèrent une forme concrète aux conseils du divin Maître. Matth., XXIV, 36-XXV 30; Marc., XIII, 32-37; Luc., XXI, 34-36. — Le Sauveur acheva en décrivant le jugement dernier, par lequel tout doit se terminer. Matth., XXV, 31-46. Voir Jugement dernier. Cet enseignement eschatologique ne fut donné qu'aux seuls Apôtres et à quelques disciples. — 6° Ce même jour, après avoir terminé son long entretien, Jésus dit aux disciples : « Vous savez, dans deux jours on fait la Pâque et le Fils de l'homme sera livré pour être crucifié. » Aux prophéties à échéance lointaine succédait la prophétie à échéance immédiate. De son côté, le sanhédrin se réunit chez Caïphe pour prendre ses dernières résolutions. Mais on fut d'accord pour éviter un éclat le jour de la fête, de peur d'exciter des désordres parmi le peuple. Matth., XXVI, 1-5; Marc., XIV, 1-2; Luc., XXII, 1, 2. Ce ne fut pas la volonté du sanhédrin, mais celle du Sauveur qui prévalut. Jésus fut jugé et mis en croix le jour de la fête, et il n'y eut pas de désordre parmi le peuple. — La fête de la Pâque attirait à Jérusalem une foule énorme d'Israélites venus de toutes les contrées du monde. Josèphe, *Bell. jud.*, III, XIV, 3, parle de trois millions d'hommes présents au moment de la fête des Azymes, et encore, *Bell. jud.*, VI, IX, 3, de deux cent cinquante-six mille agneaux immolés dans le Temple à l'occasion de la solennité pascale. Or, ajoute-t-il, on ne pouvait jamais être moins de dix, on était souvent jusqu'à vingt pour manger chaque agneau. Il se peut qu'il y ait quelque exagération dans ces supputations; mais encore faut-il tenir compte de tous les

étrangers qui venaient à ce moment à Jérusalem et de tous les Israélites présents dans la ville qu'une raison ou une autre empêchait de manger la Pâque. Au milieu d'une si extraordinaire affluence, rien n'était plus à redouter qu'un soulèvement. C'est cependant à travers cette multitude que se déroulèrent les principales scènes de la passion du Sauveur, fait qu'il ne faut pas oublier, si l'on veut avoir une idée exacte du caractère grandiose de ces scènes et de la part prise par tout un peuple à la condamnation de son Messie.

V. LE CINQUIÈME JOUR (JEUDI SAINT). — 1° *Préparation de la Cène.* — Le mercredi, le Sauveur avait dit à ses Apôtres : « Dans deux jours, ce sera la Pâque et le Fils de l'homme sera livré et crucifié. » Matth., XXVI, 2. Le premier jour des Azymes, d'après les synoptiques, les Apôtres demandèrent donc à Jésus où il voulait qu'on préparât la Pâque. Au lieu de choisir Judas, qui, semble-t-il, était ordinairement chargé de remplir les fonctions de ce genre, Joa., XIII, 29, mais dont il fallait maintenant se défier plus que jamais, le Sauveur chargea Pierre et Jean de s'occuper des préparatifs. Pour que Judas ne pût connaître à l'avance le lieu du rendez-vous, qu'il lui eût été par trop facile d'indiquer aux princes des prêtres, Notre-Seigneur dit aux deux apôtres de suivre simplement un homme portant une cruche d'eau, qu'ils rencontreraient à la porte de la ville. Le Cénacle, où se célébra la dernière Cène, était situé à l'extrémité méridionale de Jérusalem, dans un lieu qui se trouvait à cette époque aussi éloigné que possible des centres d'agitation. Voir CÉNACLE, t. II, col. 399-403. Le plus facile chemin pour y arriver en venant de la montagne des Oliviers descendait la vallée du Cédron et menait en ville par la porte de la Fontaine. II Esd., XII, 36 (hébreu). L'homme que les Apôtres rencontrèrent à cette porte remontait tout naturellement de la fontaine de Siloé. Ils le rejoignirent d'autant plus aisément qu'une différence de niveau de plus de quarante mètres séparait la fontaine du Cénacle, et que l'homme allait lentement en montant la pente. Les Apôtres préparèrent tout dans le lieu indiqué. Le soir, le divin Maître y vint avec les douze pour célébrer la Pâque. — Sur le jour où fut célébrée cette Pâque et sur le cérémonial qui fut suivi, voir CÈNE, t. II, col. 408-417; CHRONOLOGIE BIBLIQUE, col. 734-736. Cf. Semeria, *Le jour de la mort de Jésus,* dans la *Revue biblique,* 1896, p. 78-87; Chwolson, *Das letzte Passamahl Christi,* Saint-Pétersbourg, 1892.

2° *Épisodes divers.* — Trois incidents remarquables se produisirent au cours du festin. Comme ces incidents se rapportent aux défaillances des Apôtres, saint Luc, XXII, 21-34, conformément à sa méthode historique, les groupe tous les trois ensemble en les rattachant au dernier, la prédiction du reniement de saint Pierre, qui est postérieure à l'institution de la sainte Eucharistie. Cf. H. Lesêtre, *La méthode historique de S. Luc,* dans la *Revue biblique,* 1892, p. 179-184. Mais les deux premiers sont antérieurs à cette institution. — Les Apôtres commencent par se disputer sur une question de préséance, suite naturelle de la demande formulée naguère par les deux fils de Zébédée. Matth., XX, 20-28. Notre-Seigneur leur déclare que, dans son royaume, la primauté consistera à servir les autres. Puis, joignant à la parole un exemple des plus inattendus, il prend le costume de l'esclave et se met à laver les pieds de ses Apôtres. Luc., XXII, 24-30; Joa., XIII, 1-17. Voir LAVEMENT DES PIEDS. — On se remet ensuite à table et le Sauveur dénonce formellement aux douze la trahison de l'un d'eux. Pour indiquer le traître à saint Jean, il tend une bouchée de pain trempé à Judas et lui dit : « Ce que tu fais, fais-le vite. » Judas sort aussitôt; mais, à part saint Jean, chacun croit qu'il est parti pour l'exécution d'un ordre du divin Maître. Matth., XXVI, 21-25; Marc., XIV, 18-21; Luc., XXII, 21-23; Joa., XIII, 18-30. Quand, le lendemain, Judas verra le résultat de sa trahison, il rapportera aux grands-prêtres l'argent qu'il a reçu et ira se pendre en désespéré. Matth., XXVII, 3-10. Voir JUDAS ISCARIOTE. — Le troisième incident n'a lieu qu'après l'institution de la sainte Eucharistie, peut-être même, d'après saint Matthieu, XXVI, 30-35; Marc., XIV, 26-31, seulement après le départ du cénacle. Notre-Seigneur ayant annoncé aux onze Apôtres qui restent qu'ils vont tous l'abandonner, Pierre s'opiniâtre à promettre une fidélité inébranlable et s'attire la prédiction de son triple reniement. Luc., XXII, 31-34; Joa., XIII, 36-38. Voir PIERRE (SAINT).

3° *Institution de l'Eucharistie.* — Vers la fin du festin pascal, Jésus institue la sainte Eucharistie, en changeant le pain et le vin en son corps et en son sang, en les distribuant à ses Apôtres et en leur ordonnant de faire la même chose en mémoire de lui. Matth., XXVI, 26-29; Marc., XIV, 22-25; Luc., XXII, 19-20. Voir CÈNE, t. II, col. 416, 417. Tout oblige à prendre dans le sens le plus littéral les paroles du Sauveur : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang; » la solennité de la circonstance, dans laquelle Notre-Seigneur, qui se sait à la veille de sa mort, exprime ses volontés suprêmes, comme tout homme le fait à pareille heure, dans un langage simple et clair, Joa., XVI, 25, 29; les termes mêmes qu'il emploie pour identifier ce qu'il donne avec son corps qui va être livré et son sang qui va être versé pour les hommes; la mention de la « nouvelle alliance » qui serait de beaucoup inférieure à l'ancienne si, au lieu d'être scellée par un sang véritable, elle ne l'était que par un vin vulgaire; la conformité parfaite entre le don du corps et du sang de Jésus comme nourriture et la promesse si formelle qu'il en a faite antérieurement, Joa., VI, 48-58; l'insignifiance absolue de ce que le Sauveur, si puissant et si libéral, eût laissé à l'humanité rachetée, si le don n'eût consisté que dans un morceau de pain et un peu de vin rappelant son souvenir ou figurant sa personne; l'impossibilité littérale d'expliquer dans le sens d'un simple souvenir, d'une image ou d'une figure les expressions si catégoriques et si claires dont se sert ici le divin Maître; enfin l'inconvenance suprême qu'il y aurait à supposer que Notre-Seigneur, avec sa prescience de l'avenir, ait pu laisser son Église croire à sa présence réelle sur la foi d'expressions dont la clarté eût constitué un piège pour ses disciples et pour tous les croyants. Il est donc incontestable que Jésus a voulu laisser aux hommes dans l'Eucharistie son corps et son sang. Et ce qu'il a voulu, il a pu l'accomplir en vertu de cette puissance dont ses miracles antérieurs ont fourni tant de preuves irréfragables. De même que la formule : « Le Verbe s'est fait chair, » suppose en lui la personne complète, divinité, âme et corps, ainsi les expressions : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang, » entraînent dans l'Eucharistie la présence complète du Verbe incarné, divinité, âme, corps et sang, parce que depuis la résurrection du Sauveur, tous les éléments constitutifs de sa personnalité sont inséparables. Rom., VI, 9.

4° *Discours après la Cène.* — Après l'institution de l'Eucharistie, Notre-Seigneur eut avec ses Apôtres un long entretien pour épancher son âme dans la leur et leur transmettre ses derniers conseils. Les Apôtres étaient effrayés par toutes les allusions qui venaient d'être faites à des événements tragiques et imminents. Pour les encourager, le Sauveur leur annonce qu'il retourne à son Père, mais que cependant il ne les laissera pas orphelins et leur enverra l'Esprit-Saint, chargé de continuer son œuvre sur la terre. Joa., XIV, 1-31. Voir ESPRIT-SAINT, t. II, col. 1968. Quittant alors la salle du festin, Joa., XIV, 31, sans doute pour prendre le chemin de Gethsémani, il continua à leur parler. Il leur expliqua ce qu'est la vie surnaturelle, avec son double fruit, l'amour réciproque de Dieu et de l'âme et l'amour du prochain. Cette vie les aidera à triompher de la haine du monde, qui les poursuivra comme elle a poursuivi

le Maître. Joa., xv, 1-27. D'ailleurs l'Esprit-Saint sera là pour les éclairer et les soutenir, et le Sauveur lui-même, dont ils vont pleurer la disparition, leur rapportera bientôt après la joie de sa présence, quand sa victoire aura été complète. Joa., xvi, 1-33. Jésus termina par une sublime prière dans laquelle il demanda à son Père sa propre glorification et ensuite toutes les grâces nécessaires à ceux qu'il laissait au milieu d'un monde méchant et maudit, ses disciples d'abord et ensuite tous ceux qui viendraient après eux. Joa., xvii, 1-26.

5° *Agonie du Sauveur.* — Il arriva alors au pied du mont des Oliviers, Matth., xxvi, 30; Marc., xiv, 26, dans le jardin de Gethsémani. Voir Gethsémani, col. 229-233. Là, en se mettant en face des péchés des hommes dont il assumait la responsabilité et des tourments qu'il allait endurer, Jésus entra en agonie. Voir Agonie de Notre-Seigneur, t. i, col. 271-273. Un ange vint du ciel pour l'aider à subir victorieusement les assauts de la tristesse, de l'ennui et de la terreur qui l'assaillirent furieusement. Matth., xxvi, 36-46; Marc., xiv, 32-42; Luc., xxii, 39-46.

6° *Arrestation du Sauveur.* — Le dernier événement de cette journée fut l'arrestation du Sauveur par une troupe que conduisait Judas, et qui se composait d'une cohorte romaine, Joa., xviii, 3, et de serviteurs du Temple, munis de lanternes, de falots, de bâtons et de glaives. A ces subalternes s'étaient joints un certain nombre de membres du sanhédrin, même des grands-prêtres. Sur ces derniers, voir Grand-Prêtre, col. 303. Les principaux incidents de cette arrestation sont le baiser par lequel Judas désigne son Maître à la troupe, après avoir recommandé de se saisir de lui et de le conduire avec précaution; l'accueil amical que Jésus fait au traître et le reproche qu'il lui adresse; la double question qu'il pose à la troupe et l'effroi que cause sa parole; l'ordre qu'il lui intime de laisser les Apôtres en liberté; l'apostrophe aux grands-prêtres, aux fonctionnaires du Temple et aux anciens, qui n'osent répliquer un seul mot; la tentative inconsidérée de Pierre pour défendre le Sauveur, la blessure de Malchus et sa guérison; le garrottement du Sauveur et le départ pour Jérusalem; la fuite des Apôtres; la rencontre du jeune homme que la troupe veut arrêter et qui réussit à s'échapper. Matth., xxvi, 47-56; Marc., xiv, 43-52; Luc., xxii, 47-55; Joa., xviii, 2-11.

VI. le sixième jour (vendredi saint). — Selon la manière de compter des Juifs, ce jour avait commencé la veille au soir, à partir du coucher du soleil. Il comprenait donc déjà une bonne partie des faits que, d'après notre manière habituelle de diviser le temps, nous avons attribués au jeudi. C'est le vendredi que se déroulent tous les événements de la passion du Sauveur. Sur la passion, voir Friedlieb, *Archéologie de la passion de N.-S. J.-C.*, trad. F. Martin, Paris, 1897; Ollivier, *La Passion,* Paris, 1891.

1° *Jésus chez Anne.* — Au milieu de la nuit, Notre-Seigneur fut d'abord amené chez Anne, ancien grand-prêtre, qui conservait encore ce titre sous son gendre, Caïphe, le grand-prêtre en exercice. Dans sa maison eut lieu un premier interrogatoire, que beaucoup d'auteurs confondent avec celui qui se fit ensuite chez Caïphe, mais que saint Jean, xviii, 19-24, place formellement chez Anne. La halte chez ce pontife était justifiée par l'influence prépondérante qu'il exerçait. Voir Anne 6, t. i, col. 630-632. Cependant c'était seulement à titre officieux qu'Anne pouvait commencer l'interrogatoire de Jésus. Aussi le Sauveur opposa-t-il une sorte de déclinatoire à ses questions en le renvoyant aux auditeurs de sa doctrine prêchée dans les synagogues et dans le Temple, par conséquent toujours en public et devant des hommes capables d'en témoigner. La brutalité d'un valet qui intervint alors, sans doute avec l'assurance d'aller au-devant des désirs du pontife, ne servit qu'à faire ressortir la douceur du divin Maître. Anne envoya Jésus garrotté à Caïphe. Joa., xviii, 19-24. Les deux grands-prêtres logeaient dans des palais qu'on estime avoir été distants l'un de l'autre d'environ 150 mètres, mais qui avaient une cour commune; la tradition les place sur le mont Sion. Voir Azibert, *La nuit de la Passion chez Anne et Caïphe,* dans la *Revue biblique,* 1892, p. 282-292.

2° *Reniement de saint Pierre.* — Trois fois, comme l'avait prédit le Sauveur, Pierre renia son maître. Le premier reniement eut lieu dans la cour d'Anne, où l'Apôtre avait été introduit par saint Jean. On avait allumé du feu, pour conjurer la fraîcheur de la nuit, et Pierre, reconnu par une portière à la lueur du foyer, déclara qu'il n'était pas des disciples de Jésus. Matth., xxvi, 58, 69-70; Marc., xiv, 54, 66-68; Luc., xxii, 54-57; Joa., xviii, 15-18. Les deux autres reniements, provoqués par une servante et par plusieurs valets du grand-prêtre, se produisirent dans la cour du palais de Caïphe, où l'on avait aussi allumé du feu. A sa première dénégation, Pierre joignit des serments. Aussitôt après le troisième reniement, le coq chanta et un regard de Jésus fit rentrer l'Apôtre en lui-même. Matth., xxvi, 71-75; Marc., xiv, 69-72; Luc., xxii, 58-62; Joa., xviii, 25-27. Voir Coq, t. ii, col. 953.

3° *Jésus devant Caïphe.* — 1. Pendant l'arrêt de Notre-Seigneur chez Anne, le sanhédrin eut le temps de se réunir chez Caïphe pour une séance, sinon légale, du moins plénière. Voir Caïphe, t. ii, col. 44-47; Sanhédrin; Dupin, *Jésus devant Caïphe et Pilate,* dans les *Démonst. évang.* de Migne, 1852, t. xvi, col. 727-754; Chauvin, *Le procès de Jésus-Christ,* Paris, 1901; Lémann, *Valeur de l'assemblée qui prononça la peine de mort contre Jésus-Christ,* Paris, 1876. Jésus comparut donc devant cette assemblée. On commença par produire contre lui des témoins, mais seulement des témoins à charge, dans le but avoué de justifier une condamnation à mort. Les témoins étaient en nombre; mais ils ne s'entendirent pas, même les deux sur lesquels on avait compté le plus. Aussi, interpellé à son tour sur les accusations de pareils témoins, Notre-Seigneur ne daigna pas répondre. Caïphe lui posa alors la question capitale : « Es-tu le Christ Fils de Dieu? — Je le suis, » répondit Jésus, et à cette affirmation il ajouta l'annonce qu'un jour ses juges le verraient venir sur les nuées du ciel. Aussitôt Caïphe cria au blasphème, déchira ses vêtements, voir Déchirer ses vêtements, t. ii, col. 1337, et demanda l'avis de l'assemblée. Tous répondirent : « Il mérite la mort! » Cette séance au milieu de la nuit n'avait rien de légal. Il fallait attendre le jour pour tenir une séance régulière. Pendant les dernières heures de la nuit, on abandonna Jésus à la garde des serviteurs du grand-prêtre qui lui crachèrent au visage, lui donnèrent des soufflets, et, le traitant de faux Christ, lui voilèrent la tête et le frappèrent en lui criant de deviner les auteurs des coups. Matth., xxvi, 57-68; Marc., xiv, 53-65; Luc., xxii, 63-65. — 2. Dès le lever du jour, on fit comparaître à nouveau Jésus devant le sanhédrin. Les témoins furent laissés de côté. A la question : « Es-tu le Christ? » le Sauveur, pour mettre en relief la mauvaise foi de ses juges, observa qu'on ne croirait pas à sa parole. Il répéta néanmoins sa solennelle affirmation de la nuit et la sentence de mort fut renouvelée. Matth., xxvii, 1; Marc., xv, 1; Luc., xxii 66-71.

4° *Jésus devant Pilate.* — Pour devenir exécutoire, cette sentence devait être confirmée par le procurateur qui, depuis l'occupation romaine, avait seul à Jérusalem le *jus gladii* ou droit de mort. Il était absolument impossible, en pleine Pâque et en présence du procurateur, de procéder tumultuairement au supplice de Jésus, comme on le fit plus tard pour Étienne. Voir Étienne (Saint), t. ii, col. 2035. Il fallut donc de toute nécessité se rendre auprès de Pilate, pour en obtenir une sen-

tence conforme à celle du sanhédrin. Voir Pilate. La résidence du procurateur était à l'autre extrémité de la ville, à la citadelle Antonia, qui flanquait la partie septentrionale du Temple. Voir Antonia, t. i, col. 712, 713. Pour y arriver, on eut donc à traverser toute la cité, dont les rues étroites regorgeaient déjà de la multitude des pèlerins. Quoiqu'il fût encore d'assez bon matin, Pilate reçut le cortège, afin de se débarrasser au plus tôt d'une affaire gênante, en un jour où la surveillance de la population occupait toute son attention. Mais les choses n'allèrent pas aussi rapidement qu'il espérait. De part et d'autre, on procéda d'abord avec une mauvaise humeur marquée. « De quoi accusez-vous cet homme? » dit brusquement Pilate. « S'il n'était pas un malfaiteur, nous ne l'aurions pas amené, » répondirent les représentants du sanhédrin. Pilate alors interrogea directement Jésus qu'on accusait de se faire roi des Juifs, de soulever la nation et d'empêcher de payer le tribut à César. Pilate était suffisamment informé par sa police pour être convaincu que ces griefs politiques ne reposaient sur rien. Voir Lémann, *La police autour de la personne de Jésus-Christ,* Paris, 1895. Il ne retint que l'accusation qui faisait de Jésus le « roi des Juifs », titre auquel s'attachait dans la pensée de tous l'idée des revendications nationales contre le joug des Romains. Le Sauveur lui expliqua que son royaume ne tirait pas ses ressources « de ce monde », que ses moyens d'action provenaient d'ailleurs et que son but était de rendre témoignage à la vérité. Très sceptique sur une question dont la solution lui paraissait aussi chimérique qu'inutile, Pilate sortit de son prétoire, où il avait fait comparaître le divin accusé, voir Prétoire, et déclara aux Juifs qu'il n'y avait en Jésus aucune matière à condamnation. Matth., xxvii, 11-14; Marc., xv, 2-5; Luc., xxiii, 2-5; Joa., xviii, 29-38.

5° *Jésus chez Hérode.* — Apprenant que Jésus était de Galilée, Pilate crut se délivrer d'une cause importune en le renvoyant au jugement d'Hérode, venu à Jérusalem pour les solennités pascales. Voir Hérode Antipas, col. 647-649. Notre-Seigneur ne daigna pas répondre au meurtrier de Jean-Baptiste, et celui-ci le renvoya à Pilate revêtu d'une robe blanche en signe de mépris. Voir Couleurs, t. ii, col. 1070.

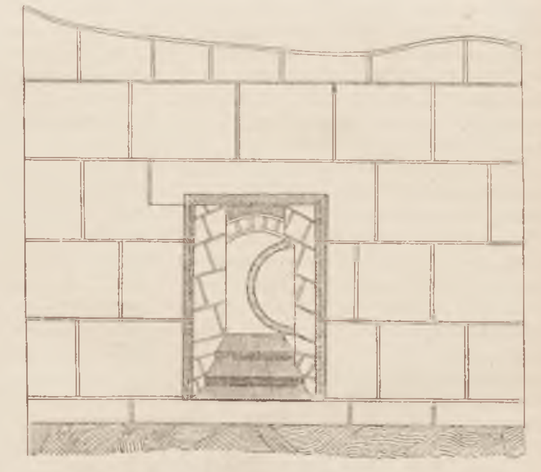
6° *Condamnation de Jésus.* — Le procurateur ne croyait nullement à la culpabilité du Sauveur, auquel d'ailleurs s'intéressait sa propre femme; mais n'ayant pas assez d'énergie pour imposer sa volonté, il recourut à divers expédients pour sauver Jésus. Il proposa sa délivrance, en vertu d'une coutume nationale qui permettait au peuple de faire mettre en liberté, à l'occasion de la Pâque, un prisonnier à son choix. Le peuple, qui assistait en foule énorme à toutes les péripéties du jugement, se laissa soudoyer par les agents du sanhédrin et, au lieu de choisir Jésus, réclama la délivrance du brigand Barabbas. Voir Barabbas, t. i, col. 1443. Matth., xxvii, 15-23; Marc., xv, 6-14; Luc., xxiii, 13-23; Joa., xviii, 39, 40. Comme ensuite on requérait la mise en croix de Jésus, Pilate commença par le faire flageller. Voir Flagellation, t. ii, col. 2282, 2283; Fouet, col. 2331. Les soldats de la cohorte en garnison à l'Antonia, voir Cohorte, t. ii, col. 827, 828, prirent ensuite le Sauveur, le couronnèrent d'épines, voir Couronne, t. ii, col. 1086-1089, lui couvrirent les épaules d'un manteau de pourpre, voir Cochenille, t. ii, col. 818, et l'accablèrent d'outrages. Après ces supplices, Pilate le présenta aux Juifs, espérant que la vue d'un homme si cruellement châtié désarmerait leur fureur. Il n'en fut rien. Les grands-prêtres et leurs complices entraînèrent la foule à crier plus fort que jamais : « Qu'il soit crucifié! » Attentifs aux hésitations de Pilate, ils le menacèrent d'en référer à l'empereur, s'il refusait de condamner un homme qui, en se déclarant roi, s'insurgeait contre César. A cette menace, le procurateur céda; monté sur son tribunal extérieur, voir Lithostrotos, il prononça la condamnation de Jésus à la croix et le livra aux Juifs. Matth., xxvii, 24-30; Marc., xv, 15-19; Luc., xxiii, 24-25; Joa., xix, 1-16.

7° *Crucifiement.* — Jésus reprit ses vêtements ordinaires et fut chargé de porter, de l'Antonia jusqu'au Calvaire, l'instrument de son supplice, la croix, si accablante que Simon le Cyrénéen dut être requis pour lui venir en aide. Voir Simon le Cyrénéen; Croix, t. ii, col. 1130-1134; Calvaire, t. ii, col. 77-87. Au Calvaire, on le fixa sur la croix avec des clous, voir Clou, t. ii, col. 810-812; les exécuteurs se partagèrent ses vêtements et tirèrent au sort sa tunique d'une seule pièce. Voir Dé, t. ii, col. 1326; Sort, Tunique. On avait attaché au sommet de la croix le titre de la condamnation, rédigé par Pilate. Voir Titre de la croix. Matth., xxvii, 31-38; Marc., xv, 20-28; Luc., xxiii, 26-38; Joa., xix, 16-24.

8° *Mort du Sauveur.* — 1. Jusque sur la croix, Jésus fut l'objet des moqueries des membres du sanhédrin; d'un des deux voleurs crucifiés à ses côtés, des soldats qui l'avaient supplicié et de la foule. Il vécut ainsi près de trois heures. Mais la fureur de ses ennemis céda peu à peu à l'effroi causé par les signes extraordinaires qui se produisirent alors. Voir Éclipse, t. ii, col. 1562. Pendant ce temps, Notre-Seigneur fit entendre sept paroles. Quand on le clouait à la croix : « Père, pardonnez-leur, car ils ne savent ce qu'ils font. » Au larron repentant : « En vérité, je te le dis, tu seras aujourd'hui avec moi en paradis. » A sa mère et à saint Jean : « Femme, voici votre fils. — Voici ta mère. » A son Père : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné? » Puis : « J'ai soif! » Enfin : « C'est accompli! » et : « Père, je remets ma vie entre vos mains. » Cf. Bellarmin, *De septem verbis a Christo in cruce prolatis,* Cologne, 1618. Ensuite Jésus expira en poussant un grand cri. Matth., xxvii, 39-50; Marc., xv, 29-37; Luc., xxiii, 35-46; Joa., xix, 25-30. — 2. A la mort du Sauveur, le voile du Temple se déchira, voir Voile, la terre trembla et les pierres se fendirent. Voir Calvaire, t. ii, col. 82. Le grand cri poussé par Jésus expirant étonna tellement le centurion de garde auprès de la croix, qu'il confessa publiquement la divinité du Sauveur. Dès le soir même, on s'occupa de la sépulture, la mort étant constatée par le soldat qui, jugeant inutile de rompre les jambes d'un supplicié déjà mort, se contenta de lui percer le côté d'un coup de lance. Voir Eau, t. ii, col. 1519, 7°, et Sang. Deux membres du sanhédrin, qui n'avaient pas pris part à la condamnation du divin Maître, Joseph d'Arimathie et Nicodème, se mirent en devoir de détacher le corps de la croix, après que le premier en eût obtenu l'autorisation de Pilate; puis ils l'ensevelirent, voir Embaumement, t. ii, col. 1728; Ensevelissement, col. 1816, et Suaire, et le déposèrent dans le sépulcre neuf que Joseph d'Arimathie s'était préparé pour lui-même près du Golgotha. Voir Jardin, col. 1133, et Sépulcre (Saint-). Les saintes femmes furent témoins de ces derniers devoirs rendus au corps de Jésus un peu hâtivement; car tout ce que racontent les Évangélistes au sujet de la sépulture dut être accompli entre le moment de la mort, à trois heures du soir, et l'apparition des premières étoiles, qui marquait le commencement du sabbat et la cessation de tout travail. Matth., xxvii, 51-61; Marc., xv, 38-47; Luc., xxiii, 45-56; Joa., xix, 31-42. — 3. Pour bien comprendre plusieurs des termes dont se servent les Évangélistes en parlant de l'ensevelissement ou de la résurrection de Notre-Seigneur, il importe de se faire une idée exacte de la manière dont étaient agencés les tombeaux des Juifs. Celui du Sauveur a été isolé de tout ce qui l'entourait primitivement et mis dans un tel état qu'il est impossible aujourd'hui d'y retrouver trace des dispositions antérieures. Il avait été creusé dans le roc même, pour l'usage de Joseph d'Arimathie; il n'avait pas encore servi

quand le corps de Jésus y fut déposé. Matth., xxvii, 60; Marc., xv, 46; Luc., xxiii, 53; Joa., xix, 41. Il devait comprendre, comme les tombes qui appartenaient à des personnages riches et importants, une première chambre ou vestibule, dans lequel on accédait en descendant quelques marches, suivant la disposition du sol. Cf. Legendre, *Le Saint-Sépulcre,* Le Mans, 1898, p. 22-24. Dans ce vestibule ouvrait, par une porte ordinairement très basse, l'entrée du caveau proprement dit, dans lequel on ne pouvait pénétrer et regarder qu'en se baissant. Joa., xx, 5, 11. Ce caveau n'avait pas de grandes dimensions. Il ne mesure actuellement que 2m07 sur 1m93. Une banquette de pierre y avait été ménagée pour y déposer un corps; trois ou quatre personnes auraient pu à peine tenir ensemble dans l'espace qui restait libre. La grande préoccupation des anciens était de fermer leurs tombeaux d'une manière qui ne permît pas au premier venu de les ouvrir. Comme les Égyptiens, les Israélites inventèrent dans ce but divers procédés ingénieux. A Jérusalem, en particulier, on employait parfois de grandes pierres, en forme de meules, que l'on faisait rouler devant la porte du caveau. M. de Saulcy, *Voyage autour de la mer Morte,* Paris, 1853, t. ii, p. 222, 223, a retrouvé ces dispositions dans le Tombeau des Rois, et il les décrit ainsi : « Une fois descendu sur le sol du vestibule, on aperçoit au fond de la paroi de gauche une petite porte fort basse, et par laquelle on ne peut passer qu'en rampant. C'est l'entrée des caveaux. Cette entrée, qui est aujourd'hui libre, était jadis déguisée avec soin... Un disque de pierre de grande épaisseur, roulant dans une rigole circulaire, venait s'appliquer exactement contre la baie, et cette lourde pierre ne pouvait se mouvoir, sur le plan incliné que lui offrait la rainure dans laquelle il se trouvait engagé, qu'à l'aide de la pression d'un levier, agissant de droite à gauche pour dégager la porte, et de gauche à droite pour la clore... Il était facile de solliciter, à l'aide d'un levier dont le point d'appui se prenait sur l'arête même de l'encastrement, le disque de pierre, forcé dès lors à se mouvoir, en montant à gauche de la porte, sur le plan incliné de la rainure circulaire... Une fois le disque de clôture ainsi chassé à gauche et calé fortement, le passage devenait libre. » Actuellement, « le disque n'a pas conservé une position rigoureusement verticale, par suite du peu de soin que l'on a mis à l'écarter et à le caler. » Cf. G. Saintine, *Trois ans en Judée,* Paris, 1860, p. 224; Chauvet et Isambert, *Syrie, Palestine,* Paris, 1890, p. 328; Le Camus, *Notre voyage aux pays bibliques,* Paris, 1894, p. 445. Le tombeau dit des Hérodes (voir col. 647), découvert en 1891, était aussi fermé par une pierre ronde (fig. 267) qu'on y voit encore en place comme au Tombeau des Rois. Dans ce dernier, on n'arrivait au disque de pierre que par un couloir auxiliaire, dissimulé dans l'aménagement de l'hypogée. Les dispositions étaient beaucoup moins compliquées dans le tombeau de Notre-Seigneur; mais à coup sûr, un disque de pierre y avait été préparé, pour servir dans des conditions analogues à celles qui viennent d'être décrites. Le corps du Sauveur une fois déposé dans le caveau, « on roula une grosse pierre à la porte du monument, » προσκυλίσας λίθον μέγαν τῇ θύρᾳ, *advolvit saxum magnum ad ostium.* Matth., xxvii, 60. Quand l'ange du Seigneur apparut au matin de la résurrection, il « fit rouler », ἀπεκύλισε, *revolvit,* la pierre de fermeture. Matth., xxvii, 2. Cependant les saintes femmes se disaient : « Qui nous fera rouler, ἀποκυλίσει, *revolvet,* la pierre? » Et en approchant, elles virent que la pierre avait été roulée, ἀποκεκύλισται, *revolutum,* Marc., xvi, 3, 4, ἀποκεκυλισμένον, *revolutum.* Luc., xxiv, 2. Ces verbes sont des composés de κυλίνδω, qui signifie « rouler ». Le récit évangélique montre que la tombe de Joseph d'Arimathie était toute prête à recevoir un corps; il n'y eut plus à se procurer, au dernier moment, que les objets nécessaires à l'ensevelissement.

VII. LE SEPTIÈME JOUR (SAMEDI SAINT). — C'était le jour du sabbat, par conséquent du repos absolu. Les amis du Sauveur se tinrent enfermés, se promettant de retourner au sépulcre dès le lendemain du sabbat, afin de compléter l'ensevelissement, trop sommaire à leur gré, du corps de Jésus. De leur côté, les membres du sanhédrin se réunirent et firent une démarche auprès de Pilate, afin d'obtenir que le sépulcre fût gardé contre toute tentative d'enlèvement du corps par les disciples. Le procurateur les chargea de prendre ce soin eux-mêmes. Ils allèrent donc, mirent des scellés sur la pierre de fermeture et laissèrent des gardes. L'évangéliste ne dit pas si ces précautions furent prises dès la première heure du sabbat, le vendredi soir, ou seulement le lendemain au matin. Mais il était élémentaire, pour les représentants du sanhédrin, de s'assurer de la présence du corps dans le sépulcre avant de mettre les scellés sur la pierre qui le fermait. Il est inadmissible



268. — Porte du tombeau dit des Hérodes.
D'après la *Revue biblique,* 1892, p. 270.

que la prudence et la haine des persécuteurs aient pu négliger ce soin. Matth., xxvii, 62-66.

VII. La Vie de Jésus ressuscité. — *I. LE JOUR DE LA RÉSURRECTION.* — Les apparitions du Sauveur ressuscité sont multiples en ce premier jour. Chaque Évangéliste n'en raconte que quelques-unes; aussi les détails des différents récits paraissent-ils parfois difficiles à harmoniser. On y parvient cependant assez aisément en serrant les récits de près et en tenant compte de ce que les écrivains sacrés ont pu ou dû sous-entendre dans une narration aussi rapide. Cf. Loofs, *Die Auferstehungsberichte und ihr Wert,* Leipzig, 1898. Voici comment on peut établir l'harmonie des textes. — 1° Avant le lever du jour, les saintes femmes qui, la veille au soir, après la clôture du sabbat, ont acheté des aromates, se mettent en route pour le sépulcre et y arrivent au soleil levé. Chemin faisant, elles se demandaient qui leur « roulerait » la pierre, mais elles ignoraient qu'on eût placé des gardes. Matth., xxviii, 1; Marc., xvi, 1-3; Luc., xxiv, 1; Joa., xx, 1. — 2° Pendant ce temps, un ange était descendu du ciel, avait fait rouler la pierre, s'était assis non pas sur elle, ἐπ' αὐτοῦ, mais « au-dessus d'elle », ἐπάνω αὐτοῦ, et avait, par l'éclat de son aspect, mis en fuite les gardes terrifiés. Matth., xxviii, 2-4. Ceux-ci retournent à Jérusalem, mais ne sont pas rencontrés par les saintes femmes. — 3° Marie-Madeleine, Marie, mère de Jacques, et Salomé, en arrivant près du sépulcre, s'aperçoivent que la pierre a été écartée de l'entrée. Aussitôt, Madeleine s'imagine que le corps du Seigneur a été enlevé; elle revient précipitamment sur ses pas pour en informer les Apôtres. Marc., xvi, 4;

Luc., XXIV, 2; Joa., XX, 1, 2. — 4° Les deux autres femmes pénètrent dans le sépulcre et n'y voient pas le corps. Pendant qu'elles se désolent, deux anges leur apparaissent, leur annoncent la résurrection et leur font remarquer que Jésus l'avait prédit. Luc., XXIV, 3-8. — 5° Jeanne et d'autres saintes femmes, Luc., XXIV, 10, avaient suivi de près les précédentes. Elles arrivent aussi au tombeau. Des deux anges qui s'étaient montrés à Salomé et à sa compagne, il n'y en a maintenant plus qu'un de visible. Les nouvelles arrivées entrent à leur tour dans le vestibule qui précède la chambre sépulcrale. Elles aperçoivent l'ange qui est assis à droite. Elles sont saisies d'effroi; l'ange leur annonce la résurrection, leur montre le sépulcre vide et leur commande de dire aux disciples et à Pierre qu'ils le verront en Galilée. Matth., XXVIII, 5-7; Marc., XVI, 5-7. — 6° Cependant, Pierre et Jean, avertis par Madeleine, accourent. Ils entrent dans le sépulcre, ne sont pas favorisés de la vue des anges, et constatent la disposition régulière des linges, excluant l'hypothèse d'un enlèvement furtif et précipité. Joa., XX, 3-10. — 7° Marie-Madeleine, qui est revenue à leur suite, reste près du tombeau à pleurer. Jésus se montre à elle; mais elle le prend pour le jardinier et ne le reconnaît enfin qu'au son de sa voix. Joa., XX, 16; Marc., XVI, 9. — 8° Pendant ce temps, les saintes femmes qui avaient précédemment quitté le tombeau, pleines d'épouvante et de joie, se trouvent sur le chemin du retour, quand Jésus leur apparaît et leur commande lui-même d'aller dire à ses frères qu'ils le verront en Galilée. Matth., XXVIII, 8-10; Marc., XVI, 8. — 9° Les saintes femmes et Marie-Madeleine vont successivement raconter aux Apôtres ce qu'elles ont vu, mais elles ne sont pas crues. Marc., XVI, 10, 11; Luc., XXIV, 9-11. — 10° Jésus se montre longuement à deux disciples sur le chemin d'Emmaüs, voir EMMAÜS, t. II, col. 1735-1748, converse et mange avec eux. Ceux-ci reviennent précipitamment pour apporter la nouvelle aux Apôtres. Marc., XVI, 12-13; Luc., XXIV, 13-35. Le récit des deux Évangélistes, Marc., XVI, 13, et Luc., XXIV, 34-35, suppose ici chez les Apôtres des alternatives de foi et de doute. — 11° Pierre est favorisé d'une apparition particulière dont le détail n'est pas donné. Seul avec Jean, Joa., XX, 8, il croit fermement à la résurrection. Luc., XXIV, 34. — 12° Enfin, sur le soir, et après le retour des disciples d'Emmaüs, Jésus vient dans le cénacle, où sont rassemblés les Apôtres, moins Thomas; il se fait voir et toucher, leur donne le pouvoir de remettre les péchés et mange devant eux. Marc., XVI, 14; Luc., XXIV, 36-43; Joa., XX, 19-25. — 13° Ce même jour, dans la matinée, un fait d'un tout autre ordre s'était passé. Les gardes du tombeau avaient informé les princes des prêtres de ce qui était arrivé. On leur donna de l'argent pour dire que les disciples avaient enlevé le corps et on leur promit de les garantir contre toute difficulté de la part de Pilate. Matth., XXVIII, 11-15. Saint Justin, *Dialog. cum Tryphon.*, 108, t. VI, col. 727, atteste que les Juifs prirent soin de faire colporter leur mensonge dans tout l'univers. — Ce qui ressort très nettement des récits de ce premier jour, c'est que personne, parmi les Apôtres et les disciples de Notre-Seigneur, ne s'attendait à sa résurrection. Les saintes femmes n'y croient que sur l'affirmation des anges. Les Apôtres n'admettent pas ce qu'elles affirment avoir vu et entendu; ils ne se rendent que quand Jésus apparaît vivant devant eux, et encore Thomas va-t-il récuser pendant huit jours le témoignage de tous les autres. A prendre les Évangiles dans leur rigueur, il n'y a donc nulle place pour une croyance s'insinuant par persuasion ou par suggestion, puisque les témoins changent subitement de conviction dans le cours d'une même journée, et ne le font qu'à l'apparition de celui dont ils niaient la résurrection l'instant d'auparavant. Voir aussi ÉVANGILES (CONCORDE DES), t. II, col. 2111.

II. ENTRE LA RÉSURRECTION ET L'ASCENSION. — 1° Huit jours après la résurrection, Jésus se montra de nouveau dans le cénacle et se fit toucher par Thomas, qui crut alors comme les autres Apôtres. Joa., XX, 26-29. — 2° Quelque temps après, quand les disciples se furent rendus en Galilée, comme il le leur avait fait dire, Notre-Seigneur se montra à sept d'entre eux sur le rivage du lac de Tibériade. Saint Jean le reconnut le premier. Le Sauveur leur fit manger du pain et du poisson, puis, ayant demandé par trois fois à Pierre s'il l'aimait, il lui confia le soin de paître ses agneaux et ses brebis. Joa., XXI, 1-24. — 3° Jésus apparut de nouveau aux onze sur une montagne de Galilée et leur donna ses instructions pour la prédication de son Évangile à travers le monde. Matth., XXVIII, 16-20; Marc., XVI, 15-18. — 4° Il est de toute évidence que les apparitions de Jésus ressuscité en Galilée ne sont pas toutes consignées dans les récits évangéliques. Le Sauveur avait fait dire à Pierre, comme chef de son Église et chargé de procurer l'exécution de ses ordres, et aux disciples venus à Jérusalem pour la Pâque, qu'il se montrerait à eux en Galilée, où il leur était commandé de se rendre. Matth., XXVIII, 10. Les Évangélistes ne rapportent que les apparitions aux Apôtres, auxquels se trouvent joints trois disciples seulement. Joa., XXI, 2. Il est possible que beaucoup de disciples aient accompagné les onze sur la montagne, car il est dit qu'alors « certains doutèrent », ce qui ne peut s'appliquer aux Apôtres. Matth., XXVII, 17. Saint Paul complète les renseignements fournis par les Évangélistes, quand il écrit que le Seigneur s'est fait voir à Pierre, puis aux onze, ensuite à plus de cinq cents frères ensemble, enfin, à Jacques et plus tard à tous les Apôtres, ce dernier nom comprenant sans doute tous ceux qui, outre les onze, devaient être envoyés pour prêcher l'Évangile. I Cor., XV, 5-7.

III. L'ASCENSION. — Le quarantième jour après sa résurrection, le Sauveur se retrouva avec ses Apôtres et des disciples sur le mont des Oliviers. Il leur recommanda de rester à Jérusalem jusqu'à la venue de l'Esprit-Saint, et leur donna ses avis suprêmes pour la prédication de son Évangile à travers le monde. Puis, il s'éleva au ciel en leur présence. Quand il eut disparu, deux anges vinrent annoncer qu'il ne reviendrait plus visiblement que dans une manifestation triomphale analogue à celle de son ascension. Marc., XVI, 19, 20; Luc., XXIV, 44-53; Act., I, 1-11. Voir ASCENSION, t. I, col. 1071-1073.

VIII. ENSEIGNEMENT DE JÉSUS-CHRIST. — Si Jésus-Christ vint sur la terre pour racheter les hommes par sa mort, il eut aussi le dessein de leur apprendre à profiter de la rédemption. Il prêcha donc une doctrine qui complétait les révélations antérieures et visait à la fois toute l'humanité et tous les temps. Les vérités précédemment acquises reçurent de lui leur confirmation et un plus complet développement. De nouvelles révélations furent ajoutées aux anciennes; des principes de foi furent posés, qui étaient destinés à fournir, dans la suite des âges, de fécondes conséquences; en un mot, comme le disait le Sauveur lui-même, la « parole de Dieu » fut une semence qui, tombée dans une bonne terre, devait rendre cent pour un. Toute la doctrine catholique n'est que le développement de l'enseignement de Notre-Seigneur. Cf. Newmann, *Histoire du développement de la doctrine chrétienne*, trad. J. Gondon, Paris, 1848; de Broglie, *Le progrès religieux*, dans *Religion et critique*, Paris, 1896, p. 293-357. Cet enseignement est à étudier dans ses dogmes, dans ses préceptes, dans ses sources et dans la manière dont il a été présenté par le divin Maître.

I. L'ENSEIGNEMENT DOGMATIQUE. — 1° *La Sainte Trinité.* — Jésus-Christ suppose accepté et indiscutable le dogme du Dieu unique et créateur. Marc., XII, 29, 32. Mais ce qui lui est propre, c'est la révélation complète et

définitive du mystère de la sainte Trinité, que l'Ancien Testament avait dû laisser presque totalement dans l'ombre. Il ordonne à ses Apôtres de baptiser tous les hommes « au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit », Matth., XXVIII, 19, mettant ainsi au même rang les trois personnes divines. — 1. Le *Père* est le Maître souverain auquel tout obéit. Matth., XI, 25, 26; Luc., X, 21. C'est le Jéhovah de l'ancienne loi. Cependant Jésus-Christ veut que les hommes lui donnent le nom de Père. Matth., VI, 9; Luc., XI, 2. En parlant de lui à ses disciples, il dit habituellement : « Votre Père, qui est dans les cieux. » Matth., V, 48; VI, 14; VII, 11; Marc., XI, 25, 26; Luc., XI, 13; XII, 32, etc. C'est un Père qui aime les hommes, Joa., III, 16; XVI, 27, et qui prend soin d'eux avec une tendresse vigilante. Matth., VI, 32; X, 29; Luc., XII, 6, 7, 28, 32; XVIII, 7, 8. Sous la loi nouvelle, les rapports de ce Père avec les hommes vont avoir un caractère bien plus marqué de tendresse et de libéralité. — 2. Le *Fils*, c'est Jésus-Christ lui-même, non plus dans le sens large et imparfait, comme quand il est dit de certains hommes : « Vous êtes tous des fils du Très-Haut, » Ps. LXXXI (LXXXII), 6, mais dans toute l'acception naturelle du mot. Voir FILS DE DIEU, t. II, col. 2253-2257. Ce Fils ne fait qu'un avec le Père, Joa., XIV, 7; XV, 23, 24; XVI, 15; XVII, 10, 21, mais il en est distinct par la connaissance, Matth., XI, 27; Luc., X, 22, et par l'activité. Joa., V, 17-23. C'est du Père qu'il a reçu sa mission. Joa., VII, 28; XII, 44-50; XIV, 31; XV, 10-15; XVI, 27; XVII, 3. Aussi, tandis que les hommes appellent Dieu « notre Père », Matth., VI, 9, lui l'appelle constamment « mon Père », Matth., X, 32; Marc., VIII, 38; Luc., II, 49; Joa., II, 16; V, 18; etc., comme tenant à ce Père par une filiation tout autre que celle des hommes. Quoique s'étant uni par l'incarnation une âme et un corps humain, il n'en reste pas moins le « Fils bien-aimé » du Père. Matth., III, 17; XVII, 5; Marc., I, 11; Luc., III, 22; IX, 35; Joa., III, 35; V, 20, etc. Cependant, dans sa nature humaine qui est créée, il est inférieur au Père. Matth., XX, 23; XXVI, 39; XXVII, 46; Luc., XXIII, 46; Joa., V, 30-32, 36; XIV, 28, etc. Ce titre de « Fils » que se donne par rapport à Dieu Jésus-Christ, en qui ils ne voient qu'un homme, révolte souverainement les Juifs, qui d'ailleurs entendent avec raison ce nom de « Fils » dans son acception la plus étroite. Joa., X, 36; XIX, 7. — 3. Le *Saint-Esprit*, que l'Ancien Testament ne nous fait pas connaître nettement comme personne, complète la Trinité. Notre-Seigneur dit de lui qu'il procède du Père, Joa., XV, 26, mais qu'en même temps il recevra de ce qui est au Fils. Joa., XVI, 15. C'est d'ailleurs le Fils qui l'enverra sur la terre pour compléter son œuvre. Joa., XV, 26; XVI, 7, etc. Voir ESPRIT-SAINT, t. II, col. 1967-1969.

2° *Le Messie.* — Jésus-Christ se présente lui-même comme le Messie. Joa., IV, 26. Il est le Messie qui réalise les prédictions des prophètes, mais il ne répond pas à l'idée que s'en sont faite les Juifs. Il lui faut donc redresser leurs préjugés. Ils disent que quand le Christ viendra, personne ne saura d'où il vient, tandis qu'on sait d'où est Jésus et qu'en conséquence il ne saurait être le Messie. Joa., VII, 27. Le Sauveur leur explique que, s'ils savent qui il est et de quel pays il vient, ils ignorent sa véritable origine et l'ignorent volontairement, puisque, malgré toutes les preuves qu'il leur fournit, ils refusent d'admettre qu'il vient du Père. Joa., VII, 28, 29. Ils le croient venu simplement de Galilée et de Nazareth. Joa., I, 46; VII, 41. Pour les éclairer, Jésus leur rappelle que le Messie est « fils de David », mais que David l'appelle à l'avance son Seigneur, par conséquent un personnage qui lui est supérieur à lui-même. Matth., XXII, 41-46; Marc., XII, 35-37; Luc., XX, 41-44. Ils n'osent tirer une conclusion qui ne cadrerait pas avec leurs idées préconçues. Jésus-Christ s'applique à faire comprendre à ses disciples que le Messie promis doit être un Messie humble et souffrant, qui sera rejeté par les autorités nationales et mis à mort par les gentils, auxquels les Juifs l'auront livré. Matth., XVI, 20-23; XVII, 21, 22; Marc., VIII, 30-33; IX, 29-31; Luc., IX, 21, 22, 44, 45. « Mettez bien ces paroles dans vos cœurs, » dit-il à ses Apôtres qui ne peuvent se faire à cette idée. Luc., IX, 44. Quelques jours avant sa mort, il renouvelle son avertissement, en observant que toutes ces choses ont été écrites par les prophètes au sujet du Fils de l'homme. Matth., XX, 17-19; Marc., X, 32-34; Luc., XVII, 31-34. Enfin, la semaine même de sa passion, il dit à tous dans le Temple que le Fils de l'homme sera élevé de terre. Tous comprennent si bien le sens de ses paroles qu'on lui réplique aussitôt : « Nous avons entendu dire d'après la loi que le Christ demeure à jamais. » Joa., XII, 32-34. Le Sauveur n'insiste pas, parce que le malentendu ne peut être dissipé que par les faits. Plus tard, ceux qui le voudront verront qu'en effet le Christ demeure à jamais, mais non de la manière qu'ils avaient rêvé. De fait, il entrait dans les plans de la Providence que l'idée d'un Messie souffrant parût inacceptable au plus grand nombre des Juifs; c'était précisément la condition requise pour que ce Messie fût rejeté des siens et livré aux gentils. En accusant Jésus devant Pilate de se donner pour le « Christ roi », Luc., XXII, 2, les princes des prêtres ont l'intention avérée d'exciter les susceptibilités du procurateur par le titre de « roi » qu'ils évoquent; mais le nom de « Christ » attribué à un homme d'aussi modeste apparence les révolte encore plus étrangement; c'est pourquoi ils protesteront avec tant de vivacité quand Pilate écrira au sommet de la croix : « Jésus de Nazareth, roi des Juifs, » ce qui pour tous est synonyme de « Jésus de Nazareth, Messie ». Joa., XIX, 20, 21. La suite des événements a montré que, seul de son temps, le Sauveur avait eu la pleine intelligence des prophéties messianiques. Luc., XXIV, 26-27. Les Juifs se regardaient comme une race privilégiée, vis-à-vis de laquelle Dieu était, pour ainsi dire, plutôt débiteur que créancier, et qui avait droit, en vertu d'antiques promesses mal comprises, à recevoir de lui un Messie glorieux et puissant qui associerait tous ses compatriotes à sa grandeur. La vérité était tout le contraire de cette conception. Les Juifs avaient péché comme tous les hommes et péchaient encore plus gravement que les gentils. Notre-Seigneur le leur répète pour abaisser leur orgueil. Joa., VIII, 21, 24; IX, 41; XV, 22, 24; XVI, 9; XIX, 11. Or le péché appelait l'expiation, et l'expiation ne pouvait se faire sans le sacrifice. Voilà pourquoi le Sauveur, en présentant la coupe eucharistique à ses Apôtres, leur disait : « Ceci est mon sang de la nouvelle alliance, qui sera versé pour beaucoup en rémission des péchés. » Matth., XXVI, 28. Toute l'idée messianique est dans cette formule, dans laquelle Notre-Seigneur parle du sang qui va être versé pour remettre les péchés des hommes, et leur permettra de contracter avec Dieu une alliance plus universelle, plus durable et plus salutaire que l'ancienne.

3° *Le royaume de Dieu.* — 1. Les Juifs comprennent ce royaume comme ils ont compris le Messie, dans un sens tout terrestre. Aussi rejettent-ils avec indignation le « roi des Juifs » qu'on leur présente pauvre et humilié. Notre-Seigneur vient pour établir le « royaume de Dieu » ou le « royaume des cieux », c'est-à-dire la royauté, le règne de Dieu sur la terre, βασιλεία, *regnum*. Les conditions dans lesquelles il l'établit sont aussi conformes au sens spirituel des prophéties que contraires à l'attente des Juifs, qui interprétaient ces prophéties dans le sens le plus grossier. Ils s'imaginaient que le royaume de Dieu serait inauguré tout d'un coup, avec grand éclat, comme quand un grand prince monte sur le trône. Luc., XIX, 11. Un jour, des pharisiens demandent au Sauveur : « Quand vient le royaume de Dieu? » Et il leur répond : « Le royaume de Dieu ne vient pas de manière qu'on puisse l'observer, » comme on observe les astres, μετὰ παρατηρήσεως, « et on ne peut pas dire : le voici ici, le voici là. » Luc., XVII, 20, 21. Ce royaume de Dieu,

c'est la puissance de Dieu s'exerçant sur les âmes pour les éclairer, les racheter, les sanctifier et les sauver. Cette puissance n'agit pas sur les âmes comme elle agit dans le monde matériel, où tout lui obéit sans résistance possible; elle réclame la foi, le consentement et le concours de ces âmes, dont elle respecte la liberté jusqu'à s'interdire de la léser, même pour assurer leur salut. Une royauté de cette nature ne peut donc s'établir que peu à peu, à mesure que les âmes mieux éclairées lui donnent leur adhésion. Aussi, quand Notre-Seigneur commence à prêcher l'Évangile, il ne dit pas : Voici le royaume de Dieu, mais : « Le royaume de Dieu approche. » Matth., IV, 17; X, 7; Marc., I, 15; Luc., X, 9, 10. Il n'y a pas de grandeurs temporelles à ambitionner dans ce royaume. Matth., XX, 21-28; Marc., X, 37-45. Ses sujets sont les pauvres, les persécutés, les obéissants, Matth., V, 3, 10, 19; Luc., VI, 20, ceux qui sont humbles et petits comme des enfants. Matth., XVIII, 3; XIX, 14; Marc., X, 14; Luc., XVIII, 16. Ce ne sont pas des qualités passives que réclame le Sauveur, mais des vertus actives, le renoncement plus ou moins complet aux jouissances et aux richesses, Matth., XIX, 12, 23, 24; Marc., X, 23, 24, et surtout l'accomplissement de la volonté du Père. Matth., VII, 21. C'est une nouvelle vie à laquelle il faut renaître. Joa., III, 3, 5. Dans ces conditions, Notre-Seigneur peut dire : « Le royaune de Dieu est au-dedans de vous, » ἐντὸς ὑμῶν, Luc., XVII, 21; il réside dans les âmes, et un certain nombre d'âmes, disséminées au milieu du peuple d'Israël, ont déjà accueilli ce royaume. Il faut le chercher avant toute autre chose. Matth., VI, 33; Luc., XII, 31. Depuis que Jean-Baptiste a commencé à annoncer l'approche du règne de Dieu, de violentes oppositions se sont dressées contre lui, Matth., XI, 12; les scribes et les pharisiens, loin de l'accepter pour eux-mêmes, ont tout fait pour empêcher les autres de le reconnaître. Matth., XXIII, 13. Néanmoins il se propage. Il y a même des membres du sanhédrin qui l'attendent, Marc., XV, 43, et des scribes qui ne sont pas loin du royaume de Dieu, Marc., XII, 34, tandis que, par la pénitence et le changement de vie, les pécheurs, les publicains et les courtisanes y entrent de suite et en grand nombre. Matth., XXI, 31; Luc., XIII, 29. Extérieurement, le règne de Dieu se manifeste par l'expulsion des démons, Matth., XII, 28; Luc., XI, 20, et par la prédication qu'en font les Apôtres et les disciples du Sauveur. Luc., IX, 2, 60. Voilà donc un royaume qui diffère radicalement du royaume de la terre, par son origine, Joa., XVIII, 36, par ses moyens d'action, par son but. — 2. Le royaume de Dieu, par sa nature même, est un royaume toujours en formation. Il ne sera définitivement établi que quand le Sauveur aura complètement accompli sa mission. Luc., IX, 27. Mais sans cesse les disciples du Seigneur auront à répéter sur la terre : « Que votre règne arrive, » Matth., VI, 10; Luc., XI, 2, non seulement dans l'autre vie, mais en ce monde même, où le nom de Dieu doit être sanctifié et sa volonté accomplie comme au ciel. Pour mieux expliquer ce qu'il entend par ce royaume, Notre-Seigneur se sert de paraboles, dont il donne ensuite l'explication à ses Apôtres, parce que ceux-ci doivent être initiés aux « mystères du royaume des cieux », pour pouvoir travailler utilement à sa propagation. Matth., XIII, 11; Luc., VIII, 10. L'élément constitutif de ce royaume spirituel, c'est la vérité, à laquelle Jésus est venu rendre témoignage, Joa., XVIII, 37, et la grâce, qui donne aux âmes une vie surnaturelle. La vérité et la grâce sont comme une semence, qui ne produit que selon les dispositions des âmes qui la recueillent. Matth., XIII, 1-23. Quand cette semence est jetée, l'ennemi du bien, Satan, vient aussi jeter la sienne, d'où mélange de bons et de mauvais dans le royaume des cieux; le triage des uns et des autres ne se fera utilement qu'à la moisson, au jugement. Matth., XIII, 24-30; Marc., IV, 26-29. Le royaume des cieux, d'abord semblable à une petite graine, doit se développer et devenir un grand arbre. C'est aussi un levain qui exerce son action sur toute la pâte. Matth., XIII, 31-35. Ces comparaisons sur le royaume des cieux donnent l'idée d'une société animée par un souffle divin, destinée à comprendre dans son sein toute l'humanité, renfermant par conséquent un mélange d'âmes bonnes et mauvaises, et se développant d'une manière continuelle, puisque chaque génération humaine lui fournit un nouveau contingent à conquérir. Bien que spirituel, ce royaume n'est pas invisible; il doit briller à tous les yeux comme la lampe placée sur le candelabre. Marc., IV, 21, 22; Luc., VIII, 16, 17. Enfin, Notre-Seigneur donne à Pierre les clefs du royaume, Matth., XVI, 19, c'est-à-dire la puissance à exercer dans ce royaume. Voir CLEF, t. II, col. 802, 803. Il ajoute que toutes les décisions de Pierre seront ratifiées dans les cieux, c'est-à-dire par Dieu lui-même. Le royaume des cieux ainsi décrit n'est autre que l'Église. Voir ÉGLISE, t. II, col. 1600. Les Juifs se croyaient tout droit à être les maîtres dans ce royaume: il leur sera ôté et passera à d'autres hommes qui sauront le faire fructifier. Matth., XXI, 43. La masse des Juifs aura d'ailleurs vis-à-vis de ce royaume une singulière attitude que le Sauveur caractérise prophétiquement dans plusieurs autres paraboles. La société religieuse issue de l'ancienne loi sera incapable d'apporter le moindre remède aux maux de la pauvre humanité blessée, comme le prêtre et le lévite qui passent sans s'arrêter devant la victime des brigands sur le chemin de Jéricho, Luc., X, 31, 32, comme le riche qui reste insensible à la misère du malheureux Lazare. Luc., XVI, 19-21. Appelés les premiers à prendre part au festin messianique, les Juifs dédaigneront de venir et se laisseront substituer les gentils, Luc., XIV, 17-24; Matth., XXII, 3-10, qu'ils mépriseront comme le pharisien méprisait le publicain, Luc., XVIII, 11-14, et dont ils seront jaloux comme le fils aîné qui murmure de l'accueil fait par le père au jeune prodigue repentant, Luc., XV, 25-32, et comme les ouvriers de la première heure, qui se plaignent du salaire accordé aux derniers venus. Matth., XX, 9-15. Bien plus, comme les vignerons homicides, ils voudront accaparer pour eux-mêmes le royaume des cieux et croiront y réussir en mettant à mort le Fils du Père qui vient pour le fonder. Matth., XXI, 37-40; Marc., XII, 1-9; Luc., XX, 13-16. Tous ces traits prophétiques se sont vérifiés au cours des temps, et, du vivant même des Apôtres, le royaume des cieux n'a pas eu d'ennemis plus acharnés que les Juifs. Act., IV, 1-7; V, 17-24; VI, 12-15; VII, 56-59; VIII, 1; XII, 1-4; XIII, 45-50; XIV, 18; XVII, 5-8; XVIII, 12; XXI, 26-36; XXIII, 12-21, etc. — 3. Le royaume des cieux établi sur la terre a son prolongement sans fin dans l'autre vie. Luc., XXIII, 42. C'est là en effet qu'après le triage, le bon grain sera recueilli. Matth., XIII, 30. Notre-Seigneur l'appelle le royaume de son Père, Matth., XXVI, 29; Marc., XIV, 25; Luc., XXII, 16-18, et il y convie ses serviteurs fidèles. Luc., XXII, 29, 30. Ce sera le royaume définitif, dont celui de la terre n'est que la préparation, dont l'inauguration triomphale suivra le jugement final, Luc., XXI, 31, et qui deviendra la possession des vrais serviteurs de Dieu. Matth., XXV, 34.

4° *La vie surnaturelle.* — 1. Ce n'est pas seulement une société que Notre-Seigneur vient constituer, c'est une vie nouvelle qu'il communique aux âmes. « En lui est la vie, et cette vie est la lumière des hommes. » Joa., I, 4. Il veut que par lui on ait la vie et que cette vie abonde. Joa., X, 10. Il ne s'agit évidemment pas de la vie naturelle, que les hommes possédaient avant sa venue et qui, après lui, n'a pas différé de ce qu'elle était auparavant. C'est une vie spirituelle, dans laquelle il faut entrer par une nouvelle naissance, Joa., III, 3-8, et dont lui-même est la source, jaillissante jusqu'à la vie éternelle. Joa., IV, 13, 14. Pour obtenir cette vie, il est nécessaire d'avoir la foi en Jésus-Christ, qui seul peut

la donner. Joa., III, 36; V, 40; VI, 33; VIII, 12; XX, 31. Cette foi elle-même ne devient pas le partage de l'homme sans le concours formel de sa bonne volonté. Il faut pratiquer la vérité pour venir à la lumière, Joa., III, 21; il faut obéir à la volonté du Père pour devenir capable de discerner la divinité de la doctrine évangélique. Joa., VII, 17. Jésus est même le pain de vie, dont la foi se nourrit pour produire et entretenir la vie surnaturelle. Joa., VI, 35. On participe à cette vie par l'union intime avec le Sauveur, union qu'il compare lui-même à celle de la branche avec le cep de vigne. Joa., XV, 4-6. Cette vie n'existe pas par la foi seule; encore moins est-elle produite par les pratiques de la loi ancienne, Joa., V, 39; elle suppose la pureté de l'âme, Joa., XV, 3, 4, et la fidélité aux commandements. Matth., XIX, 17. — 2. Notre-Seigneur présente certains rites extérieurs comme destinés à produire dans les âmes la vie surnaturelle. Il faut tout d'abord renaître par l'eau et par le Saint-Esprit. Joa., III, 5; Act., I, 5. De là deux premiers sacrements de l'Église. Voir BAPTÊME, t. I, col. 1435; CONFIRMATION, t. II, col. 919. Comme le péché est incompatible avec la vie surnaturelle, les Apôtres reçoivent le pouvoir de le remettre. Joa., XX, 22, 23. Voir PÉNITENCE. Enfin l'Eucharistie est instituée comme pain de vie par excellence, qui fait vivre par Jésus-Christ, et sans lequel la vie n'existe pas dans l'âme. Joa., VI, 48-59. — 3. De même que le royaume des cieux sur la terre se continue par celui qui est au ciel, ainsi la vie surnaturelle aboutit à la vie éternelle. Joa., VI, 55, 59; X, 28; XII, 25; XVII, 2. Jésus-Christ est ainsi la « vie » dans le sens le plus élevé, la vie divine communiquée aux âmes créées, dans la mesure que peut réaliser la puissance de Dieu. Joa., XIV, 6.

5° *La destinée humaine.* — 1. Le Sauveur ne vient pas changer les conditions ordinaires de la vie naturelle. Il ne s'est point servi de sa science divine pour faire avancer les connaissances humaines. Il ne blâme pas ce qui fait ici-bas l'occupation légitime des hommes; mais il exige qu'avant toute chose on fasse passer la recherche du royaume de Dieu et de sa justice. Matth., VI, 33. Il accuse de folie celui qui ne pense qu'à jouir du bien qu'il s'est amassé. Luc., XII, 19, 20. Il faut qu'on le suive, même en portant sa croix; autrement on perd son âme pour l'éternité. Matth., XVI, 24-28; Marc., VIII, 34-39; Luc., IX, 23-27. C'est le petit nombre qui règle ainsi sa vie. Luc., XII, 32. Mais ceux qui s'égarent peuvent encore, tant qu'ils sont en vie, s'accommoder avec la justice divine. Matth., V, 25. Aux Apôtres, qui demandent si c'est seulement le petit nombre qui se sauvera, Notre-Seigneur ne répond que par un conseil pratique. Luc., XIII, 23, 24. Voir ÉLUS, t. II, col. 1708-1711. En tous cas, Dieu viendra prendre chaque homme à l'improviste; il faut donc se tenir prêt à paraître devant lui et à rendre compte de sa vie. Matth., XXIV, 42-50; Marc., XIII, 35-37; Luc., XII, 35-40. — 2. Au delà de la mort, l'homme aura à subir un jugement. Matth., XII, 36. Il y a des fautes qui pourront alors lui être remises, Matth., XII, 32; Marc., III, 28-29, mais dont il lui faudra payer la dette à la dernière rigueur. Matth., V, 25, 26. Voir PURGATOIRE. Les bons, même ceux qui auront eu à subir cette expiation transitoire, obtiendront la vie éternelle dans le ciel, Matth., V, 12; XIII, 43; Luc., VI, 23, voir CIEL, t. II, col 754, 755, et les méchants seront envoyés dans le lieu des tourments. Matth., V, 29, 30; Luc., XII, 5. Voir ENFER, t. II, col. 1795, 1796. C'est alors que Dieu exercera définitivement sa justice en récompensant ceux qui auront souffert pour lui sur la terre, et en châtiant ceux qui n'auront songé qu'à jouir, au mépris de sa loi. Matth., V, 11, 12; Luc., VI, 22-25; XVI, 24, 25. — 3. Le monde lui-même aura une fin. Matth., V, 18. Voir FIN DU MONDE, t. II, col. 2263, 2264. Les corps ressusciteront pour se réunir à leur âme immortelle, Matth., XXII, 23-33; Marc., XII, 18-27; Luc., XX, 27-40; Joa., VI, 39-55; XI, 23-24, afin que le corps soit désormais associé au sort final de l'âme. Joa., V, 28, 29. Voir RÉSURRECTION DE LA CHAIR. Jésus-Christ paraîtra alors et jugera tous les hommes. Matth., XXV, 31-46. Voir JUGEMENT DERNIER. Ceux-ci seront renvoyés soit à la vie éternelle, soit au feu éternel. C'est uniquement pour faire arriver les hommes à la vie éternelle que le Sauveur est descendu sur la terre et qu'il y a fondé son royaume. Matth., XVIII, 11-14; Luc., XIX, 10; Joa., III, 15, 16; X, 28. Là est l'idée maîtresse sur laquelle il a ordonné toute sa vie, ses œuvres et l'Église qu'il a laissée après lui. Cf. Dollinger, *Le christianisme et l'Église,* trad. Bayle, Tournai, 1863, p. 22-44; Wendt, *Die Lehre Jesu,* Gœttingue, 1886.

II. L'ENSEIGNEMENT MORAL. — 1° La morale prêchée par Notre-Seigneur est dominée tout entière par certains principes qui l'élèvent au-dessus de la morale mosaïque et de toute morale humaine. Il professe d'abord qu'il n'est pas venu pour abolir la Loi, celle que Moïse avait imposée aux Israélites, mais pour l'accomplir et la compléter, selon les deux sens du verbe πληρῶσαι, *adimplere.* Matth., V, 17. Comme modèle de vertu et de sainteté, il ne propose rien moins que le Père céleste : « Soyez parfaits, comme votre Père céleste est parfait, » Matth., V, 48, principe en vertu duquel chaque homme est obligé de tendre à la perfection qui est propre à sa nature. Il recommande ensuite de chercher avant tout le royaume de Dieu et sa justice, Matth., VI, 33, non par des actes purement extérieurs ni de vaines aspirations, mais par l'accomplissement de la volonté du Père. Matth., VII, 21. Le disciple de Notre-Seigneur a donc tout d'abord à faire régner Dieu en lui-même, en accomplissant fidèlement ce qui est juste et ce qui le rendra juste, c'est-à-dire la très sage volonté de Dieu. Enfin, comme il vient pour perfectionner et enseigner la loi morale, Jésus-Christ se propose lui-même en exemple, Joa., XIII, 15, et ajoute, pour encourager à le suivre : « Prenez mon joug sur vous et faites-vous mes disciples, car je suis doux et humble de cœur. Vous trouverez alors le repos pour vos âmes, car mon joug est aimable et mon fardeau léger. » Matth., XI, 29, 30. Ces principes s'adressent à tous. A ceux que Dieu appelle à une plus haute perfection conviennent des règles plus austères, que formulent les conseils évangéliques. Voir CONSEILS ÉVANGÉLIQUES, t. II, col. 922-924.

2° Notre-Seigneur dégage nettement sa morale des superfétations et du formalisme dont les pharisiens et les docteurs avaient surchargé la loi ancienne. Il dit à ses disciples : « Si votre justice n'est pas plus complète que celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux. » Matth., V, 20. Il reproche à ces derniers de ne chercher que la pureté extérieure, de s'appliquer à des pratiques méticuleuses au détriment de la grande loi morale, d'accabler les autres d'obligations intolérables, sans rien faire pour les aider, Luc., XI, 39-46, de n'agir que pour être vus des hommes, Matth., VI, 16, en un mot de ressembler à des sépulcres blanchis, éclatants au dehors, pleins de corruption au dedans. Matth., XXIII, 2-33. Le Sauveur réprouve énergiquement la conception et la pratique d'une semblable morale. Il ne veut pas d'un peuple qui honore Dieu des lèvres, mais n'ait rien dans le cœur. Matth., XV, 7-9; Marc., VII, 6, 7. Dieu veut être adoré et servi « en esprit et en vérité », Joa., IV, 23, 24, c'est-à-dire avant tout par les pensées, les sentiments et les volontés, l'acte extérieur n'ayant de valeur qu'autant qu'il est conforme à l'attitude de l'âme elle-même. Notre-Seigneur recommande en conséquence de se tenir en garde contre les enseignements des scribes et des pharisiens, comme contre un ferment corrupteur. Matth., XVI, 5-12; Luc., XII, 1-3. Chaque fois que l'occasion s'en présente, il corrige publiquement leurs fausses interprétations de la loi divine. Les docteurs avaient rendu

l'observation du sabbat presque impossible. Le divin Maître opère à dessein des miracles ce jour-là, et profite de leurs attaques pour montrer au peuple l'inconséquence et l'arbitraire de leurs prescriptions. Matth., XII, 1-14; Luc., XIII, 14-16; XIV, 1-6; Joa., V, 10; VII, 23; IX, 14, etc. Voir SABBAT. Cf. J. C. Wakins, *Christi curatio sabbathica,* dans le *Thesaurus* de Hase et Iken, t. II, p. 194-211. Il redresse également leur enseignement outré au sujet de jeûne, Luc., V, 33-35; du choix des aliments, Matth., XXIII, 24; Luc., X, 7; des ablutions avant les repas, Matth., XV, 2, 11-20; Marc., VII, 2-5, 15-23; du serment, Matth., XXIII, 16-22; du vœu, Matth., XV, 3-9; Marc., VII, 9-13; voir CORBAN, t. II, col. 958, etc.

3° Le premier principe de la morale de Jésus-Christ est l'amour de Dieu par-dessus tout, Matth., X, 37, et l'amour du prochain. Matth., V, 23, 24, 44; Marc., XII, 31; Luc., VI, 38; X, 25, etc. L'amour de Dieu commande l'obéissance à son égard, Matth., VII, 21; XII, 50; Marc., III, 35; Luc., VIII, 21; la confiance en sa Providence, Matth., VI, 25-32; X, 29-33; Luc., XII, 4-12, 22-34; XVIII, 1-8; la prière venant du fond du cœur, Matth., VI, 7, 8; VII, 7-12; Marc., XI, 24; Luc., XI, 1-13; Joa., XVI, 23, 24; la foi en Jésus-Christ, Joa., VII, 38; le respect de la maison de Dieu. Matth., XXI, 12-17; Joa., II, 16, etc. L'amour du prochain aura pour corollaires la tolérance, Marc., IX, 37-40; Luc., IX, 49, 50; le pardon des injures, Matth., XVIII, 21-35; l'aumône. Matth., VI, 2-4; Luc., XI, 41; XII, 33, etc. Cf. Ehrhardt, *Der Grundcharakter der Ethik Jesu,* Leipzig, 1895. L'obligation de se sauver soi-même a pour conséquences le renoncement, Matth., XVI, 24-26; Luc., XIV, 25-35; la pénitence pour expier les péchés passés, Matth., IV, 17; Luc., XIII, 3; XV, 7-10; le jeûne et la prière pour écarter le démon, Marc., IX, 28; la vigilance, Luc., XII, 35-53; l'humilité. Matth., XVIII, 2-5; XX, 26-28; Luc., XVIII, 9-14; XXII, 24, etc. Le mariage, constitutif de la famille, est ramené à sa loi primitive. Matth., V, 32; XIX, 1-12. Enfin, les devoirs envers l'autorité temporelle trouvent à la fois leur obligation et leur limite marquées dans cette formule : « Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu. » Matth., XXII, 21. Tels sont en résumé les principaux points de cette morale qui, tout en réclamant les actes extérieurs, tient par-dessus tout à ce que les sentiments intérieurs s'y conforment loyalement, et qui, assez tempérée dans ses exigences pour ne pas excéder les forces des plus faibles, aidés de la grâce, peut cependant conduire les âmes d'élite aux plus hauts sommets de la vertu, mais toujours avec la grâce de Dieu. Car c'est encore là ce qui établit une différence essentielle entre les préceptes du divin Maître et ceux que formulent les sages. Ces derniers peuvent conseiller, ils ne peuvent aider. Sans Jésus-Christ, la morale évangélique est impraticable; avec Jésus-Christ, intimement uni à l'âme par la vie surnaturelle, tout devient possible : « Celui qui demeure en moi, et moi en lui, porte beaucoup de fruits; mais sans moi vous ne pouvez rien faire. » Joa., XV, 5. Cf. Pauvert, *Vie de Jésus-Christ,* Paris, 1867, t. II, p. 133-267.

III. LES SOURCES DE L'ENSEIGNEMENT DE JÉSUS. — 1° *L'Écriture Sainte.* — Notre-Seigneur ayant déclaré qu'il ne venait pas abolir la Loi, mais la compléter, Matth., V, 17, il s'ensuit que la première source de son enseignement a été la révélation faite antérieurement et contenue dans les Livres Saints. Il a connu ces Livres à fond. Il les cite souvent, ou y fait de fréquentes allusions. Matth., IV, 1-11; X, 15; XII, 3; Marc., VII, 6; Luc., IV, 17-21, 25-27; XI, 30-32; XVII, 26; Joa., V, 39, 46; X, 34, etc. Il sait les parcourir d'un bout à l'autre pour démontrer le caractère messianique de sa personne. Luc., XXIV, 27. Enfin il ouvre l'intelligence de ses Apôtres pour qu'ils comprennent les Écritures. Luc., XXIV, 45, 46. Il possédait lui-même éminemment ce qu'il communiquait ainsi aux autres. — Au temps de Notre-Seigneur, la Sainte Écriture n'existait que dans son texte hébreu et dans la version grecque des Septante. Or la langue parlée en Palestine à cette époque était une langue néo-hébraïque, connue sous le nom d'araméen ou de syro-chaldaïque. II Mach., VII, 8, 21, 27; XII, 37; XV, 29. Cf. Vigouroux, *Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes,* Paris, 1896, p. 26-39; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes,* t. II, p. 18-20. Les lettrés comprenaient l'ancien hébreu; mais pour le peuple l'hébreu était devenu une langue morte. Aussi, dans les synagogues, après la lecture de la Loi et des Prophètes, avait-on soin de donner immédiatement une traduction des textes en araméen. Notre-Seigneur lisait les Écritures dans le texte hébreu et, quand il enseignait dans une synagogue, il le traduisait lui-même en langue vulgaire. Luc., IV, 20, 21. C'est du moins ce que suppose le grand étonnement de ses compatriotes de Nazareth qui disaient : « D'où lui vient donc cette science? » Matth., XIII, 54; Marc., VI, 2, et des Juifs qui faisaient cette remarque : « Comment sait-il donc les lettres sans les avoir apprises? » Joa., VII, 15. Le fait que dans les Évangiles les textes de l'Ancien Testament, surtout ceux qu'allègue Notre-Seigneur, sont presque toujours cités d'après les Septante, ne prouve nullement que le divin Maître se soit servi de cette version. La seule conclusion qu'on en peut tirer, c'est que les auteurs sacrés, s'adressant à des lecteurs qui parlaient grec et à des Juifs qui lisaient les Septante, ont emprunté à cette version les passages qu'ils avaient à citer. Cf. Richard Simon, *Histoire critique du Vieux Testament,* Rotterdam, 1685, p. 186; E. Böhl, *Die alttestamentliche Citate ins neuen Testament,* Vienne, 1878; Chauvin, *La Bible dans l'Église catholique,* Paris, 1900, p. 5-8.

2° *Le Sauveur n'emprunte rien aux hommes.* — On ne peut faire venir l'enseignement de Notre-Seigneur d'aucune source humaine. Ceux qui ne veulent voir en lui qu'un homme n'admettent pas, et avec raison, qu'il ait inventé de toutes pièces la doctrine qu'il a prêchée. Ils sont donc obligés de faire de lui le disciple soit de Jean-Baptiste, soit des docteurs de son temps. Les faits contredisent absolument cette supposition. — 1. *La doctrine de Jésus ne vient pas de Jean-Baptiste.* — Le Sauveur n'a rien dû à son précurseur, saint Jean-Baptiste. Ce dernier n'avait eu aucune formation humaine; il était resté dans la solitude jusqu'au jour où il parut en public. Luc., I, 80. Pendant ce temps, Jésus habitait à Nazareth, sans qu'aucun rapport avec Jean-Baptiste soit mentionné. Matth., II, 23; Luc., II, 39, 52. Jean commença à prêcher sur les bords du Jourdain; il annonça celui qui devait venir après lui. Mais Jésus ne suivit pas ses prédications; il ne parut près de lui que pour se faire baptiser. Matth., III, 13; Marc., I, 9; Luc., III, 21. Il semble même que Jean, tout en sachant qui il était, Matth., III, 14, n'avait pas de la mission du Sauveur une connaissance complète. Joa., I, 33. Le Précurseur prêche la pénitence; il le fait avec le zèle et un peu la rigueur du prophète Élie, ainsi que l'ange l'a prédit, Luc., I, 17; mais sa mission se borne à préparer les hommes à la venue du Messie. Matth., III, 1-12; Luc., III, 1-18. Jésus-Christ prêche aussi la pénitence, Marc., I, 15; il le fallait bien, puisque la première condition pour arriver au « royaume des cieux », c'est de se détacher du péché. Cependant ce n'était là qu'un prélude. La doctrine du divin Maître s'étend à tous les points de la croyance et du devoir; loin d'être présentée avec cette sévérité dont Jean-Baptiste devait user vis-à-vis d'hommes orgueilleux, qui pour la plupart avaient déjà abusé des dons divins, la doctrine du Sauveur revêt d'ordinaire une forme attrayante, propre à gagner les cœurs, non seulement dans la Judée, mais dans le monde entier auquel elle est destinée. En somme, entre Jean-Baptiste et Jésus-Christ, il n'y a de rapport doctrinal que celui qui

doit nécessairement exister entre un enseignement préparatoire et restreint à quelques points et un enseignement définitif et complet. — 2. *La doctrine de Jésus n'a pas été empruntée aux Esséniens.* — On a parfois affirmé que Notre-Seigneur avait emprunté au moins quelques traits de sa doctrine aux Esséniens, qui, au rapport de Josèphe, *Bell. jud.*, III, VIII, 4, se trouvaient en grand nombre dans toutes les villes de Palestine. On manque de renseignements précis sur l'origine et la nature de la secte que formaient les Esséniens. Il semble que leurs pratiques et leurs idées n'étaient autres que celles des pharisiens, mais poussées à l'extrême. Ils pratiquaient le communisme, rejetaient le serment, prohibaient les onctions d'huile, se baignaient dans l'eau froide avant chaque repas, portaient des vêtements blancs, poussaient à un degré incroyable l'observation de la loi sabbatique et des lois de pureté extérieure, s'abstenaient du mariage, ne faisaient jamais offrir au Temple de sacrifices sanglants, etc. Cf. Josèphe, *Bell. jud.*, II, VIII, 2-13; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes,* t. II, p. 559-584. Les ressemblances entre les maximes et la manière de vivre des Esséniens et celles de Notre-Seigneur sont superficielles ou accidentelles. A la pureté extérieure qu'ils préconisent, le Sauveur oppose très formellement la pureté intérieure; les renoncements qu'ils s'imposent rigoureusement font, dans la morale du divin Maître, l'objet de simples conseils adressés à un petit nombre d'âmes d'élite. Quant aux formules esséniennes qui paraissent semblables à certaines sentences évangéliques, il reste toujours à se demander si elles sont, de la part des Esséniens, des prêts ou des emprunts. Si même elles étaient à leur usage avant la prédication évangélique, on ne voit pas pourquoi Notre-Seigneur aurait évité de s'en servir, dès lors qu'elles étaient justes; encore cette antériorité n'est nullement certaine, et les similitudes ne portent que sur des points accessoires. Il est possible que Notre Seigneur ait assez souvent rencontré des Esséniens. Ni lui, ni les Apôtres ne font la moindre mention d'eux, ce qui prouve que les Esséniens qui pouvaient être répandus dans le pays étaient confondus pratiquement avec les pharisiens. — 3. *La doctrine du Sauveur n'a pas été empruntée aux pharisiens.* — A ceux-ci non plus le Divin Maître n'a rien emprunté. Sans doute, il est d'accord avec eux sur les doctrines qui sont vraies. Luc., XX, 39; Marc., XII, 28, 34, etc. Mais sur les points de doctrine ou de morale qui caractérisent leur secte, il les combat ouvertement; c'est même à la persévérance avec laquelle il poursuit leurs traditions abusives ou erronées qu'il doit la haine dont il finit par être la victime. Il est certain d'autre part que le Sauveur ne fréquenta jamais les écoles des docteurs juifs. Joa., VII, 15. Il n'a donc été tributaire d'aucun de ses compatriotes, d'aucun de ses contemporains, d'aucun même des sages qui l'avaient précédé. Il est par conséquent vrai de dire : « Personne n'a été moins de son temps que Jésus ; personne n'a moins subi l'influence de son milieu; personne n'a été plus affranchi de préjugés et plus indépendant que lui. » Stapfer, *La Palestine au temps de Jésus-Christ,* Paris, 1885, p. 472. Cf. Harnack, *Das Wesen des Christenthums,* Leipzig, 1900, p. 21-24. Pour faire croire à une dépendance de la doctrine de Jésus-Christ par rapport à l'enseignement rabbinique, on a mis en parallélisme les sentences de l'Évangile et celles du Talmud. E. Soloweyczyk, *La Bible, le Talmud et l'Evangile,* trad. Wogue, Paris, 1875. La différence saute aux yeux. « Le meilleur traité de la Mischna, le *Pirké Aboth,* est séparé par un abîme des préceptes de la morale évangélique. » Stapfer, *La Palestine au temps de J.-C.*, p. 24. Cf. Frz. Delitzsch, *Jesus und Hillel,* Erlangen, 1867.

3° *La doctrine de Jésus lui vient de son Père.* — La vraie source de l'enseignement de Jésus-Christ, c'est la révélation directe qui lui a été faite par son Père; c'est par conséquent l'illumination de sa sainte âme par la divinité à laquelle elle était unie. Les synoptiques disent peu de chose à ce sujet, parce que l'Évangile qu'ils écrivent a été prêché dans un milieu où l'autorité doctrinale du Sauveur s'imposait d'elle-même et s'appuyait d'ailleurs sur d'incessants miracles. Mais en Judée, à Jérusalem, au Temple, les représentants du sanhédrin ont le droit de demander à Jésus quel a été son maître, d'où lui vient sa doctrine. Saint Jean, qui seul fait le récit du ministère public du Sauveur auprès des Juifs de la capitale, enregistre ses réponses. Elles sont décisives et fréquemment répétées. Tout d'abord, c'est Jean-Baptiste qui dit de Jésus : « Celui qui vient du ciel est au-dessus de tous. Ce qu'il a vu et entendu, il l'atteste... Celui que Dieu a envoyé dit les paroles de Dieu. » Joa., III, 31-34. A la fête des Tabernacles, le Sauveur lui-même dit aux Juifs : « Ma doctrine n'est pas à moi, mais à celui qui m'a envoyé. Quiconque voudra obéir à sa volonté, reconnaîtra si la doctrine vient de Dieu ou si je parle en mon propre nom. Quand on parle en son propre nom, on cherche à se glorifier soi-même; mais celui qui cherche la gloire de qui l'a envoyé, celui-là mérite d'être cru. » Joa., VII, 16-18. Au cours de la même fête, il dit encore : « Celui qui m'a envoyé mérite créance, et ce que j'ai entendu de lui, c'est ce que je dis au monde... Ce que mon Père m'a enseigné, je le dis... Je vous ai dit la vérité que j'ai apprise de Dieu. » Joa., VIII, 26, 28, 40. La semaine même de sa passion, il répète de nouveau dans le Temple : « Je n'ai pas parlé en mon nom, mais le Père qui m'a envoyé m'a ordonné ce que je dois dire et prêcher... Aussi ce que je dis, je le dis conformément à ce que m'a dit le Père. » Joa., XII, 49, 50. A ses Apôtres, le jeudi saint, il renouvelle les mêmes protestations : « Les paroles que je vous dis, je ne les dis pas de moi-même... L'enseignement que vous avez entendu n'est pas de moi, mais de mon Père qui m'a envoyé. » Joa., XIV, 10, 24. « Je vous appelle mes amis, parce que tout ce que j'ai entendu de mon Père, je vous l'ai fait savoir. » Joa., XV, 15. « Père,... les paroles que vous m'avez dites, je les leur ai transmises. » Joa., XVII, 8. Qu'on n'imagine pas cependant que saint Jean soit seul à rappeler de pareils témoignages. On en trouve un tout aussi net et tout aussi démonstratif sous la plume de saint Matthieu, XI, 27, et de saint Luc, X, 22 : « Toutes choses m'ont été transmises par mon Père. Personne ne connaît le Fils que le Père, personne ne connaît le Père que le Fils, et celui auquel le Fils aura bien voulu le révéler. » C'est l'affirmation de l'identité de science dans le Père et dans le Fils. Il était difficile de revenir avec plus d'insistance sur une même affirmation. Notre-Seigneur tenait manifestement à ce qu'aucune équivoque ne subsistât sur ce point capital : sa doctrine ne venait pas des hommes, mais uniquement de Dieu.

4° *La science de Notre-Seigneur.* — On peut se demander dans quelle mesure la science divine a été communiquée à l'âme de Notre-Seigneur. Les textes évangéliques ne fournissent pas les renseignements désirables pour faire la lumière complète sur cette question. Nous avons vu plus haut que le texte de saint Luc, II, 52, parlant d'une croissance « en sagesse » de l'enfant Jésus, est suffisamment justifié par l'idée d'une manifestation progressive de la sagesse, d'autant plus que, dans un texte précédent, II, 40, l'Évangéliste a déjà dit que le divin Enfant était « plein de sagesse », comme il le montre dans son apparition au Temple. Notre-Seigneur, il est vrai, déclare à ses Apôtres que ni les anges, ni lui-même, ne connaissent le jour et l'heure du jugement. Matth., XXIV, 36; Marc., XIII, 32. Quelques auteurs en ont conclu qu'en réalité Notre-Seigneur a ignoré l'époque du jugement. Cf. Schell, *Katholische Dogmatik,* Wurzbourg, 1893, t. III, p. 142-147. Mais on enseigne communément que l'ignorance

dont il est parlé ici a pu n'être que relative, et par rapport à ceux qui interrogeaient. Le renseignement demandé ne faisait pas partie des choses que le Sauveur avait à révéler. Cf. Petau, *De incarnatione Verbi*, XI, I, 1-15. La réponse serait donc, pour le fond, analogue à celle que le divin Maître fit à ses Apôtres au matin de son ascension : « Ce n'est pas à vous de savoir les temps ni les moments que le Père tient en son pouvoir. » Act., I, 7. Il est certain que l'âme de Notre-Seigneur, créée et finie, n'était pas capable d'une science infinie. Du moins était-elle capable de puiser directement dans la science divine les connaissances qui se rapportaient à la mission rédemptrice. Or Jésus donne les détails les plus circonstanciés sur les derniers jours du monde et sur le jugement; il déclare que le Père lui a « tout remis entre les mains », Joa., XIII, 3; qu'entre autres pouvoirs, il lui a assigné celui d'exercer tout jugement, particulièrement à la fin des temps. Joa., V, 22, 27; Matth., XXIV, 31. Comment donc ne saurait-il pas l'époque du jugement qu'il doit présider lui-même? D'ailleurs, à prendre le texte à la rigueur, ce ne serait pas seulement le Verbe incarné dont l'âme serait privée de cette connaissance, ce serait le « Fils », la seconde personne de la sainte Trinité, pour laquelle le « Père » aurait un secret. On comprend très bien que Notre-Seigneur ait refusé aux hommes la connaissance de l'époque à laquelle finira le monde. Pour couper court à toute question, il donne une réponse négative, qui doit être prise dans un sens analogue à celui qu'on prête à ces autres paroles : « Je ne monte pas (à Jérusalem) pour ce jour de fête, » Joa., VII, 8, alors que quelques jours après, le Sauveur se mit en route. Rien, dans l'Évangile, ne s'oppose donc à ce que l'on reconnaisse en Notre-Seigneur une science puisée directement à la source infinie de l'omniscience divine; science aussi grande que pouvait la comporter une âme créée, la plus parfaite de toutes les âmes par son union personnelle avec la divinité; science enfin qui ne pouvait recevoir du dehors que la notion expérimentale de ce qui était déjà connu par intuition directe en Dieu même.

IV. LA MÉTHODE D'ENSEIGNEMENT DU SAUVEUR. — Notre-Seigneur n'avait pas à prêcher sa doctrine aux seuls hommes de son pays et de son temps. Son enseignement s'adressait à l'humanité entière. Il importait donc qu'il fût présenté sous une forme accessible à tous les esprits. De là les caractères particuliers de la prédication du Sauveur.

1° *Jésus enseigne en maître.* — Tout d'abord, Notre-Seigneur parle en maître. « Vous avez appris qu'il a été dit aux anciens... et moi je vous dis... » Matth., V, 22, 28, 32, 34, 39, 44, etc. Si on lui objecte ce que Moïse a établi, il substitue son autorité à celle de Moïse. Matth., XIX, 7-9; Marc., X, 4-9. Si l'on fait difficulté pour admettre son enseignement, loin de l'atténuer, il le répète avec plus de force. Joa., VI, 41-65. Pour énoncer plus énergiquement certains principes, il les fait précéder de la formule : « En vérité, en vérité, je vous le dis. » Matth., V, 18; Marc., III, 28; Luc., IV, 24; Joa., I, 51, etc. Voir AMEN, t. I, col. 475. Et ce n'est pas seulement quand il est en face des Galiléens et qu'il n'a guère d'opposition à redouter qu'il procède ainsi. S'il s'adresse aux Juifs de Jérusalem et aux plus hautes autorités religieuses, il affirme avec la même assurance. Joa., VIII, 16, 44-47, 58; Marc., XI, 17; Luc., XIX, 46; Matth., XXVI, 55, 64, etc. Cette attitude tranchait singulièrement avec la méthode familière aux docteurs juifs, qui citaient toujours les dires d'autres docteurs plus ou moins célèbres, opposaient leurs décisions les unes aux autres, subtilisaient sur leurs sentences et n'arrivaient jamais à se faire une conviction personnelle d'accord à la fois avec la loi divine et avec le bon sens. C'est l'impression que donne à chaque page la lecture du Talmud. Aussi Notre-Seigneur disait-il des docteurs de son temps : « Laissez-les; ce sont des aveugles conduisant des aveugles. » Matth., XV, 14. Quant à lui, il faisait l'admiration des foules par sa manière de les enseigner. « Car il les instruisait comme ayant autorité, et non comme leurs scribes et les pharisiens. » Matth., VII, 29. Quelquefois l'admiration faisait pousser à ses auditeurs des exclamations enthousiastes. Luc., XI, 27. On l'écoutait toujours volontiers, Marc., XII, 37, et même les habitués du Temple, qui avaient l'occasion continuelle d'entendre parler les docteurs, ne pouvaient s'empêcher de faire cette remarque : « Jamais homme n'a parlé comme cet homme! » Joa., VII, 46. Il étonnait surtout les docteurs par l'aisance et l'autorité avec lesquelles il tranchait les cas qu'ils lui posaient pour l'embarrasser. Rien de plus surprenant pour ses ennemis, mais aussi rien d'aussi péremptoire que ses réponses sur le jeûne, Luc., V, 34; sur le repos du sabbat, Matth., XII, 3, 11; sur l'expulsion des démons, Matth., XII, 26, 27; sur l'impureté extérieure, Marc., VII, 18-23; sur le cas de la femme adultère, Joa., VIII, 7; sur sa divinité, Joa., X, 32-38; sur son autorité, Marc., XI, 29-33; sur le tribut à César, Matth., XXII, 21; sur la résurrection, Luc., XX, 34-36; sur le premier commandement de la loi. Marc., XII, 29-31. C'est bien ainsi que devait parler au milieu des hommes le Fils unique, qui est au sein du Père, et qui venait raconter ce qu'il y avait appris. Joa., I, 18.

2° *Jésus parle avec la connaissance du fond des cœurs.* — Le merveilleux à-propos avec lequel le Sauveur parlait à ses interlocuteurs s'explique par le don qu'il avait de lire dans les consciences les pensées et les sentiments qui s'y cachaient. Les Évangélistes en font souvent la remarque. Il ne se servait d'ailleurs de ce don que pour éclairer les âmes et appliquer aux maux dont elles souffraient le remède convenable. « Il connaissait tous les hommes, et il n'était pas besoin qu'on lui rendît témoignage de qui que ce fût; il savait bien lui-même ce qu'il y avait au dedans de l'homme. » Joa., II, 24, 25. C'est ainsi qu'il voit clairement ce qu'il y a dans la conscience de Nathanaël, Joa., I, 47; de la Samaritaine, Joa., IV, 18; des gens de Nazareth. Luc., IV, 23. Il surprend dans le cœur des disciples les idées qu'ils se font sur le levain des pharisiens, Matth., XVI, 7, 8; Marc., VIII, 16, 17; sur la primauté qu'ils ambitionnent, Marc., IX, 33, 34; Luc., IX, 47; sur la sainte prodigalité de Madeleine. Marc., XIV, 4. Les dispositions perfides de Judas lui sont connues longtemps à l'avance. Joa., VI, 71; XIII, 21; Luc., XXII, 48. Quant aux pharisiens malveillants, il lit leurs pensées au fond de leur cœur et y répond, avec une précision qui les déconcerte, au sujet de la rémission des péchés, Matth., IX, 4; Marc., II, 8; Luc., V, 22; de la pécheresse repentie, Luc., VII, 39, 40; de l'intervention de Beelzébub, Matth., XII, 25; Luc., XI, 17; du pain de vie, Joa., VI, 62; des ablutions avant le repas, Luc., XI, 38, 39; de l'orgueil, Luc., XVIII, 9, 10; du denier à payer à César. Matth., XXII, 18; Marc., XII, 15; Luc., XX, 23, etc. Les Apôtres eux-mêmes lui en rendent d'ailleurs le témoignage : « Nous savons que vous connaissez tout, sans qu'il soit besoin qu'on vous interroge; c'est ce qui fait que nous croyons que vous êtes venu de Dieu. » Joa., XVI, 19, 30.

3° *Jésus adapte son enseignement à l'intelligence de ses auditeurs.* — Ce qui caractérise encore la méthode de Notre-Seigneur, c'est l'adaptation parfaite de sa parole à la portée de toutes les intelligences humaines. Il vient apporter au monde les mystères les plus sublimes et la morale la plus élevée. Tous comprennent, tant il y a de clarté, de simplicité, de noble familiarité dans son exposition. A la suite du sermon sur la montagne, par exemple, « les foules sont dans l'admiration sur sa doctrine, » Matth., VII, 28, parce que tous les auditeurs sont émerveillés d'avoir pu très facilement saisir un

enseignement si substantiel et si élevé. Sans nul doute, le Sauveur qui était né Juif vivait suivant les usages de sa nation, parlait la langue de son pays, prêchait dans un milieu tout israélite et exerçait son ministère dans un cadre palestinien, au sein d'une nature qui a sa physionomie originale et très nettement caractérisée. Il fallait qu'il s'imposât tout d'abord aux hommes de son temps. Aussi ceux qui parlaient sa langue et vivaient de sa vie devaient-ils trouver à son enseignement un charme et une saveur qu'il n'a pas été permis aux autres hommes de goûter. Luc., IV, 22. Cf. Wiseman, *Mélanges religieux, scientifiques et littéraires,* trad. Bernhardt, Paris, 1858, p. 149-152. Un caractère trop impersonnel eût été un obstacle au succès de la doctrine auprès des contemporains qu'il fallait gagner les premiers. Néanmoins, indépendamment de cet intérêt particulier que la parole du divin Maître devait avoir pour ses compatriotes, elle garde pour tous les hommes de tous les temps des charmes tels que les esprits les plus simples en ont l'intelligence et en gardent un souvenir vivifiant, tandis que les esprits cultivés s'y passionnent et n'en peuvent mesurer ni l'élévation, ni la profondeur. Cela tient en grande partie à la forme si claire et si familière que Notre-Seigneur a bien voulu donner à sa divine doctrine. L'Évangile, il est vrai, a ses obscurités. Les unes tiennent à notre propre ignorance des choses du temps où il a été prêché. Les autres sont voulues. Il y a certains enseignements qui ne sont pas destinés à tous, mais ne concernent que des âmes privilégiées. Notre-Seigneur en avertit alors ses auditeurs: « Qui a des oreilles pour entendre, entende. » Matth., XI, 15; XIII, 9, 43; Marc., IV, 9, 23; VII, 16; Luc., VIII, 8; XIV, 35. « Tous ne comprennent pas cette parole, comprenne qui pourra. » Matth., XIX, 11, 12. « Qui lit, comprenne. » Matth., XXIV, 15; Marc., XIII, 14. Il ne suit nullement de là que Notre-Seigneur ait eu une doctrine ésotérique, à la manière de certains philosophes de l'antiquité qui réservaient leur enseignement à quelques initiés. Le Sauveur parlait pour tous les hommes. S'il prenait parfois à part ses disciples pour leur expliquer ses paraboles ou leur faire des révélations que la masse du peuple n'était pas alors en état de porter, ce n'était pas pour qu'ils fissent de ces vérités un trésor caché. « Ce que vous avez entendu à l'oreille, prêchez-le sur les toits, » Matth., X, 27, leur commandait le divin Maître. Aussi peut-il dire en toute vérité au grand-prêtre : « J'ai parlé publiquement au monde, j'ai toujours enseigné dans la synagogue et dans le Temple où tous se réunissent, je n'ai rien dit en secret. » Joa., XVIII, 20. D'autre part, on n'a pas davantage le droit de conclure que tout ce qui a été dit par le Sauveur a été consigné dans les Évangiles. Rien n'autorise à le prétendre. Saint Jean, XX, 30; XXI, 25, dit positivement le contraire en ce qui concerne ses actes : il y a toute probabilité que cette affirmation doit s'étendre aussi aux paroles, et que si d'autres Évangélistes avaient été suscités par Dieu après les quatre premiers, ils auraient pu nous transmettre des discours du divin Maître qui resteront à jamais ignorés. Il ne faut donc pas s'étonner que certaines pensées et certaines prescriptions du divin Maître ne nous soient parvenues que par voie de tradition. Cf. Curci, *Lezioni sopra i quattro Evangeli,* t. V, p. 173; Lescœur, *Jésus-Christ*, Paris, 1888, p. 31-48. — Sur les paroles attribuées à Notre-Seigneur et conservées en dehors des Évangiles canoniques, voir A. Resch, *Agrapha,* Leipzig, 1889; *Aussercanonische Paralleltexte zu den Evangelien*, Leipzig, 1893; Λόγια Ἰησοῦ, *Sayings of Our Lord discovered and edited by* B. P. Grenfell *and* A. S. Hunt, Londres, 1897; A. Harnack. *Uber die jüngst entdekten Sprüche Jesu,* Fribourg-en-Brisgau, 1897; *Revue biblique,* 1897, p. 501-515; 1898, p. 129; Batiffol, *Les Logia du papyrus de Behnésa,* dans le *IVe Congrès scient. internat. des catholiques*, Fribourg, 1897, IIe sect., p. 103-117.

4° *Enseignement par paraboles.* — Ce qui par-dessus tout rend l'enseignement de Notre-Seigneur éminemment concret, intelligible, populaire et attachant, c'est l'emploi qu'il fait de la parabole. Voir PARABOLE. Rien ne saisit mieux l'esprit que ce petit récit pittoresque, emprunté aux réalités ordinaires de la vie et, par comparaison, servant d'illustration aux idées supérieures. Les antiques peintures de la vallée du Nil nous expliquent, bien mieux que tous les textes, les mœurs des anciens Égyptiens. Les paraboles jouent un rôle analogue par rapport aux doctrines évangéliques. Représentant des scènes qui se produisent sans cesse dans tous les pays, elles portent avec elles et leur propre explication et celle de la doctrine dont elles sont comme l'enveloppe. Ordinairement, ce sont des récits, d'étendue plus ou moins longue, dont la signification est ensuite transposée du fait raconté à l'idée qu'il s'agit de faire comprendre et retenir. Plus rarement le récit porte sa morale en lui-même, sans qu'il soit besoin d'en faire l'application à un autre ordre d'idées. C'est le cas des paraboles du bon Samaritain, du riche insensé, du pauvre Lazare, du pharisien et du publicain. Les paraboles ne se lisent que dans les synoptiques; saint Jean n'en transcrit aucune, bien que Notre-Seigneur en ait raconté plusieurs à Jérusalem même. On comprend que le quatrième Évangéliste, qui ne reproduit guère que les discussions dogmatiques du Sauveur avec les Juifs, ne soit pas revenu sur des enseignements plus populaires, déjà consignés dans les trois Évangiles antérieurs. Le nombre précis des paraboles est seulement de vingt-neuf, si l'on s'en tient aux paraboles proprement dites, en laissant de côté les allégories et les simples comparaisons.

1. Les paraboles évangéliques. — Elles se présentent en trois groupes bien distincts. — *Premier groupe de paraboles.* — Il comprend huit paraboles, se rapportant toutes au « royaume des cieux », par conséquent à la société nouvelle que Jésus-Christ travaille à fonder et qui, après la Pentecôte, deviendra l'Église. Ces paraboles sont les suivantes : 1° le semeur, Matth., XIII, 1-23; Marc., IV, 1-20; Luc., VIII, 4-15, se rapportant au travail de la prédication évangélique plus ou moins fructueux, suivant les dispositions des âmes sur lesquelles il s'opère; — 2° le froment et l'ivraie, Matth., XIII, 24-30, révélant l'effort tenté par la puissance du mal pour dénaturer l'œuvre du semeur; — 3° le grain de sénevé, Matth., XIII, 31-32; Marc., IV, 30-32; Luc., XIII, 18-19, marquant le développement que prendra la société nouvelle; — 4° le levain, Matth., XIII, 33; Luc., XIII, 20-21, symbolisant l'influence salutaire du « royaume des cieux » au milieu de l'humanité; — 5° la semence qui croît d'elle-même, Marc., IV, 26-29, signifiant les progrès futurs de l'Église, par la seule grâce invisible de Dieu; — 6° le trésor caché, Matth., XIII, 44, qui est la grâce du royaume des cieux à laquelle il faut tout sacrifier; — 7° la perle précieuse, Matth., XIII, 45-46, dont la signification est la même; — 8° enfin la seine, Matth., XIII, 47-49, qui indique dans l'Église le mélange des bons et des méchants, jusqu'au triage qui se fera au jugement. Ces paraboles sont assignées par saint Matthieu à la période du ministère public qui suivit le sermon sur la montagne.

Second groupe de paraboles. — Elles sont rapportées par saint Luc dans le récit du dernier voyage en Galilée et en Pérée. Elles portent sur les conditions requises pour faire partie du « royaume des cieux ». Voici ces paraboles : 1° le bon Samaritain, Luc., X, 25-37, nécessité de la charité effective envers le prochain, même ennemi; — 2° le serviteur sans miséricorde, Matth., XVIII, 23-35, obligation de pardonner les injures; — 3° l'hôte nocturne, Luc., XI, 5-8, efficacité de la prière instante adressée à Dieu; — 4° le riche insensé, Luc., XII, 16-20, folie de celui qui ne songe qu'à l'acquisition des biens terrestres; — 5° le figuier stérile, Luc., XIII, 6-9, résistance à la grâce; — 6° les invités au festin, Luc., XIV, 16-24,

mépris des inspirations de la grâce et danger de se voir substituer des âmes plus dociles; — 7° la brebis perdue, Luc., XV, 3-7; Matth., XVIII, 12, 13, désir qu'a Dieu de sauver les pécheurs; — 8° la drachme perdue, Luc., XV, 8-10, même enseignement; — 9° l'enfant prodigue, Luc., XV, 11-32, miséricorde de Dieu envers le pécheur qui se convertit et blâme au fidèle qui en serait jaloux; — 10° l'intendant malhonnête, Luc., XVI, 1-13, habileté avec laquelle il faut se servir des biens de ce monde en vue de l'éternité; — 11° le mauvais riche et le pauvre Lazare, Luc., XVI, 19-31, compensations qui, dans l'autre vie, rétabliront la justice selon les mérites de chacun; — 12° le mauvais juge et la veuve, Luc., XVIII, 1-8, assurance que Dieu vengera ses serviteurs contre leurs ennemis; — 13° le pharisien et le publicain, Luc., XVIII, 9-14, l'orgueil et l'humilité en face de Dieu; — 14° les ouvriers envoyés à la vigne, Matth., XX, 1-16, petit nombre des âmes d'élite en regard des âmes peu généreuses au service de Dieu. Voir ÉLUS, t. II, col. 1710. — Ces paraboles disent aux enfants du royaume des cieux ce qu'il faut éviter: la dureté envers le prochain, l'attachement aux biens de la terre, la résistance à la grâce, la jalousie, l'insensibilité envers le pauvre, l'orgueil, la lâcheté au service de Dieu; et ce qu'il faut pratiquer : l'amour du prochain, l'assiduité à la prière, la docilité à la grâce, le retour à Dieu quand on l'a abandonné, l'habileté à travailler pour son salut, la patience dans les maux en vue des biens éternels, la confiance en Dieu, l'humilité et le zèle généreux au service du Seigneur. — Ces paraboles sont d'intérêt général. Mais, bien que devant s'appliquer à tous les temps, elles prenaient vis-à-vis des Juifs rebelles un sens tout particulier. Ceux-ci devaient se reconnaître dans le lévite et le prêtre qui abandonnent le blessé que soignera le Samaritain, dans le figuier stérile, dans les invités qui refusent de venir au festin, dans le fils aîné jaloux de l'accueil ménagé au prodigue, dans l'intendant infidèle, dans le riche insensible, dans le pharisien orgueilleux, dans les ouvriers de la première heure qui murmurent contre les derniers venus.

Troisième groupe de paraboles. — Les paraboles de la troisième série appartiennent aux derniers jours de la vie de Notre-Seigneur. 1° La parabole des mines, Luc., XIX, 11-27, racontée à Jéricho, se rapporte au bon usage qu'il faut faire des grâces de Dieu, parce qu'il en demandera compte un jour. Elle a en même temps pour but de montrer que le royaume de Dieu ne va pas se manifester immédiatement. Enfin elle fait allusion à la démarche que les princes des nations soumises aux Romains étaient obligés d'aller faire à Rome avant d'être autorisés à régner, à la requête que les Juifs avaient adressée jadis à Auguste pour empêcher Archélaüs de succéder à Hérode, voir ARCHÉLAÜS, t. I, col. 927, et aussi au refus que les Juifs vont opposer au règne de leur Messie et au châtiment qui en sera la conséquence. — 2° La parabole des deux fils envoyés à la vigne, Matth., XXI, 28-32, met en regard les Juifs qui n'entrent pas dans le « royaume des cieux », après l'avoir désiré, les pécheurs et bientôt les gentils qui y entrent en foule, après l'avoir méconnu. — 3° La parabole des vignerons homicides, Matth., XXI, 33-46; Marc., XII, 1-12; Luc., XX, 9-19, est une lugubre peinture des mauvais traitements que les Juifs ont infligés aux anciens prophètes que Dieu leur avait envoyés, de la sentence de mort que le sanhédrin va proférer contre le Fils même de Dieu et de la punition qui attend la nation ingrate. Le Sauveur faisait entendre cette dernière parabole trois jours avant sa mort. Les princes des prêtres en comprirent le sens et n'en devinrent que plus furieux. — 4° La parabole des noces royales, Matth., XXII, 1-14, reproduit celle des invités au festin, Luc., XIV, 16-24, avec cette différence que les premiers invités ne se contentent pas de ne point venir; ils mettent à mort ceux qui leur rappellent l'invitation. — Les deux dernières paraboles sont adressées aux seuls disciples. — 5° Celle des dix vierges, Matth., XXV, 1-13, vient à l'appui de cet enseignement qu'il faut se tenir prêt à paraître au jugement de Dieu. — 6° Celle des talents, Matth., XXV, 14-30, ressemble à celle des mines, et montre qu'en se tenant prêt pour le jugement, il faut travailler pour mériter la récompense. Les cinq vierges folles qui manquent l'entrée dans la salle du festin, le serviteur négligent qui ne fait pas valoir son talent et accuse son maître d'être dur, représentent encore le peuple juif, infidèle à sa mission. Ces six dernières paraboles, dont cinq sont postérieures à l'entrée solennelle à Jérusalem, ont donc une portée significative; elles constituent comme un dernier avertissement adressé aux Juifs sur les conséquences du déicide qu'ils vont commettre.

Autres paraboles. — Toutes les paraboles dont le divin Maître s'est servi n'ont pas été reproduites par les Évangélistes. En dehors de celles qu'ils transcrivent, quelques autres sont brièvement indiquées, comme celle des deux débiteurs, Luc., VII, 40-41; d'autres ne sont probablement représentées que par une comparaison; la plupart ne nous ont pas été conservées. Saint Matthieu, XIII, 34, constate, en effet, qu'au moins après le sermon sur la montagne, Jésus « ne parlait aux foules qu'en paraboles ». Saint Marc, IV, 33, 34, dit avec plus de détail : « C'est ainsi qu'il leur adressait la parole, avec de nombreuses paraboles comme celles-ci, selon ce qu'ils pouvaient entendre. Il ne leur parlait pas sans paraboles, mais à part il expliquait tout à ses disciples. »

2. Sens profond et multiple des paraboles. — Il est à remarquer que quand Jésus commence à parler en paraboles, les disciples s'en étonnent et lui disent : « Pourquoi leur parlez-vous en paraboles? » Matth., XIII, 10. Notre-Seigneur leur explique alors que les paraboles sont destinées à voiler son enseignement de manière que ses auditeurs ne soient plus à même de le saisir dans toute sa portée. Matth., XIII, 11-17; Marc., IV, 10-12; Luc., VIII, 9, 10. A cette époque de sa vie publique, les Galiléens commençaient en effet à montrer moins de docilité à l'égard du Sauveur. Circonvenus par les pharisiens et les scribes, ils deviennent de plus en plus réfractaires à l'idée d'un Messie humble et doux et d'un « royaume des cieux » purement spirituel. Ils ne sont plus dignes d'avoir la confidence des secrets divins. Le Seigneur leur parlera encore de temps en temps sans paraboles, comme le montre la suite de l'Évangile. Toutefois, en ce qui concerne « les mystères du royaume des cieux », il ne leur sera plus parlé qu'en paraboles, afin qu'ils voient et entendent, mais sans voir ni comprendre le principal, dont les vrais disciples auront seuls la révélation. Les paraboles ont donc à ce point de vue, pour les contemporains du Sauveur, le caractère d'un châtiment, d'une restriction voulue dans les révélations divines. Elles ne sont pas totalement inintelligibles; autrement l'on ne comprendrait pas comment le Sauveur les eût dites devant toutes sortes d'auditeurs. Chacune renferme un enseignement particulier qu'il est assez facile de saisir et une leçon dont on peut se faire l'application personnelle. Mais le sens plus général qui se rapportait au « royaume des cieux », cette description prophétique des destinées de l'Église et de l'attitude que la masse des Juifs devait prendre en face des gentils convertis, devenait pour le grand nombre un mystère dont ils ne soupçonnaient même pas qu'il fût question dans les paroles du divin Maître. Parfois cependant ce sens supérieur de la parabole était tellement manifeste que des auditeurs avisés s'en apercevaient. C'est ainsi que les princes des prêtres et les pharisiens se reconnurent dans la parabole des vignerons homicides. Matth., XXI, 45; Marc., XII, 12; Luc., XX, 19. Mais d'autres fois, il faut faire attention à la formule initiale : « Le royaume des cieux est semblable... » pour se rendre compte de ce sens supérieur. Matth., XIII, 44-45. Cette formule n'existe pas toujours, comme, par exemple, dans la parabole du

prodigue. Luc., xv, 11. Mais si, dans cette parabole, on voulait s'en tenir à l'application morale individuelle, toute la fin du récit, qui relate la conduite du fils aîné, Luc., xv, 25-32, semblerait un hors-d'œuvre sans grande portée intelligible. L'ensemble des paraboles constitue ainsi comme une histoire prophétique qui explique les destinées de l'Église, tout en ménageant à chaque âme en particulier les plus hautes leçons de la morale chrétienne. Le Sauveur seul pouvait parler ainsi, seul il pouvait enfermer dans les mêmes récits les prophéties les plus saisissantes de vérité pour ceux qu'il voulait initier aux secrets divins, et les instructions du charme le plus pénétrant pour la direction morale des hommes de tous les temps et de tous les pays.

Sur les paraboles, voir Maldonat, *Comment. in IV Evang.*, Pont-à-Mousson, 1597; Salmeron, *Sermon. in parabol.*, Anvers, 1600; Unger, *De parabol. Jesu natura, interpretatione, etc.*, Leipzig, 1828; Lisco, *Die Parabeln Jesu*, Berlin, 1831; Ed. Greswell, *Exposition of the Parables*, Londres, 1839; Trench, *Notes on the Parables*, Londres, 1841; Wiseman, *Mélanges religieux, scientif. et littér.*, trad. Bernhardt, Paris, 1858, p. 8-67; Buisson, *Paraboles de l'Évangile*, 1849; Guthrie, *The Parables*, 1866; Stier, *Reden des Herrn*, 1865-1874; W. Arnot, *The Parables of our Lord*, 2e édit., Londres, 1883; W. Beyschlag, *Die Gleichnissreden des Herrn*, Halle, 1875; H. W. J. Thiersch, *Die Gleichnisse Christi nach ihrer moralischen und prophetischen Bedeutung betrachtet*, 2e édit., Francfort-s.-M., 1875; H. Tamm, *Der Realismus Jesu in seiner Gleichnissen*, Iéna, 1886; S. Göbel, *Die Parabeln Jesu*, Gotha, 1880; Curci, *Lezioni sopra i quattro Evangeli*, t. II, p. 453-467; Bruce, *The parabolic Teaching of Christ*, Londres, 1882; Bacuez, *Manuel biblique*, Paris, 1886, t. III, p. 400-426; Jülicher, *Die Gleichnissreden Jesu*, Fribourg-en-Brisgau, 1886; Id., *Die Gleichnissreden Jesu in Allgemeinen*, Fribourg-en-Brisgau, 1888; Id., *Auslegung der Gleichnissreden der drei ersten Evangelien*, Fribourg-en-Brisgau, 1899; A. Freystedt, *Die Gleichnisse des Herrn, Predigten*, Leipzig, 1896; I. Stockmeyer, *Exegetische und praktische Erklärung ausgewählter Gleichnisse Jesu Vorlesungen*, Bâle, 1897.

IX. Sa divinité. — Quand il s'agit de Jésus-Christ, la question capitale à résoudre est celle de sa divinité. S'il n'est pas Dieu, l'Ancien Testament est un livre sans objet défini et sans conclusion. Quant à l'Évangile, il devient tellement inexplicable, qu'il faut en atténuer tous les traits pour qu'il ait quelque sens. Par contre, ces livres entendus dans leur signification naturelle et historique fournissent une démonstration invincible de la divinité de Jésus-Christ. Il sort de ces écrits trois preuves qui, séparées l'une de l'autre, n'auraient qu'une valeur relative, mais qui, réunies, forment l'ensemble le plus convaincant qu'on puisse désirer. Les prophéties accomplies et les miracles opérés prouvent péremptoirement que Jésus-Christ est tout au moins l'envoyé de Dieu; ils iraient même parfois jusqu'à prouver logiquement sa divinité. Mais entre les deux se place l'affirmation solennelle de Jésus-Christ sur sa divinité; affirmation qui, appuyée d'une part sur les prophéties accomplies en sa personne, de l'autre, sur les miracles opérés, démontre que celui qui est manifestement envoyé par Dieu, et que Dieu ne cesse d'autoriser par les miracles qu'il lui fait opérer, est vraiment Dieu lui-même, puisqu'il l'affirme.

I. Les prophéties. — 1° *Prophéties concernant Jésus-Christ.* — 1. Parmi les prophéties qui concernent le Messie, il en est qui fixent le temps et les circonstances de sa venue, et d'autres qui tracent à l'avance les caractères de sa personne et de sa mission, quelques-unes seulement laissent entendre qu'il sera Dieu. Ps. II, 7; XLV (XLIV), 7; Is., IX, 6. Mais ces dernières sont rares. Elles ne pouvaient d'ailleurs constituer un signe pour reconnaître le Messie; elles affirment seulement et comme en passant, pour ne pas dévoiler trop clairement aux anciens un mystère qui devait rester pour eux dans une ombre discrète, que celui qui est promis et qu'on attend sera Dieu. Or toutes les prophéties messianiques que nous avons énumérées plus haut, col. 1430, se sont exactement vérifiées en Jésus-Christ. Cf. S. Justin, *Dialog. cum Tryphon.*, 49-53, 66, 77, 78, 85, 91, 98, t. VI, col. 586-594, 627, 655-663, 675-679, 691, 706; Freppel, *Saint Justin*, Paris, 1869, p. 386-391; Pascal, *Pensées*, édit. Guthlin, Paris, 1896, p. 170-215. Jésus-Christ et les prophéties se sont éclairés mutuellement. Les prophéties ont permis de reconnaître en Jésus le Messie promis, l'envoyé de Dieu, et Jésus-Christ a fait comprendre les prophéties, en réalisant dans sa personne des caractères qui paraissaient tout d'abord inconciliables et en démontrant quel sens, littéral ou spirituel, il fallait attribuer aux oracles messianiques. L'argument à tirer de l'accomplissement des prophéties est de telle importance que, pour conserver ces textes antiques, la Providence a perpétué et perpétuera jusqu'à la fin des temps, Rom., XI, 25, 26, le peuple juif, dans les conditions les plus anormales, au milieu de tous les autres peuples, aux mœurs desquels il s'accommode sans rien perdre de son caractère national et en s'assurant une prospérité matérielle qui est une des conditions nécessaires de sa durée. « Si les Juifs eussent été tous convertis par Jésus-Christ, nous n'aurions plus que des témoins suspects; et s'ils avaient été exterminés, nous n'en aurions point du tout. » Pascal, *Pensées*, p. 210. — 2. Pour être démonstratif, il faut que l'accomplissement des prophéties messianiques ne puisse être attribué à aucune cause naturelle. — *a*) Tout d'abord, cet accomplissement n'est pas fortuit. Si les prophéties portaient seulement que le Messie naîtrait à Bethléhem et serait crucifié, il pourrait se rencontrer assez facilement un homme qui réalisât ces deux conditions. Si on en ajoute une troisième, que la naissance aura lieu à telle époque donnée, déjà la réalisation par le hasard de l'événement prédit devient beaucoup plus improbable. Mais ce ne sont pas seulement deux ou trois traits, c'est un portrait compliqué, avec des centaines de particularités importantes, qui a été tracé à l'avance par les prophètes et auquel correspond de point en point la figure de Jésus-Christ. Il est absolument impossible de ne voir là qu'une coïncidence fortuite; ce serait contraire à toutes les règles du bon sens. — *b*) On ne peut dire non plus que Jésus-Christ n'est que le résultat naturel de tout un mouvement d'idées et d'inspirations créé par les prophéties. Les événements évangéliques ne seraient alors que le produit de la pensée prophétique, la pensée ayant tendance naturelle à se réaliser dans les faits. Deux raisons historiques, en dehors des autres, s'opposent radicalement à l'acceptation de cette théorie. C'est d'abord que la prophétie s'était arrêtée quatre cents ans avant Jésus-Christ. I Mach., IX, 27. « Après quatre cents ans d'interruption, paraissent Jean-Baptiste d'abord et ensuite Jésus-Christ. Est-ce une idée admissible que celle d'un mouvement de pensée et d'opinion qui s'arrête pendant quatre cents ans et qui, au bout de ce temps, se remet à marcher brusquement, pour arriver d'un bond plus haut qu'il ne s'est élevé jusque-là? N'est-il pas certain qu'un mouvement qui s'interrompt ainsi périt entièrement? » De Broglie, *Questions bibliques*, Paris, 1897, p. 368. D'autre part il est certain que tout effet est de même nature que sa cause. Comment donc des prophéties interprétées par toute une nation dans le sens d'un Messie temporel et glorieux, auraient-elles suscité dans cette même nation un Messie spirituel et souffrant? La contradiction serait d'autant plus flagrante que, pendant les quatre cents ans qui ont précédé Jésus-Christ, à défaut de prophéties nouvelles, il n'y avait plus à fermenter dans les esprits que les anciennes prophéties entendues dans un sens grossier et étroit qui n'a rien de commun avec ce que

le Sauveur est venu réaliser. — *c*) Quant à l'idée que Notre-Seigneur aurait lui-même adapté sa vie aux données des prophéties, afin de se faire passer pour le Messie, on ne peut s'y arrêter sérieusement. « Il n'est pas au pouvoir d'un homme de choisir son lieu de naissance, de naître à Bethléhem plutôt qu'à Rome ou ailleurs, de naître de la race d'Abraham, de la tribu de Juda, de la maison de David, de paraître au temps marqué par Jacob, par Daniel et par Aggée, de faire des miracles, d'obtenir la foi d'une grande partie du genre humain, de se faire adorer dans le monde, de ressusciter après sa mort, d'être glorifié comme le Dieu tout-puissant et éternel; et cela, parce que c'était prédit! » Freppel, *Saint Justin,* Paris, 1869, p. 390. — *d*) Il ne reste donc qu'une explication possible de l'accord qui existe entre les prophéties et la vie du Sauveur; c'est que Dieu, qui a inspiré les prophètes, a réglé l'existence de Jésus-Christ de telle façon qu'elle répondit exactement au programme qu'il en avait tracé à l'avance. Il suit de là en toute rigueur que Jésus-Christ est l'envoyé de Dieu, le Messie promis. — *e*) En rigoureuse exégèse, on peut tirer des prophéties une conclusion plus décisive encore. Plusieurs d'entre elles en effet attribuent la divinité au Messie promis. Il est écrit au Psaume II, 7 : « Jéhovah m'a dit : Tu es mon Fils, je t'engendre aujourd'hui. » Il ne s'agit pas là d'un fils adopté, comme quand il est question de Salomon, II Reg., VII, 14, mais d'un fils engendré, *yâlad,* par conséquent d'un fils de la même nature que celui qui l'engendre. Le Psaume XLV (XLIV), 4, 8, célèbre un héros qui est le Messie et auquel il donne le nom de Dieu. Isaïe, VII, 14, appelle le Fils de la Vierge Emmanuel, « Dieu avec nous, » et ailleurs, IX, 6, plus directement encore, lui attribue le nom de Dieu. Des différentes descriptions de la Sagesse, en laquelle on reconnaît le Messie futur, on peut aussi conclure que ce Messie aura tous les caractères de la divinité. Prov., VIII, 22-31; Sap., VII, 24-26; Eccli., XXIV, 1-31, etc. Cf. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik,* Fribourg, 1875, t. II, p. 522. C'est du reste en faisant appel aux textes prophétiques de l'Ancien Testament que l'auteur de l'Épître aux Hébreux, I, 3-13, établit la divinité du Sauveur. Suivant la coutume de son temps, il allègue même en faveur de cette thèse certains textes qui n'ont pas ce sens littéral, mais qui n'en avaient pas moins force probante pour les Juifs auxquels il s'adressait. Il va de soi que ces textes se rapportent toujours en quelque manière à Jésus-Christ, autrement le Saint-Esprit n'en aurait pas inspiré l'application. — *f*) Il ne paraît pas cependant que Notre-Seigneur ait voulu établir sa divinité personnelle par les textes prophétiques. Ce qu'il veut prouver par les Écritures, c'est la divinité de sa mission. S'il renvoie les Juifs aux écrits sacrés et à Moïse, Joa., V, 39, 46, c'est uniquement pour démontrer qu'il est venu « au nom du Père », Joa., V, 43, qu'il est son envoyé authentique, réalisant dans sa personne et dans sa vie tout ce qui a été annoncé par les anciens prophètes. La conclusion principale et inattaquable à tirer de l'accomplissement des prophéties est donc celle-ci : Jésus-Christ est le Messie envoyé de Dieu.

2° *Prophéties faites par Jésus-Christ.* — Notre-Seigneur a annoncé lui-même à l'avance et avec une extrême précision, un certain nombre de faits qu'on ne pouvait prévoir humainement et qui se sont accomplis de point en point. Ces faits sont les suivants : — 1. Sa passion, avec ses principales circonstances : la part qu'y prendra le sanhédrin, Matth., XVI, 21; XVII, 12; XX, 18; Marc., VIII, 31; X, 33; Luc., IX, 22; la trahison de Judas, Joa., VI, 71; XIII, 26; Matth., XXVI, 21-25; Marc., XIV, 18-21; Luc., XXII, 21, 23; l'abandon par les Apôtres, Matth., XXVI, 31; Marc., XIV, 27; Joa., XVI, 32; le reniement de Pierre, Matth., XXVI, 33-35; Marc., XIV, 29-31; Luc., XXII, 34; Joa., XIII, 38; la comparution devant les gentils, Matth.; XX, 19; Marc., X, 33; Luc., IX, 44; XVIII, 32; les outrages, les tourments et particulièrement la flagellation, Matth., XX, 19; Marc., X, 34; Luc., XVII, 25; XVIII, 32; enfin la mort, et la mort sur la croix, Matth., XVI, 21; XVII, 22; XX, 19; XXI, 39; Marc., VIII, 31; IX, 31; X, 34; Luc., IX, 22; XVIII, 33, que le Sauveur appelle une « élévation » comme celle du serpent d'airain. Joa., III, 14; VIII, 28; XII, 32. Cf. P. Schwartzkopff, *Die Weissagungen Jesu Christi von seinem Tode,* Gœttingue, 1895. — 2. Sa résurrection. Dès le début de sa vie publique, Notre-Seigneur se compare à un temple que l'on détruira, mais qu'il relèvera en trois jours. Joa., II, 19. Il annonce que, comme Jonas qui fut trois jours et trois nuits dans le ventre du monstre, il sera trois jours et trois nuits dans le sein de la terre, Matth., XII, 40; XVI, 4; Luc., XI, 29, 30, et qu'ensuite il reparaîtra ressuscité et vivant. L'expression trois jours et trois nuits n'implique nullement un espace de temps de trois fois vingt-quatre heures. Selon la manière habituelle de compter des Juifs, elle marque seulement trois journées, dont la première et la troisième peuvent n'être représentées que par quelques heures. Cf. Esth., IV, 16; V, 1; Tob., III, 10, 12; I Reg., XXX, 12-13. Voir F. Baringius, *De tribus diebus et tribus noctibus commorat. Christi in cord. terræ,* dans le *Thesaurus* de Hase et Iken, p. 220-227. Dans les passages où il prédit sa passion, le Sauveur ajoute qu'il ressuscitera le troisième jour. Matth., XVI, 21; XVII, 22; XX, 19; Marc., VIII, 31; IX, 30; X, 34; Luc., IX, 22; XVIII, 33. Cette prédiction était si connue que les princes des prêtres prirent des mesures en conséquence. Matth., XXVII, 63. — 3. Son ascension. Le Sauveur y fait allusion deux fois. Joa., VI, 63; VII, 34. — 4. La venue du Saint-Esprit. Notre-Seigneur l'annonce à ses Apôtres, Joa., XIV, 16, 26, et leur recommande, après sa résurrection, de ne pas quitter la ville avant qu'il ait été envoyé. Luc., XXIV, 49. — 5. Les destinées de l'Église, telles qu'elles sont décrites dans les paraboles sur le « royaume des cieux », voir plus haut, col. 1494, et spécialement la promesse que les puissances de l'enfer ne prévaudront pas contre elle, Matth., XVI, 18, toutes choses que l'histoire du monde n'a cessé de vérifier jusqu'à ce jour. — 6. La ruine de Jérusalem. Le Sauveur décrit l'événement près de quarante ans à l'avance, avec des détails qu'on ne pouvait humainement prévoir et qui se vérifièrent : l'apparition des faux messies, Matth., XXIV, 4, 5; Marc., XIII, 5, 6; Luc., XXI, 8; cf. IMPOSTEUR, col. 851; Josèphe, *Ant. jud.*, XX, V, 1; VIII, 6, 10; *Bell. jud.*, II, XIII, 5; IV, III, 14; VI, V, 2; les bruits de guerre et de révoltes, Matth., XXIV, 6; Marc., XIII, 7; Luc., XXI, 9; cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, IX, 1; XX, III, 3; V, 3, 4; *Bell. jud.*, II, XII, 1, 2; les pestes, les famines, les tremblements de terre, Matth., XXIV, 7; Marc., XIII, 8; Luc., XXI, 11; cf. FAMINE, t. II, col. 2175; Josèphe, *Ant. jud.*, III, XV, 3; XX, II, 5; V, 2; *Bell. jud.*, VI, V, 3; Tacite, *Annal.*, XIV, 27; XV, 22; les persécutions infligées aux Apôtres, Matth., XXIV, 9; Marc., XIII, 9; Luc., XXI, 12; cf. Act., IV, 3; V, 18, 27, 41; VI, 12; VII, 58; VIII, 1; IX, 2; XII, 1, 2; XIII, 50, etc.; la prédication de l'Évangile dans le monde entier, Matth., XXIV, 14; Marc., XIII, 10; avant la ruine de Jérusalem, les Apôtres se dispersèrent en effet à travers le monde et y prêchèrent Jésus-Christ; les Actes mentionnent spécialement les missions de saint Paul en Asie Mineure et en Grèce, et enfin sa prédication à Rome, Act., XXVIII, 30, 31; l'abomination de la désolation dans le lieu saint, Matth., XXIV, 15; Marc., XIII, 14, c'est-à-dire la présence autour de la ville sainte, Luc., XXI, 20, et dans Jérusalem même des aigles idolâtriques de l'armée romaine, ce qui eut lieu quand Cestius Gallus, à la tête d'une armée de vingt-cinq à trente mille hommes, occupa à Jérusalem le quartier de Bézétha, puis hésita à donner l'assaut et se retira, Josèphe, *Bell. jud.*, II, XIX, 4-6; voir ABOMINATION DE LA DÉSOLATION, t. I, col. 70-

73; la fuite des chrétiens vers les montagnes, avec la plus grande promptitude possible, Matth., XXIV, 16-20; Marc., XIII, 14-18; Luc., XVI, 21-23; Josèphe, *Bell. jud.*, II, XX, 1, raconte qu'après la retraite de Cestius Gallus, on s'attendit en Judée à un puissant retour offensif des Romains, et qu'alors « un grand nombre de Juifs de marque s'enfuirent de la ville comme on se sauve à la nage d'un navire sur le point de sombrer »; enfin, toutes les horreurs du siège de Jérusalem, les discordes civiles, les assauts, la famine, la prise et la ruine de la cité. Matth., XXIV, 21; Marc., XIII, 19; Luc., XXI, 24; cf. Josèphe, *Bell. jud.*, IV, IX-VI, IX; F. de Saulcy, *Les derniers jours de Jérusalem*, Paris, 1866, p. 200-420. — 7. La ruine du Temple. Le Sauveur prédit qu'il n'en resterait pas pierre sur pierre. Matth., XXIV, 2; Marc., XIII, 2; Luc., XXI, 6. Josèphe, *Bell. jud.*, VII, I, 1, dit qu'après la prise de Jérusalem, Titus ordonna de détruire de fond en comble la cité et le Temple, et que tout fut si bien nivelé qu'on aurait eu peine à croire qu'il avait existé à cet emplacement une ville habitée. Plus tard, la tentative de Julien l'apostat pour relever le Temple ne servit qu'à procurer l'accomplissement plus complet de la prophétie du Sauveur. Cf. Ammien Marcellin, *Rer. gest.*, XXIII, 1; Socrate, *Hist. eccl.*, III, 20, t. LXVII, col. 429; Sozomène, *Hist. eccl.*, V, 22, t. LXVII, col. 1284; S. Jean Chrysostome, *Adv. Judæos*, V, 11, t. XLVIII, col. 901; Théodoret, *H. E.*, III, 15, t. LXXXII, col. 1112. — Ces prophéties du Sauveur, si complètement justifiées par les faits, seraient une preuve de sa divinité, si l'on pouvait démontrer rigoureusement qu'il ne les a pas faites par l'inspiration d'un autre, mais en vertu de la connaissance personnelle qu'il possédait de l'avenir et de sa propre puissance pour régir les événements. Les prophètes ne parlaient pas en leur nom; ils faisaient précéder leurs oracles de cet avertissement : Voici ce que dit le Seigneur. Jésus-Christ, au contraire, parle toujours sans faire appel à aucune inspiration qui soit étrangère à sa personne. Néanmoins, si une preuve rigoureuse de sa divinité ne peut être tirée de ses prophéties, quand on les considère isolément, il est une autre conséquence qui s'impose logiquement : celui qui a fait de telles prophéties était nécessairement un inspiré de Dieu, un envoyé de Dieu, un ami de Dieu, quelqu'un dont Dieu entendait expressément autoriser les paroles et les actes. Cf. Lescœur, *Jésus-Christ*, p. 302-328; Hettinger, *Apologie du christianisme*, trad. franç., Paris, 2e édit., t. II, p. 305-360.

II. L'AFFIRMATION DU SAUVEUR. — Cette affirmation est comme la clef de voûte de la question. A vrai dire, en effet, on ne peut être assuré que Dieu est là présent dans une nature humaine, que s'il dit lui-même : Je suis Dieu, et si tout, dans son caractère, dans ses actes, dans les différentes circonstances de son apparition, atteste que celui qui parle ainsi ne trompe pas. Or les prophéties accomplies par Jésus-Christ, celles qu'il a faites lui-même et qui ont été vérifiées par les événements, nous prouvent déjà tout au moins que, jusqu'à la fin de sa vie, Jésus-Christ a eu Dieu même pour inspirateur, pour ami, pour garant, et que par conséquent il disait la vérité, surtout sur ce qui pouvait intéresser plus particulièrement la cause et l'honneur de Dieu. Or voici ce que Jésus-Christ a laissé dire ou a dit de sa propre personne.

1° *Les appellations.* — 1. Il s'est donné formellement comme le Messie, Joa., IV, 26, et s'est appliqué à lui-même des passages de l'Écriture concernant le Messie, Luc., IV, 18-21, spécialement dans une circonstance où Jean-Baptiste lui envoyait demander solennellement s'il était « celui qui doit venir ». Matth., XI, 4-6; Luc., VII, 22, 23. — 2. Il s'est laissé attribuer, sans jamais protester, des appellations qui, dans la pensée de tous, désignaient le Messie : « roi d'Israël, » Luc., XIX, 38; Joa., I, 49; XII, 13; XVIII, 37; « fils de David, » Matth., IX, 27; XV, 22; XX, 30, 31; XXI, 9, 15; Marc., X, 47, 48; XI, 10; Luc., XVIII, 38, 39; « celui qui vient au nom du Seigneur. » Matth., XXI, 9; Marc., XI, 10; Luc., XIX, 38; Joa., XII, 13. Voir plus haut, col. 1425. Lui-même se donne très fréquemment le titre de « Fils de l'homme », qui, tout en le caractérisant comme l'homme par excellence, est encore un des noms attribués au Messie. Voir FILS DE L'HOMME, t. II, col. 2258-2260. — 3. Il donne à entendre qu'il est plus grand qu'Abraham, Joa., VIII, 53, 56, que Moïse, Matth., XIX, 8-9, que Salomon et Jonas. Matth., XII, 41, 42; Luc., XI, 31, 32. — 4. Il se dit habituellement l'envoyé du Père, Joa., V, 36, 37, 43; VI, 39, 40, 58; VIII, 16, 18, etc.; il appelle Dieu son Père, Luc., II, 49; Joa., II, 16; V, 17, 43; VI, 32, 40, 66; VIII, 27, etc.; il approuve qu'on lui donne les noms de Maître et de Seigneur. Joa., XIII, 13, 14. Quand on observe que Dieu seul peut remettre les péchés, il les remet, Marc., II, 7, 10; Luc., V, 21, 24; VII, 48, 49; il s'affirme comme le maître du Sabbat, Matth., XII, 8; Marc., II, 28; Luc., VI, 5, et fait remarquer à Pierre qu'en sa qualité de « Fils » il n'aurait pas à payer l'impôt du Temple. Matth., XVII, 24, 25. — 5. Dès le début de son ministère public, il se laisse décerner par Nathanaël le nom de Fils de Dieu. Joa., I, 49. Les Apôtres, Matth., XIV, 33, et Marthe, Joa., XI, 27, le lui attribuent aussi. Par deux fois, il approuve Pierre qui l'appelle « le Christ, Fils de Dieu », Joa., VI, 70, « le Christ, Fils du Dieu vivant. » Matth., XVI, 16; Marc., VIII, 29; Luc., IX, 20. — 6. Enfin, dans quatre circonstances mémorables, il se proclame lui-même Fils de Dieu. A l'aveugle-né qu'il a guéri et qui lui demande quel est le Fils de Dieu, Jésus répond : « Tu le vois, c'est celui qui te parle. » Joa., IX, 35-37. Aux Juifs qui l'interpellent dans le Temple en lui disant : « Si tu es le Christ, dis-le-nous clairement, » il réplique en invoquant le témoignage de son Père, dont il dit : « Moi et le Père nous ne sommes qu'un, » et il se plaint qu'on l'accuse de blasphème parce qu'il a dit : « Je suis le Fils de Dieu. » Joa., X, 24, 30, 36. La nuit qui précède sa mort, Jésus-Christ comparaît deux fois devant le sanhédrin rassemblé, qui représente la suprême autorité religieuse de la nation. Une première fois, le grand-prêtre Caïphe se lève et lui dit : « Je t'adjure par le Dieu vivant de nous dire si tu es le Christ, le Fils de Dieu. » Et Jésus répond : « Vous l'avez dit, je le suis. » Et pour qu'on ne s'y trompe pas, en prenant dans un sens incomplet le nom de « Fils de Dieu », il avertit ses juges qu'ils le verront assis à la droite du Dieu tout-puissant et venant sur les nuées du ciel. Matth., XXVI, 63-64; Marc., XIV, 61-62. Quand les membres de ce même sanhédrin lui demandent de nouveau : « Tu es donc le Fils de Dieu? » il répond encore : « Vous le dites, je le suis. » Luc., XXII, 70. Cette double déclaration a d'autant plus d'importance qu'elle est provoquée par l'autorité compétente et qu'elle entraîne une sentence de mort. — 7. Notre-Seigneur, qui a ainsi parlé devant le sanhédrin, ne répond pas quand c'est Satan, Matth., IV, 3, 6; Luc., IV, 3, 9, ou quand ce sont des moqueurs, Matth., XXVII, 40, qui lui demandent de prouver par des miracles inutiles qu'il est le Fils de Dieu. Il n'a pas à renseigner le démon sur ce point, voir DÉMON, t. II, col. 1372-1373, et aux Juifs, il ménage un miracle plus grand que sa descente de la croix, sa résurrection. — 8. Notre-Seigneur se laisse donc donner et prend lui-même le nom de Fils de Dieu dans son acception totale et absolue. Voir FILS DE DIEU, t. II, col. 2254. Si on l'avait mal compris, il aurait corrigé la fausse interprétation, comme firent plus tard Paul et Barnabé quand ils furent pris pour des dieux. Act., XIV, 12-15. Si lui-même avait faussé ou exagéré la vérité, Dieu ne lui eût accordé ni le don de prophétie, ni celui des miracles.

2° *Les conséquences.* — 1. Il suit de là qu'il est impossible de restreindre sa filiation divine au sens d'une

simple filiation adoptive, comme celle qui convient aux serviteurs de Dieu, à des degrés plus ou moins élevés. Voir FILS DE DIEU, t. II, col. 2257. Les textes s'opposent à cette interprétation. Quand, par exemple, Pierre déclare au nom des Apôtres ce qu'il reconnaît en Jésus, il prétend bien le mettre au-dessus de Jean-Baptiste, d'Élie, de Jérémie et des prophètes. Ainsi il l'appelle le Christ, et non pas seulement un fils de Dieu, comme pouvaient l'être ceux qu'on vient de nommer, mais « le Fils du Dieu vivant », ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ. En approuvant sa réponse, le Sauveur évoque le souvenir, non seulement du Père qui est dans les cieux, mais de son Père à lui, ὁ πατήρ μου. Puis, il établit une sorte de parallèle entre la situation qu'il fait à Pierre et celle que Pierre lui a reconnue : Pierre aura dans l'Église un caractère unique, qui le mettra hors de pair, de même que Jésus-Christ a une filiation supérieure à toutes les filiations adoptives. Matth., XVI, 14-18. Les termes par lesquels est annoncée la naissance du Sauveur ne peuvent pas davantage se restreindre à une filiation adoptive. L'ange déclare à Marie que l'enfant qu'elle mettra au monde sera « Fils du Très-Haut » et « Fils de Dieu ». Luc., I, 32, 35. Si ces termes étaient isolés, on pourrait se demander s'il ne faut pas les entendre d'une filiation par adoption. Mais le contexte indique en quel sens autrement précis l'enfant sera Fils de Dieu. Il n'aura point de père sur la terre. Avis est donné à Marie que cette naissance sera l'œuvre du Saint-Esprit, du Très-Haut, Luc., I, 35, et à Joseph que l'enfant à naître de Marie est du Saint-Esprit. Matth., I, 20. L'adoption divine suppose un être déjà existant, qu'elle élève à un degré de particulière et surnaturelle union avec Dieu. Mais ce que porte Marie est γεννηθὲν ἐκ Πνεύματος ἁγίου, « engendré par le Saint-Esprit. » Matth., I, 20. Or engendrer marque une filiation naturelle et non une filiation adoptive. Saint Jean, X, 24, 30, rapporte les paroles par lesquelles le Sauveur explique lui-même cette filiation : il est « Fils de Dieu » en ce sens que le Père et lui ne font qu'un. Si l'adoption établit des rapports d'intimité entre l'adoptant et l'adopté, elle n'établit pas l'unité entre l'un et l'autre. C'est donc une filiation naturelle que Notre-Seigneur revendique pour lui-même ; c'est cette filiation que comprennent les Juifs et les membres du sanhédrin, quand ils condamnent à mort Notre-Seigneur parce qu'il s'est fait Fils de Dieu. S'il ne se fût agi que d'une filiation adoptive, le Sauveur s'en serait expliqué nettement, il eût détrompé ses juges, et ceux-ci n'eussent pu lui tenir rigueur de s'attribuer une prérogative que chaque pieux Israélite pouvait revendiquer pour lui-même. Ceux qui refusent d'admettre la divinité de Jésus-Christ s'efforcent d'entendre dans ce dernier sens le nom de Fils de Dieu que lui donne l'Évangile. Cf. Soloweyczyk, *La Bible, le Talmud et l'Évangile,* p. 179-184. — 2. Il ne saurait être question d'une simple filiation d'ordre intellectuel, provenant de la connaissance de Dieu. Cette connaissance serait, dit-on, « la sphère de la filiation divine, » seul genre de filiation auquel aurait prétendu le Sauveur quand il dit : « Personne ne connaît le Fils, si ce n'est le Père, et personne ne connaît le Père, si ce n'est le Fils, et celui à qui il voudra bien le révéler. » Matth., XI, 27 ; Luc., X, 22. Cf. Harnack, *Das Wesen des Christenthums,* p. 81. Qui ne voit que ce texte, même si on l'isole des autres textes synoptiques et de tous ceux de saint Jean, ne se prête nullement à une semblable restriction ? La teneur des termes y est telle que le Père est placé dans les mêmes rapports vis-à-vis du Fils, que le Fils vis-à-vis du Père. Si le Fils n'a qu'une filiation intellectuelle et par conséquent une divinité très improprement dite, la divinité et la paternité du Père ne sont pas d'un autre ordre, et dès lors c'est Dieu même qui disparaît.

III. LES MIRACLES. — 1° *Leur variété.* — Notre-Seigneur a opéré un très grand nombre de miracles. A plusieurs reprises, les Évangélistes signalent, sans entrer dans le détail, des guérisons d'une foule de malades et de possédés. Matth., IV, 23 ; VIII, 16, 17 ; XII, 15 ; XV, 30, 31 ; Marc., I, 32-34 ; III, 10-12 ; Luc., IV, 40, 41 ; V, 17 ; VI, 18-19 ; IX, 11. Saint Jean, XX, 30, termine son évangile en disant que Jésus-Christ « a fait beaucoup d'autres miracles » qui ne sont pas consignés dans son livre, et il ajoute hyperboliquement que le monde ne contiendrait pas les écrits que l'on rédigerait au sujet de ce qu'il a fait. Joa., XXI, 25. Le caractère miraculeux, surhumain et divin de ces actes n'est pas contestable. S'il en est quelques-uns qu'on a pu essayer, sans succès d'ailleurs, d'expliquer naturellement, la plupart ne sont même pas susceptibles d'une pareille tentative, et suffisent au but que se proposaient les Évangélistes en les racontant. Voir MIRACLE. Les miracles du Sauveur sont de différentes sortes. On peut distinguer : *a*) Les miracles sur les choses de la nature : ils sont au nombre de dix : 1° le changement de l'eau en vin à Cana, Joa., II, 1-11 ; 2° et 3° les deux pêches miraculeuses, Luc., V, 1-11 ; Joa., XXI, 1-13 ; 4° la tempête apaisée, Matth., VIII, 23-27 ; Marc., IV, 35-40 ; Luc., VIII, 22-25 ; 5° la marche sur les eaux, Matth., XIV, 25-31 ; Marc., VI, 48 ; Joa., VI, 19 ; 6° le didrachme trouvé dans la bouche du poisson, Matth., XVII, 23-26 ; 7° le figuier desséché, Matth., XXI, 18, 19 ; Marc., XI, 12, 14-20 ; cf. J. C. Goesgenius, *De ficu maledicta,* dans le *Thesaurus* de Hase et Iken, t. II, p. 417-424 ; 8° et 9° les deux multiplications des pains, Matth., XIV, 13-21 ; XV, 32-39 ; Marc., VI, 30-44 ; VIII, 1-10 ; Luc., IX, 10-17 ; Joa., VI, 1-13 ; 10° la transfiguration. Matth., XVII, 1-13 ; Marc., IX, 1-12 ; Luc., IX, 28-36 ; voir TRANSFIGURATION. — *b*) Les expulsions des démons du corps des possédés. Voir DÉMONIAQUES, t. II, col. 1375. — *c*) Les guérisons de toutes sortes de maux. Voir GUÉRISON, col. 360-361. — *d*) Les résurrections du fils de la veuve de Naïm, Luc., VII, 11-17 ; de la fille de Jaïre, Matth., IX, 18-26 ; Marc., V, 22-43 ; Luc., VIII, 41-56 ; de Lazare, Joa., XI, 1-45, et la propre résurrection du Sauveur lui-même. Matth., XXVIII, 6. — *e*) Il convient aussi de tenir compte des miracles qui ont été opérés, sinon par Jésus-Christ personnellement, du moins à cause de lui, pour accréditer sa mission divine : les apparitions des anges à différentes époques de sa vie, Matth., I, 20 ; II, 13, 19 ; IV, 11 ; XXVIII, 2, 5 ; Marc., I, 13 ; Luc., I, 26-38 ; II, 9, 10, 13, 15 ; XXII, 43 ; XXIV, 23 ; Joa., XX, 12 ; l'étoile des Mages, Matth., II, 2 ; la voix du Père à son baptême, Matth., III, 17 ; Marc., I, 11 ; Luc., III, 22, à sa transfiguration, Matth., XVII, 5 ; Marc., IX, 6 ; Luc., IX, 35, et dans le Temple, Joa., XII, 28 ; l'apparition de l'Esprit-Saint sous forme de colombe, Matth., III, 16 ; Marc., I, 10 ; Luc., III, 22 ; Joa., I, 32 ; l'apparition de Moïse et d'Élie, Matth., XVII, 3 ; Marc., IX, 3 ; Luc., IX, 30 ; les ténèbres pendant que le Sauveur était en croix, Matth., XXVII, 45 ; Marc., XV, 33 ; Luc., XXIII, 44-45, cf. S. Kissling, *De labore solis, laborante sole justitiæ,* dans le *Thesaurus* de Hase et Iken, t. II, p. 364-380 ; le déchirement du voile du Temple, Matth., XXVII, 51 ; Marc., XV, 38 ; Luc., XXIII, 45 ; le tremblement de terre et la fente des rochers, Matth., XXVII, 51 ; la résurrection et l'apparition de plusieurs morts. Matth., XXVII, 52, 53. Cf. de Broglie, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions,* Paris, 1885, p. 340-351.

2° *Leur signification.* — *a*) On pourrait remarquer d'abord que Notre-Seigneur opère ses miracles par sa propre initiative, en vertu d'une puissance qui réside en lui. Il n'a pas besoin de prier longuement comme Élie, III Reg., XVII, 19-22, ou comme Élisée, IV Reg., IV, 33-35, pour ressusciter un mort. Ce n'est pas au nom d'un autre que, comme les Apôtres, Act., III, 6, il opère des guérisons. Agissant de cette manière, Notre-Seigneur prouve vraiment qu'il est Dieu, puisqu'il accomplit par lui-même des actes dont Dieu seul a la puissance. De ce qu'avant de ressusciter Lazare, il remercie son Père de l'avoir exaucé, comme il l'exauce toujours, Joa., XI, 41-

42, il ne suit nullement qu'il ne soit vis-à-vis de Dieu que dans les termes de créature à Créateur, comme par exemple, Moïse, qui opère aussi de grandes merveilles par l'ordre de Dieu. Exod., VII, 1-6. Mais, comme Verbe incarné, il rapporte à son Père et sa mission et les miracles par lesquels il la prouve. Néanmoins, cette autonomie thaumaturgique n'est pas toujours évidente; il n'y a d'ailleurs aucune nécessité à l'admettre pour arriver sûrement à démontrer la divinité du Sauveur. — *b*) La principale signification des miracles, c'est la preuve qu'ils apportent à la parole de Jésus-Christ affirmant sa divinité. C'est pour cela qu'ils sont appelés par les Évangélistes σημεῖα, *signa*, « témoignages. » Tel est en effet l'un des sens principaux du mot grec σημεῖον. Thucydide, II, 42; Platon, *Cratyl.*, 395; *Tim.*, 71; *Respubl.*, 368; Sophocle, *Œdip. Rex*, 710, 1059; *Electr.*, 24, etc. Cette signification apparaît dès le récit du miracle de Cana. Joa., II, 11. Notre-Seigneur y accomplit le premier de ses σημεῖα. Ceux qui suivent sont, comme celui-ci, donnés en preuve de la mission et de la véracité du Sauveur. Aux envoyés de Jean-Baptiste qui lui demandent qui il est, il se contente de faire remarquer les miracles qu'il opère. Matth., XI, 2-6; Luc., VII, 18-23. S'il maudit les villes de Corozaïn, de Bethsaïde et de Capharnaüm, c'est qu'on n'y a pas tenu compte de ses miracles. Matth., XI, 20-24; Luc., X, 13-15. A la vue de ses miracles, les foules concluent naturellement à une intervention de Dieu. Matth., IX, 8; Marc., II, 12; Luc., V, 26; VII, 16; Matth., IX, 33; Joa., VI, 14; Luc., IX, 44; Matth., XIV, 33, etc. Le centurion, témoin des merveilles qui se passent au Calvaire, tire lui-même la vraie conclusion : « C'était réellement le Fils de Dieu! » Matth., XXVII, 54; Marc., XV, 39; Luc., XXIII, 47. — C'est surtout saint Jean qui fait des miracles la preuve de la divinité du Sauveur, lui qui termine son Évangile en disant : « Ceux-ci ont été mis par écrit afin que vous croyiez que Jésus est le Christ Fils de Dieu. » Joa., XX, 31. En dehors des deux miracles qui figurent l'Eucharistie, celui de Cana et la multiplication des pains, il n'en raconte que trois autres, mais avec grand détail, pour que le récit ait toute sa valeur probante. Il les choisit parmi ceux qui ont été opérés sous les yeux mêmes des Juifs, la guérison du paralytique à la piscine Probatique, Joa., V, 1-47, celle de l'aveugle-né, à sa sortie du Temple, Joa., IX, 1-41, et enfin la résurrection de Lazare à Béthanie, en présence d'un grand nombre de Juifs. Joa., XI, 1-46. Il semble que Notre-Seigneur veuille faire allusion à ces trois miracles si importants, quand il dit à ses Apôtres dans le discours après la Cène : « Je suis la voie, la vérité et la vie, » Joa., XIV, 6 ; voie, il fait marcher le paralytique; vérité, il éclaire l'aveugle de naissance; vie, il ressuscite le mort. Saint Jean rapporte ensuite les discussions dont ces miracles ont été l'occasion, et les conclusions que le divin Maître en a tirées. Ainsi, en guérissant le paralytique et en lui commandant d'emporter son grabat le jour du sabbat, Notre-Seigneur montre qu'il est le maître du sabbat. Comme ensuite il compare son activité à celle de son Père, les Juifs comprennent parfaitement qu'il dit que « Dieu est son Père, se faisant ainsi l'égal de Dieu ». Joa., V, 18. Le Sauveur en appelle alors formellement à ses miracles pour prouver sa mission : « Les œuvres que mon Père m'a données à accomplir, les œuvres mêmes que je fais rendent de moi ce témoignage que c'est le Père qui m'a envoyé. » Joa., V, 36. Du reste, les Juifs, imbus de tous leurs préjugés, n'étaient pas faciles à satisfaire sous ce rapport, puisqu'à la suite de la multiplication des pains, alors que le Sauveur se présente comme l'envoyé du Père, ils en sont encore à lui dire : « Quel miracle fais-tu, pour qu'en le voyant nous croyions en toi? Qu'opères-tu? » Joa., VI, 30. — Quand il vint à Jérusalem pour la fête des Tabernacles, le peuple disait : « Le Christ, quand il viendra, fera-t-il plus de miracles que celui-ci n'en fait? » Joa., VII, 31. Le Sauveur opéra alors, encore un jour de sabbat, la guérison de l'aveugle-né, qui fut l'objet d'une enquête si minutieuse de la part du sanhédrin. Cf. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 5e édit., 1901, t. I, p. 76-84. L'aveugle guéri raisonnait fort juste quand il disait : « Si cet homme ne venait pas de Dieu, il n'aurait rien pu faire. » Joa., IX, 33. On disait ensuite dans la foule : « Est-ce le démon qui peut ouvrir les yeux des aveugles? » Joa., X, 21. A la fête de la Dédicace, on lui demanda de nouveau de prouver sa mission. Il répondit : « Les œuvres que je fais au nom de mon Père rendent témoignage de moi. » Les Juifs voulant le lapider parce que lui, homme, voulait se faire Dieu, il ajouta : « Si vous ne voulez pas me croire, croyez à mes œuvres, afin de reconnaître et de croire que le Père est en moi et moi dans le Père. » Joa., X, 25, 33, 38. Au bord du Jourdain, où il se retira, la foule vint à lui en remarquant que « Jean n'avait fait aucun miracle ». Joa., X, 41. — La résurrection de Lazare acheva la démonstration que le Sauveur voulait fournir aux Juifs. « Père dit-il avant d'opérer le miracle, je vous rends grâces de m'avoir exaucé. Pour moi, je savais bien que vous m'exaucez toujours; mais à cause du peuple qui est là, j'ai parlé, afin qu'ils croient que vous m'avez envoyé. » Joa., XI, 42. Il s'appliqua ensuite à attirer l'attention de ses Apôtres sur la valeur probante de ses miracles. « Le Père qui réside en moi est l'auteur de mes œuvres. Ne croyez-vous pas que je suis dans le Père et que le Père est en moi? Croyez-le du moins à cause des œuvres elles-mêmes. » Joa., XIV, 10-12. « Si je n'avais pas fait au milieu d'eux des œuvres qu'aucun autre n'a faites, ils ne seraient point coupables. » Joa., XV, 24. — Ainsi l'intention du Sauveur est manifeste : ses miracles sont avant tout des σημεῖα, des preuves, non toujours directement de sa divinité, mais de sa mission et de la vérité de sa parole. Cf. Curci, *Lezioni sopra i quattro Evangeli*, t. II, p. 299. Or cette parole, dont il veut imposer la créance, c'est celle-ci : Je suis l'envoyé du Père, je suis le Fils de Dieu. Si cette parole n'était pas l'expression d'une vérité absolue, Dieu ne l'aurait pas accréditée jusqu'à la fin, en maintenant à celui qui la répétait le pouvoir d'opérer les plus éclatants miracles. Les prophéties d'une part, les miracles de l'autre, nous apparaissent dès lors, comme les deux solides et puissants contreforts sur lesquels s'appuie l'affirmation de Jésus-Christ, se présentant aux hommes comme Fils de Dieu. — *c*) Les miracles servent encore de preuves à des vérités particulières. Jésus-Christ, pour faire voir qu'il a le pouvoir de remettre les péchés, guérit un paralytique. Matth., IX, 6; Marc., II, 10, 11; Luc., V, 24. Pour montrer qu'il est le maître du sabbat, Matth., XII, 8, il affecte d'opérer des guérisons ce jour-là. Parce qu'il est venu pour jeter dehors le prince de ce monde, Satan, Joa., XII, 31, il commence par le chasser du corps des hommes. Maître de l'espace comme de toute la nature, il guérit les malades à distance. Joa., IV, 50-52; Matth., XV, 28; Marc., VII, 30; Luc., XVII, 14. Venu pour être le « pain de vie », Joa., VI, 35, 48, il multiplie les pains au désert. Parce qu'il est « la résurrection et la vie », Joa., XI, 25, il ressuscite des morts. Mais plus que ses autres attributs, c'est surtout sa grande miséricorde, Matth., XV, 32; Marc., VI, 34; VIII, 2, sa bonté, sa qualité de rédempteur que Notre-Seigneur tient à démontrer en guérissant tant de malades, en semant tant de miracles sur son passage, en devançant lui-même les prières qu'on pourrait lui adresser, Luc., VII, 13-15; Joa., V, 6; etc., en intervenant même, comme à Cana, dans des conditions où le miracle, qui n'est point appelé par une extrême nécessité, n'en manifeste que mieux sa gracieuse bonté. Chaque miracle constitue donc la démonstration de quelque attribut du Sauveur. Aussi refuse-t-il de faire des miracles réclamés par la simple curiosité. Il éconduit les scribes et les pharisiens qui demandent un

miracle dans le ciel. Matth., XII, 38, 39; Luc., XI, 16. En eussent-ils cru davantage? « S'ils n'écoutent ni Moïse ni les prophètes, ils ne croiront pas même si quelqu'un ressuscite d'entre les morts, » Luc., XVI, 31, dira le Sauveur lui-même. Il refuse de faire tomber le feu du ciel sur la ville des Samaritains qui ne veulent pas le recevoir, Luc., IX, 55, 56, parce que ce miracle eût été en contradiction avec sa mission de Sauveur. Enfin il ne veut ni appeler à son secours les douze légions d'anges, Matth., XXVI, 53, ni descendre de la croix, Matth., XXVII, 40, 42; Marc., XV, 32, parce que ces miracles eussent empêché sa passion et par conséquent la rédemption des hommes. Cf. Trench, *Notes on the Miracles,* Londres, 1847; Pauvert, *La vie de N.-S. J.-C.,* t. I, p. 21-98; Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* 1901, t. I, p. 66-84; Vallet, *Les miracles de l'Évangile,* Paris, 1901.

3° *Leur symbolisme moral.* — Outre leur double signification directe, visant la véracité des paroles du Sauveur et la réalité de quelqu'un de ses attributs, les miracles, ainsi que l'ont souvent exposé les Pères de l'Église, apparaissent encore comme des figures symboliques des merveilles de l'ordre surnaturel. Ils sont ainsi en action ce que les paraboles sont en récit. C'est Notre-Seigneur lui-même qui suggère cet ordre d'idées par la relation étroite qu'il établit entre les miracles qu'il opère et certaines institutions de la loi nouvelle. Ainsi, après la première pêche miraculeuse, Jésus dit à quatre de ses disciples : « Je vous ferai pêcheurs d'hommes. » Matth., IV, 19; Luc., V, 1-10. A la suite de la seconde pêche, il dit à Pierre : « Pais mes agneaux, pais mes brebis. » Joa., XXI, 6-17. La pêche miraculeuse est donc une leçon de choses, un symbole de la pêche des âmes, de l'apostolat. Ce miracle a ainsi une analogie avec la parabole de la seine. Matth., XIII, 47-48. La barque qui porte les Apôtres sur le lac de Tibériade est assaillie par la tempête ou fatiguée par le vent contraire, pendant que Jésus dort ou qu'il est absent; Jésus s'éveille ou apparaît soudain, et le calme renaît. Marc., IV, 38, 39; VI, 47-50. Cette barque, c'est l'Église sur la mer agitée de ce monde : inactif en apparence et invisible, Jésus est toujours là pour veiller sur elle. Les guérisons des aveugles figurent l'arrivée des âmes à la lumière de la foi, par la docilité à la parole du Sauveur et par la grâce du baptême. Après avoir obtenu la vision corporelle, l'aveugle-né se prosterne devant le Fils de Dieu en disant : « Je crois, Seigneur. » Joa., IX, 38. La vision naturelle est l'image de la vision par la foi. Les maladies de toute nature, la lèpre, la mort, figurent le péché avec toutes ses conséquences. Notre-Seigneur guérit tous ces maux et même ressuscite les morts pour symboliser les guérisons et les résurrections spirituelles qui s'opéreront dans son Église par le sacrement de pénitence. Lui-même signale la relation qui existe dans sa pensée entre la guérison du paralytique et la rémission des péchés. Luc., V, 20-24. La promesse de l'Eucharistie est trop étroitement liée au miracle de la multiplication des pains pour que le symbolisme de ce miracle puisse être contesté. La transsubstantiation a sa figure dans le miracle de Cana. Cf. Wiseman, *Mélanges religieux, scient. et littér.,* p. 84-147.

IV. LA RÉSURRECTION. — La résurrection est le miracle capital du Sauveur; c'est aussi celui sur lequel les Évangélistes ont donné le plus de détails. — 1° Notre-Seigneur a prédit plusieurs fois qu'il ressusciterait le troisième jour après sa mort. Matth., XVI, 21; XVII, 9, 22; XX, 19; XXVI, 32; Marc., VIII, 31; IX, 8, 9, 30; X, 34; XIV, 28; Luc., IX, 22; XVIII, 33. Il indique même son séjour de trois jours et trois nuits au tombeau comme devant être le signe incontestable de sa mission. Matth., XII, 39, 40; Luc., XI, 29. — 2° Les Juifs ont parfaitement compris que Notre-Seigneur avait promis de ressusciter au bout de trois jours. Aussi prirent-ils toutes les précautions commandées par la prudence humaine pour s'assurer contre toute intervention des disciples. Matth., XXVII, 62-66. La mort du Sauveur avait du reste été constatée par le centurion, Marc., XV, 44, et le sépulcre, taillé dans le roc vif, Matth., XXVII, 60, ne se prêtait à aucune effraction souterraine. Ces circonstances ruinent les hypothèses qu'on a faites soit d'un enlèvement du corps, soit d'un retour à la vie de celui qui n'était pas mort quand on l'ensevelit. Cf. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* t. II, p. 111-118, 535-541. — 3° La résurrection se produisit au temps marqué. Les gardes placés près du tombeau furent les premiers témoins des phénomènes merveilleux qui l'accompagnèrent. Le sanhédrin les paya libéralement pour dire que les Apôtres avaient enlevé le corps. Matth., XXVIII, 11-15. Si cette accusation eût été fondée, les Apôtres auraient été poursuivis sans délai et les gardes auraient été sévèrement punis pour avoir sommeillé au lieu de veiller. — 4° Les quatre Évangélistes racontent différentes apparitions du Sauveur. On a voulu mettre leurs récits en contradiction les uns avec les autres, supposer, d'après ceux-ci, que les apparitions n'ont eu lieu qu'en Galilée, d'après ceux-là, qu'il ne s'en est produit qu'à Jérusalem, etc. Cf. Rohrbach, *Die Berichte über die Auferstehung Jesu Christi,* Berlin, 1898. Nous avons vu plus haut, col. 1478, que les quatre récits peuvent se combiner sans grande difficulté et sans qu'on ait à tourmenter les textes. Cf. Fleck, *Sanctorum quatuor Evangeliorum concordia,* Rixheim, 1881, p. 173-178. Il est vrai qu'avant sa mort le Sauveur avait dit à ses Apôtres qu'après sa résurrection il les précéderait en Galilée, Matth., XXVI, 32; Marc., XIV, 28, que les saintes femmes reçoivent l'ordre de dire aux disciples et à Pierre que Jésus ressuscité les précédera en Galilée, où ils le verront, Matth., XXVIII, 7; Marc., XVI, 7, et qu'enfin le Sauveur répète personnellement le même avis. Matth., XXVIII, 10. Il est également vrai que saint Matthieu ne parle pas des apparitions aux Apôtres à Jérusalem, et que saint Marc ne mentionne les apparitions d'Emmaüs et du cénacle que dans sa finale contestée par plusieurs. Mais saint Matthieu exclut si peu les apparitions de Jérusalem, qu'après avoir rapporté les paroles de l'ange aux saintes femmes : « Voici qu'il vous précède en Galilée, c'est là que vous le verrez, » il raconte immédiatement l'apparition dont Jésus les favorisa sur le chemin. Matth., XXVIII, 7, 9. Quand il dit ensuite que les onze disciples s'en allèrent en Galilée, « sur la montagne que Jésus leur avait marquée, » Matth., XXVIII, 16, ne suppose-t-il pas une apparition précédente dans laquelle le Sauveur leur a assigné ce rendez-vous particulier sur la montagne? Ces mentions de la Galilée dans les récits de la résurrection s'expliquent d'elles-mêmes. On voit que Jésus n'apparaît à Jérusalem qu'aux Apôtres et peut-être à un petit nombre de disciples. Il a ses raisons pour ne se montrer qu'en Galilée à la grande masse de ses disciples restés à peu près fidèles. Il le leur fait donc dire par les saintes femmes, et Pierre est averti nommément, parce qu'en sa qualité de chef déjà reconnu, il aura à transmettre cet avertissement à tous les intéressés. — La distinction entre deux traditions différentes sur le fait de la résurrection, l'une galiléenne, représentée par saint Matthieu et par saint Marc (moins sa finale), qui ne « connaissent » que les apparitions en Galilée, l'autre hiérosolymitaine, représentée par saint Luc et saint Jean, qui « connaissent » des apparitions à Jérusalem, n'a donc qu'un fondement spécieux. Pour que la conclusion négative fût logique, il faudrait établir au préalable que « connaître » et « raconter » sont une même chose, que saint Matthieu et saint Marc n'ont rien connu au delà de ce qu'ils ont raconté, et que, parmi tant d'épisodes ayant trait aux manifestations du divin ressuscité, les Évangélistes étaient obligés soit de tout raconter, soit de s'en tenir

aux mêmes détails, sous peine de voir le silence des uns érigé en contradiction irréductible contre le récit des autres. En disant formellement qu' « après sa passion il s'est montré à eux par beaucoup de manifestations (τεκμηρίοις, « témoignages probants »), leur apparaissant pendant quarante jours », Act., I, 3, saint Luc montre assez clairement que les récits évangéliques de la résurrection sont loin d'être complets. Les divergences signalées dans les récits, apparition d'un ange ou de deux anges, assis ou debout dans le tombeau ou hors du tombeau, etc., sont sans importance. N'est-il pas naturel que dans une scène aussi mouvementée et aussi merveilleuse, les principaux acteurs aient changé maintes fois d'attitude, et que les témoins aient reproduit les faits tels qu'ils se déroulaient sous leurs yeux au moment où ils en étaient le plus vivement frappés? — 5° Notre-Seigneur n'apparaît à aucun de ses ennemis. Ils n'en sont pas dignes et il n'a pas à leur imposer une foi dont ils n'ont pas voulu quand ils avaient tous les éléments désirables pour croire. D'ailleurs ceux qui ne croyaient ni à Moïse ni aux prophètes auraient encore trouvé des raisons pour conclure contre l'apparition d'un mort ressuscité. Luc., XVI, 31. — 6° Au lieu d'aller au-devant de l'idée d'une résurrection de leur Maître, les Apôtres font les plus grandes difficultés pour l'admettre. En voyant le tombeau vide, Madeleine croit à un enlèvement du corps, Pierre garde le silence, Jean seul commence à croire; mais c'est des Écritures, et nullement de la promesse du Sauveur, que semble lui venir la pensée de la résurrection. Joa., XX, 6-9. Les saintes femmes se rappellent les paroles de Notre-Seigneur, mais seulement quand les anges ont appelé leur attention sur ce point. Luc., XXIV, 7, 8. Quand elles-mêmes racontent aux Apôtres qu'elles ont vu le Seigneur vivant, on traite leur récit de folie et on ne les croit pas. Luc., XXIV, 11. On ne croit guère davantage le récit des deux disciples d'Emmaüs. Marc., XVI, 13. Aussi Notre-Seigneur apparaissant aux onze dans le cénacle leur reproche-t-il leur incrédulité et la dureté de leur cœur. Marc., XVI, 14. A son tour, Thomas récuse le témoignage de tous les autres et veut voir et toucher pour croire. Joa., XX, 25. Enfin, en Galilée, il semble que des disciples ne croyaient pas encore à la réalité de la résurrection, malgré toutes les assurances qu'avaient pu donner les témoins oculaires. Matth., XXVIII, 17. Loin donc de trouver des prédispositions dans l'esprit des Apôtres et des disciples, la croyance à la résurrection s'y est heurtée au contraire à une opposition qui n'a cédé que devant une irréfutable démonstration. — 7° La résurrection de Jésus-Christ n'a pas été purement idéale. Le Sauveur s'est laissé voir et toucher, Luc., XXIV, 39, 40; Joa., XX, 20, 27; il a mangé sous les yeux de ses Apôtres, Luc., XXIV, 42, 43; il a fait les actes d'un vivant, Joa., XXI, 5, 6, 9-13; Luc., XXIV, 15-17, 25-31, tout en gardant à son corps glorieux le privilège d'échapper aux lois de la matière. Luc., XXIV, 31; Joa., XX, 19, 26; Luc., XXIV, 51. — 8° Le fait de la résurrection n'a pas été discrètement conservé dans le souvenir de quelques disciples. Il a été publié dans tout l'univers comme l'événement principal de toute l'histoire évangélique et le fondement même de la foi chrétienne. Act., I, 22; II, 24, 31; III, 15, 26; IV, 2, 10, 33; V, 30; X, 40, 41; XIII, 30, 34, 37; XVII, 3, 18, 31; XXVI, 23. Saint Paul dit même que « si le Christ n'est pas ressuscité d'entre les morts, notre foi est vaine ». I Cor., XV, 14, 17. — La résurrection, historiquement indéniable, met donc le sceau à la démonstration de la divinité du Sauveur. Il avait prédit qu'il ressusciterait; il est ressuscité; il a ainsi confirmé la vérité de toutes ses paroles : donc il est vraiment le Fils de Dieu. Cf. Hooke, *De vera religione,* dans le *Cursus theol.* de Migne, 1853, t. III, col. 44-64; Sherlock, *Les témoins de la résurrection de J.-C.,* dans les *Démonst. évang.* de Migne, 1843, t. VII, col. 527-594; West, *Observations sur l'histoire de la résurrection de J.-C.,* ibid., t. X, col. 1023-1172; Freppel, *Confér. sur la divinité de Jésus-Christ,* Paris, 1873, p. 211-232; Lescœur, *La science et les faits surnaturels contemporains,* Paris, 1897, p. 10-23, 94-102.

V. *LE CARACTÈRE DE JÉSUS-CHRIST.* — Si Jésus-Christ est vraiment le Fils de Dieu, on doit trouver dans sa vie des vertus morales et un héroïsme du bien qui répondent à l'idée qu'on peut se faire d'un Dieu incarné, vivant à la manière des hommes. C'est précisément ce que l'Évangile permet de constater, au delà même de ce qu'on pouvait attendre.

1° *Sa sainteté.* — En lui, d'abord, est la sainteté parfaite. *a*) Il peut, sans que personne ne relève le défi, dire dans le Temple : « Qui de vous me convaincra de péché? » Joa., VIII, 46. Les démons eux-mêmes sont forcés de reconnaître en lui le « Saint de Dieu ». Marc., I, 24; Luc., IV, 34. Sans doute, ses ennemis l'accusent d'être un « samaritain », d'être possédé du démon, Joa., VIII, 48, d'être un « pécheur », Joa., IX, 24, un blasphémateur, Matth., XXVI, 65; Marc., XIV, 64, un violateur du sabbat, Joa., IX, 16, un « malfaiteur », Joa., XVIII, 30, un perturbateur, Luc., XXIII, 5, un « séducteur ». Matth., XXVII, 63. On sent bien que ce sont là des calomnies dictées par la haine. Quand Pilate le condamne, c'est en disant : « Je suis innocent du sang de ce juste, » Matth., XXVII, 24, et quand les membres du sanhédrin réclament sa mort, c'est en répétant la sentence qu'ils ont déjà proférée à leur tribunal : « Nous avons une loi, et d'après cette loi il doit mourir, parce qu'il s'est fait Fils de Dieu. » Joa., XIX, 7. Le seul reproche que ses ennemis les plus acharnés ont pu lui adresser a donc été de s'être attribué ce qui lui appartenait, la divinité. — *b*) La sainteté du Sauveur n'est pas seulement négative. Elle se manifeste en lui par les plus sublimes vertus. C'est d'abord une attention de tous les instants pour honorer son Père et procurer sa gloire. Il s'y applique dès son enfance. Luc., II, 49. Il lui rend vraiment le culte « en esprit et en vérité », Joa., IV, 23, que ce Père réclame. Il se tient vis-à-vis de lui dans une dépendance absolue. Joa., V, 20, 30; VII, 16, 17; XII, 49, 50; XIV, 10. Il fait en tout sa volonté, Joa., V, 30; VIII, 29; c'est là sa nourriture, Joa., IV, 34, même quand cette volonté lui impose les plus durs sacrifices. Matth., XXVI, 42; Joa., XVIII, 11. Il honore son Père, Joa., VIII, 49; il fait respecter sa maison, Joa., II, 16; il peut lui dire en toute assurance à la fin de sa vie : « Je vous ai glorifié sur la terre, » Joa., XVII, 4, car c'est à lui qu'il a rapporté fidèlement toute sa prédication et tous ses miracles. Il ne cesse de le prier, Marc., I, 35; VI, 46; Luc., III, 21; V, 16; VI, 12; IX, 18, 28; XI, 1; XXII, 32, 41; Matth., XXVI, 36, 39, 42, 44, et apprend aux hommes à le prier sous le nom de « Père ». Matth., VI, 9. Il lui rend grâces de toutes ses bontés. Matth., XI, 25; XIV, 19; XV, 36; Marc., VIII, 6; XIV, 23; Luc., XXII, 17; Joa., VI, 11; XI, 41, 42, etc. En un mot, il l'aime, comme un tel fils peut aimer un tel père. Joa., XIV, 31. Sa grande douleur est de se sentir abandonné de lui pendant sa passion, Matth., XXVII, 46; Marc., XV, 34; sa grande joie est de pouvoir remettre son âme entre ses mains. Luc., XXIII, 46.

2° *Amour de Jésus pour les hommes.* — Il dépasse tout ce qui s'est jamais vu sur la terre, puisque c'est cet amour qui a poussé le Fils de Dieu à se faire homme, avec le plein agrément du Père. Joa., III, 16. Pendant trente ans, le Sauveur manifeste cet amour en prenant pour lui la pauvreté, le travail et les obligations communes aux plus humbles des hommes. Puis, quand l'heure est venue pour lui de se manifester au monde, il se dépense pour l'instruction et le salut de tous, et en toute vérité « passe en faisant le bien et en guérissant tous ceux qui étaient sous l'empire du démon ». Act., X,

38. Il a une compassion sans bornes pour toutes les misères corporelles; il use de son pouvoir miraculeux pour guérir tous les malades, délivrer tous les possédés et ressusciter les morts. Les misères morales émeuvent son cœur bien davantage encore. Les pauvres pécheurs sont l'objet de toutes ses prévenances, tels la Samaritaine, Joa., IV, 7-27, le publicain Matthieu, Matth., IX, 9-13, Marie-Madeleine, Luc., VII, 37-47; Zachée, Luc., XIX, 1-10; il a pour eux tous les pardons. Luc., V, 20; Joa., VIII, 2-11, etc. Sa tendre compassion à leur égard a son émouvante expression dans la parabole de l'enfant prodigue. Luc., XV, 11-32. Les enfants attirent son cœur par leur simplicité et leur innocence. Matth., XVIII, 1-5; XIX, 13-15; Marc., X, 13-16; Luc., XVIII, 15. Aux pauvres Galiléens, aussi bien qu'aux docteurs de Jérusalem, il prodigue ses enseignements. Matth., XI, 5; Luc., VII, 22. Ses pires ennemis ne sont pas exclus de son amour, Matth., XXIII, 37; Luc., XXII, 51, et même pendant qu'ils le crucifient, il implore leur pardon. Luc., XXIII, 34. S'il se montre parfois sévère à l'égard des scribes et des pharisiens, on s'aperçoit que c'est surtout à cause des préjugés qu'ils sèment dans le peuple pour l'empêcher d'arriver à la vérité et au salut. Matth., XXIII, 4, 13, 15. « Venez à moi, vous tous qui peinez et qui êtes surchargés, et je vous referai! » Matth., XI, 28. Tel est le sentiment d'amour et de compassion qui pénètre toutes les pages de l'Évangile. Le Sauveur ne s'en tient pas là. Après avoir dit que « la perfection de l'amour, c'est de donner sa vie pour ceux qu'on aime », Joa., XV, 13, il réalise de son plein gré le vœu de Caïphe : « Il est utile qu'un homme meure pour le peuple, plutôt que le peuple ne périsse. » Joa., XI, 50. Il va au-devant des supplices qu'il lui eût été si facile d'éviter, Matth., XXVI, 53, il affronte en silence tous les outrages, il se laisse déshonorer devant tout un peuple, condamner comme un malfaiteur; il répand son sang et donne sa vie pour les hommes. Matth., XXVI, 28; Marc., XIV, 24; Luc., XXII, 20. Cf. Dupanloup, *Histoire de N.-S. J.-C.*, Paris, 1870, p. XI-LIX. Ce principe d'amour pour les hommes s'étendait, dans l'intention de Notre-Seigneur, non seulement aux choses qui concernent le salut des âmes, mais encore à tout ce qui intéresse le bonheur de la vie présente, pour les sociétés comme pour les individus. Matth., VI, 33; Luc., XII, 31.

3° *Jésus modèle de toutes les vertus.* — Enfin, considéré en lui-même, le divin Maître nous apparaît comme le type surhumain de toutes les vertus. Rien de heurté, de violent, d'irritant dans sa conduite; tout, au contraire, est mesuré, harmonieux et d'une parfaite dignité. Sa jeunesse se passe dans l'obéissance, Luc., II, 51, et le travail. Matth., XIII, 55. Dans sa vie publique, une large part est faite à la pénitence, Matth., IV, 2, à la pauvreté, Matth., VIII, 20; Luc., VIII, 3; IX, 58, à l'humilité, Matth., XII, 16; Marc., I, 25, 43; III, 12; Luc., XVIII, 19; Joa., VIII, 50; XIII, 4, 5, sans cependant que les habitudes de cette vie tranchent trop violemment dans le milieu où il se trouve. Matth., XI, 18; Luc., VII, 34. Son autorité personnelle est irrésistible. Matth., IV, 19; IX, 9. Elle se manifeste par une fermeté sereine et inébranlable en face des contradicteurs et des ennemis, Matth., XXVI, 55; Marc., V, 40; Luc., IV, 30; XIII, 32; Joa., II. 19; VII, 33; VIII, 48, 49; X, 32, et par une intrépidité aussi calme qu'énergique en face du danger. Matth., XXVI, 46; Marc., XIV, 42; Joa., XI, 8. Sa patience au milieu des indélicatesses de son entourage, des froissements, des affronts, des souffrances, est vraiment surhumaine. Matth., XXVI, 33-35; Luc., XXII, 68; XXIII, 9; Joa., XVIII, 23. Pendant les longues heures de sa passion, il porte aux dernières limites la possession de soi-même, le calme et la présence d'esprit au milieu de la conspiration la plus odieuse qui fût jamais, la résignation dans l'humiliation la plus profonde et les tortures les plus imméritées, la sérénité d'âme même entre les bras de la croix. Toutes les actions de sa vie ont été réglées avec une admirable prudence. Matth., XVII, 9; cf. Luc., XIII, 27-29; XXI, 8. La douceur de ses procédés est merveilleuse, Matth., XII, 19-20; Luc., IX, 54-56, et il apporte dans ses rapports avec les autres une gracieuseté incomparable. Matth,, XX, 22; Marc., V, 32-34; XII, 43; Luc., X, 41-42; XIX, 9; Joa., I, 47; IV, 7; V, 6; IX, 35-36, etc. Rien de plus délicat que sa manière d'adresser des reproches, Luc., XXII, 61; Joa., VIII, 8, et quand il apparaît quelque dureté dans ses paroles, c'est toujours l'indice d'une précieuse compensation qui se prépare. Matth., XV, 24-28; XVI, 23; Marc., IX, 18; Joa., IV, 48. Cette égalité de caractère, cette possession de soi sont d'autant plus remarquables que, dès le début de son ministère public, le Sauveur se voit en butte à une hostilité sauvage qu'exaltent, au lieu de la désarmer, les miracles de bonté qu'il ne cesse d'opérer. On sait comment les gens de Nazareth procédèrent à son égard quand il reparut au milieu d'eux. Luc., IV, 29. A la seconde Pâque, les Juifs commencent à le traiter en ennemi, à cause du miracle de la piscine Probatique. Joa., V, 16. Au retour, quand il a guéri dans une synagogue l'homme à la main desséchée, les pharisiens complotent déjà sa mort de concert avec les hérodiens. Matth., XII, 14; Marc., III, 6; Luc., VI, 11. Dès lors, des scribes sont envoyés de Jérusalem pour le traquer partout où il va et s'efforcer d'inspirer aux Galiléens la haine irraisonnée qui anime les Juifs contre lui. Marc., III, 22. De la sorte le divin Maître vit, parle et agit dans une atmosphère de suspicion et d'hostilité sourde qui eût suffi à aigrir ou du moins à décourager l'âme la mieux trempée. Et pourtant rien ne lui fait perdre son calme, rien ne lasse sa patience, et si son cœur est blessé par tant d'ingratitude, sa compatissante générosité ne laisse échapper aucune occasion de s'exercer. Tout se résume par le don qu'il fait de lui-même aux hommes en instituant son Eucharistie la veille même de sa mort, au moment où il sait que les complots ourdis contre lui vont aboutir à une exécution violente. Il voyait au fond même des cœurs toutes les haines accumulées contre sa personne et contre son œuvre. Il n'en tient compte que pour se dévouer avec plus de magnanimité. Tel était le Sauveur, vivant à la manière des hommes sans doute, puisqu'il s'était fait homme, mais pratiquant les plus merveilleuses vertus, de manière à charmer tous ceux qui vivaient près de lui, montrant aux plus parfaits un idéal qu'ils ne peuvent atteindre, et aux plus simples un modèle qu'il ne leur est pas permis de trouver hors de leur portée. Cette vie est digne d'un Dieu fait homme; loin de constituer une objection à l'affirmation de celui qui s'est dit Fils de Dieu, elle en corrobore la vérité; et si, du temps du Sauveur, « le peuple entier se réjouissait de tout ce qu'il faisait avec tant de gloire, » Luc., XIII, 17, l'humanité, qui ne retrouve que son portrait dans l'Évangile, a pour lui la même admiration joyeuse que les Galiléens. Cf. Bougaud, *Le christianisme et les temps présents*, Paris, 1877, t. II, p. 610-619; Lescœur, *Jésus-Christ*, p. 239-267; de Place, *Jésus-Christ, sa divinité, son caractère, son œuvre et son cœur*, Paris, 1875; de Broglie, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*, p. 334-340; d'Hulst, *Carême de Notre-Dame*, 1895, *Retraite*.

IX. JÉSUS-CHRIST D'APRÈS L'ENSEIGNEMENT DES APÔTRES. — Après la Pentecôte, les Apôtres ont prêché Jésus-Christ à travers le monde. Leur pensée sur le divin Maître nous est parvenue, consignée dans les Actes des Apôtres, les Épîtres et l'Apocalypse. De ces écrits, nous pouvons donc tirer la confirmation, l'interprétation et les conclusions des récits évangéliques.

I. LA VIE DU SAUVEUR. — 1° Jésus-Christ est préparé par Dieu dès l'origine du monde, Rom., I, 4; I Pet., I, 20; Apoc., XIII, 8; c'est lui qu'attendent les patriarches et qu'annoncent Moïse et les prophètes. Act., III, 21-25;

XXVI, 22-23; XXVIII, 23; Gal., III, 14; I Pet., I, 10, 11. Les anciennes institutions le figurent, Rom., XV, 8; I Cor., X, 4; en un mot, il est « la fin de la Loi », Rom., X, 4, elle n'a pas d'autre raison d'être que lui. — 2° Au temps marqué, le Fils de Dieu prend une nature humaine qui fait de lui notre frère, Heb., II, 16-17; il naît de la race d'Abraham, Gal., III, 16, de Juda, Heb., VII, 14, et de David, Rom., I, 3; IX, 5; Apoc., XXII, 16, et il a une mère comme les autres hommes. Gal., IV, 4. — 3° La prédication du Sauveur est précédée par celle de Jean-Baptiste, Act., XIII, 23, 24; lui-même paraît ensuite, annonce l'Évangile et opère une foule de merveilles bienfaisantes. Act., X, 36, 38; II, 22; cf. IV, 10; XX, 35. Il se transfigure sur la montagne sainte. II Pet., I, 16-18. Il institue la sainte Eucharistie. I Cor., XI, 23-29; X, 16; cf. I Pet., II, 3. Puis il se livre volontairement à la mort. II Cor., XIII, 3, 4; Phil., II, 7-11; Heb., XII, 2. Il est trahi par Judas, Act., I, 16, condamné par Pilate, Act., IV, 27, 28; I Tim., VI, 13; mais ce sont les Juifs qui réclament sa mort et qui en sont responsables. Act., II, 23; III, 12-20; V, 30; X, 39; XIII, 27-29; I Thes., II, 15. Il meurt sur la croix. Act., X, 39; Heb., V, 7; XIII, 12. — 4° Après sa mort, Jésus-Christ descend aux enfers, pour annoncer la rédemption aux âmes des justes. Eph., IV, 9, 10; I Pet., III, 19. — 5° Jésus-Christ ressuscite le troisième jour. Act., I, 1-3; II, 24-32; III, 26; X, 40, 41; XIII, 30-37; I Cor., XV, 3-8, 20; Gal., I, 1; II Tim., II, 8; Heb., XIII, 20. C'est surtout cette résurrection que les Apôtres prêchent au monde, comme l'événement capital de la vie du Sauveur. Act., I, 21, 22; IV, 2, 33; XVII, 18; Rom., IV, 24. — 6° Jésus ressuscité ne peut plus mourir. Rom., VI, 9. Il est monté au ciel et siège à la droite de Dieu. Act., I, 4-11; II, 33-36; Heb., IV, 14; X, 12, 13. — 7° Pendant sa vie mortelle, le Sauveur a donné l'exemple des vertus, de la charité, Eph., III, 18-19; I Joa., III, 16, de la douceur et de l'humilité, II Cor., X, 1, de l'obéissance, Heb., V, 8, de la pauvreté volontaire, II Cor., VIII, 9, du renoncement. Rom., X, 3; Heb., XII, 2; I Pet., II, 23.

II. SA DIVINITÉ. — 1° Jésus-Christ a Dieu pour Père. Rom., XV, 6; I Cor., I, 3; XI, 3; XV, 28; II Cor., I, 3; XI, 31; Eph., I, 3, 17; Col., I, 13; I Pet., I, 3; I Joa., V, 9, 10. — 2° Il est le Fils de Dieu. Act., VIII, 37; IX, 20; II Cor., I, 19; Heb., I, 5-13; I Joa., IV, 15; V, 5; II Joa., I, 3. — 3° Il s'est incarné pour venir en ce monde. I Tim., III, 16; Tit., II, 11, 12; Heb., II, 11-13; X, 5-9; I Joa., I, 1-3; IV, 2, 3; V, 20; II Joa., 7. Il y est venu envoyé par son Père, Rom., VIII, 3; Gal., IV, 4; Heb., I, 1, 2; I Joa., IV, 9, 14, pour ruiner les œuvres du démon, I Joa., III, 8, et pour racheter les péchés de l'homme. I Joa., III, 5. — 4° Il a en sa personne tous les attributs de la divinité. Il est l'image du Dieu invisible, II Cor., IV, 4; Col., I, 15; voir IMAGE, col. 843; il est la vérité absolue, Eph., IV, 21; I Joa., V, 6, et il possède toute science. Col., II, 3. Par son incarnation, il devient le chef de toute la création, mais toujours supérieur à toutes les créatures, même aux anges. I Cor., XV, 47; Col., I, 15-17; II, 10; Heb., I, 4; III, 3; Judæ, 4. Il est l'égal de Dieu, Phil., II, 6, et la plénitude de la divinité réside en lui. Col., I, 19; II, 9; cf. I Joa., II, 23; V, 1. Aussi ne peut-on proférer dignement son nom qu'avec la grâce du Saint-Esprit. I Cor., XII, 3.

III. LE RÉDEMPTEUR. — 1° Pour racheter les hommes par sa mort, Jésus-Christ a fait œuvre de puissance et a remporté la victoire contre les démons. I Cor., I, 18, 23-24; XV, 57; Col., II, 14-15; Heb., II, 14-15. — 2° C'est le Père qui a voulu que son Fils souffrît pour le rachat des hommes. Rom., III, 24, 25; VIII, 32; Heb., II, 10; I Joa., IV, 10. — 3° Jésus-Christ est donc mort pour nous. Act., XVII, 3; Rom., V, 9; XIV, 15; I Cor., I, 30; V, 7; VIII, 11; Gal., II, 20; Eph., V, 2; I Pet., I, 18-19; II, 21. — 4° Il est mort pour tous les hommes. Rom., V, 6; II Cor., V, 14-15; I Tim., II, 6; IV, 10; I Joa., II, 2; Apoc., V, 9. — 5° Il s'est fait ainsi notre Sauveur. Rom., V, 21; Tit., I, 4; II Pet., I, 1, 11; II, 20; III, 2. — 6° Il a racheté l'homme du péché, Rom., IV, 25; Gal., I, 3, 4; Eph., I, 7; I Tim., I, 15; Tit., II, 14; Heb., IX, 13-15, 28; I Pet., II, 24; III, 18; I Joa., I 7; III, 5; Apoc., I, 5, et de la servitude de l'ancienne loi. Rom., VII, 4; VIII, 2; XIV, 14; Gal., II, 4, 21; III, 13; IV, 31. — 7° Il nous a ainsi réconciliés avec Dieu. Rom., V, 10, 11; I Cor., XV, 22, 45; II Cor., V, 16-19; Col., I, 20, 22; Eph., II, 13-16; IV, 32; Heb., V, 9; X, 10, 14; I Pet., III, 22; II Pet., II, 1. — 8° Enfin, il nous fait participer à sa propre résurrection, en nous méritant la grâce d'une vie nouvelle, Rom., VI, 4; Col., III, 1, 12; I Pet., I, 3, 4; III, 21, et en nous préparant pour l'avenir une résurrection effective. Rom., VIII, 11; XIV, 9; I Cor., VI, 14; XV, 12; II Cor. IV, 14.

IV. LE MÉDIATEUR. — Le Sauveur avait dit : « Personne ne vient au Père que par moi. » Joa., XIV, 6. C'est la conséquence nécessaire de l'incarnation et de la rédemption. La médiation du Sauveur est une doctrine sur laquelle les Apôtres insistent fortement. — 1° Jésus-Christ est le médiateur entre Dieu et les hommes, c'est par lui que nous avons accès auprès du Père, et c'est lui qui intercède sans cesse pour nous. Rom., VIII, 34; I Cor., III, 22, 23; VIII, 6; II Cor., III, 4; Eph., II, 17, 18; I Thes., I, 3; I Tim., I, 1; II, 5; Heb., IV, 15, 16; VII, 22, 25; IX, 24; XII, 24. — 2° En conséquence, il est le pontife choisi par Dieu même pour remplacer tous les prêtres de l'ancienne loi, et offrir le seul sacrifice agréable au Seigneur et salutaire aux hommes. Heb., III, 1-2; V, 5-6, 10-11; VI, 20; VII, 20-26; VIII, 1, 2, 6; IX, 11, 12, 25, 26. — 3° Par lui, nous sommes appelés à la foi et au service de Dieu. Eph., I, 11-16; Phil., III, 14; I Tim., I. 9, 10; I Pet., V, 10; Judæ, 1. — 4° En son nom nous est donné le baptême. Act., II, 38; VIII, 12; X, 48; Rom., VI, 3. — 5° Par lui nous obtenons la rémission des péchés, après le baptême, comme en le recevant. Act., II, 38; V, 31, 32; X, 43; XIII, 38-39; Rom., V, 21; VI, 11; VII, 24-25; I Cor., VI, 11; II Cor., V, 20, 21; Heb., II, 17, 18; I Joa., II, 1, 12. — 6° C'est encore en son nom que s'opèrent les miracles qui accréditent la prédication apostolique. Act., III, 6; IV, 29, 30; IX, 34; XVI, 18. — 7° Par la grâce du médiateur nous triomphons des ennemis spirituels. II Cor., I, 8; II, 14; Apoc., XII, 11. — 8° Tous les biens de l'ordre surnaturel nous arrivent par Jésus-Christ, la grâce, Rom., V, 15; I Cor., I, 4-5; Eph., I, 6; II, 5-7; Phil., I, 11; la foi, II Cor., IV, 6 l'espérance, Col., I, 27; II Thes., II, 15, 16; II Tim., I, 1; Tit., III, 4-7; la justification, Rom., III, 24; V, 1, 9; VIII, 30; I Cor., VI, 11; Gal., II, 16; Tit., III. 7; la paix, II Cor., I, 2; Eph., VI, 23; I Tim., I, 2; II Tim., I, 2; Heb., XIII, 20; la filiation divine avec ses glorieux avantages. Rom., VIII, 17; I Cor., I, 9; Gal., IV, 4, 5; Eph., I, 4, 5; II Thes., II, 12, 13; Heb., III, 14; II Pet., I, 4. — 9° C'est enfin le médiateur qui assure notre salut. Act., IV, 10-12; XV, 11; Rom., V, 17; VI, 23; VIII, 1; I Thes., V, 9; II Tim., II, 10; Judæ, 21; Apoc., XXI, 27; XXII, 14. Saint Paul résume en un mot tous ces dons de la munificence divine : « Dieu qui n'a point épargné son propre Fils, mais qui l'a livré pour nous tous, comment ne nous aurait-il pas donné toutes choses avec lui? » Rom., VIII, 32.

V. LE CHRIST ET L'ÉGLISE. — Le « royaume des cieux », que Jésus-Christ est venu fonder, devient pour les Apôtres l' « Église », par laquelle toutes choses seront renouvelées dans le Christ. Eph., I, 10. — 1° Jésus-Christ est la pierre fondamentale de l'Église. Eph., II, 20-22; I Pet., II, 4, 5. Il est le roi de ce nouveau royaume, Act., XVII, 7; Col., I, 18; Apoc., V, 10; le pasteur de ce troupeau, I Pet., II, 25; V, 4; la tête de ce corps dont les fidèles sont les membres, I Cor., XV, 23; Eph., I, 22, 23; IV, 15, 16; V, 23, 24; Col., I, 24; le fils de famille dans cette maison. Heb., III, 6. — 2° Jésus-

Christ aime et traite l'Église comme son épouse. Eph., v, 25-30; Apoc., XXI, 9-11. — 3° C'est lui qui choisit des pasteurs pour son Église. Rom., I, 5, 6; Gal., I, 1; Phil., III, 12; Eph., IV, 11-14; II Cor., VIII, 23; I Tim., I, 12. — 4° Ces pasteurs ont à prêcher Jésus-Christ. Act., IV, 18; V, 42; VIII, 35; IX, 27; XVIII, 4; XXVIII, 31; II Cor., IV, 5; Gal., III, 1; Phil., I, 18; Eph., III, 10, 11; II Thes., I, 12; Col., II, 2. — 5° Ils commandent au nom de Jésus-Christ. I Cor., V, 3-5; II Cor., X, 5.

VI. LE CHRIST ET LE CHRÉTIEN. — 1° Il faut tout d'abord avoir la foi en Jésus-Christ, et appuyer cette foi, non par les œuvres de l'ancienne loi, mais par « les bonnes œuvres que Dieu a préparées pour que nous les accomplissions ». Eph., II, 8-10; Act., XVI, 31; XX, 21; Rom., III, 22, 26; V, 1-2; X, 9; Gal., II, 16-17; III, 22, 26; Eph., III, 11, 12; I Pet., I, 8; I Joa., III, 23; V, 11-13. — 2° Il faut ensuite imiter les exemples de Jésus-Christ, pour arriver à lui ressembler. Rom., VI, 6-8; VIII, 29; XIII, 14; I Cor., IV, 16; XI, 1; Gal., III, 27; Col., II, 6-7; Phil., II, 5; Heb., XII, 3-4; I Pet., IV, 1; I Joa., II, 6. — 3° Il faut l'aimer. I Cor., XVI, 22; I Tim., I, 14; II Tim., I, 13; I Joa., IV, 19. — 4° Il faut travailler et souffrir pour Jésus-Christ. Act., V, 40-41; XV, 25-26; XXI, 13; II Cor., XII, 9-10; Gal., I, 10; II, 19; VI, 14; Col., I, 24; Phil., III, 7-10; Heb., XIII, 12-13; II Tim., II, 3; III, 12; I Pet., IV, 13-14. — 5° A ces conditions Jésus-Christ habite dans le chrétien. Rom., VIII, 9, 10; II Cor., XIII, 5; Col., III, 16; Eph., III, 17; I Thes., V, 10; I Joa., II, 24; Apoc., III, 20. — 6° Il y vit. I Cor., II, 15-16; IV, 10-11; Gal., II, 19-20; Col., III, 2-4; Phil., I, 21-23. — 7° Il y grandit. I Cor., III, 9-10; Gal., IV, 19; II Pet., III, 18. C'est ainsi que l'œuvre sanctificatrice du Sauveur, propagée et appliquée par l'Église dans laquelle il réside, vit et agit, arrive jusqu'à chaque âme en particulier pour l'élever à une vie supérieure et la conduire à la vie éternelle.

VII. LE RÈGNE DE JÉSUS-CHRIST. — 1° Après tout ce qu'il a fait sur la terre pour la gloire de son Père et pour le salut des hommes, le Sauveur mérite tout honneur et toute gloire. Rom., IX, 5; Heb., II, 9; I Pet., IV, 11; II Pet., III, 18; Apoc., I, 5-6; VII, 10. — 2° Il est le Roi des rois et le Seigneur des seigneurs. Apoc., XVII, 14. Son empire s'étend sur le ciel, sur la terre et sur les enfers. Phil., II, 10; Apoc., V, 12, 13. Il est « le premier et le dernier », le principe et la fin de toutes les créatures, Apoc., I, 17; II, 8; III, 14; le maître de tout, même de la mort et de l'enfer, Apoc., I, 18; III, 7; le Saint, le Vrai, le Fidèle, Apoc., III, 7; XIX, 11; le puissant vainqueur de tous les ennemis de son règne, Apoc., XIX, 14-16; la lumière et la joie des habitants du ciel. Apoc., VII, 15-17; XXI, 23. — 3° Il aura un second avènement pour juger tous les hommes. Alors les éléments du monde seront bouleversés, II Pet., III, 12; les morts ressusciteront, I Thes., IV, 15; Eph., V, 14; Phil., III, 20, 21; le Christ apparaîtra sur son tribunal, devant lequel seront cités tous les hommes, I Thes., I, 10; Heb., IX, 28; II Cor., V, 10; I Tim., VI, 14-15; Apoc., I, 7; Rom., XIV, 10; Tit., II, 13; il jugera les vivants et les morts. Act., X, 42; XVII, 31; Rom., II, 16; II Tim., IV, 1, prononcera la sentence de malédiction éternelle contre les méchants, II Thes., I, 7-9; II, 8; Jud., 6, et la sentence de bénédiction en faveur de ceux qui l'auront connu et servi sur la terre. I Cor., I, 7, 8; II Cor., I, 14; Phil., I, 6, 10; Col., III, 24; I Thes., II, 19; III, 13; IV, 16; V, 23; II Thes., I, 10; II, 1; I Pet., I, 7, 13; III, 22; I Joa., II, 28; Jud., 24, 25. — 4° Dès lors ce sera le règne éternel de Jésus-Christ, roi incontesté de toute la création, I Pet., III, 22; Apoc., XI, 15; Eph., I, 19-21, associant à son bonheur et à sa gloire ceux qui lui auront été fidèles. Apoc., XIX, 7-9.

C'est ainsi que Jésus-Christ remplit toute l'histoire de son nom, de son action et de sa personne. Annoncé dès la chute d'Adam, il est attendu par le peuple israélite, il vient sur la terre, vit et meurt au milieu des hommes, leur laisse après lui sa doctrine, ses exemples, sa grâce, son Église, sa présence cachée, et enfin continue au ciel son éternelle vie, à laquelle il associe la nature humaine qu'il a prise dans l'incarnation, et qu'il fera partager à ceux qui auront voulu vivre ici-bas de ses enseignements et de sa grâce. Seul un Dieu pouvait ainsi remplir le monde de son action et de sa gloire.

X. CE QUE DISENT DE JÉSUS-CHRIST LES ANCIENS HISTORIENS PROFANES. — Quatre écrivains profanes font une très courte mention de Jésus-Christ. — 1° Josèphe, qui dit un mot du supplice infligé par Hérode à « Jean surnommé Baptiste », *Ant. jud.*, XVIII, V, 2, et de la condamnation portée par le grand-prêtre Ananus contre « Jacques, frère de ce Jésus qui était appelé Christ ». *Ant. jud.*, XX, IX, 2, ne pouvait guère passer complètement sous silence le Sauveur lui-même. Il lui a en effet consacré un court paragraphe ainsi conçu : « En ce temps fut Jésus, homme sage, *s'il faut toutefois l'appeler un homme.* Car il opéra des œuvres étonnantes, et fut le maître des hommes qui reçoivent avec plaisir *la vérité.* Il entraîna à lui beaucoup de Juifs et beaucoup de Grecs. *C'était le Christ.* Bien que Pilate, sur la dénonciation des premiers d'entre nous, l'eût condamné à la croix, ceux qui l'avaient d'abord aimé ne s'en désistèrent pas. *Il leur apparut en effet le troisième jour vivant de nouveau, comme les divins prophètes l'avaient annoncé à son sujet, ainsi que mille autres merveilles.* Jusqu'à ce jour subsiste la tribu des chrétiens, qui tire son nom de lui. » *Ant. jud.*, XVIII, III, 3. Ce passage a été l'objet de nombreuses et vives controverses. Il est difficile de croire que Josèphe n'ait rien dit de Jésus dans son histoire, mais on peut admettre que ce texte a été interpolé par une main chrétienne. Les mots en italiques représentent ceux qui paraissent avoir été ajoutés dans le texte grec. Il a été cité pour la première fois par Eusèbe, *H. E.*, I, 11, t. XX, col. 117; *Dem. ev.*, III, 5, t. XXII, col. 221, et ensuite par saint Jérôme. *De viris illustr.*, XIII, t. XXIII, col. 631. Voir Daubuz, *Pro testimonio Fl. Josephi de Jesu Christo*, Londres, 1706. Parmi les auteurs qui se sont occupés du texte de Josèphe, les uns soutiennent son authenticité : Böhmert, *Ueber des Fl. Josephus Zeugniss von Christo*, Leipzig, 1823; Langen, *Judenthum in Palästina*, Fribourg-en-Brisgau, 1866, p. 440; *Studien und Kritiken*, 1856, p. 840; Kneller, *Fl. Josephus über Jesus Christus*, dans les *Stimmen aus Maria-Laach*, 1897, p. 1-19, 161-174, etc.; d'autres le jugent interpolé : G. A. Müller, *Christus bei Josephus Fl.*, Inspruck, 1895; Th. Reinach, *Josèphe sur Jésus*, dans la *Revue des Études juives*, 1897, p. 1-18; *Revue biblique*, 1898, p. 150-152, etc.; enfin, quelques auteurs croient à son inauthenticité totale : Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, Leipzig, t. I, 1901, p. 544-549, adopte ce dernier sentiment en remarquant que Josèphe, qui tenait à ne point froisser les Romains, a dû passer sous silence tout ce qui rappelait les espérances messianiques et conséquemment ne rien dire de Jésus dont il ne pouvait parler comme d'un simple moraliste.

2° Tacite, *Ann.*, XV, 44, parlant des supplices infligés aux chrétiens sous Néron, s'exprime ainsi : « L'auteur de ce nom, le Christ, avait souffert le supplice, sous le règne de Tibère, par ordre du procurateur Ponce-Pilate. Momentanément réprimée, la funeste superstition se déchaînait à nouveau, non seulement à travers la Judée, le berceau du mal, mais dans la Ville même. » Il est possible que l'historien se soit inspiré du texte primitif de Josèphe. Mais comme il se montre beaucoup plus hostile que l'écrivain juif, il est plus probable qu'il a puisé ses renseignements dans les documents officiels, auxquels il ajoute les appréciations courantes du monde païen. Sur le texte de Tacite, cf. Douais, dans la *Revue des questions historiques*, 1885, p. 336-397; Boissier, *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions*, 26 mars 1886.

3° Suétone, *Claud.*, 25, est beaucoup moins renseigné. Il dit seulement que l'empereur Claude « chassa de Rome les Juifs qui se livraient à des désordres continuels à l'instigation de Chrestus ». Les Juifs sont ici des chrétiens poursuivis par des Juifs, ou des Juifs poursuivant des chrétiens à raison de leur foi. On croit communément que Suétone a écrit *Chrestus* pour *Christus*. Voir Aquila, t. I, col. 809; Claude, t. II, col. 798; Allard, *Histoire des persécutions pendant les deux premiers siècles,* Paris, 1892, p. 20.

4° A la mention de ces historiens peut encore s'ajouter le simple mot de Pline le Jeune, *Ep.*, x, 97, écrivant à Trajan que les chrétiens prétendent se réunir certains jours pour « chanter ensemble un hymne au Christ comme à un dieu ».

XI. Bibliographie. — Il y a d'abord à consulter sur Jésus-Christ les commentateurs des quatre Évangiles, signalés à la fin des articles Jean (Saint), col. 1190, Luc (Saint), Marc (Saint), Matthieu (Saint); puis les traités théologiques *De incarnatione,* spécialement S. Thomas, *Sum. theol.*, III, q. I-LIX, et Petau, *De incarnatione Verbi*, l. II-XIII. Principaux auteurs qui ont écrit spécialement sur la vie du Sauveur : 1° *Catholiques :* Ludolphe le Chartreux, *Vita Christi,* Strasbourg, 1474, souvent rééditée; de Ligny, *Histoire de la vie de J.-C.*, Paris, 1830; Sepp, *Das Leben Christi,* Ratisbonne, 1843, traduite en français par C. de Sainte-Foi, *La vie de N.-S. J.-C.*, Paris, 1861; Foisset, *Histoire de J.-C.*, Paris, 1863; Lecanu, *Histoire de N.-S. J.-C.*, Paris, 1863; L. Veuillot, *Vie de N.-S. J.-C.*, Paris, 1864; Wallon, *Vie de N.-S. J.-C.*, Paris, 1865; Pauvert, *La vie de N.-S. J.-C.*, Paris, 1867; H. Coleridge, *The Life of our Life,* Londres, 1869, traduit en français par Petit et Mazoyer, *La vie de notre Vie,* Paris, 1888-1895; Dupanloup, *Histoire de N.-S. J.-C.*, Paris, 1870; Schegg, *Sechs Bücher des Lebens Jesu,* Fribourg-en-Brisgau, 1874; Dehaut, *L'Évangile expliqué, défendu, médité,* Paris, 1875; Grimm, *Das Leben Jesu nach den vier Evangelien,* Ratisbonne, 1876; Bougaud, *Jésus-Christ,* t. II dans *Le christianisme et les temps présents,* Paris, 1877; Ch. Fouard, *La vie de N.-S. J.-C.*, Paris, 1880; E. Le Camus, *La vie de N.-S. J.-C.*, Paris, 1883; Didon, *Jésus-Christ,* Paris, 1891; H. Lesêtre, *N.-S. J.-C. dans son saint Évangile,* Paris, 1892; Fretté, *N.-S. Jésus-Christ,* Paris, 1892; Pègues, *J.-C. dans l'Évangile,* Paris, 1898; Fornari, *Della vita di Gesù Cristo,* Rome, 1901. — 2° *Protestants :* Hase, *Das Leben Jesu,* Leipzig, 1835; Neander, *Das Leben Jesu Christi,* Hambourg, 1845; Lange, *Life of Christ,* Edimbourg, 1854; de Pressensé, *Jésus-Christ, son temps, sa vie, son œuvre,* Paris, 1866; Keim, *Geschichte Jesu von Nazara,* Zurich, 1867; Plumptre, *Christ and Christendom,* Londres, 1867; Farrar, *Life of Christ,* Londres, 1864; Wittichen, *Das Leben Jesu,* Iéna, 1876; Geikie, *The Life and Words of Christ,* Londres, 1877; Thomson, *Word, Work and Will,* Londres, 1879; B. Weiss, *Das Leben Jesu,* Berlin, 1882; Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah,* Londres, 1883; Beyschlag, *Leben Jesu,* Halle, 1885; Schmidt, *Geschichte Jesu,* Bâle, 1899.

H. Lesêtre.

JÉTA (hébreu : יטה et יוטה, *Yûṭṭâh* et *Yuṭṭah;* Septante : Ἰθάν, Jos., xv, 55; Τανύ, Jos., xxi, 16; *Alexandrinus :* Ἰεττά), ville sacerdotale de la partie montagneuse de la tribu de Juda. Jos., xv, 55; xxi, 16. Dans ce dernier passage, elle est énumérée parmi les villes sacerdotales, mais elle est omise dans la liste parallèle de I Par., vi, 57-59. Son nom primitif s'est conservé. Elle s'appelle aujourd'hui *Yutta,* gros village identifié par Seetzen en 1807. Il est situé à vingt-cinq kilomètres environ de *Beit-Djibrin*, l'ancienne Éleuthéropolis (dix-huit milles d'après Eusèbe et S. Jérôme, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 133, 266), et dans le voisinage d'Hébron, de *Kurmul* (Carmel de Juda), de *Ma'in* (Maon) et de *Tell ez-Zif* (Ziph), sur une éminence. Les maisons sont en pierre; un certain nombre d'habitants vivent néanmoins sous la tente. Aucune source; on n'a point d'autre eau que celle des citernes antiques. Les alentours sont extrêmement pierreux. On y remarque de tous côtés d'anciens pressoirs taillés dans le roc et, au sud, des tombeaux également taillés dans le roc vif. Quelques oliviers et des figuiers poussent au midi du village; à l'ouest il y a un petit bosquet d'oliviers. Malgré l'aridité du sol, les gens de Jéta sont riches en troupeaux : brebis, chèvres, chevaux, bœufs, ânes et chameaux. *Survey of western Palestine, Memoirs,* t. III, 1883, p. 310, 380; Ed. Robinson, *Biblical Researches,* 1841, t. II, p. 195, 628; 2e édit., t. I, p. 495; t. II, p. 206.

La Vulgate l'appelle Jéta dans Jos., xxi, 16, et Jota dans Jos., xv, 55. Jéta est simplement mentionnée dans l'Ancien Testament, Jos., xv, 55, comme appartenant au territoire de Juda, et Jos., xxi, 16, comme ville sacerdotale. Mais elle a acquis une certaine notoriété depuis qu'Ad. Reland, *Palæstina,* 2 in-8°, Utrecht, 1714, t. II, p. 870, a émis l'hypothèse, acceptée par un certain nombre de savants, que la *Yuttâh* de Josué est la patrie de saint Jean-Baptiste. « Je soupçonne, dit-il, que cette ville est mentionnée par saint Luc, I, 39, qui l'appelle πόλις Ἰούδα, le ט étant transcrit par un Δ. C'est la patrie de Jean-Baptiste. Son père étant prêtre, où pourrons-nous chercher plus convenablement sa maison et son habitation que dans une ville sacerdotale, telle qu'était Juta, Ἰούτα ? Jos., xxi, 16. Sa position convient également : ἐν ὀρεινῇ, dans la région montagneuse, car, Jos., xv, elle est jointe à Hébron et aux autres villes des montagnes de Juda. Je n'ajouterai rien sur Bethzacharia, qu'une tradition ancienne affirme être la patrie de saint Jean et qui ne paraît pas avoir été placée dans un lieu bien différent de celui qu'Eusèbe indique comme le site de Juta. Je pense que cette conjecture recevra l'approbation de tous ceux qui examineront avec soin les paroles de saint Luc; ils verront que si nous expliquons πόλιν Ἰούδα, comme on le fait ordinairement, par ville de Judée, il ne sera pas question d'une ville particulière, ce qu'on a le droit d'attendre, et il n'y aura guère alors rien de plus obscur dans tout l'Évangile de saint Luc, ainsi que l'a reconnu Papebrock, traitant de la patrie de saint Jean dans les *Acta sanctorum,* junii t. IV, p. 703. » Ces arguments ont été jugés plausibles par un certain nombre d'exégètes. C. Fouard, *La vie de N.-S. Jésus-Christ,* 1882, t. I, p. 21-22. Ils sont loin cependant d'avoir convaincu tout le monde. Voir Carem, t. II, col. 260-266; Jean-Baptiste, col. 1156; E. Le Camus, *La Bible et les études topographiques*, dans la *Revue biblique*, 1892, p. 107-109; Germer Durand, *ibid.*, 1894, p. 444 (en faveur de Bethzacharia); Séjourné, *ibid.*, 1895, p. 260-261; Fillion, *Évangile selon saint Luc,* 1882, p. 46; V. Guérin, *Judée,* t. I, p. 83-103, t. III, p. 205-206; *Survey of western Palestine, Memoirs,* t. III, 1883, p. 19, 60-61.

F. Vigouroux.

JÉTÉBA (hébreu *Yotbâh,* « bonté, agrément; » Septante : Ἰετέβα; *Alexandrinus :* Ἰεταχάλ), patrie de Messaléměth, femme de Manassé et mère d'Amon, rois de Juda. IV Reg., xxi, 19. Sa situation est complètement inconnue. On peut seulement supposer qu'elle était dans le royaume de Juda. Plusieurs l'identifient, mais sans preuves et avec peu de vraisemblance, à Jétébatha.

JÉTÉBATHA (hébreu : *Yotbâṭâh;* Septante : Ἐτεβαθά; *Alexandrinus :* Ἰετεβαθαν, Ἰετεβάθα), campement des Israélites dans le désert, mentionné Num., XXXIII, 33-34, et Deut., x, 7, entre Gadgad, col. 32, et Hébrona, col. 542. Sa position est inconnue et l'on en sait seulement ce que nous apprend l'auteur sacré, que c'était une « terre abondante en eau ». Deut., x, 7. On peut admettre, néanmoins, d'après le contexte, que Jétébatha n'était pas bien

loin de la pointe septentrionale du golfe Élanitique. Quelques commentateurs croient, mais sans preuves, que les Israélites campèrent à deux reprises différentes à Jétébatha.

JETH (hébreu : *Yahat*, voir JAHATH 2, col. 1105; Septante : Ἰέθ), lévite, descendant de Gersom, fils de Lobni et ancêtre d'Asaph. I Par., VI, 20.

JÉTHÉLA (hébreu : *Itlâh;* Septante : Σιλαθά; *Alexandrinus :* Ἰεθλά), ville de la tribu de Dan. La situation de Jéthéla est douteuse. Elle était dans le voisinage d'Aïalon, d'Élon et de Thammatha, d'après le seul passage de l'Écriture où elle est nommée. Jos., XIX, 42. Selon les explorateurs anglais de la Palestine, *Survey of western Palestine, Memoirs,* t. III, 1883, p. 43, ce serait probablement la ruine appelée aujourd'hui *Beit Tûl,* à cinq kilomètres environ au sud-est de *Yalo* (Aïalon). On y trouve des restes de fondations. *Ibid.*, p. 86. Voir DAN 2, t. II, col. 1233.

JÉTHER (hébreu : *Yétér*), nom, dans la Vulgate, de cinq Israélites et d'une ville de Juda. Dans le texte original, six personnages portent le nom de Jéther. Le sixième, qui est le plus ancien de tous, Jéthro, est appelé *Yétér* dans l'Exode, IV, 18. Le nom de Jéther a en hébreu à peu près les mêmes consonnes, mais il est ponctué autrement : *Yattir*.

1. JÉTHER (Septante : Ἰεθέρ), fils aîné de Gédéon. Lorsque son père eut atteint les rois madianites Zébée et Salmana qu'il poursuivait après les avoir vaincus, il demanda à son fils de les tuer pour venger le sang de ses parents que ces princes avaient massacrés sur le Thabor, mais Jéther n'était encore qu'un enfant et il n'eut pas le courage de tirer son épée. Jud., VIII, 20. Il périt plus tard avec ses frères (Joatham ayant échappé seul au carnage), par ordre d'Abimélech, fils de Gédéon et d'une femme de second rang, originaire de Sichem. Jud., VIII, 31; IX, 5.

2. JÉTHER (Septante : Ἰεθέρ), père d'Amasa et beau-frère de David, dont il avait épousé la sœur Abigaïl. Voir cependant ABIGAÏL 2, t. I, col. 49. II Reg., XVII, 25; III Reg., II, 5, 32; I Par., II, 17. Le texte hébreu l'appelle, II Sam., XVII, 25, *Ytra'*, forme que la Vulgate a rendue par *Jetra*. La nationalité de Jéther est douteuse, à cause de la discordance des différents textes, qui le font, les uns originaire de Jezraël, les autres simplement Israélite, les autres enfin Ismaélite. D'après la Vulgate, II Reg., XVII, 25, il était « de Jezraël », mais l'hébreu porte en cet endroit « Israélite ». Cette dernière leçon est, il est vrai, fort suspecte, parce qu'on ne s'explique pas pourquoi l'auteur sacré ferait remarquer que Jéther était Israélite, dès lors qu'il vivait en Israël et épousait une Israélite. D'après I Par., II, 17, Jéther était Ismaélite; cette lecture est préférée par la plupart des critiques. La leçon Jezraélite a néanmoins pour elle, outre la Vulgate, l'édition sixtine des Septante.

3. JÉTHER (Septante : Ἰεθέρ), fils aîné de Jada, de la tribu de Juda, dans la branche d'Hesron. Il mourut sans postérité. I Par., II, 32.

4. JÉTHER (Septante : Ἰεθέρ), fils d'Ezra, de la ribu de Juda. I Par., IV, 17.

5. JÉTHER (Septante : Ἰεθήρ), chef d'une famille de la tribu d'Aser. I Par., VII, 38. Quelques commentateurs pensent qu'il est le même que celui qui est appelé Jéthran au ℣. 37.

6. JÉTHER (hébreu : *Yattir;* Septante : Ἰέθερ, Γεθώρ), ville sacerdotale située dans la tribu de Juda. Elle est nommée, Jos., XV, 48, comme faisant partie du territoire de Juda, et Jos., XXI, 14 et I Par., VI, 58 (hébreu, 42), comme ayant été donnée aux descendants d'Aaron. Dans I Reg., XXX, 27, Jéther est mentionnée parmi les villes à qui David envoya une part du butin pris sur les Amalécites, lorsqu'il les poursuivit et les battit pour leur enlever les dépouilles de Siceleg. Deux des soldats de David, qui étaient allés se joindre à lui pendant la persécution de Saül, Ira et Gareb (voir ces noms), étaient probablement de Jéther. Voir JÉTHRITE, col. 1521. Dans la liste de Josué, XV, 48, Jéther fait partie du groupe de la partie montagneuse de Juda, entre Samir et Socoth, et non loin de Dabir. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra,* édit. Larsow et Parthey, 1862, p. 232, disent que c'était de leur temps une localité importante, située au milieu du Daroma, près de Malatha, à vingt milles romains d'Éleuthéropolis (*Beit-Djibrin*), et habitée seulement par des chrétiens. Ed. Robinson, *Biblical Researches,* 2[e] édit., t. I, p. 494, l'a identifiée avec le *'Attir* actuel, et cette identification est assez généralement admise comme probable (Fr. Buhl, *Geographie des alten Palästina*, 1896, p. 164), quoique le *aïn* initial du nom actuel soit difficile à expliquer et qu'elle ne soit pas à vingt milles romains (29[km]600) de Beit-Djibrin comme le dit Eusèbe, mais à vingt-quatre (35[km]500). Si l'on admet l'identification, il faut reconnaître une erreur de chiffres dans Eusèbe. *'Attîr* est à seize kilomètres au nord de *Tell el-Mihl* (Molada) et à dix-neuf kilomètres environ au sud-ouest d'Hébron. Ses ruines sont sur deux collines peu élevées. « La colline orientale, dit V. Guérin, *Judée,* t. III, p. 198, était le site de la ville proprement dite. Les maisons qui la couvraient étaient pour la plupart bâties en pierre de taille d'un appareil moyen. Un certain nombre d'entre elles sont encore debout. Voûtées intérieurement, elles offrent à l'extérieur l'apparence d'une petite construction carrée surmontée d'une terrasse. Quant aux voûtes de ces modestes habitations, elles sont généralement cintrées; quelques-unes néanmoins sont encore ogivales. Un caveau creusé dans le roc servait à chaque famille de magasin souterrain. » On remarque çà et là des tronçons de colonnes. Sur la colline occidentale gisent quelques fûts mutilés de colonnes monolithes, au milieu des débris d'un édifice qui doit avoir été une église chrétienne. Au bas, du côté de l'est, est un *birket* ou piscine. Voir *Survey of western Palestine, Memoirs,* t. III, p. 404, 408. F. VIGOUROUX.

JÉTHETH (hébreu : *Yétét;* Septante : Ἰεθέρ; *Alexandrinus :* Ἰεθέρ, dans Gen., XXXVI, 40; Ἰεθέθ, dans I Par., I, 51), un des chefs (*'allûf*) d'Édom, dans la généalogie de la postérité d'Ésaü.

JETHMA (hébreu : *Itmâh;* Septante : Ἰεθαμά), Moabite qui s'attacha à la fortune de David et fut l'un de ses vaillants soldats. I Par., XI, 46.

JETHNAM (hébreu : *Itnân;* Septante : Ἀσοριωναίν; *Alexandrinus :* Ἰθναζίφ; dans le premier mot *Itnân* est amalgamé avec le nom d'Asor qui précède dans le texte, et dans le second, avec Ziph qui suit; la recension de Lucien portait exactement Ἰθνάν, Ζείφ), ville de la tribu de Juda, dans le Négeb. Jos., XV, 23. Elle était dans la partie méridionale de Juda et près du désert, du côté de Cadès, mais le site n'en a pas été retrouvé.

JÉTHRAAM (hébreu : *'Itre'âm;* Septante : Ἰεθεραάμ et Ἰεθραάμ), le sixième fils de David, né à Hébron. Sa mère s'appelait Égla. II Reg., III, 5; I Par., III, 3. Son nom est écrit Jéthraham dans ce second passage.

JÉTHRAHAM. Voir JÉTHRAAM.

JÉTHRAÏ (hébreu : *Ye'atraï;* Septante : Ἰεθρί), lévite, fils de Zara, de la descendance de Gersom. Il était probablement le chef des Gersonites lorsque David organisa le service du sanctuaire. I Par., VI, 21. Il est peut-être le même que l'Athanaï du ℣. 41, qui est indiqué dans cet endroit comme le fils de Zara.

JÉTHRAM, orthographe, dans la Vulgate, Gen., XXXVI, 26, du nom d'un Horréen qui est écrit plus correctement Jéthran dans I Par., I, 41. Voir JÉTHRAN 1.

JÉTHRAN (hébreu : *Itrân*), nom d'un Horréen et d'un Israélite.

1. JÉTHRAN (Septante : Ἰθράν et Ἰεθράμ), Horréen, fils de Dison, qui habitait le mont Séir avant qu'Ésaü se fût rendu maître du pays. Gen., XXXVI, 26; I Par., I, 41. La Vulgate écrit son nom Jéthram dans Gen., XXXVI, 26.

2. JÉTHRAN (Septante : Ἰεθρά et Ἰεθέρ), de la tribu d'Aser, fils de Supha, I Par., VII, 37, père de Jéphoné, de Phaspha et d'Ara, si le Jéther du ℣. 38 est le même que le Jéthran du ℣. 37, comme c'est généralement admis Voir JÉTHER 5, col. 1519.

JÉTHRÉENS (hébreu : *hay-Îtrî;* Septante : Ἀραα; Vulgate : *Jethrei*), famille de Juda comptée parmi les familles de Cariathiarim. I Par., II, 53. La Vulgate rend ailleurs par *Jethræus* et *Jethrites* le mot hébreu qu'elle rend ici par *Jethrei*. Voir JÉTHRITE.

JÉTHRITE (hébreu : *hay-Îṭrî;* Septante : ὁ Ἐθιραῖος, ὁ Ἐθεναῖος, ὁ Ἰεθρι; Vulgate : *Jethrites, Jethræus, Jethrei*), descendant de Jéther ou originaire de la ville de Jéther. Les mots hébreux formés par la désinence ',*î*, désignent tantôt la descendance généalogique, tantôt le lieu d'origine. L'Écriture parle des Jéthrites, de la tribu de Juda (*Jethrei*) comme formant une famille de Cariathiarim, I Par., II, 53, et de deux Jéthrites qui vivaient du temps de David. Il est difficile dans ces passages de choisir entre cette double signification hébraïque; rien dans le contexte ne permet de préciser. Deux des soldats de David, Ira et Gareb, sont appelés « Jéthrites » (*Jethræus, Jethrites*), II Reg., XXIII, 38; I Par., XI, 40, soit qu'ils fussent fils d'un Jéther, soit qu'ils fussent nés dans une ville du même nom. Voir GAREB 1, col. 105. Nous savons seulement par I Par., II, 53, que les Jéthrites ou Jéthréens (Vulgate : *Jethrei*) étaient de la tribu de Juda et par I Reg., XXX, 27, que David, pendant la persécution de Saül, avait habité dans les parages de la ville de Jéther, ℣. 31, et avait envoyé à ses habitants une partie du butin pris sur les Amalécites. Voir aussi IRA 1, col. 921, JAÏRITE, col. 1111, et JÉTHRÉENS.

JÉTHRO (hébreu : *Yitrô* ou *Yéter;* Septante : Ἰοθόρ), le beau-père de Moïse. — 1° Une difficulté se présente tout d'abord au sujet de l'identité du personnage qui parait avoir porté différents noms. Il est dit, Exod., II, 18, que Moïse épousa Séphora, fille de Raguël, le madianite. Ailleurs, le beau-père, *ḥôtên*, de Moïse est appelé Jéthro, prêtre de Madian. Exod., III, 1; IV, 18. Enfin, Hobab est aussi nommé le fils de Raguël le madianite et le beau-père, *ḥôtên,* de Moïse. Num., X, 29; Jud., IV, 11. Voir HOBAB, col. 725. Comme Hobab est formellement présenté en qualité de fils de Raguël, il faut, pour concilier les textes, prendre *ḥôtên* dans un autre sens que celui de beau-père. La chose est possible en hébreu, où les noms qui désignent la parenté comportent généralement une grande latitude de sens. Voir FILS, t. II, col. 2252; FRÈRE, col. 2403. D'ailleurs en araméen et en arabe, *ḥatan,* en assyrien *ḥatanu,* désignent à la fois la relation de beau-père à gendre et celle de mari à beau-frère. Cf. Buhl, *Gesenius' Handwörterb.*, Leipzig, 1899, p. 288. Hobab a donc été vraisemblablement non le beau-père, mais le beau-frère de Moïse. Quant à Raguël, c'est le même personnage que Jéthro, puisque l'un comme l'autre est madianite et beau-père de Moïse, et que cette double qualité est rappelée, sous les deux noms différents, à quelques versets de distance. Exod., II, 18; III, 1; IV, 18. Comme Jéthro était prêtre de Madian, il ne serait pas impossible que le mot *re'û'êl*, Ῥαγουήλ, *Raguel,* qui veut dire « ami de Dieu », indiquât sa fonction, de même que l'expression *rê'éh hamméléк,* « ami du roi, » est le titre d'une dignité à la cour. II Reg., XV, 37; XVI, 16; III Reg., IV, 5. Voir AMI 2, 7°, t. I, col. 479. Josèphe, *Ant. jud.*, II, XIII, 1; III, III; IV, 1, 2, se sert toujours du nom de Raguël pour désigner le beau-père de Moïse. Il ajoute que Raguël s'appelait aussi Ἰεθεγλαῖος, *Ant. jud.*, II, XII, 1. Ce dernier nom résulte peut-être de la combinaison des deux mots יתר־רעואל, *yétér-re'û'êl,* devenus par contraction יתרעואל, *yéṭr'û'êl*, et ensuite, par substitution d'un ג à un ר, יתגעואל, *yéteg'û'el.* Cf. de Hummelauer, *In Exodum,* Paris, 1897, p. 42. Toujours est-il que l'identité de Raguël et de Jéthro doit être maintenue.

2° Jéthro était prêtre de Madian. Exod., II, 16; III, 1. Quand il vint retrouver Moïse dans le désert, il bénit Jéhovah des merveilles qu'il avait accomplies en faveur d'Israël, le proclama supérieur à tous les dieux et ensuite offrit des sacrifices à Élohim. Exod., XVIII, 9-12. Il faut conclure de là que Jéthro était prêtre du vrai Dieu, comme Melchisédech. La dignité sacerdotale était attachée à sa qualité de père de famille, conformément à l'usage patriarcal. A la suite des récits qui lui sont faits, il reconnaît la supériorité de Jéhovah sur tous les dieux, ce qui n'implique nullement que son sacerdoce fût idolâtrique. S'il en eût été ainsi, l'écrivain sacré n'eût sans doute pas insisté si complaisamment sur ce sacerdoce. Il ne suit pas de là non plus que Jéthro fût un adorateur de Jéhovah. Il adore Dieu, tel qu'il le connaît par sa raison et par les traditions patriarcales; il salue en Jéhovah ce Dieu unique, en tant que protecteur et Dieu spécial des Hébreux; mais il n'est pas appelé lui-même à l'honorer au même titre et il se contente d'offrir ses sacrifices à Élohim. Moïse, Aaron et les anciens d'Israël approuvent son culte en y prenant part, ce qu'ils n'auraient pu faire si Jéthro eût été un prêtre idolâtrique. Exod., XVIII, 12. Si, d'autre part, Jéthro avait honoré de faux dieux avant de connaître Moïse, il est à croire que l'écrivain sacré eût mentionné sa conversion au monothéisme, avant de parler de son sacrifice à Elohim.

3° En quittant la cour du pharaon, Moïse s'était réfugié dans le pays de Madian. Voir MADIAN. Il y rencontra les sept filles de Jéthro, qui venaient puiser de l'eau à la fontaine et qu'il défendit contre des bergers insolents. Le père, reconnaissant de ce service, offrit l'hospitalité à Moïse et ensuite lui donna en mariage Séphora, l'une de ses filles. Pendant que Moïse faisait paître les troupeaux de son beau-père, Dieu l'appela à Horeb et lui commanda d'aller délivrer ses frères en Égypte. Exod., II, 15-III, 2. Moïse prit donc congé de Jéthro, qui lui répondit : « Va en paix! » Exod., IV, 18. — Moïse avait passé la mer Rouge avec tout son peuple et venait de vaincre les Amalécites, quand Jéthro, au récit de tout ce qui s'était passé, vint au-devant de son gendre. Il amenait avec lui Séphora, qui avait quitté son mari avant l'arrivée en Égypte, Exod., IV, 24-26, et les deux fils de Séphora, Gersam et Éliézer. L'entrevue fut cordiale, malgré le mécontentement que Séphora avait dû manifester contre Moïse en revenant chez son père. Exod., XVIII, 1-7. Voir SÉPHORA. Moïse raconta tout ce que Dieu avait fait pour son peuple. Jéthro prévoyait sans doute que les hommes de sa tribu ne tarderaient pas à se heurter aux Hébreux, que la lutte éclaterait entre les deux peuples, Num., XXV, 16-18; XXXI, 3-12, et que les Madianites

pourraient partager le sort des Amalécites. Il lui importait donc personnellement de s'assurer les bonnes grâces d'un homme devenu aussi puissant que son gendre. Il applaudit à tout ce que Moïse lui raconta, bénit Jéhovah, le Dieu d'Israël, des merveilles accomplies pour châtier la méchanceté des Égyptiens et offrit à Dieu un sacrifice dont Moïse et les principaux d'Israël mangèrent avec lui les victimes. Exod., XVIII, 1-12. Jéthro ne se borna pas à ces félicitations. Le lendemain, il fut témoin de l'emploi que Moïse fit de la journée entière à régler les différends de son peuple. Il trouva cette manière d'agir peu pratique; les plaignants attendaient indéfiniment leur tour et Moïse s'épuisait à donner tant de consultations. Jéthro lui conseilla donc, avec l'autorité que lui conférait l'âge, le sacerdoce et la parenté, de se réserver la haute direction du peuple et le jugement des affaires les plus importantes, mais de confier le règlement des détails de l'administration et de la justice à des chefs de mille, de cent, de cinquante et de dix. L'établissement de cette hiérarchie judiciaire aurait pour heureux effet de permettre à Moïse de suffire à sa tâche et au peuple de parvenir à sa destination. Moïse suivit le conseil qui lui était donné et tout le monde s'en trouva bien. Jéthro n'attacha pas son sort à celui des Hébreux. Il quitta Moïse et retourna dans son pays. Exod., XVIII, 13-27. A partir de ce moment, il n'est plus fait mention de Jéthro. Mais son fils Hobab et ses descendants héritèrent de ses sentiments et se rendirent utiles aux Hébreux, durant leur séjour dans le désert. Num., X, 29-32; Jud., I, 16; IV, 11, 17; I Reg., XV, 6. Voir HOBAB, col. 725, et CINÉEN, I, 3°, t. II, col. 768.

H. LESÊTRE.

JETHSON (*Codex Vaticanus :* Δεκμών; *Alexandrinus :* Γεδσών), ville lévitique, située à l'est du Jourdain, dans la tribu de Ruben, et donnée aux Mérarites d'après la Vulgate. Jos., XXI, 36. Ce nom est probablement altéré, car il ne se rencontre nulle part ailleurs, pas même dans la Vulgate dans le passage parallèle de I Par., VI, 77-79. Le ℣. 36 lui-même dans lequel nous le trouvons diffère dans tous les anciens textes. Cf. C. Vercellone, *Variæ lectiones Vulgatæ latinæ*, Rome, 1864, t. II, p. 68-70. « Ce verset, dit Calmet, *Commentaire littéral, Josué,* 1720, p. 301-303, ne se lisait point dans les anciens exemplaires hébreux des Massorètes, ni dans le fameux manuscrit d'Hillel (col. 712), ni dans le corps de l'édition de Venise, ni dans plusieurs anciens manuscrits latins, quoiqu'on le trouve dans quelques autres plus nouveaux... On voit encore des manuscrits hébreux où il manque quelques mots de ce verset. Enfin ce passage est transposé dans quelques éditions latines où les villes de la tribu de Gad qui furent cédées aux lévites sont marquées avec celle de Ruben. Il y a toute apparence que saint Jérome n'avait pas ce passage dans ses exemplaires hébreux et que, s'il l'a mis dans sa version latine, il l'a pris sur le grec des Septante, auquel sa traduction est tout à fait semblable [excepté que Dekmôn y figure au lieu de Jethson], mais non pas au texte hébreu, comme on le verra ci-après. Les Septante pouvaient l'avoir lu dans les anciens livres hébreux de leur temps, ou peut-être l'ont-ils tiré des Paralipomènes (I Par., VI, 78-79), pour suppléer ce qui manquait ici. Mais ce qui peut faire croire qu'il était autrefois dans l'hébreu, c'est que la version des Septante n'est pas tout à fait semblable au texte hébreu des Paralipomènes, et que dans la somme des douze villes qui furent données aux Mérarites, celles de Ruben y sont nécessairement comprises, car sans elles il n'y en aurait que huit. Le syriaque semble avoir aussi ajouté ce passage à ses exemplaires, puisqu'il le place avant les ℣. 34 et 35 qui comprenaient les villes détachées de Zabulon pour être données aux Lévites. Tout ce mélange et toutes ces variétés prouvent visiblement que les anciens manuscrits originaux ont été mal conservés en cet endroit. Voici l'hébreu de ce passage comme il se lit dans nos éditions communes : « Et de la tribu de Ruben, Bézer et « ses faubourgs (ou ses champs); Jazar et ses faubourgs; « Cédémoth et ses faubourgs; Méphaath et ses faubourgs, « ce qui fait quatre villes. » Les Paralipomènes portent : « Et au delà du Jourdain, vis-à-vis de Jéricho, à l'orient « du Jourdain, [on leur donna] de la tribu de Ruben, « Bézer dans le désert, et ses faubourgs; Jaza et ses fau- « bourgs; Cadémot et ses faubourgs; Méphaat et ses fau- « bourgs; » ce qui est, comme on voit, assez différent de notre texte hébreu. Les Septante approchent beaucoup plus de l'hébreu des Paralipomènes, mais ils ne lui sont point encore semblables. Les voici à la lettre : « Et les « villes du Jourdain, Jéricho de la tribu de Ruben, une « ville de refuge pour celui qui a tué; Bosor et ses champs, « Jazer et ses champs; Cedzon et ses champs; Masphaa et « ses champs, quatre villes. » Enfin, notre Vulgate est différente de tous ces textes en ce qu'elle met cinq villes, savoir Bosor, Misor, Jazer, Jethson et Masphaath, et qu'aussitôt après elle n'en compte que quatre, et que dans la totalité des villes de Mérari elle n'en reconnait que douze. Mais Aquila et Symmaque ont cru que Misor de cet endroit signifie simplement la plaine ou le désert dans lequel Bosor était située, et, en effet, on trouve quelques passages (Deut., IV, 43; Jos., XX, 8; Jer., XLVIII, 21) où Misor est pris dans ce sens, lorsqu'on parle des pays où était située la ville de Bosor et quelques autres villes des campagnes de Moab. » Par tout ce qui précède, on voit que Jethson tient dans Jos., XXI, 36, la place qu'occupe Cadémoth dans les autres textes et dans le passage parallèle I Par., VI, 79. Il faut donc vraisemblablement lire ici Cadémoth, ville dont le site est inconnu. Voir CADÉMOTH, t. II, col, 12. Les critiques reconnaissent d'ailleurs généralement que le ℣. 36 de Josué, XXI, est authentique et que Rabbi Jacob ben Chayim le supprima à tort, sur l'autorité de Kimchi et de la grande Massore, dans son édition de la Bible rabbinique (1525). Voir A. Knobel, *Numeri, Deuteronomium und Josua,* 1861, p. 474; Frd. Keil, *Biblisches Commentar, Josua,* 1874, p. 168.

F. VIGOUROUX.

JÉTHUR (hébreu : *Yetûr;* Septante : Ἰετούρ, Ἰεττούρ; Vulgate : *Jethur, Jetur*), descendant d'Ismaël qui fut le père des Ituréens. Gen., XXV, 15; I Par., I, 31. Voir ITURÉE, col. 1039.

JÉTRA (hébreu : *Itra';* Septante : Ἰεθέρ, II Reg., XVII, 25; Ἰοθορ, I Par., II, 17), père d'Amasa, qu'il eut d'Abigaïl, sœur de David. Il fut donc beau-frère de David et oncle de Joab, d'Abisaï et d'Asael, les trois fils de Servia. Était-il Ismaélite ou de Jezraël ou bien est-il qualifié simplement d'Israélite? C'est là un point controversé, à cause du désaccord des anciennes versions et du texte original lui-même, qui a deux leçons différentes, II Reg., XVII, 25 et I Par., II, 17. Voir JEZRAHÉLITE, col. 1544, et ABIGAÏL 2, t. I, col. 49. Dans III Reg., II, 5, 32, il est appelé Jéther. Voir JÉTHER 2, col. 1519.

JEU (hébreu : *śâḥaq;* grec : παίζειν; latin : *ludere,* « jouer »), action de jouer, amusement, divertissement. — 1° *Amusements des enfants et des adultes.* — Les enfants chez le peuple juif, comme partout, se livraient aux amusements de leur âge et il est plusieurs fois fait allusion à leurs jeux dans la Bible. « Les rues de la ville sont remplies de jeunes garçons et de jeunes filles jouant dans les rues, » dit Zacharie, VIII, 5. Cf. Job, XXI, 10. Les enfants s'amusaient aussi avec des animaux. Il est fait allusion à ces jeux dans Job, XL, 24 (XLI, 5). Dieu demande à son serviteur s'il jouera avec le crocodile comme avec un oiseau ou s'il l'attachera pour l'amusement des jeunes filles. Ils imitaient aussi les cérémonies des mariages et des funérailles, comme le font les enfants d'aujourd'hui. Matth., XI, 16; Luc., VII, 32.

Voir Le Camus, *Les enfants de Nazareth,* in-12, Paris, 1900. Saint Paul fait allusion aux jeux de l'enfance, quand il dit que, devenu homme, il a laissé de côté les choses enfantines. I Cor., XIII, 11. — Parmi les amusements communs aux enfants et aux adultes était en première ligne la danse; c'est pourquoi ce jeu est désigné, entre autres expressions, par le mot *śiḥaq,* forme *pihel* de *śâḥaq,* « jouer. » Voir DANSE, t. II, col. 1286. Les Hébreux s'amusaient aussi à se poser des énigmes. Jud., XIV, 12; Ezech., XVII. Voir ÉNIGME, t. II, col. 1807. Comme tous les Orientaux, ils préféraient la conversation aux jeux qui donnent du mouvement.

2° *Jeux grecs et romains.* — Les jeux publics, c'est-à-dire les spectacles qui consistaient dans des exercices d'adresse, des combats d'athlètes et d'animaux, étaient tout à fait contraires aux mœurs juives, aussi l'érection d'un gymnase pour des exercices de ce genre par Jason fut-il considéré comme un acte de paganisme. I Mach., I, 14; II Mach., IX, 12-14. Voir GYMNASE, t. III, col. 369. L'érection par Hérode le Grand d'un théâtre et d'un amphithéâtre à Jérusalem, Josèphe, *Ant. jud.,* XV, VIII, 1, à Césarée, *Ant. jud.,* XV, IX, 6, *Bell. jud.,* I, XXI, 8, et à Béryte, *Ant. jud.,* et l'institution dans ces mêmes endroits de jeux quinquennaux comprenant les concours habituels d'athlètes, les courses de chars et des combats de bêtes féroces, furent vus de très mauvais œil par les Juifs. *Ant. jud.,* XV, VIII, 1. — Dans le Nouveau Testament, il est souvent fait allusion aux jeux de cirque. Saint Paul en particulier emprunte plusieurs comparaisons aux usages observés dans ces jeux. Act., XX, 24; Rom., IX, 16; I Cor., IX, 24-27; Gal., II, 2; V, 7; Eph., VI, 12; Philip., I, 30; II, 16; III, 12-14; Col., II, 1; I Thess., II, 2; I Tim., IV, 8; VI, 12; II Tim., II, 5; IV, 7-8; Heb., X, 32, 33; XII, 1, 2. Pour l'explication des détails voir ATHLÈTE, t. I, col. 1222. E. BEURLIER.

JEU DE MOTS, similitude phonétique entre des mots différents, recherchée par un écrivain pour rendre une pensée plus saillante ou plus facile à retenir. Les Orientaux aiment ces formes de langage et l'on en trouve bon nombre d'exemples dans la Sainte Écriture. On en distingue de plusieurs sortes.

1° Dans les allitérations, l'auteur affecte de répéter les mêmes lettres ou les mêmes syllabes. La bénédiction de Gad par Jacob contient une suite de jeux de mots :

Gâd gedûd yegûdénnû
vehû yâgud ʿâqêb.

« Gad, l'armée l'attaquera, et lui-même lui attaquera le talon. » Gen., XLIX, 19. Voir aussi ꝟ. 8, 13, 14, 16, 22. Samson dit aux Philistins :

Lûlê' haraštém be'églâtî
lô mesâʾṭém ḥidâṭî,

« Si vous n'aviez pas labouré avec ma génisse, vous n'auriez pas trouvé mon énigme. » Jud., XIV, 18. Les Philistins disent à leur tour :

Nâtan 'élohénû beyâdênû
'ét Šimšôn 'ôyebênû.

« Notre Dieu a livré en nos mains Samson, notre ennemi. » Jud., XVI, 23. Sur le passage de David, vainqueur de Goliath, on répète :

Hikkâh Šâ'ûl bâ'ălâfâv
ve-Dâvid bèribboṭâv.

« Saül a frappé ses mille, et David ses dix mille. » I Reg., XVIII, 7. Ces assonnances, avec recherche de la rime, se remarquent dans les dictons populaires de tous les pays. Souvent l'allitération existe entre les deux mots principaux d'une sentence. « Le nid, *qên,* du Cinéen, *qaîn,* sera ravagé. » Num., XXIV, 21. « L'homme comprend en insensé, *nâbûb illâbêb.* » Job, XI, 12. « Demande, et je te donnerai les peuples pour ta possession, *naḥălâtékâ,* et les extrémités de la terre pour ton domaine, *'ăḥuzzâṭékâ.* » Ps. II, 8. « Que l'homme qui vient de terre, *'éréṣ,* ne persiste pas à terrifier, *ʿăroṣ.* » Ps. X, 18. « Beaucoup le verront, *yir'û,* et le révèreront, *yîrâ'û.* » Ps. XLI (XL), 4. Cette allitération entre les deux verbes *râ'âh,* « voir, » et *yârê',* « révérer, » se rencontre encore Ps. LIII (LII), 8, et Zach., IX, 5. « La courtisane a oublié, *šâkaḥâh,* l'alliance de son Dieu, c'est pourquoi sa maison penche, *šâḥâh,* vers la mort. » Prov., II, 18; cf. IV, 18. — La recherche de l'assonnance, sous ses différentes formes, est fréquente dans les prophètes : « Il attendait l'équité, *mišpâṭ,* et voici la violence, *mispâḥ,* la justice, *ṣedâqâh,* et voici des cris de détresse, *ṣeʿâqâh.* » Is., V, 7. « Pour leur donner un diadème, *peʾér,* au lieu de cendre, *'êfér.* » Is., LXI, 3. Le Seigneur dit à Jérémie : « Que vois-tu, Jérémie? Je répondis : Je vois une branche d'amandier, *saqêd.* Et Jéhovah me dit : Tu as bien vu car je veille, *šoqêd,* sur ma parole pour l'exécuter. » Jer., I, 11, 12. On lit encore dans Jérémie, VI, 1 : *Biteqôʿa tiqʿû sôfâr,* « dans Thécué sonnez de la trompette. » Dans Osée, II, 12 : « Je détruirai son figuier, *te'ênâtâh,* dont elle dit : C'est mon salaire, *'éṭenâh.* » Le même prophète joue ainsi sur le nom d'Éphraïm : *Yafrî',* « il est fertile. » Ose., XIII, 15. Joël, I, 15, compare le malheur au désastre, *sod,* qui vient du Tout-Puissant, *šaddaï.* Pour dire : « Galgala sera menée captive, » Amos, V, 5, se sert des trois mots suivants : *Gilgâl gâloh igléh.* On trouve dans Michée : *Bâko 'al-tibkû,* « ne pleurez pas dans Acco, » et immédiatement après : *lo' yâṣ'âh yôsébéṭ ṣa'ănân,* « elle ne sort pas l'habitante de Zaanan. » Mich., I, 10-11. Dans ce passage, Michée fait, sur dix noms de villes, autant de jeux de mots. Voir ACCHO, III, t. I, col. 110. Sophonie, II, 4, dit de même : *ʿAzzâh ʿăzzûbâh,* « Gaza sera détruite. » Mais les allitérations les plus remarquables sont celles de Daniel prononçant la sentence contre les juges iniques qui ont calomnié Susanne. L'histoire de Susanne n'existe que dans le texte grec. Au vieillard qui prétend avoir vu Susanne ὑπὸ σχῖνον, *sub schino,* « sous un lentisque, » Daniel répond : L'ange du Seigneur σχίσει σε μέσον, *scindet te medium,* « te coupera par le milieu. » A celui qui dit l'avoir vue ὑπὸ πρῖνον, *sub prino,* « sous un chêne, » Daniel répond : L'ange du Seigneur va πρῖσαι σε μέσον, *ut secet te medium,* « te fendre en deux. » Dan., XIII, 54-59. On ne peut dire si le jeu de mots a existé en hébreu ou en chaldéen, si le texte grec le traduit littéralement ou s'il se contente de le rendre par des équivalents. Ce qui est certain, c'est qu'en hébreu des assonnances analogues sont possibles, par exemple, entre le nom de l'arbre appelé *ṭirzâh,* probablement une sorte de chêne, Is., XLIV, 14, et le verbe *râzâh,* « faire périr, » Soph., II, 11; entre *'êlâh,* nom d'une espèce de térébinthe, Gen., XXXV, 4, et le verbe *'âlâh,* « maudire. » D'autres exemples ont été cités par les commentateurs. La traduction syriaque a conservé le jeu de mots, mais en employant des termes différents : *pîsteqâ',* « pistachier, » et *pesak,* « couper; » *rimmônâ',* « grenadier, » et *rum,* « enlever. » Cf. Frz. Delitzsch, *De Habac. prophet. vita atque ætate,* Leipzig, 1842, p. 102; Trochon, *Daniel,* Paris, 1882, p. 11-12; Vigouroux, *Susanne,* dans les *Mélanges bibliques,* 2e édit., p. 477-483.

2° Les écrivains sacrés jouent encore sur les mots en répétant le même terme, quelquefois sous des formes différentes, dans une même phrase. Job, XXX, 3, parle de malheureux dans des déserts qui sont déjà *šô'âh,* « dénudation, » et *mešô'âh,* « dévastation. » On lit au Ps. XXXVI (XXXV), 10 : *Be'ôrkâ nirʾéh 'ôr,* « à ta lumière nous verrons la lumière, » et au Ps. CXXV (CXXIV), 4 : *Hêtîbâh lattôbîm,* « fais du bien aux bons. » Un tour analogue, suivi d'une allitération, se trouve au Ps. CXXII (CXXI), 6, 7 : *Šâ'ălû selôm Yerûšâlâim,* « implorez la

paix pour Jérusalem; » « que la paix, *selôm*, soit dans tes murs, et la tranquillité, *salvâh*, dans tes palais. » Les Proverbes, XXX, 33, offrent un exemple curieux de ces sortes de répétitions :

Mîṣ ḥâlâb yôṣî' ḥém'âh,
Umîṣ 'af yôṣî' dâm,
Umîṣ 'affayim yôṣî' rîb.

« La pression du lait amène la crème, la pression du nez amène le sang et la pression de la colère amène la querelle. » Isaïe a une prédilection pour ces jeux de mots. En voici plusieurs exemples : *'Îm lo' ta'âmînû ki lo' ta'âmênû*, « si vous ne croyez pas, vous ne résisterez pas. » Is., VII, 9. Le verbe *'âman* a le double sens de « avoir la foi » et « être solide ». « Jéhovah te lancera, *metaltélkâ*, avec une force virile, *taltêlâh;* il t'enveloppera comme une pelote, *'otkâ 'atôh*, roulant il te fera rouler comme une balle, *ṣânôf iṣnofkâ ṣenêfâh.* » Is., XXII, 17, 18. *Bogdîm bâgâdû ûbégéd bogdîm bâgâdû*, « les pillards pillent, c'est un pillage que les pillards pillent, » Is., XXIV, 16, manière de dire que tout n'est que pillage et que les pillards sont incorrigibles. Les Israélites pervertis se moquent en ces termes des recommandations du prophète : *Ṣav lâṣav ṣav lâṣav, qâv lâqâv qâv lâqâv, ze'îr šâm ze'îr šâm*, « précepte sur précepte, précepte sur précepte, règle sur règle, règle sur règle, un peu par-ci, un peu par-là. » Is., XXVIII, 10. *Ḥâyetâh ta'ănyyâh va'ănyyâh*, « il y aura plainte et gémissement. » Is., XXIX, 2. Voici un dernier exemple dans lequel les mots se correspondent : « Malheur au ravageur, *šôdêd*, non ravagé, *šâdûd*, au pillard, *bôgêd*, non pillé, *bâgdû ;* quand tu auras fini d'être ravageur, *šôdêd*, tu seras ravagé, *tûssad;* quand tu auras fini d'être pillard, *bôgêd*, on te pillera, *ibgedû.* » Is., XXXIII, 1. Dans Jérémie, le jeu de mots devient plus compliqué. L'exemple suivant présente une répétition de mots et des assonnances de syllabes : « Revenez, *šubû*, chacun de la voie mauvaise, *hârâ'âh*, et de la malice, *ro'a*, de vos actions, *ma' allêkém*, et vous habiterez, *šebû*, sur la terre, *hâ' ădâmâh*, que le Seigneur a donnée à vous et à vos pères, *la' ăbôtêkém.* » Jer., XXV, 5. Mais le cas le plus curieux se présente dans une phrase en chaldéen que le prophète insère dans l'un de ses oracles, et que les Israélites devront retenir pour l'opposer aux tentations d'idôlatrie :

Ĕlâhayyâ' dî-šemayyâ' ve'arqâ' lâ 'ăbadû,
yĕbadû mê'ar'â' ûmin-tehôt šemayyâ' 'êllêh.

« Les dieux qui les cieux et la terre n'ont pas fait disparaîtront de la terre et de dessous les cieux, eux. » Jer., X, 11. On remarquera la singulière contexture de cette phrase. Le dernier terme « eux » répond au premier « les dieux »; l'avant dernier « de dessous les cieux », au second « les cieux », et ainsi du reste. Il y a de plus une assonnance très accentuée entre *'ăbadû* et *yĕbadû.* Il fallait cette construction artificielle et mnémotechnique pour que les Israélites pussent garder dans leur souvenir cette sentence en une langue qui leur était étrangère, bien qu'analogue à la leur.

3° Les jeux de mots sont plus rares dans le Nouveau Testament. Les deux principaux à signaler consistent plutôt en métaphores destinées à symboliser des choses supérieures. Notre-Seigneur voit Simon et André qui pêchent, et il leur dit : « Venez, je ferai de vous des pêcheurs d'hommes, » ἁλιεῖς ἀνθρώπων, *piscatores hominum.* Il est clair que le mot « pêcheur » prend un sens très différent quand, au lieu de l'appliquer aux poissons, on l'applique aux hommes. — Quand le divin Maître voit Simon, frère d'André, pour la première fois, il lui dit : « On t'appellera Céphas, Κηφᾶς. » Joa., I, 43. Le nom araméen *kêfâ'*, correspond à l'hébreu *kêf*, à l'assyrien *kâpu*, et ces trois mots signifient « pierre ». Plus tard, Notre-Seigneur lui dit : « Tu es *kêfâ'*, et sur ce *kêfâ* je bâtirai mon Église. » Matth., XVI, 18. En grec et en latin, il faut faire passer le mot du féminin, πέτρα, *petra*, au masculin, Πέτρος, *Petrus*, tandis qu'en araméen le mot reste le même, comme du reste en français où le genre ne se manifeste que dans l'adjectif. Le Sauveur change le nom de Simon en celui de Céphas pour le mettre en harmonie avec la vocation de son apôtre. C'est ainsi qu'autrefois Dieu avait changé le nom d'Abram en Abraham et celui de Jacob en Israël; c'est ainsi encore que le pharaon d'Égypte avait donné à Joseph un nouveau nom. Gen., XLI, 45. D'ailleurs on cherchait souvent, dans l'Ancien Testament, à établir une relation entre le nom donné à l'enfant et certaines circonstances qui attiraient l'attention à sa naissance. Voir NOM. Des jeux de mots proprement dits se rencontrent dans d'autres passages : Λιμοὶ καὶ λοιμοί, Luc., XXI, 11; ἀσυνέτους, ἀσυντέτους, Rom., I, 31, etc. Voir Vigouroux, *Manuel biblique*, 11e édit., t. II, n° 604, p. 283.

4° Il y aurait grave erreur à ne voir que futiles jeux d'esprit dans ces formes de langage que recherchent parfois les écrivains sacrés. Ces allitérations et ces assonnances marquaient avec succès la ressemblance ou l'opposition des choses et servaient à les graver dans la mémoire. « Tant qu'une nation, dit Herder, a plus de sensations que de pensées, tant que le langage est pour elle dans la bouche et dans l'oreille, au lieu de ne s'adresser qu'aux yeux par la forme des lettres, tant qu'elle a peu ou point de livres, ces assonnances lui sont aussi nécessaires qu'agréables. C'est une source de souvenirs où les peuples neufs puisent cette concision énergique, cette justesse et cette rapidité d'expression qui devient impossible dès qu'on trace des lettres pour exprimer sa pensée. Il serait ridicule, extravagant, de chercher à imiter les locutions hébraïques dans les langues modernes, mais il serait tout aussi ridicule, tout aussi extravagant, de blâmer la naïveté du langage, les concordances du son et de la pensée qui établissent un lien harmonieux entre l'oreille et l'âme, et qui caractérisent l'enfance d'un peuple. » Herder, *Histoire de la poésie des Hébreux*, trad. Carlowitz, Paris, 1851, p. 464. — Voir W. Gesenius, *Lehrgebäude der hebräischen Sprache*, in-8°, Leipzig, 1817, p. 856; G. W. Hopf, *Alliteration, Assonanz, Reim in der Bibel*, in-8°, Erlangen, 1883. H. LESÊTRE.

JEÛNE (hébreu : *ṣôm*, et une fois *ta'ănit*, I Esd., IX, 5, substantif correspondant à l'expression *'innâh nafšô*, ταπεινοῦν τὴν ψυχήν, *affligere animam suam*, Lev., XVI, 29, 31, etc. ; chaldéen : *tevât;* Septante : νηστεία ; Vulgate : *jejunium*), abstinence de tout aliment pendant un temps prolongé, ordinairement pendant tout un jour.

1° *La loi du jeûne.* — 1. Le dixième jour du septième mois, c'est-à-dire à la fête de l'Expiation, tout Israélite doit « affliger son âme ». Lev., XVI, 29, 31; XXIII, 27, 32; Num., XXIX, 7. Voir EXPIATION (FÊTE DE L'), t. II, col., 2137. L'expression « affliger son âme » signifiait « jeûner », ainsi qu'il résulte du simple nom de « jeûne » donné à la fête de l'Expiation. Act., XXVII, 9; Josèphe, *Ant. jud.*, III, X, 3; S. Jérôme, *Ep.* CXXX, *ad Demetriad.*, 10, t. XXII, col., 1115. D'après Lev., XXIII, 32, la fête commençait le neuvième jour au soir et se prolongeait jusqu'au lendemain soir. Le texte sacré semble comprendre le jeûne dans les mêmes limites; un simple jeûne de douze heures eût, en effet, constitué une pénitence assez légère. — 2. Outre ce jeûne obligatoire et public, la Loi prévoyait des jeûnes facultatifs et privés, puisqu'elle stipule que si une femme a fait vœu d' « affliger son âme », il appartient au mari de ratifier ou d'annuler ce vœu. Num., XXX, 14.

2° *L'esprit de la loi.* — Le jeûne ne comportait pas une simple privation d'aliments, comme celle que s'imposaient les Égyptiens. Hérodote, II, 40; IV, 186. L'expres-

sion dont se sert le législateur, *'innâh nafšô*, signifie « affliger » et « humilier son âme », c'est-à-dire priver momentanément sa vie de tout ce qui peut en faire l'agrément et l'orgueil. Cette expression se rapporte donc au but moral et religieux du jeûne, tandis que le mot *ṣôm* ne s'applique qu'à l'acte en lui-même. Or, selon sa coutume, si la Loi prescrit une pratique afflictive, c'est pour arriver à produire dans le cœur même des sentiments correspondants de deuil, de repentir et de renoncement, autant que l'homme en est capable. C'est pour cela qu'elle fait du jeûne comme la caractéristique de la fête de l'Expiation, dans laquelle les Israélites avaient surtout à se repentir de leurs péchés. Cf. Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus*, Heidelberg, 1839, t. II, p. 674. D'ailleurs l' « affliction de l'âme » comprenait encore, outre la privation d'aliments, celle de toutes les choses agréables à la vie, le bain, les onctions, les chaussures, l'usage du mariage, etc. *Siphra*, 252, 2. Dans quelques circonstances plus graves, on ajoutait même au jeûne certaines démonstrations extérieures, on revêtait le cilice, on déchirait ses vêtements, on répandait de la cendre sur sa tête, etc. En un mot, toutes les abstentions et toutes les démonstrations auxquelles on se soumet naturellement sous l'empire d'une profonde douleur, on les reproduisait à des jours donnés, non seulement pour signifier, mais encore pour exciter intérieurement le repentir du péché. Un passage d'Isaïe nous fournit à la fois la description des pratiques extérieures des Israélites qui jeûnaient, et l'indication des sentiments que le Seigneur exigeait d'eux. Les Israélites se plaignent que Dieu n'a pas égard à leur jeûne : « Pourquoi jeûner si tu ne le regardes même pas ? Pourquoi humilier notre âme si tu n'y prends pas garde ? » Et Dieu répond : « C'est que, le jour de votre jeûne, vous n'en faites qu'à votre volonté et vous exigez tout de vos mercenaires. En jeûnant, vous ne rêvez que disputes et querelles, que brutalités et coups de poing. Vous ne jeûnez pas comme il le faudrait en un pareil jour, pour que votre voix soit entendue là-haut. Est-ce là le jeûne que j'aime, le jour où l'homme afflige son âme ? Incliner la tête comme un jonc, et se coucher sur le sac et la cendre, est-ce là ce qui s'appelle un jeûne, un jour qui plaise au Seigneur? Voici le jeûne que je veux : Brisez les chaînes injustes, relâchez les courroies du joug, pour renvoyer libres tous les opprimés et cesser toute espèce de tyrannie. Partagez votre pain avec l'affamé, recueillez chez vous les malheureux sans asile, couvrez celui que vous voyez sans vêtement et ne dédaignez pas celui qui est votre propre chair. » Is., LVIII, 3-7. A la pratique afflictive du jeûne, il fallait donc joindre les œuvres de justice et de miséricorde. Jérémie, XIV, 12, dit que le Seigneur ne veut tenir aucun compte des jeûnes et des supplications de ceux qui lui sont infidèles. L'Ecclésiastique, VII, 19, recommande d' « affliger beaucoup son âme, puisqu'il y aura le feu et le ver pour punir l'impie »; par conséquent il faut jeûner et faire sérieusement pénitence en ce monde pour éviter le châtiment futur. Il ajoute : « L'homme qui jeûne pour ses péchés et les commet de nouveau, à quoi sert son humiliation et qui exaucera sa prière ? » Eccli., XXXIV, 31. Le repentir et le ferme propos sont donc inséparables du jeûne. La prière est encore un des éléments qui doivent s'y joindre. Tob., XII, 8.

3° *Les jeûnes publics extraordinaires.* — Outre le jeûne de la fête de l'Expiation, des jeûnes publics étaient ordonnés en certaines circonstances. Ainsi tout le peuple, ou du moins une partie notable du peuple jeûne pour expier certaines fautes générales, I Reg., VII, 6; Jer., XIV, 12; XXXVI, 9; Bar., I, 5; Joël, I, 14; II, 15; II Esd., IX, 1; avant d'entreprendre la guerre, Jud., XX, 26; II Par., XX, 3; II Mach., XIII, 12; à la mort d'un roi, I Reg., XXXI, 13; I Par., X, 12; pour détourner un malheur public, Judith, IV, 8, 12; Esth., IV, 3, 16, etc. Le prophète Joël, I, 12-II, 17, décrit ce qui se passait dans les deuils publics qui étaient accompagnés de jeûne. Voir DEUIL, t. II, col. 1399. C'est ainsi qu'au nom d'Achab, Jézabel fit publier un jeûne pour expier un blasphème calomnieusement imputé à Naboth, qu'on fit périr pour prendre sa vigne. III Reg., XXI, 8-14. — On lit dans la prophétie de Jonas, III, 5, 7, qu'un jeûne public de pénitence fut imposé à tous les habitants de Ninive, du plus petit au plus grand, et que l'obligation porta même sur les animaux. Le jeûne imposé aux animaux n'est là que pour marquer la rigueur de la pénitence. Virgile, *Eclog.*, V, 25-26, fait de même jeûner les quadrupèdes à la mort de Daphnis.

4° *Les jeûnes particuliers.* — Ces jeûnes sont pratiqués pour les raisons les plus diverses. David jeûne tout un jour à l'occasion de la mort de Saül, II, Reg., 1, 12; il jeûne, plus tard, pour obtenir la guérison de son enfant malade, mais il cesse le jeûne, comme inutile, aussitôt que l'enfant a fini de vivre. II Reg., XII, 16, 21-23. Réprimandé par Élie, le roi Achab jeûne et détourne de sa personne la vengeance divine. III Reg., XXI, 27-29. Les Psalmistes jeûnent en esprit de pénitence et pour appeler le secours de Dieu. Ps. LXVIII (LXIX), 11; CVIII (CIX), 24. L'un d'eux jeûne quand il voit ceux qui sont autour de lui tomber malades. Ps. XXXIV (XXXV), 13. Sara, fille de Raguel, jeûne trois jours et trois nuits pour obtenir que Dieu la délivre des obsessions du démon. Tob., III, 10. Esther, XIV, 2, jeûne et prie pour que le Seigneur protège son peuple contre les projets homicides d'Aman. Daniel, IX, 3, jeûne pour que l'époque de la venue du Messie lui soit révélée. Esdras jeûne et fait jeûner pour s'assurer un heureux retour à Jérusalem. I Esd., VIII, 21. Il jeûne de nouveau pour déplorer les mariages des Juifs avec des femmes étrangères. I Esd., X., 6. Enfin Néhémie jeûne en apprenant les malheurs de ses compatriotes. II Esd., I, 4. On jeûnait donc non seulement à la suite des malheurs passés, mais encore en vue d'obtenir les biens et d'écarter les maux de l'avenir. Il y avait même des Israélites qui prolongeaient le jeûne pendant de longues périodes; telle Judith qui, veuve depuis trois ans et demi, jeûnait continuellement à l'exception de certains jours. Judith, VIII, 6. Telle encore Anne la prophétesse qui, veuve de bonne heure, jeûnait depuis ce temps et atteignait ses quatre-vingt-quatre ans. Luc., II, 37. Il arrivait aussi parfois qu'on s'engageait à jeûner jusqu'à ce que telle ou telle chose fût accomplie. Tob., VII, 10; Act., XXIII, 21.

5° *Les jeûnes institués après la captivité.* — A cette époque, de nouveaux jeûnes viennent s'ajouter à celui du septième mois. Zacharie, VII, 5; VIII, 19, parle de jeûnes le quatrième, le cinquième, le septième et le dixième mois. Il est question d'un autre jeûne établi en souvenir des événements qui s'étaient passés du temps d'Esther, la veille de la fête des Phurim. Esth., IX, 31. Voir PHURIM. La tradition juive, *Gem. Jer., Taanith*, 68, assigne ainsi l'origine des jeûnes mentionnés par Zacharie : jeûne du quatrième mois, le 17 *thammouz*, en mémoire du jour où furent brisées les tables de la loi, et où plus tard cessa le sacrifice perpétuel; jeûne du cinquième mois, le 9 *ab*, en souvenir de la ruine du Temple; jeûne du septième mois, le 3 *tischri*, en mémoire du meurtre de Godolias, IV Reg., XXV, 25; jeûne du dixième mois, le 10 *tébeth*, pour rappeler le siège et la prise de Jérusalem par les Chaldéens. Cependant le *Rosch hasschana*, 18, 5, rapporte ce dernier événement au 9 *tammuz*. Saint Jérôme, *In Zachar.*, II, 8, t. XXV, col, 1475, établit ainsi, d'après les Juifs eux-mêmes, la signification de ces quatre jeûnes : jeûne du quatrième mois, pour rappeler les tables de la Loi, brisées par Moïse, Exod., XXII, 19, et la démolition des murs de Jérusalem par les Chaldéens, Jer., LII, 14; jeûne du cinquième mois, pour rappeler d'abord la sédition des Hébreux au retour des explorateurs de Chanaan et le

long voyage au désert qui en fut la conséquence, Num., XIV, 1-25, ensuite l'incendie du Temple par Nabuchodonosor et par Titus, et le massacre des Juifs à Béther sous Adrien, voir BÉTHER, t. I, col. 1684; jeûne du septième mois pour le meurtre de Godolias et la dispersion des derniers habitants de Jérusalem, IV Reg., XXV, 25, 26; jeûne du dixième mois, en mémoire du jour où Ezéchiel et les Juifs captifs apprirent la ruine du Temple, arrivée au cinquième mois. Ezech., XXIV, 1. On voit qu'aux raisons assignées à l'institution des quatre jeûnes, à l'époque de Zacharie, s'en ajoutèrent d'autres dans la suite des temps. — A l'époque évangélique, les Juifs observaient des jeûnes tous les mois. Voici la liste de ces jeûnes et des causes qu'on leur assignait : *Nisan*, 1, mort des fils d'Aaron; 10, mort de Marie; 26, mort de Josué. *Ijar*, 10, mort d'Héli; 28, mort de Samuel. *Sivan*, 23, schisme des dix tribus; 25, meurtre de dix martyrs par les Romains; 26, supplice par le feu de R. Chanina. *Thammouz*, 17, destruction des tables de la loi, prise de Jérusalem et cessation du sacrifice perpétuel. *Ab*, 1, mort d'Aaron; 2, interdiction de l'entrée dans la Terre promise; 9, ruine du premier et du second Temple; 18, extinction de la lampe occidentale sous Achaz. *Élul*, 18, mort des explorateurs de la Terre-Sainte. *Tischri*, 3, mort de Godolias; 5, emprisonnement du R. Akiba; 7, sentence contre les adorateurs du veau d'or; 10, fête de l'Expiation. *Marcheschvan*, 6, cécité de Sédécias. *Casleu*, 28, le livre sacré brûlé par le roi Joakim. *Tébeth*, 8, traduction du Pentateuque en grec sous Ptolémée Philadelphe; 9, mort d'Esdras; 10, siège de Jérusalem par les Chaldéens. *Schebat*, 5, mort des anciens, Jud., II, 7; 20, réunion de tout Israël contre Benjamin. Jud., XX, 20, 21. *Adar*, 7, mort de Moïse; 9, désaccord entre Hillel et Schammaï; 13, jeûne d'Esther. Cf. Reland, *Antiquitates sacræ*, Utrecht, 1741, p. 273-275; C. Iken, *Antiquitates hebraicæ*, Brême, 1741, p. 148-150. — Le sanhédrin ordonnait encore d'autres jeûnes : trois jours, s'il n'avait pas encore plu au 17 *marcheschvan;* trois autres jours à la nouvelle lune de *casleu*, si la pluie n'était pas venue; encore trois jours, si le mois de *casleu* se passait sans pluie, et ensuite toute une semaine. Les synagogues particulières prescrivaient aussi des jeûnes locaux, pour écarter les afflictions qui menaçaient une ville ou un village. *Taanith*, II. Cf. Josèphe, *Vita*, 56. — Enfin, par pure dévotion, les Juifs zélés, surtout les pharisiens, jeûnaient régulièrement deux fois la semaine, le deuxième et cinquième jour, lundi et jeudi. On attribuait à Esdras l'institution de ces jeûnes hebdomadaires. *Babyl. Baba Kama*, f. 82, 1, Le choix des deux jours indiqués s'inspirait de cette supposition que Moïse serait monté sur le Sinaï le cinquième jour et en serait descendu le second jour. *Taanith*, II, 9; *Jerus. Megillah*, f. 75, 1. Le pharisien de la parabole se vante de jeûner deux fois la semaine. Luc., XVIII, 12. A l'exemple des pharisiens, les disciples de Jean jeûnaient ces mêmes jours, et ils s'étonnaient que les disciples de Jésus n'en fissent pas autant. Matth., IX, 14-15; Marc., II, 18; Luc., V, 33. Il est à noter que la dévotion n'était pas toujours seule à inspirer ces jeûnes. On voyait des Juifs s'y astreindre pour des motifs tout futiles, par exemple, se procurer des rêves agréables, arriver à deviner le sens d'un songe, conjurer un présage funeste, etc.

6° *Les règles du jeûne judaïque.* — On constate dans la Sainte Écriture des jeûnes de trois jours et de trois nuits consécutifs sans aucune réfection, Esth., IV, 15; cf. Tob., III, 10; de sept jours, I Reg., XXXI, 13; I Par., X, 12; cf. IV Esd., V, 13; VI, 31; de trois semaines, avec abstention de tout mets délicat, Dan., X, 3; et de quarante jours. Exod., XXIV, 18; III Reg., XIX, 8; Matth., IV, 2. Ces derniers, il est vrai, ne comportent aucune réfection et sont miraculeux; ce sont les jeûnes de Moïse, d'Élie et de Notre-Seigneur. Le jeûne ordinaire d'un jour durait vingt-quatre heures, d'un soir à l'autre. On s'abstenait de tout aliment jusqu'au soir, ἕως ἑσπέρας. II Reg., I, 12; III, 35; Josèphe, *Ant. jud.*, III, X, 3. Le soir commençait au moment où l'on pouvait apercevoir au ciel trois étoiles moyennes, ce qui fait dire à Tertullien, *De jejun.*, 16, t. II, col. 977, que, pour terminer leur jeûne, les Juifs « soupirent après l'ordre d'une étoile lente à paraître ». Des docteurs relâchés enseignaient cependant que le jeûne de nuit ne signifiait rien, et que l'on pouvait manger et boire jusqu'à ce que l'orient fût éclairé. *Taanith*, f. 64, 3. C'est ce que font aujourd'hui les musulmans pendant leur jeûne du *ramadan*. — Il y avait certains jours où l'on devait s'abstenir de jeûner. Judith, VIII, 6, suspendait son jeûne les jours de sabbat, de néoménies et de fêtes juives. Cet exemple fit loi. *Taanith*, f. 66, 1. — Les femmes enceintes ou nourrices et les enfants étaient dispensés du jeûne. On les soumettait cependant aux sept jeûnes prescrits par le sanhédrin et à celui du 9 *ab*, en souvenir de la destruction du Temple. *Taanith*, I, 6. — Les jours de jeûne, on s'abstenait des choses accessoires qui contribuent à l'agrément de la vie. Dans le jeûne simple, il était encore permis de s'oindre et de se laver le visage. Un jeûne plus sévère ne pouvait s'accommoder de ces soins corporels. Matth., VII; *Yoma*, VIII, 1; *Jerus. Maasar Scheni*, f. 53, 2; *Schabbath*, f. 12, 1, 16-18; Dan., X, 3. Dans le jeûne le plus rigoureux, on ne saluait même plus ses amis, et l'on se répandait de la cendre sur la tête et sur le visage. *Taanith*, I, 4-7; II; *Yuchasin*, f. 59. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, Leipzig, 1898, t. II, p. 489-491. Saint Jérôme, *Epist.*, XXXIX, *ad Paulam*, 3, t. XXII, col. 470, parlant du jeûne des Juifs de son temps, écrit : « Ils pleurent, vont pieds nus, se roulent dans la cendre et couchent sur un cilice. Et pour compléter la superstition, d'après le rite parfaitement futile des pharisiens, ils prennent ensuite pour premier aliment des lentilles, afin de montrer par quel mets ils ont perdu leur droit d'aînesse. » — Sur le jeûne chez les Juifs, voir les traités du Talmud *Yoma* et *Taanith*; Reland, *Antiquitates sacræ*, p. 270-275; Iken, *Antiquitates hebraicæ*, p. 147-151, 243-246.

7° *Le jeûne dans le Nouveau Testament.* — Notre-Seigneur se refuse à astreindre ses disciples à tous les jeûnes qu'ont institués les docteurs juifs. Ces prescriptions font partie des traditions humaines et des fardeaux impossibles à porter que le divin Maître réprouve si énergiquement. Le jeûne est une pratique de deuil et de pénitence; il ne convient donc pas que les disciples s'y livrent pendant que l'Époux est avec eux. Le jeûne ne sera pourtant pas proscrit de la loi nouvelle. Notre-Seigneur ajoute aussitôt, en effet, que quand il ne sera plus là, ses disciples jeûneront. Matth., IX, 14, 15; Marc., II, 18-20; Luc., V, 33-35. Lui-même donne l'exemple, Matth., IV, 2; Marc., I, 13; Luc., IV, 1, et c'est pour honorer son jeûne dans le désert que l'Église a institué le carême ou jeûne de quarante jours. Le Sauveur enseigne aussi à ses Apôtres que certains démons ne peuvent être chassés que par le jeûne et la prière. Matth., XVII, 20; Marc., IX, 28. Mais il veut que, quand on jeûne, on se dispense des démonstrations extérieures que recherchaient les pharisiens hypocrites. Le chrétien qui jeûne doit avoir le visage lavé et soigné, de manière que les hommes ignorent sa pénitence. Matth., VI, 16, 17. — Après la Pentecôte, la pratique du jeûne fut familière aux chrétiens. Pendant qu'on jeûne, le Saint-Esprit fait connaître sa volonté sur Saul et Barnabé, et c'est encore après avoir jeûné que les Apôtres ordonnent ces deux disciples. Act., XIII, 2, 3. Saint Paul jeûnait fréquemment. II Cor., VI, 5; XI, 27. Les chrétiens devaient également jeûner, bien que les auteurs sacrés ne le mentionnent pas formellement. Cette pratique, recommandée par l'exemple même de Notre-Seigneur, Matth., IV, 2, était une des conditions nécessaires de la vertu de mortification et du combat contre les convoitises de la chair. A. LESÊTRE.

JEUNESSE, temps de la vie qui s'écoule entre l'enfance et l'âge mûr.

I. Noms divers. — 1° *Behurim*, νεότης, *juventus*, Eccle., xi, 9; xii, 1, la jeunesse dans toute sa force; le *bahôr*, νεανιας, νεανίσκος, *juvenis*, Deut., xxxii, 25; Ruth., iii, 40; Is., lxii, 5, etc., est le jeune homme dans tout son développement, de *bâhar*, « choisir, » d'où « homme d'élite », dans l'ardeur de la jeunesse, Buxtorf, *Lexicon hebr. et chald.*, Bâle, 1655, p. 70, à moins que ce mot ne vienne d'un autre radical *bâhar*, analogue à celui qui a donné aux guerriers assyriens leur nom de *bahûlati*. Buhl, *Hebr. und aram. Handwörterbuch*, Leipzig, 1899, p. 99. — 2° *Yaldûṭ*, νεότης, *adolescentia*, Eccle., xi, 9, 10, et dans le sens collectif, Ps. cx (cix), 3, de *yâlad*, « engendrer, » par conséquent la jeunesse qui se rapproche encore de l'enfance. Le *yéléd*, παιδίον, παιδάριον, νεανίσκος, *puer*, *adolescens*, Gen., xiv, 23; xlii, 22; III Reg., xii, 8; Dan., i, 4, etc., est le nom donné à Joseph déjà âgé de plus de seize ans; aux jeunes conseillers qui étaient du même âge que Roboam, et avaient par conséquent une quarantaine d'années, IV Reg., xiv, 21; aux compagnons de Daniel, i, 4, etc. — 3° *Nô'ar*, νεότης, *adolescentia*, *juventus*, seulement dans des textes poétiques. Job, xxiii, 25; Ps. lxxxviii (lxxxvii), 16; Prov., xxix, 21. — *Ne'ûrim*, νεότης, *adolescentia*, *juventus*, *pubertas*, l'âge où l'on peut se marier. Ps. lxxi (lxx), 5, 17; Prov., v, 18; Is., liv, 6; Mal., ii, 14, etc. — *Ne'ûrôṭ*, νεοτης, *adolescentia*. Jer., xxxii, 30. — Ces trois substantifs se rattachent au mot *na'ar*, qui veut dire « enfant », mais aussi « jeune homme », νεανίσκος, παιδάριον, *adolescens*, *puer*. Gen., xxxiv, 19; xli, 12; Is., iii, 4, etc. Salomon, au début de son règne, à l'âge d'au moins vingt ans, puisqu'il mourut vieillard après quarante ans de règne, III Reg., xi, 4, se nomme lui-même un *na'ar qâton*, παιδάριον μικρόν, *puer parvulus*. III Reg., iii, 7. La jeune fille est appelée *na'arâh*, νεάνις, παιδίσκη, κοράσιον, *puella*. Jud., xix, 4; Ruth, ii, 6; Am., ii, 7; Esth., ii, 3, etc. — 4° *'Alûmîm*, νεότης, *adolescentia*, Job, xx, 11; xxxiii, 25; Ps. lxxxix (lxxxviii), 46; Is., liv, 4, de *'âlam*, « être fort, » d'après certains lexicographes. Mais il faut remarquer que *'âlam* n'a ce sens qu'en arabe; en hébreu, il signifie toujours « cacher, être caché ». De là vient le nom du jeune homme, *'éléni*, νεανίσκος, *puer*, appliqué à David après sa victoire sur Goliath, I Reg., xvii, 56, et le nom de la jeune fille, *'almâh*. Voir 'Almah, t. i, col. 390. — 5° *Šaḥărôt*, de *šahar*, « aurore, » l'aurore de la vie, la jeunesse. Eccle., xi, 10; lxx: ἄνοια; Vulgate: *voluptas*. Les versions paraissent avoir lu *šikhârôn*, l'« ivresse » des plaisirs qui produit la déraison. — 6° Les noms de *bên*, υἱός, *filius*, « fils, » Cant., ii, 3; Prov., x, 45, et de *baṭ*, θυγάτερ, *filia*, « fille, » Gen., xxx, 13; Cant., ii, 2; Judith, xii, 9; Is., xxxii, 9, servent aussi à désigner le jeune homme et la jeune fille. — Enfin l'adolescent est encore appelé *gâdêl*, de *gâdal*, « grandir, » πορευόμενος, μειζων, *proficiens*, *crescens*. I Reg., ii, 26; II Par., xvii, 12.

II. Jeunes gens et jeunes filles mentionnés dans la Bible. — 1° La Sainte Écriture mentionne, à différents titres, un certain nombre de jeunes gens: Joseph, dont la jeunesse fut remplie d'événements remarquables, Gen., xxxix, 10; voir Joseph; David qui, encore jeune homme, tua Goliath et parut à la cour de Saül, I Reg., xvii, 42, 55, voir David, t. ii, col. 1311-1314; Jéroboam, devenu dans sa jeunesse intendant des gens de corvée sous Salomon, II Reg., xi, 28; les « fils des prophètes », jeunes gens qui s'instruisaient dans les écoles de prophètes, IV Reg., v, 22, voir Écoles des prophètes, t. ii, col. 1567; le jeune homme que le prophète Élisée envoya pour sacrer Jéhu, IV Reg., ix, 4-10; Daniel prenant, à l'âge de seize à dix-huit ans, la défense de Susanne, Dan., xiii, 45; voir Daniel, t. ii, col. 1248; les trois compagnons de Daniel qui, jetés dans la fournaise, chantèrent le cantique appelé *Canticum trium puerorum*, Dan., iii, 51-90 (le texte les appelle cependant *gubrîn*, *viri*); les sept frères Machabées qui souffrirent si vaillamment le martyre sous Antiochus Épiphane, II Mach., vii, 4-40; les vingt jeunes hommes qui accomplirent des hauts faits sous Judas Machabée contre les Syriens. II Mach., x, 35-38. — Dans le Nouveau Testament, il y a à signaler le jeune homme que Notre-Seigneur regarde avec amour, mais qui n'a pas le courage du renoncement complet, Matth., xix, 16-22; Marc., x, 17-22; Luc., xviii, 18-23; le jeune homme de Naïm que Jésus ressuscite, Luc., vii, 14; le prodigue qui abandonne son père, Luc., xv, 12; le jeune homme qui suit Notre-Seigneur au commencement de sa Passion, Marc., xiv, 51; Saul, encore adolescent, νεανίας, *adolescens*, qui assiste au martyre de saint Étienne, Act., vii, 57 (59); le jeune Eutyque qui, à Troade, s'endort et tombe par la fenêtre pendant un discours de saint Paul, Act., xx, 9; enfin cet autre jeune homme, neveu de saint Paul, qui dénonce au tribun romain le complot tramé contre l'Apôtre par des Juifs fanatiques. Act., xxiii, 15-22. — 2° Les jeunes filles sont naturellement moins en vue dans la Sainte Écriture, parce que c'est seulement quand elles étaient mariées qu'elles pouvaient jouer un rôle capable d'attirer l'attention. D'ailleurs elles se mariaient fort jeunes et n'étaient guère à même, avant leur mariage, de prendre une sérieuse initiative. On doit signaler cependant, parmi celles qui se sont fait remarquer pendant qu'elles étaient jeunes filles, Dina, fille de Jacob, Gen., xxx, 21; la fille du Pharaon qui sauva Moïse, Exod., ii, 5; la fille de Jephté, Jud., xi, 34; Axa, fille de Caleb, Jos., xvi, 16; Thamar, fille de David, II Reg., xiii, 1; la fille de Jaïre, Matth., ix, 18; et enfin Salomé, fille d'Hérodiade. Matth., xiv, 6. Voir ces noms.

III. Fonctions assignées aux jeunes gens. — 1° A Jérusalem, III Reg., xii, 8, et à Babylone, Dan., i, 10, des jeunes gens sont élevés à la cour pour devenir ensuite les officiers du prince. D'autres sont écuyers, I Reg., xiv, 16; courriers. II Reg., i, 5-16, etc. Ils vont à la guerre, II Mach., x, 35, et les jeunes et élégants cavaliers d'Assyrie charment Ooliba, qui personnifie les femmes de Jérusalem. Ezech., xxiii, 12. — 2° Comme les missions qui réclament de l'agilité et de la vigueur sont ordinairement confiées à la jeunesse, II Reg., xvii, 17-21, les anges, actifs et puissants mandataires de Dieu, sont habituellement représentés sous la forme de jeunes hommes. Ainsi en est-il de l'archange Raphaël, quand il s'offre à conduire le jeune Tobie, Tob., v, 5; des anges qui apparaissent à la tête de l'armée de Judas Machabée, II Mach., ii, 26; de l'ange qui se montre aux saintes femmes au tombeau de Notre-Seigneur. Marc., xvi, 5. — 3° Mais les jeunes gens ne sont pas aptes à remplir l'office de conseillers. Pour avoir écouté ses compagnons d'âge, Roboam perdit les dix tribus sur lesquelles avaient régné David et Salomon. III Reg., xii, 8. — 4° La jeunesse n'est cependant pas un obstacle au ministère sacré. A Timothée, qui a été ordonné évêque à un âge relativement jeune, saint Paul recommande de rendre sa jeunesse respectable par ses vertus. I Tim., iv, 12. Voir Timothée.

IV. Conseils a la jeunesse. — 1° L'homme est porté au mal dès sa jeunesse. Gen., viii, 21. Cet âge paraît être celui de la joie, mais cette joie n'est que vanité. Prov., xx, 29; Eccle., xi, 9, 10. Le jeune homme succombe parfois aux plus graves tentations. Prov., vii, 7-13. De là des « péchés de jeunesse » dont on se repent toute sa vie. Job, xiii, 26; xx, 11; Ps. xxiv (xxv), 7. — 2° Comme l'homme suit toute sa vie la voie qu'il a prise pendant sa jeunesse, Prov., xxii, 6; le jeune homme doit écouter les leçons de la sagesse, Prov., i, 4; Eccli., vi, 18; s'appliquer de bonne heure à la pratique du bien, Eccle., xi, 9; se souvenir de son Créateur,

Eccle., XII, 1; discipliner sa vie, Eccli., XXX, 11; se corriger par la fidélité aux commandements, Ps. CXVIII (CXIX), 9, et savoir porter le joug. Lam., III, 27. — 3° Le jeune homme trouvera une sauvegarde et une joie dans la fondation d'une famille. Il chérira l'épouse de sa jeunesse, Prov., V, 18; Is., LIV, 6; Mal., II, 15, et la jeune épouse elle-même, si elle devient veuve et ne peut persévérer dans un saint veuvage, devra se remarier. I Tim., V, 11-14. — 4° Il convient à la jeunesse de louer Dieu, Ps. CXLVIII, 9; de chercher sa joie dans le Seigneur, Ps. XLIII (XLII), 4; de parler peu dans sa propre cause, Eccli., XXXII, 10; d'être soumise aux vieillards, I Pet., V, 5; d'amasser pour ses vieux jours, Eccli., XXV, 5, et surtout de se montrer énergique dans le service de Dieu et la lutte contre le démon. I Joa., II, 13, 14. — 5° Une jeunesse ainsi employée méritera l'éloge qui en est fait au livre de la Sagesse, IV, 8-16: « La vieillesse respectable n'est pas celle qui se prolonge et se compte par le nombre des années : pour l'homme, la sagesse tient lieu de cheveux blancs et une vie sans tache vaut un âge avancé... » Le juste, « même s'il meurt prématurément, a fourni une longue carrière... Le juste qui meurt est la condamnation des impies qui survivent, et la jeunesse enlevée rapidement celle des longues années du méchant. » H. LESÊTRE.

JÉZABAD (hébreu ; *Yôzâbâd,* « Jéhovah a donné; » Septante : Ἰωαζαβάθ), Benjamite, de Gadéroth, qui s'attacha à David, pendant que celui-ci demeurait à Siceleg, et se distingua par sa bravoure. I Par., XII, 4. — Sept autres Israélites portent le nom de *Yôzabâd* dans le texte original, mais la Vulgate appelle cinq d'entre eux Jozabad, I Par., XII, 20 (deux dans ce verset); II Par., XXXI, 13; XXXV, 9, et les deux derniers Jozabed, I Esd., VIII, 33; X, 22, 23 (celui du ŷ. 23 est probablement identique avec le Jozabed de II Esd., VIII, 7, et XI, 16). Dans tous ces noms, l'élément initial *Yehôvâh* est abrégé en *Yo*. Enfin trois autres noms propres hébreux ne diffèrent de ceux-là que par l'emploi du nom sacré *Yehô* au lieu de *Yô*. La Vulgate a transcrit ces trois noms de *Yehôzâbâd* par *Jozabad,* IV Reg., XII, 21, et II Par., XXIV, 26; I Par., XXVI, 4; II Par., XVII, 18.

1. JÉZABEL (hébreu : *'Îzébél;* Septante : Ἰεζαβήλ, Ἰεζαβέλ), femme du roi d'Israël Achab. — C'était une princesse phénicienne, fille du roi des Sidoniens, Ithobaal Ier, qui était en même temps grand-prêtre de l'Astarthé sidonienne. Cf. ASTARTHÉ, t. I, col. 1182; Ménandre, dans Josèphe, *Cont. Apion.*, I, 18. Il est vraisemblable que le mariage de Jézabel avec Achab fut ménagé par le père de ce dernier, Amri, qui comptait ainsi s'assurer une alliance avantageuse contre les Syriens, de plus en plus envahissants. Voir AMRI, t. I, col. 526. La présence de Jézabel à Samarie y introduisit le goût du luxe phénicien et des habitudes raffinées que l'on n'y connaissait pas encore. Mais le pire fut que la nouvelle reine, fanatique des dieux de son pays, décida Achab à les adopter et à les servir avec elle. Baal eut donc son temple et son autel à Samarie même, et l'Astarthé phénicienne y fut également installée. III Reg., XV, 31, 32. Le premier avait à son service quatre cent cinquante prêtres, et la seconde quatre cents, qui étaient entretenus aux frais de Jézabel. III Reg., XVIII, 19. Le prophète Élie s'éleva énergiquement contre cette invasion du culte de Baal. Il provoqua sur le Carmel la réunion de tous les prêtres qui desservaient le temple de l'idole, et, après la démonstration publique de leur impuissance et de celle de leur dieu, les fit massacrer. III Reg., XVIII, 40. Cette exécution pouvait servir de représailles aux meurtres des prophètes ordonnés par Jézabel. Abdias, intendant du palais d'Achab, en avait caché et en nourrissait cent dans des cavernes, pour les soustraire à la cruauté de la reine, III Reg., XVIII, 4, 13; car beaucoup d'autres avaient déjà péri par son ordre. Jézabel entra en fureur en apprenant ce qui s'était passé au Carmel, et elle menaça de mort le prophète, qui s'enfuit dans le royaume de Juda. III Reg., XIX, 1-3. La reine joua aussi le rôle le plus odieux dans l'affaire de la vigne de Naboth. Achab désirait acquérir, par achat ou par échange, cette vigne qui était contiguë à son palais; mais Naboth refusait d'aliéner l'héritage de ses pères. Jézabel intervint alors. Elle écrivit aux principaux de la ville, au nom d'Achab et en revêtant les lettres du sceau royal, pour leur commander de suborner deux faux témoins, qui accuseraient Naboth d'avoir maudit Dieu et le roi : puis, en conséquence de ce crime, on lapiderait Naboth. C'est ce qui fut fait. Jézabel invita ensuite le roi à venir prendre possession de la vigne. Mais Élie apparut, sur l'ordre du Seigneur; il annonça à Achab les maux qui se déchaîneraient sur toute sa maison, et lui prédit que les chiens lécheraient son sang dans le champ même de Naboth et dévoreraient Jézabel près du rempart de Jezraël. III Reg., XXI, 1-29. Voir ACHAB, t. I, col. 121, 124. Jézabel fut le mauvais génie d'Achab qu'elle excitait au mal et dont elle réussit à faire l'un des princes les plus impies et les plus abominables qui aient régné sur Israël.

Après la mort d'Achab, Jézabel resta toute-puissante sur ses deux fils, Ochozias et Joram, qui régnèrent l'un après l'autre. Le premier imita la conduite de son père et de sa mère. III Reg., XXII, 53. Joram ne fut pas meilleur. L'influence malfaisante de Jézabel s'exerça même sur le royaume de Juda, par sa fille Athalie, qui épousa Joram, roi de Juda. Voir ATHALIE, t. I, col. 1207. La vengeance divine atteignit enfin Jézabel, comme l'avait prédit Élie, et comme Élisée le fit rappeler à Jéhu. IV Reg., IX, 7-10. Quand celui-ci, après avoir tué Joram, rentrait à Jezraël, Jézabel, parée de son mieux (voir ANTIMOINE, t. I, col. 672), comme pour en imposer au nouveau roi, se mit à la fenêtre d'une tour. De là, elle interpella ironiquement Jéhu en lui disant : « Est-ce la paix, nouveau Zambri, assassin de son maître? » Zambri, en effet, avait tué le roi d'Israël, Éla, et n'avait lui-même régné que pendant sept jours. III Reg., XVI, 10-18. Jéhu leva la tête et demanda : « Qui est pour moi, qui? » Deux ou trois eunuques se présentèrent et il leur dit : « Jetez-la en bas. » Jézabel fut donc précipitée, son sang rejaillit sur la muraille, Jéhu et ses compagnons la foulèrent aux pieds de leurs chevaux. Après avoir pris son repas dans le palais, Jéhu ordonna de l'enterrer, car elle était fille de roi. Mais les chiens avaient dévoré son cadavre, et il n'en restait que les extrémités des pieds et des mains. IV Reg., IX, 30-37. Ainsi se vérifiaient à la lettre les prophéties d'Élie et d'Élisée. — Le nom de Jézabel est resté synonyme de débauche, d'impiété et d'idolâtrie. Saint Jean donne le nom de Jézabel à une femme qui se dit prophétesse et propage, dans la ville de Thyatire, les pratiques de l'impureté et de l'idolâtrie. Apoc., II, 20-23. H. LESÊTRE.

2. JÉZABEL, nom donné dans l'Apocalypse, II, 20-23, à une femme de Thyatire, fausse prophétesse qui imitait l'impiété et les crimes de Jézabel, femme d'Achab. Saint Jean annonce à « l'ange de Thyatire » que ceux qu'elle a séduits seront punis et mis à mort, s'ils ne font pas pénitence. Voir JÉZABEL 1.

JÉZATHA (hébreu : *Vayezâtâ';* Septante : Ζαβουθαῖος), le dixième et dernier des fils d'Aman. Les Juifs le firent périr à Suse avec tous ses frères. Esth., IX, 9. Les Septante et la Vulgate ont vu dans le *Va* initial la conjonction « et » et l'ont par conséquent supprimé dans le nom même.

JÉZER, nom, dans la Vulgate, d'un Israélite et d'une ville qui portent un nom différent en hébreu.

1. **JÉZER** (hébreu : *'Î'ézér;* Septante : 'Αχιεζερ), fils aîné de Galaad, de la tribu de Manassé, et chef de la famille des Jézérites. Num., XXVI, 30. Dans Jos., XVII, 2, et dans I Par., VII, 18; cf. Jud., VI, 34; VIII, 2, il est appelé ABIÉZER. Voir ABIÉZER 1, t. I, col. 47.

2. **JÉZER** (hébreu : *Ya'ăzêr;* Septante : 'Ιαζήρ), ville de refuge située dans la tribu de Gad. I Par., VI, 8. La Vulgate l'appelle ailleurs Jazer. Voir JAZER, col. 1150.

1. **JÉZÉRITE** (hébreu : *hâ-'Î'ézri;* Septante : 'Αχιεζερί; Vulgate : *Jezeritæ*), famille de Manassé descendant de Jézer. Voir JÉZER 1. Num., XXVI, 30. Gédéon appartenait à cette famille. Dans l'histoire de ce juge d'Israël, la Vulgate, Jud., VI, 11, 24; VIII, 32, l'appelle « la famille d'Ezri ». Voir EZRI, t. II, col. 2164. — Le nom des Jézérites descendant de Manassé est différent en hébreu et dans la Vulgate de celui de Jézérite, par lequel est distingué Samaoth. Voir JÉZÉRITE 2.

2. **JÉZÉRITE** (hébreu : *hay-Izraḥ;* Septante : ὁ 'Ιεσραέ; Vulgate : *Jezerites*), nom patronymique de Samaoth, le cinquième chef de l'armée de David, qui était de service au cinquième mois de l'année, à la tête de vingt-quatre mille hommes. I Par., XXVII, 8. Le terme hébreu *hay-Izraḥ* est probablement identique au mot *haz-zarḥi* qu'on lit au même chapitre, ℣. 11 et 13 (Vulgate : *Zarahi* et *Zarai*) et signifie que Samaoth appartenait à la famille de Zara ou Zaré, de la tribu de Juda. Dans les Nombres, XXVI, 20, les descendants de Zara sont appelés par la Vulgate *Zareitæ*.

JÉZIA (hébreu : *Izziyâh;* Septante : 'Αζια), descendant de Pharos, un des sept membres d'une famille qui avaient épousé des femmes étrangères. Esdras les obligea à les répudier. I Esd., X, 25.

JEZLIA (hébreu : *Izlî'âh;* Septante : 'Ιεξλίας; *Alexandrinus :* 'Εξλιά), Benjamite, fils d'Elphaal, qui habitait à Jérusalem. I Par., VIII, 18.

JÉZONIAS, nom de trois Israélites et d'un Réchabite. La Vulgate écrit uniformément leur nom *Jezonias.* Dans le texte hébreu, leur nom, quoique identique au fond, est écrit, tantôt *Ya'ăzanyâh,* tantôt *Ya'ăzanyâhû,* et une fois, par abréviation : *Yezanyâhû.* Ce nom signifie : « que Jéhovah exauce! »

1. **JÉZONIAS** (hébreu : *Ya'ăzanyâhû,* IV Reg., XXV, 23; *Yezanyâhû,* dans Jérémie; Septante : 'Ιεζονίας, IV Reg., XXV, 23; 'Εζονίας, Jer., XLVII, 8 [XL, 8]; 'Αζαρίας, Jer., XLIX, 1 [XLII, 1]), fils d'Osaïas, Jer., XLII, 1, le Maachatite. IV Reg., XXV, 23, Jer., XL, 8. C'était probablement un des chefs de troupes qui avaient réussi à s'échapper de Jérusalem, assiégée par l'armée de Nabuchodonosor, au moment où l'ennemi allait s'emparer de la ville. Lorsque Godolias eut été nommé gouverneur de la Judée par le roi de Babylone, Jézonias avec plusieurs autres se rendit auprès de lui à Masphath et en fut fort bien accueilli. Après que Godolias eut été tué par Ismahel, fils de Nathanias (voir ISMAHEL 2, col. 994), Jézonias se joignit à Johanan pour poursuivre le meurtrier et lui enlever son butin. A la suite de ces événements, il engagea ses compatriotes, malgré les exhortations de Jérémie, à s'enfuir en Égypte pour échapper à la vengeance de Nabuchodonosor qu'il redoutait. Son avis fut suivi et le prophète fut emmené de force en Égypte. IV Reg., XXV, 23-26; Jer., XL, 8; XLII, 1; XLIII, 1-7. Dans ce dernier passage, ℣. 2, le nom de Jézonias paraît être altéré en Azarias, dans l'hébreu, les Septante et la Vulgate. Voir AZARIAS 29, t. I, col. 1302. La forme Azarias se trouve aussi dans les Septante, non seulement Jer., L, 2 (XLIII, 2), mais aussi XLIX (XLII), 1.

2. **JÉZONIAS** (hébreu : *Ya'ăzanyâh;* Septante : 'Ιεχονίας, Jer., XLII [XXXV], 3), Réchabite, fils de Jérémie et petit-fils d'Habsanias. Il était le chef des descendants de Réchab, à l'époque où le prophète Jérémie interrogea ces derniers dans le temple de Jérusalem et les proposa en exemple aux Juifs. Jer., XXXV, 3. Voir RÉCHABITES.

3. **JÉZONIAS** (hébreu : *Ya'ăzanyâhû;* Septante : 'Ιεχονίας; *Alexandrinus :* 'Ιεζονίας), fils de Saphan, chef des soixante-dix anciens d'Israël, qui, un encensoir à la main, rendaient un culte sacrilège aux idoles représentées sur le mur du parvis du temple de Jérusalem, Dieu révéla leur infidélité à Ézéchiel dans une vision. Ezech., VIII, 11.

4. **JÉZONIAS** (hébreu : *Ya'ăzanyâh;* Septante : 'Ιεζονίας), fils d'Azur, un des chefs du peuple qui lui donnaient de mauvais conseils du temps d'Ézéchiel et à qui le prophète annonça qu'il périrait par l'épée. Ezech., XI, 1-12.

JEZRA (hébreu : *Yaḥzêrâh;* Septante : 'Εζιρά; *Alexandrinus :* 'Ιεζρίας), prêtre, de la seizième famille sacerdotale, celle d'Emmer. I Par., IX, 12. Il paraît être le même que celui qui est appelé Ahazi dans II Esd., XI, 13. Voir EMMER, t. II, col. 1763; AHAZI, t. I, col. 290.

JEZRAËL (*Izre'ê'l,* « Dieu sème » ou « semence de Dieu »), nom de deux villes et d'une plaine de Palestine. Voir aussi JEZRAHEL.

1. **JEZRAEL** (Septante : 'Ιεζραέλ, 'Ιεζραήλ, 'Ιαζήλ; *Alexandrinus :* 'Εσραέ, 'Ιεζραέλ, etc.), ville de la tribu d'Issachar (fig. 269). Jos., XVII, 16. Son nom a subi dans le cours des âges des modifications bien diverses, mais on peut néanmoins toujours reconnaître la forme primitive. Le livre de Judith, I, 8, etc., en fait en grec 'Εσδρήλων; Eusèbe, *Onomast.,* 1862, p. 230, 'Εσδραηλά; le *Pèlerin* de Bordeaux le transforme en *Stradela, Itinerarium, Patr. lat.,* t. VIII, col. 790; Guillaume de Tyr, *Hist. rer. transm.,* XXII, 266 (*Patr. lat.,* t. CCI, col. 881), en *Parvum Gerinum,* etc. La forme indigène actuelle est *Zera'în, Zer'în.* Le *yod* initial est tombé et la terminaison *el* a été changée en *in,* de même que dans Béthel qui est devenu *Beitin.* Pour l'histoire de ces noms, voir Ed. Robinson, *Biblical Researches,* 1re édit., t. III, p. 163-165. La Vulgate écrit *Jezrael* dans Jos., XVII, 16 (plaine); XIX, 18 (ville), et dans Jud., VI, 33 (plaine); et partout ailleurs, *Jezrahel* (soit la plaine soit la ville). Cf. G. Kampffmeyer, *Alte Namen im heutigen Palästina,* dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina Vereins,* 1893, t. XVI, p. 42.

I. DESCRIPTION. — Nous avons visité l'antique Jezraël le 25 avril 1899. Cette ville qui a eu un moment d'éclat sous le règne d'Achab est complètement déchue de sa splendeur. On n'y trouve même aucune ruine de l'époque judaïque. Ce n'est aujourd'hui qu'un misérable petit village, composé d'une trentaine de masures basses et malpropres, construites en pisé, sur des monceaux de décombres, et disséminées çà et là, sans aucun ordre, sur la partie occidentale d'un petit plateau qui s'abaisse de ce côté par une pente très douce vers la plaine. Mais, quelle que soit la dégradation actuelle de *Zera'in,* le site est resté admirable. Voir la carte d'Issachar, col. 1008. « Au centre à peu près du village, sur un petit monticule, s'élève une maison de forme carrée, semblable à une tour, où réside le scheikh (fig. 270). Très dégradée, comme la plupart des autres maisons, elle paraît d'origine arabe; mais elle a pu succéder à une construction plus ancienne. De son sommet, on jouit d'une vue très étendue : à l'est, on embrasse toute la vallée qui s'étend entre le petit Hermon au nord, aujourd'hui le *Djébel ed-Dhahy,* et le Gelboé, actuellement *Djébel*

Fûkû'ah, au nord; c'est l'ancienne vallée de Jezraël. On aperçoit très distinctement le *Tell Beisan*, c'est-à-dire l'ancienne acropole de Bethsan. Au delà du Jourdain, l'horizon est borné, de ce même côté, par les montagnes de l'antique pays de Galaad. A l'ouest, se déroule l'immense plaine de Jezraël ou d'Esdrelon, dont la fertilité est justement renommée, et qui servit tant de fois de champ de bataille à des armées si diverses. Encadrée entre les montagnes de la Galilée et de la Samarie, elle présente à la vue une surface très étendue, boursouflée par de faibles ondulations et parsemée çà et là de petits monticules. » Victor Guérin, *Samarie*, t. I, p. 311-312. La montagne conique du Thabor est cachée par le *Djébel ed-Duhy* (mont Moréh), mais on voit Sunem sur le flanc de ce dernier et un peu plus loin, à gauche, *el-Fûléh,* où le 16 avril 1799 le général Bonaparte, avec 3000 Français, battit plus de 30000 Turcs. Plus au nord, on peut apercevoir les maisons blanches les plus hautes qui s'étagent sur la colline de Nazareth. A l'ouest se détache sur le Carmel la crête d'*el-Mahraqah,* le lieu traditionnel du sacrifice du prophète Élie; directement au sud pointent, dans un berceau de verdure et de palmiers, les dômes blanchis et les minarets de *Djénin* (Engannim), et par derrière, formant le fond du tableau, se dressent les montagnes de la Samarie. Cf. Esdrelon, t. II, col. 1945.



209. — Vue de *Zera'in.* D'après une photographie.

La position de Jezraël n'est ni moins forte ni moins importante que belle et pittoresque. Bâtie sur une colline, en partie artificielle, qui forme le dernier contrefort nord-ouest du mont de Gelboé, à la ligne de faîte qui sépare le bassin de la Méditerranée de celui du Jourdain et de la mer Morte, au sud du *Djébel ed-Dhahy,* elle est la clef de la route qui conduit de l'est du Jourdain, de Damas et de Bethsan (Scythopolis) à la vaste et fertile plaine à laquelle elle a donné son nom, et, de là, en Galilée, en Phénicie, au Carmel et en Samarie. Elle est accessible au sud et à l'ouest; à l'est, une coupure sépare le plateau de *Zera'in* du Gelboé et une route passe en cet endroit entre la ville et la montagne. Au nord, la pente est raide et escarpée. La colline est élevée de 109 mètres au-dessus de la fontaine de *'Aïn-Djalûd.* Jezraël était donc facile à défendre et difficile à attaquer.

A l'avantage de sa situation, *Zera'in* joint celui de posséder de l'eau en abondance, richesse d'autant plus inappréciable qu'elle est plus rare en Palestine. A 1500 mètres à l'est, au pied d'un des rochers du Gelboé, jaillit le *'Aïn Djalûd,* probablement l'ancien Harod, l'une des plus belles sources du monde. Voir Harod, col. 421. Plus près du village, à une vingtaine de minutes, également à l'est, à mi-chemin entre le *'Aïn-Djalûd* et *Zera'in,* au milieu de rochers de basalte noir, couverts de lichens rougeâtres, est une autre source, appelée *'Aïn el-Maïtéh,* « la source morte, » parce qu'elle avait disparu lorsque, au moyen d'excavations, on la fit reparaître en 1834. Elle forme un ruisseau considérable abondant en petits poissons. C'est probablement la « Fontaine de Jezraël » de l'Écriture. I Reg., XXIX, 1. Son eau est douce comme celle du *'Aïn Djaloud.* Un puits, appelé *Bir es-Souweid,* existe aussi au nord de *Zera'in.* Enfin, au milieu du village même, on remarque beaucoup de citernes abandonnées, qu'on estime au nombre d'environ trois cents. Elles avaient été évidemment creusées afin que la ville n'eût pas à souffrir du manque d'eau en cas de siège.

Nous savons par l'histoire de Naboth qu'on cultivait la vigne sur les coteaux de Jezraël. III Reg., XXI, 1. Les vignobles étaient sans doute à l'orient, car on y voit encore des pressoirs taillés dans le roc. Tous les environs sont fertiles, mais mal cultivés. Les cactus y abondent et y forment des haies impénétrables. Autour du village, nous avons remarqué plusieurs de ces amoncellements où s'entassent, depuis des siècles, des cendres, des immondices et des détritus de toute sorte qui finissent par atteindre une assez grande hauteur. C'est sur un amas de débris semblables, qu'on appelle aujourd'hui *mezbelé*, que s'était réfugié Job frappé de la lèpre. Job, II, 8. Voir Cendres, t. II, col. 408.

II. Histoire. — Le nom de Jezraël apparaît pour la première fois dans l'Écriture parmi les villes qui furent

données à Issachar dans le partage de la Terre Promise. Jos., XIX, 18. — Du temps des Juges, les Madianites et les Amalécites qui venaient par Bethsan pour piller Israël campèrent auprès de Jezraël et c'est là qu'ils furent battus par Gédéon. Jud., VI, 33. — Saül avait réuni ses troupes au même endroit, près de la fontaine de Jezraël, I Reg., XXIX, 1, dans la dernière guerre qu'il soutint contre les Philistins et où il perdit la vie. I Reg., XXXI, 1-6. Cette fontaine était le *'Aïn el-Maïtéh* ou, d'après quelques-uns, le *'Aïn Djalûd :* non seulement ce voisinage lui fournissait en abondance l'eau dont il avait besoin, mais il garantissait en même temps son armée contre toute attaque du côté du sud en l'abritant derrière le mont Gelboé. Les Philistins occupaient la ville même de Jezraël. I Reg., XXIX, 11. Quand ils se furent retirés, après leur campagne, elle resta fidèle à la famille de Saül et reconnut pour roi Isboseth. II Reg., II, 9. — Il n'est plus question d'elle jusqu'au temps d'Achab. C'est sous ce roi et sous son successeur Joram, qu'elle acquit le plus de célébrité et d'éclat. La situation de Jezraël rendait faciles les relations de cette ville avec la Phénicie d'où la reine Jézabel était originaire. Elle devint donc la résidence préférée du roi Achab et de sa femme et ils l'embellirent à l'envi. Ce prince y construisit un palais, qui était situé dans la partie orientale de la ville, cf. III Reg., XXI, 1; IV Reg., IX, 25, 30, 33, et adossé aux remparts. « La maison d'ivoire, » III Reg., XXII, 39, en faisait probablement partie. Elle était ainsi appelée à cause des incrustations d'ivoire qu'on y admirait et ce luxe attira sur elle les malédictions du prophète Amos, III, 15; VI, 4. Le palais où habitait la reine était attenant à celui du roi, près de la porte de la ville; des fenêtres, on voyait la route qui conduisait de Bethsan à Jezraël. IV Reg., IX, 30-31. Une haute tour, d'où l'on pouvait surveiller la vallée orientale et toute la plaine, faisait aussi partie du palais royal. IV Reg., IX, 17; Josèphe, *Ant. jud.*, IX, VI, 4. Dans le voisinage, plutôt sans doute que dans la ville même, la reine Jézabel, phénicienne d'origine, avait élevé un temple à la déesse chananéenne Astarthé et établi de nombreux prêtres de Baal. Cf. III Reg., XVIII, 19; IV Reg., X, 11. Plusieurs des événements qui nous sont connus de la vie d'Achab et de Jézabel, s'accomplirent à Jezraël. Le roi s'y rendit du mont Carmel, après le triomphe d'Élie sur les prêtres de Baal. III Reg., XVIII, 45. C'est là qu'était la vigne de Naboth, qu'Achab convoita pour en faire un des jardins de son palais. Naboth ayant refusé de la lui vendre, il périt, lapidé, par la perfidie de la cruelle Jézabel, et c'est là qu'Élie prophétisa au roi et à la reine le châtiment de leur crime. III Reg., XXI. Quelques exégètes supposent que Naboth fut jugé et exécuté à Samarie, mais le texte sacré semble bien dire que le crime fut commis à Jezraël même. III Reg., XXI, 1; Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, XV, 6. Voir NABOTH. — Le fils d'Achab, Joram, qui fut son second successeur, continua à résider à Jezraël. C'est là qu'il reçut la visite d'Ochozias, roi de Juda. IV Reg., VIII, 29; IX, 6. Pendant que les deux princes se trouvaient réunis, une sentinelle aperçut soudain, du haut de la tour de Jezraël, dont nous avons parlé plus haut, la venue d'une troupe et l'annonça à Joram. Le fils d'Achab, soupçonnant une révolte, envoya aussitôt à sa rencontre un premier messager, et, celui-ci ne revenant pas, un second qui ne revint point davantage. La sentinelle annonça au roi cette nouvelle défection et ajouta : « On dirait la marche de Jéhu, fils de Namsi, car il avance avec furie. » Inquiet, pris de peur, Joram ordonne d'atteler promptement son char et il part aussitôt au-devant de Jéhu, avec



270. — La tour de *Zeraʿin*. D'après une photographie.

Ochozias, roi de Juda. Il n'eut pas le temps d'aller bien loin. Le fils d'Achab et l'usurpateur de son royaume, Jéhu, ministre de la vengeance divine, se rencontrèrent dans le champ même de Naboth, contigu au palais. « Est-ce la paix, Jéhu? » lui demanda aussitôt Joram qui se sentit perdu en le voyant. « Quelle paix? lui répondit Jéhu, tant que durent les prostitutions et les maléfices sans nombre de Jézabel, ta mère! » Incapable de se défendre, Joram tourna bride et s'enfuit en criant à Ochozias : « Trahison, Ochozias! » Mais Jéhu tendit son arc et il frappa Joram entre les épaules; la flèche sortit par le cœur et le fils d'Achab tomba dans son char en s'affaissant sur les genoux. Jéhu dit alors à Badacer, un de ses officiers : « Prends-le et jette-le dans le champ de Naboth de Jezraël, car souviens-toi [que lorsque moi et toi, nous suivions à cheval, à côté l'un de l'autre, Achab, son père, Jéhovah prononça contre lui cette sentence : Aussi certainement que j'ai vu hier le sang de Naboth et le sang de ses fils, je te rendrai la pareille dans ce même champ, a dit Jéhovah. Prends-le donc et jette-le dans le champ, selon les paroles de Jéhovah. » IV Reg., IX, 14-26. Le premier acte de cette sanglante tragédie venait de s'accomplir; un second allait le suivre. Nous avons vu que le palais royal était sur le rempart même de la ville. De la vigne de Naboth, devenue jardin royal, Jéhu entra dans Jezraël. Jézabel l'ayant appris, se peignit les yeux (voir ANTIMOINE, t. I, col. 472), orna sa tête et se mit à regarder par la fenêtre. Au moment où Jéhu franchissait la porte, la vieille et fière reine, bravant l'usurpateur, lui cria : « Est-ce la paix, [nouveau] Zambri, assassin de son maître? » Il leva les yeux vers la fenêtre, et demanda : « Qui est pour moi? qui? » Et deux ou trois eunuques se penchèrent (à la fenêtre). « Jetez-la en bas, » leur dit-il. « Ils la jetèrent et son sang rejaillit sur la muraille et sur les chevaux. Il la foula alors aux pieds; puis il entra, mangea et but, et il dit : Allez voir maintenant cette maudite et enterrez-la, car elle est fille de roi. Ils allèrent donc pour l'enterrer, mais ils ne trouvèrent plus d'elle que le crâne, les pieds et les paumes des mains. » Selon la prophétie d'Élie, elle avait été dévorée par les chiens. IV Reg., IX, 30-37. Ils sont nombreux et sans maîtres, dans ce pays, et ils n'ont pour nourriture que les débris qu'on jette des maisons et les cadavres des animaux morts. Dès qu'une proie de ce genre leur est livrée, ils accourent rapidement de toutes parts en multitude, et au bout de très peu de temps, nous en avons été témoin en plusieurs circonstances, il ne reste plus qu'un squelette complètement décharné. Ce spectacle est fréquent, par exemple, à *Iskenderiyéh* (Alexandrette) où les nombreuses caravanes de chameaux, qui y arrivent d'Alep et de fort loin au delà, perdent souvent à leur arrivée des chameaux épuisés par la fatigue du voyage. A *Zera'in* même, nous avons vu, au milieu des débris qui forment les *mezbelé*, les carcasses de plusieurs animaux domestiques, chameaux, bœufs ou ânes, qui avaient été dévorés par les chiens. Ochozias, roi de Juda, s'étant enfui de Jezraël, fut poursuivi et blessé et il mourut de ses blessures. IV Reg., IX, 27-28; II Par., XXII, 6-9. La mort de Jézabel fut suivie du massacre des soixante-dix fils d'Achab qui furent égorgés à Samarie. On apporta leurs têtes à Jéhu, et, selon l'usage oriental, il les fit exposer en deux monceaux à la porte de la ville. IV Reg., X, 1-10. Le nouveau roi fit également périr tout ce qui restait de la maison d'Achab à Jezraël, ses officiers, ses familiers et les prêtres de ses idoles. IV Reg., X, 11. Il quitta alors cette ville qui venait d'être inondée de tant de sang pour se rendre à Samarie, IV Reg., X, 12, et avec lui sembla disparaître la gloire de Jezraël (884 avant J.-C. d'après la chronologie ordinaire). — Aucun roi n'y fit plus sa résidence et l'Écriture n'en parle plus que dans la prophétie d'Osée. Sous le règne de Jéroboam II, arrière-petit-fils de Jéhu, Osée ayant eu un fils, « Jéhovah lui dit : Donne-lui le nom de Jezraël, car encore un peu de temps et je châtierai la maison de Jéhu pour le sang répandu à Jezraël et je mettrai fin au royaume de la maison d'Israël. En ce jour-là, je briserai l'arc d'Israël dans la vallée de Jezraël... Grande sera la journée de Jezraël. » Ose., I, 4-5, 11 (hébreu, I, 4-5; II, 3). Le Messie seul sèmera une semence nouvelle qui sera véritablement « Jezraël à la semence de Dieu ». Ose., II, 22 (hébreu, 24). Cf. Matth., XIII, 3. — Le nom de Jezraël ne reparaît plus qu'accidentellement et défiguré, à l'époque des croisades. En 1183, les croisés, attirés par l'abondance de ses eaux, campèrent près de cette ville et en repoussèrent Saladin. Guillaume de Tyr, *Hist.*, XXII, 26-27, t. CCI, col. 881, 884. En 1217, les croisés passèrent à Jezraël pour se rendre par la vallée à Bethsan, Fr. Wilken, *Geschichte der Kreuzzüge*, Leipzig, 1808-1832, t. II, part. II, p. 144. Depuis lors, son nom ne se lit que dans les récits des pèlerins et des voyageurs. Voir JEZRAHÉLITE. — Cf. Ed. Robinson, *Biblical Researches*, 1re édit., t. III, p. 161-168; 2e édit., t. II, p. 318-325; A. P. Stanley, *Sinai and Palestine*, 1877, p. 349; V. Guérin, *Samarie*, t. I, p. 310; G. A. Smith, *Historical Geography of the Holy Land*, 1894, p. 356, 381.

F. VIGOUROUX.

2. JEZRAEL, ville de la tribu de Juda, dans la partie montagneuse de son territoire, non loin du Carmel et de Ziph. Jos., XV, 56. Le site n'a pas été retrouvé. La première femme de David, Achinoam, était de Jezraël de Juda. I Reg., XXVII, 3, etc. Voir JEZRAHÉLITE. Les *Quæstiones hebraicæ in librum I Paralipomenon*, II, 55, t. XXIII, col. 1570, disent faussement qu'elle était de Jezraël, patrie de Naboth.

3. JEZRAEL, plaine de la Palestine. Ce nom désigne la partie de la grande plaine qui sépare la Samarie de la Galilée, mais il s'applique plus spécialement à la partie qui est située entre le mont Gelboé et le petit Hermon. Jos., XVII, 16; Jud., VI, 33; III Reg., IV, 12; Ose., I, 5. Dans le livre de Judith, la version grecque a transformé le nom de la plaine de Jezraël en celui d'Esdrelon, sous lequel elle est universellement connue. Voir ESDRELON, t. II, col. 1945.

JEZRAHEL (hébreu : *Izre'é'l*), nom de personne et de ville. La Vulgate écrit ordinairement Jezrahel, et quelquefois Jezraël. Voir JEZRAËL, col. 1538.

1. JEZRAHEL (Septante : Ἰεζραηλ), de la tribu de Juda, fils d'Étam, c'est-à-dire du fondateur de cette ville. I Par., IV, 3. Le passage où il est nommé est obscur, et, d'après plusieurs commentateurs, tronqué. Les uns considèrent Jezrahel comme un nom de personne, les autres comme un nom de lieu.

2. JEZRAHEL (Septante : Ἰεζραηλ), nom donné par le prophète Osée à son fils aîné, pour signifier que Dieu vengerait « le sang versé à Jezrahel sur la maison de Jéhu » et qu'il « briserait l'arc d'Israël dans la vallée de Jezrahel ». Ose., I, 4.

JEZRAHÉLITE (hébreu : *Izre'ê'li;* féminin : *Izre'ê'lit;* Septante : Ἰεζραηλίτης; féminin : Ἰεζραηλῖτις; Vulgate : *Jezrahelita, Jezrahelites;* féminin : *Jezrahelites* et *Jezrahelitis*), originaire de Jezrahel. Le masculin est employé pour désigner la patrie de Naboth, III Reg., XXI, 1, 4, 6, 7, 15, 16; IV Reg., IX, 21, 25, et le féminin pour désigner la patrie d'Achinoam, femme de David. I Reg., XXVII, 3; XXX, 5; II Reg., II, 2; III, 2; I Par., III, 1. Naboth était de Jezraël d'Issachar et Achinoam de Jezraël de Juda.

JEZRAÏA (hébreu : *Izraḥyâh*, « que Jéhovah fasse

briller », omis dans les Septante), lévite, chef du chœur des chantres, lors de la dédicace solennelle des murs de Jérusalem du temps de Néhémie. II Esd., XII, 41.

JIM, ville de Juda, qu'on écrit tantôt Jim, tantôt Iim. Jos., XV, 29. Voir IIM, col. 840,

JOAB (hébreu : *Yôʾâb*, « Jéhovah [est] père »), nom de trois Israélites.

1. JOAB, chef d'armée sous le règne de David. — Joab était fils de Sarvia, sœur de David; il avait deux frères, l'un plus âgé, Abisaï, et l'autre plus jeune, Asaël. I Par., II, 16. Il était donc neveu de David, et l'on comprend, dès lors, que celui-ci ait réservé une fonction importante dans son armée à Joab, dont il connaissait d'ailleurs la bravoure et l'habileté. — 1º Joab est nommé pour la première fois, comme frère d'Abisaï, pendant la persécution de Saül, I Reg., XXVI, 6, mais il n'entre personnellement en scène qu'au moment où David est proclamé roi à Hébron, après la mort de Saül. Abner, chef de l'armée de Saül, avait, de son côté, fait proclamer roi Isboseth, fils de Saül. A qui des deux resterait la royauté sur tout Israël? On ne pouvait le décider que par les armes. Joab, à la tête des gens de David, et Abner vinrent au-devant l'un de l'autre et se rencontrèrent près de l'étang de Gabaon, occupant chacun une rive opposée. Voir GABAON, col. 18-21. On convint d'abord d'un combat singulier, dans lequel douze hommes de chaque parti lutteraient les uns contre les autres. Le combat fut si acharné que les vingt-quatre champions se frappèrent mutuellement à mort. Une telle issue ne comportant aucune solution, les deux armées en vinrent aux mains. Abner fut battu, mais Asaël périt de sa main en le poursuivant de trop près. Voir ASAËL, t. I, col. 1054. Joab et Abisaï continuèrent la poursuite et ne s'arrêtèrent que sur la demande d'Abner, lorsque les hommes de Benjamin vinrent se grouper autour du fugitif. Abner marcha toute la nuit et passa le Jourdain. Joab revint à son camp et constata que dix-neuf des siens manquaient, tandis que les partisans d'Abner avaient perdu trois cent soixante hommes. Il alla ensuite ensevelir Asaël dans le sépulcre paternel, à Bethléhem, et regagna Hébron. II Reg., II, 13-32.

La mort d'Asaël laissa au cœur de Joab une violente rancune. La loi du *goël* l'obligeait, d'ailleurs, à venger la mort de son frère. Voir GOËL, IV, 2°, 2, col. 262. A quelque temps de là, pendant que Joab et les gens qu'il commandait étaient à la poursuite de brigands étrangers, Abner vint trouver David et lui fit sa soumission. Quoiqu'il abandonnât le fils de Saül par dépit et par colère, le roi l'accueillit honorablement; il lui offrit un grand festin et le laissa aller pour faire reconnaître sa royauté dans tout Israël. A son retour, Joab apprit l'entrevue. La haine qui l'animait contre Abner ne lui permit pas de comprendre la franchise de sa démarche. D'ailleurs, avec son caractère entier et dominateur, il ne pouvait lui plaire qu'un guerrier de cette valeur se mît au service de David et le supplantât peut-être lui-même. Il alla donc aussitôt trouver le roi et lui reprocha d'avoir laissé partir en liberté un homme qui, à son avis, n'était venu que pour espionner. Puis, sans rien dire à David, il envoya des messagers à la suite d'Abner pour le prier de revenir. Quand celui-ci fut arrivé à Hébron, Joab le prit à part, comme pour lui parler en secret, et il le mit à mort. Le texte sacré dit expressément qu'il tua son ennemi « pour venger le sang de son frère Asaël », II Reg., III, 27, et les coutumes du temps lui donnaient le droit d'agir ainsi; elles autorisaient tous les moyens de faire périr le meurtrier d'un de ses proches, comme le savait fort bien Abner, II Reg., II, 22, qui eut le tort de l'oublier en cette circonstance. Quelque odieux que nous paraisse le guet-apens et quelque blâmable que fût l'ambition de Joab, il faut, pour être juste envers lui, reconnaître les circonstances atténuantes de son acte. David, apprenant ce meurtre qui ne pouvait que nuire à sa cause, et craignant d'être soupçonné de complicité, protesta énergiquement de son innocence et maudit Joab et sa maison. Cette dernière malédiction avait sa raison d'être, puisque Abisaï, lui aussi, comme *goël* de son frère Asaël, avait contribué à cette vengeance. David prit les vêtements de deuil, assista aux funérailles de la victime à Hébron, ne voulut prendre aucune nourriture de la journée et, dans un chant funèbre qu'il composa en l'honneur d'Abner, traita de « méchants » ceux qui l'avaient tué. Voir ABNER, t. I, col. 63-66. Le peuple comprit que David n'était pour rien dans ce meurtre; celui-ci constata de son côté que si Joab et Abisaï lui avaient rendu des services, ils les lui faisaient payer bien cher et que tout était à redouter pour lui de leur insolente influence. « Ces gens, les fils de Sarvia, dit-il, sont vraiment trop brutaux. Que Jéhovah fasse payer le mal à qui le commet! » II Reg., III, 22-39.

2º Cependant, les qualités militaires de Joab étaient telles que David ne put se dispenser de les utiliser. Quand il devint roi reconnu de tout Israël et qu'il constitua son administration, Joab fut établi officiellement chef de l'armée. II Reg., VIII, 16. Il avait dû prendre part aux campagnes dirigées directement par David contre les Jébuséens, les Philistins, les Moabites, les Syriens et les Iduméens. II Reg., V, 6-25; VIII, 1-14. Le titre du psaume LX (LIX), 2, lui fait honneur de la victoire sur les Iduméens. Quand, ensuite, Hanon, roi des Ammonites, maltraita les envoyés de David, Joab fut chargé d'aller le mettre à la raison. A son arrivée près de Rabbath-Ammon, la capitale ammonite, Joab aperçut l'armée ennemie rangée en avant de la ville, et, plus bas, dans la plaine, une armée de Syriens que le roi Hanon avait pris à sa solde. En habile tacticien, il divisa aussitôt ses troupes en deux corps, garda avec lui l'élite de son armée pour attaquer les Syriens au nombre de trente-trois mille, et confia le reste à Abisaï, qui devait opérer contre les Ammonites. L'un et l'autre convinrent de se porter mutuellement secours, au cas où les ennemis l'emporteraient. Joab, en effet, comprenait que l'affaire serait rude, et il disait : « Que Jéhovah fasse ce qu'il jugera bon! » Les Syriens furent enfoncés les premiers par Joab, et leur déroute entraîna celle des Ammonites. Voir AMMONITES, t. I, col. 496. Joab ne tenta pas d'assiéger ces derniers dans leur ville et il revint à Jérusalem. Adarézer, roi de Soba, l'un de ces princes syriens qui étaient venus au secours d'Ammon, ne se résigna pas à sa défaite; à la tête d'une nouvelle armée, il entreprit de la venger. David en personne, après avoir mobilisé « tout Israël », vint le joindre au delà du Jourdain, le battit complètement et lui ôta toute idée de coalition avec les Ammonites. Voir ADARÉZER, t. I, col. 212. II Reg., X, 6-19; I Par., XVIII, 1-13.

3º L'année suivante, David voulut régler définitivement le compte des Ammonites. Joab, chargé d'aller mettre le siège devant Rabbath-Ammon, commença par ravager le pays ennemi, I Par., XX, 1, et ensuite procéda aux opérations du siège. Pendant qu'elles se poursuivaient, David, qui était resté à Jérusalem, commit son crime avec Bethsabée, et, pour le cacher, résolut d'en commettre un autre contre Urie. Joab se prêta avec une coupable docilité au meurtre de ce vaillant homme et à la triste comédie qui était destinée à voiler le complot. Le siège de Rabbath continua cependant. Joab s'empara d'abord de la « ville des eaux, » ou ville basse, dont l'occupation rendait intenable la ville haute, car cette dernière se trouvait ainsi privée d'eau et n'avait plus aucun moyen de se ravitailler. Josèphe, *Ant. jud.*, VII, VII, 5. Voir RABBATH-AMMON. Puis, par un scrupule de délicatesse qui étonne quelque peu de sa part, ou

plutôt probablement avec une arrière-pensée de courtisan, Joab envoya dire à David d'accourir pour prendre la ville, afin que l'honneur de la victoire revînt au roi et non au chef de l'armée. David arriva avec de nouvelles troupes, présida à la dernière attaque de Rabbath et s'en rendit maître. Il s'empara de la couronne royale et fit un grand butin. Puis il plaça les habitants de Rabbath et des autres villes ammonites « sur des scies, des traîneaux, des haches de fer et des moules à briques », c'est-à-dire qu'il les réduisit en esclavage et les préposa à ces différents outils, pour qu'ils devinssent, au service d'Israël, scieurs de pierres, bûcherons, briquetiers, etc. Voir Aire, t. i, col. 326; Four, t. ii, col. 2338; Hache, col. 389; II Reg., xi, 1-xii, 31; I Par., xix, 1-19. Près de deux années s'écoulèrent, entre le crime de David et la naissance du second fils de Bethsabée. L'historien enclave le récit de cet épisode entre le commencement du siège de Rabbath et la prise de la ville par David. Il ne s'ensuit nullement que le siège ait duré plus d'une saison. Nul doute que l'historien n'ait tenu à raconter tout d'un trait ce qui se rapportait à l'union de David et de Bethsabée. Si le siège s'était prolongé aussi longtemps, il en eût fait mention.

4° Joab eut l'occasion d'intervenir auprès du roi pour procurer le retour d'Absalom, le plus âgé des fils survivants de David; à cause de ce droit d'aînesse, le rusé politique entrevoyait le successeur de David et il tenait à se ménager d'avance ses bonnes grâces. Absalom était en fuite depuis trois ans, à cause du meurtre de son frère Amnon. Quand le mécontentement de David parut s'apaiser, Joab envoya au roi une femme de Thécué qui, sous forme d'apologue (voir Apologue, 2°, t. i, col. 779), introduisit la cause d'Absalom. David reconnut aussitôt, dans cette démarche, l'inspiration de Joab. Il permit le retour d'Absalom, que Joab lui-même alla chercher à Gessur et ramena à Jérusalem, mais, pendant deux ans encore, David refusa de le recevoir. Par deux fois, Joab se déroba à une nouvelle intervention; il finit par se décider, sur les instances d'Absalom, et ménagea une réconciliation entre le roi et son fils. II Reg., xiv, 1-33. Absalom profita de son retour en grâce pour intriguer et chercher à supplanter son père. Celui-ci fut bientôt obligé de quitter Jérusalem et de mener la vie d'un fugitif, pendant que son fils s'emparait du pouvoir et le poursuivait lui-même jusqu'au delà du Jourdain. Il fallut en venir aux armes. Absalom avait mis à la tête de ses troupes Amasa, un fils qu'Abigaïl, sœur de David, avait eu d'un étranger, et que son oncle avait tenu à l'écart depuis le commencement de son règne. David organisa ses partisans en trois corps, dont il donna le commandement à Abisaï, à Joab et à Éthaï. Il recommanda par-dessus tout à ces trois chefs d'épargner Absalom. La bataille se livra dans la forêt d'Éphraïm. Absalom, vaincu, s'enfuit sur un mulet et resta pris, par la chevelure, aux branches d'un térébinthe. Averti de l'accident, Joab accourut et, malgré les observations qu'on lui fit, planta trois javelots dans le cœur d'Absalom et le laissa achever par ses écuyers. II Reg., xviii, 1-15. On ne peut dire à quelle inspiration obéit Joab en faisant périr Absalom. L'Écriture ne nous apprend pas comment il était devenu l'ennemi de celui qu'il avait fait rappeler. Voulait-il, par cette mort, mettre tout d'un coup fin à la révolte? Craignait-il qu'Absalom, s'il survivait et plus tard devenait roi, lui tînt rigueur de la défaite qu'il venait de lui infliger? Il est difficile de répondre, mais il est certain que la mort d'Absalom paraissait la condition nécessaire d'une paix durable.

5° La mort d'Absalom changea en deuil, pour David, ce jour de victoire. Comme il s'attardait à pleurer son fils, Joab entra brusquement chez lui et lui tint ce langage : « Tu fais aujourd'hui la honte des serviteurs qui t'ont sauvé la vie. Tu aimes ceux qui te haïssent et tu hais ceux qui t'aiment. Je le vois bien, tu serais content si Absalom vivait et si nous étions tous morts. Lève-toi donc, sors et parle au cœur de tes serviteurs. Autrement, je le jure par Jéhovah, il ne restera pas un seul homme avec toi cette nuit. » David ne répondit rien à cette arrogante sommation; mais, à dater de ce jour, il vit le sang de son fils couvrir celui d'Abner sur la main de Joab. A son neveu Amasa, qui avait dirigé les troupes rassemblées contre lui, il fit offrir le commandement de son armée, en remplacement de Joab. II Reg., xix, 1-13. Une nouvelle révolte, celle de Séba, de Benjamin, détacha du roi tout Israël, hormis la tribu de Juda. Amasa, le nouveau chef militaire, chargé de réunir les troupes, tarda à exécuter sa mission. David eut alors recours à Abisaï, qui partit à la poursuite de Séba. Joab, la rancune au cœur, méditait sa vengeance. Il accompagnait son frère. Amasa arriva de son côté avec les troupes qu'il avait pu réunir, et la jonction des deux corps se fit près de la grande pierre de Gabaon. Alors Joab s'avança vers Amasa pour lui demander de ses nouvelles et l'assassina avec une épée qu'il tenait cachée sous ses vêtements. Voir Amasa, t. i, col. 442. Reprenant ensuite le commandement de l'armée, que ne pouvait lui refuser son frère, il continua la poursuite de Séba, qu'il vint assiéger à Abel-Beth-Maacha. Voir Abel-Beth-Maacha, t. i, col. 31. Pour obtenir que la ville fût épargnée, les habitants lui jetèrent la tête de Séba. Joab revint à Jérusalem auprès du roi. Il garda le commandement de l'armée, que David jugea impolitique de lui retirer, après le nouveau service qu'il venait de rendre. II Reg., xx, 1-23.

6° Le roi l'éloigna momentanément de Jérusalem, malgré ses justes observations, pour l'envoyer faire le dénombrement de la population israélite, opération qui dura près de dix mois et qui fut désapprouvée de Dieu. II Reg., xxiv, 2-10; I Par., xxi, 1-7. Fidèle à se ménager la faveur du successeur présumé de David, Joab s'entendit avec le grand-prêtre Abiathar, afin d'assurer cette succession à Adonias, fils que David avait eu immédiatement après Absalom et qui prétendait faire valoir son droit d'aînesse. Mais le roi ne mettait pas Joab dans la confidence de ses desseins. Celui-ci se trompa dans cette intrigue et n'aboutit qu'à hâter la proclamation de Salomon. III Reg., i, 7-48. La condamnation de Joab est inscrite dans le testament de David à Salomon : « Tu sais ce que m'a fait Joab, fils de Sarvia, ce qu'il a fait à deux chefs de l'armée d'Israël, à Abner et à Amasa. Il les a tués, il a versé en pleine paix le sang de la guerre, il a mis le sang de la guerre sur la ceinture de ses reins et sur la chaussure de ses pieds. Agis selon ta sagesse et ne laisse pas ses cheveux blancs descendre en paix dans la tombe. » Joab méritait le châtiment. David, qui avait eu le malheur de le prendre pour complice dans le meurtre d'Urie, n'osa le lui infliger. Il laissa ce soin à son fils. La prudence exigeait d'ailleurs que celui qui avait tant fait souffrir le père, et qui avait posé la candidature d'Adonias, fût mis hors d'état de nuire au nouveau roi. L'exil d'Abiathar par Salomon avertit Joab du sort qui le menaçait lui-même. Il courut au tabernacle et saisit les cornes de l'autel, pour assurer son inviolabilité. Voir Corne, t. ii, col. 1010. Salomon envoya Banaïas pour le tuer. Joab refusa de sortir et Banaïas le frappa au lieu même où il s'était réfugié. On l'enterra dans la maison qu'il possédait au désert de Juda. III Reg., ii, 5, 6, 28-35. Cf. II Reg., xiv, 30; I Par., ii, 54; et Ataroth 6, t. i, col. 1206. C'est ainsi que périt misérablement celui qui eût pu se faire un nom si glorieux en Israël. Quelques historiens ont reproché à David d'avoir été jaloux des talents militaires du chef de son armée, mais celui-ci ne fournit que trop de motifs de plainte à son oncle. Pour servir son ambition, Joab avait mis en œuvre la cruauté et l'hypocrisie; il n'avait reculé devant aucune atrocité, même à

l'égard de ses cousins, Absalom et Amasa. Si grands qu'ils aient été, ses services militaires n'ont pu faire oublier l'indignité de plusieurs de ses actes. Joab avait les talents qui constituent le guerrier; il manqua des qualités qui font l'homme. H. Lesêtre.

2. **JOAB** (Septante : Ἰωϐάϐ: *Alexandrinus :* Ἰωάϐ), fils de Saraïa, descendant de Cénez, de la tribu de Juda. Il était père ou chef de la vallée des Artisans (hébreu : *Gê' ḥărâšîm;* Vulgate : *Vallis artificum*). I Par., IV, 14. Le Pseudo Jérôme dit, *Quæst. heb. in Par.*, t. XXIII, col. 1372, d'après la tradition juive, que « Joab est appelé père des artisans, parce que ce furent ses fils qui devinrent architectes de la maison du Seigneur ». Cette explication paraît fort suspecte. La « Vallée des Artisans » est nommée une seconde fois dans II Esd., XI, 35. Voir Vallée des Artisans.

3. **JOAB** (Septante : Ἰωάϐ), chef d'une des familles qui revinrent de la captivité avec Zorobabel, au nombre de 2812, en y comprenant la famille de Josué. Les deux familles réunies sont appelées « fils de Phahath-Moab ». I Esd., II, 6; VIII, 9; II Esd., VII, 11. Voir Phahath-Moab.

JOACHAZ (hébreu : *Yehô'aḥaz;* Septante : Ἰωαχάζ), nom de quatre Israélites dans la Vulgate. Le nom du quatrième diffère, dans le texte hébreu, du nom des trois premiers, par la manière dont le nom sacré initial est abrégé, mais il est, au fond, le même, et a toujours la même signification : « Jéhovah possède. »

1. **JOACHAZ,** roi d'Israël. Il était fils de Jéhu, auquel il succéda sur le trône de Samarie. Son règne dura dix-sept ans (856-840 avant J.-C., d'après la chronologie vulgaire; 815-799, d'après les chronologistes qui s'appuient sur les documents assyriens). Pendant ce temps, Joas régnait à Jérusalem. Joachaz resta fidèle aux traditions schismatiques de Jéroboam. Il eut à compter avec le roi de Syrie, Hazaël, qui lui infligea de grands désastres et réduisit l'armée israélite à l'état de « la poussière qu'on foule aux pieds ». Plusieurs villes d'Israël restèrent aux mains du vainqueur et ne furent recouvrées que par Joas, fils de Joachaz. Voir Hazaël, col. 460. Quand Joachaz eut été ainsi châtié de son idolâtrie et de celle de son peuple, le Seigneur donna aux enfants d'Israël un libérateur; ils échappèrent aux mains des Syriens et habitèrent dans leur tente comme auparavant. Ce libérateur, d'après quelques-uns, ne fut autre que le roi assyrien, Rammanirar III, qui tint Hazaël en respect, en attendant que les circonstances lui permissent d'assiéger Damas et de réduire le roi de Syrie sous sa domination. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, t. III, 1899, p. 101-102. D'après l'opinion commune, ce fut Joas, roi d'Israël, fils et successeur de Joachaz, IV Reg., XIII, 25, ou Jéroboam II, fils et successeur de Joas. IV Reg., XIV, 25. La puissance de Joachaz fut néanmoins amoindrie considérablement. Le vainqueur ne lui permit plus d'avoir que cinquante cavaliers, dix chars et dix mille hommes de pied. A sa mort, Joachaz fut inhumé à Samarie avec ses pères. IV Reg., XIII, 1-9. Elisée prophétisait pendant son règne en Israël et lui survécut. H. Lesêtre.

2. **JOACHAZ,** quatrième fils du roi de Juda, Josias. I Par., III, 25. Lorsque le roi Josias eut péri à Mageddo, en voulant s'opposer au pharaon d'Égypte, Néchao II, venu pour s'emparer de la Syrie, le peuple prit pour roi (610 avant J.-C.), à sa place, son fils Joachaz. Ce dernier avait pourtant un frère, Joakim, plus âgé que lui de deux ans, mais qui n'était pas de la même mère, et qui régna après Joachaz. A la suite de Joakim, régna Sédécias, frère de Joachaz par la même mère, appelée Amital. Il aurait été de treize ans plus jeune que son aîné, s'il n'y a pas d'altération de chiffre dans II Par., XXXVI, 11; mais d'autre part, I Par., III, 15, le fait plus âgé que Joachaz. Joachaz est appelé ailleurs du nom de *Sallûm,* Sellum, nom déjà porté par un roi d'Israël qui n'avait régné qu'un mois. IV Reg., XV, 13. On a pensé que Jérémie, XXII, 11, donne ce nom à Joachaz à cause de la brièveté de son règne. Mais le nom de Sellum est indiqué. I Par., III, 15, comme celui d'un des fils de Josias. Il faut donc en conclure qu'en devenant roi, Sellum crut devoir prendre le nom de Joachaz, de même que son frère Éliakim dut changer le sien en celui de Joakim. IV Reg., XXIII, 30-34. Le sacre de Joachaz est expressément mentionné, IV Reg., XXIII, 30, sans doute parce qu'il ne succédait pas régulièrement à son père. La royauté de Joachaz ne fut pas du goût de Néchao. Ce pharaon, à son second passage en Palestine, au retour de sa campagne victorieuse en Syrie, fit venir Joachaz à Rebla et l'emmena prisonnier en Égypte. Ézéchiel, XIX, 2-4, fait allusion à cette captivité. Joachaz avait-il combattu à Mageddo aux côtés de son père? Avait-il été investi d'une certaine autorité par Josias et désigné pour lui succéder, de préférence à Joakim? On ne le sait. Toujours est-il que Néchao mit Joakim à la place de son frère plus jeune, comme pour imposer le respect du droit d'aînesse et en même temps de sa propre suzeraineté, et il frappa le pays d'une forte contribution. IV Reg., XXIII, 31-34; II Par., XXXVI, 1-3. Joachaz n'avait régné que trois mois. On comptait, à Jérusalem, que l'exil de Joachaz ne serait pas définitif. Jérémie, XXII, 10-12, déclara que cette espérance était illusoire : « Ne pleurez pas celui qui est mort (Josias) et ne vous lamentez pas à son sujet. Mais pleurez celui qui s'en va, car il ne reviendra plus, il ne reverra plus le pays de sa naissance. Ainsi parle Jéhovah sur Sellum, fils de Josias, roi de Juda... Il mourra dans le pays où on l'emmène captif. » Joachaz mourut, en effet, en Égypte. Voir Néchao. H. Lesêtre.

3. **JOACHAZ** (hébreu : *Yehô'aḥaz;* Septante : Ὀχοζίας), fils de Joram, roi de Juda. Il est dit II Par., XXI, 17, que des pillards philistins et arabes tuèrent tous les fils de Joram et ne lui laissèrent que Joachaz le plus jeune. Plus loin, II Par., XXII, 1, l'historien raconte que les habitants de Jérusalem donnèrent pour successeur à Joram son plus jeune fils, Ochozias, le seul survivant de ses enfants. Ce Joachaz est donc le même qu'Ochozias. Quelques commentateurs ont supposé qu'il avait pris ce dernier nom en montant sur le trône. D'autres remarquent que le nom de Joachaz ne diffère de celui d'Ochozias que par la transposition des lettres et qu'il est, au fond, le même. Plusieurs, enfin, supposent qu'il y a là une erreur des copistes. Les Septante lisent Ὀχοζίας, tandis que la Vulgate reproduit la leçon de l'hébreu. Voir Ochozias 2. H. Lesêtre.

4. **JOACHAZ** (hébreu : *Yo'âḥâz;* Septante : Ἰωάχαζ), père de Joha, historiographe ou chroniqueur de Josias, roi de Juda. II Par., XXXIV, 8.

JOACHIN, roi de Juda, ainsi appelé par la Vulgate dans IV Reg., XXIV, 6, 8, 12, 15; XXV, 27; II Par., XXXVI, 8, 9; Jer., LII, 31. Il est appelé ailleurs Jéchonias. Voir Jéchonias, col. 1210.

JOACIM, nom de deux Israélites dans la Vulgate. Voir Joakim.

1. **JOACIM** (hébreu : *Yôyâqîm,* forme contractée de *Yehôyaqîm,* « que Jéhovah élève, affermisse! » Septante : Ἰωακίμ), grand-prêtre, fils de Jésus ou Josué, et petit-fils de Josédec, père d'Éliasib, qui lui succéda dans le souverain pontificat. Il était contemporain de Néhémie. II Esd., XII, 10, 12, 26.

2. JOACIM (Septante : Ἰωακίμ), grand-prêtre, contemporain de Judith, qui alla avec les anciens du peuple à Béthulie féliciter l'héroïne de sa victoire. Judith, XV, 9 (grec, 8). A la place de ce nom, on trouve, dans Judith, IV, 5, 7, 11, celui d'Éliachim, qui n'en diffère que par le nom de Dieu (*'Êl* dans ce dernier; *Yô,* forme abrégée de *Yehôvâh* dans le premier). Les Septante l'appellent partout Ἰωακίμ.

JOADA (hébreu : *Yehô'addâh,* « Jéhovah orne; » Septante : Ἰαδά; *Alexandrinus :* Ἰωιαδά), fils d'Ahaz et père d'Alamath, d'Azmoth et de Zamri. Il descendait de Saül par Méribbaal ou Miphiboseth. I Par., VIII, 36. Dans la liste généalogique de I Par., IX, 42, Joada est appelé Jara, par suite du changement de deux lettres semblables, *d* et *r*. Voir JARA 2, col. 1128.

JOADAN (hébreu : *Yehô'adin* dans II Par., XXV, 1; *Yehô'addân* dans IV Reg., XIV, 2; Septante : Ἰωαδίμ : Ἰωαδαέν), femme du roi Joas et mère d'Amasias, qui devint roi de Juda. Elle était de Jérusalem. IV Reg., XIV, 2; II Par., XXV, 1.

JOAH (hébreu : *Yô'ah*), nom de deux lévites dans la Vulgate. Trois autres Israélites portent le même nom en hébreu, mais la version latine a donné à leur nom une orthographe différente. L'un d'eux est appelé Joaha, un autre Joahé et le troisième Joha. Voir ces mots.

1. JOAH (Septante : Ἰωάβ), lévite, de la branche de Gersom, fils ou petit-fils de Zamma et père d'Addo. I Par., VI, 21. Certains commentateurs pensent que Joah est le même qu'Éthan, donné au ℣. 42 comme le de Zamma, mais il est possible qu'il y ait quelque om omis dans ce dernier passage.

2. JOAH (Septante : Ιωδααδ; *Alexandrinus :* Ἰωά), évite, fils de Zemma et père d'Éden, de la famille de Gersom. Il prit part à la restauration et à la purification du temple de Jérusalem sous le règne d'Ezéchias. II Par., XXIX, 12.

JOAHA (hébreu : *Yô'âh,* voir JOAH; Septante : Ἰωάθ; *Alexandrinus :* Ἰωαά), lévite, de la branche de Coré, le troisième fils d'Obédédom. Il vivait du temps de David et fut chargé avec ses frères de la garde de la porte méridionale de la maison de Dieu, ainsi que de la garde de la maison des *'Asuppîm* (Vulgate : *seniorum concilium*). I Par., XXVI, 4, 8, 15. Voir *Asuppim,* t. I, col. 1197.

JOAHÉ (hébreu : *Yô'ah,* voir JOAH; Septante : Ἰωάς; dans Isaïe : Ἰωάχ), fils d'Asaph, scribe ou historiographe d'Ezéchias, roi de Juda. Il était vraisemblablement de la tribu de Lévi. Ezéchias l'envoya, avec Éliacim et Sobna, auprès du Rabsacès, l'ambassadeur de Sennachérib, pour parlementer avec ce dernier près de l'aqueduc de la piscine supérieure, sur le chemin du Champ du Foulon (t. II, col. 529). IV Reg., XVIII, 18, 26, 37; Is., XXXVI, 3, 11, 22.

JOAKIM (hébreu : *Yehôyâqîm,* « que Jéhovah élève, affermisse »), nom de cinq Israélites, mais le nom de deux d'entre eux est écrit Joacim, II Esd., XII, 10, 12, 26, et Judith, XV, 9, dans la Vulgate, quoiqu'il soit étymologiquement le même.

1. JOAKIM (Septante : Ἰωακίμ, Ἰωακείμ), dix-huitième roi de Juda (609-598 avant J.-C.). Il était fils de Josias par Zébida. Il succéda à son frère Joachaz, fils de Josias par Amital, qui, bien que plus jeune que lui de deux ans, fut proclamé roi à la mort de son père. Voir JOACHAZ 2, col. 1549. Néchao détrôna Joachaz au bout de trois mois pour mettre à sa place le fils de Zébida. Celui-ci s'appelait primitivement Éliacim, *'Êlyâqîm,* « que Dieu a constitué. » Néchao changea son nom en *Yehôyâqîm,* « que Jéhovah élève, » comme pour faire entendre que le roi qu'il lui plaisait d'établir devait être considéré comme établi par Jéhovah, le Dieu particulier de Juda. Joakim avait alors vingt-cinq ans. Dès le début de son règne, il fut obligé de payer au pharaon une forte contribution d'or et d'argent. Afin de s'acquitter, il lui fallut imposer au peuple de durs impôts et, pour en assurer la rentrée, déterminer avec soin la part que chacun avait à fournir. IV Reg., XXIII, 33-36. Malgré les exigences de Néchao, le roi, sa cour et bon nombre de ses sujets se persuadaient que sa domination valait mieux pour eux que celle du monarque chaldéen. D'autre part, le secours de Dieu n'était plus compté pour rien. Vivant à leur gré dans tous les désordres, les principaux de la nation s'imaginaient que leur situation demeurerait inexpugnable et que leur Temple ne cesserait jamais d'être pour eux la garantie de leur inviolabilité nationale. Dès le commencement du règne, Jérémie intervint pour dissiper ce fol espoir. Dans le parvis même du Temple, il vint proclamer que si l'on ne faisait pénitence, le Temple et la ville seraient un jour ruinés et maudits. Il y eut grand émoi parmi les grands et parmi le peuple. Les cris de mort retentirent contre le prophète, et les juges s'assemblèrent à la Porte neuve du Temple pour le condamner. Jérémie affirma qu'il avait parlé au nom du Seigneur et il renouvela ses appels à la pénitence. On se rappela que, sous Ezéchias, Michée avait fait entendre d'aussi graves prophéties contre Jérusalem, sans qu'on tentât rien contre lui. Ahicam, fils de Saphan, qui avait eu la confiance de Josias, prit la défense de Jérémie et empêcha qu'on le livrât aux énergumènes qui voulaient le mettre à mort. Un autre prophète, Urie, fut moins heureux. Menacé par Joakim pour avoir prédit, comme Jérémie, les malheurs du pays, il se sauva en Égypte. Saisi par les émissaires du prince, il fut ramené devant lui pour être frappé de l'épée, et son cadavre fut jeté avec ceux du menu peuple. Jer., XXVI, 1-24.

Dès le début de son règne, Joakim se montra le prince impie et méchant qu'il devait être pendant onze ans. Il suivit les pires exemples de ses prédécesseurs, IV Reg., XXIII, 37, et commit toutes les abominations. II Par., XXXVI, 8. Jérémie nous renseigne à ce sujet dans ce portrait qu'il a laissé du prince : « Malheur à celui qui bâtit sa maison par l'injustice et ses chambres par l'iniquité; qui fait travailler son prochain sans le payer, sans lui donner son salaire; qui dit : Je me bâtirai une maison vaste et des chambres spacieuses; qui y perce des fenêtres, y met des lambris de cèdre et la pein. en rouge! Affermiras-tu ta royauté, parce que tu te compareras au cèdre? Ton pere ne mangeait-il pas, ne buvait-il pas, tout en pratiquant la justice et l'équité? Alors il fut heureux? Il jugeait la cause du pauvre et de l'indigent, et il s'en trouva bien. N'était-ce pas me connaître? dit Jéhovah. Toi, tu n'as d'yeux et de cœur que pour la cupidité, pour verser le sang innocent, pour opprimer et faire violence! » Et le prophète concluait par cette terrible annonce : « Voici ce que dit Jéhovah au sujet de Joakim, fils de Josias, roi de Juda : On ne dira pas de lui en pleurant : Hélas! mon frère; hélas! ma sœur. On ne se lamentera pas sur lui en disant : Hélas! seigneur; hélas! prince. Il aura la sépulture d'un âne, il sera traîné et jeté hors des portes de Jérusalem. » Jer., XXII, 13-19. Joakim ne connut que plus tard cet oracle. Le prophète, qui venait d'échapper au danger, l'eût sûrement payé de sa vie.

Cependant le roi de Babylone n'était pas d'humeur à laisser Néchao maître incontesté de la Syrie. Nabopolassar, alors trop âgé pour entreprendre une campagne militaire, confia à son fils, Nabuchodonosor, le soin de

refouler le pharaon jusque sur les rives du Nil. Néchao prit l'offensive et se porta à la rencontre de l'armée chaldéenne jusque dans le voisinage de l'Euphrate. Complètement battu à Charcamis (605), voir Charcamis, t. II, col. 585, il s'enfuit en hâte vers sa frontière. Jérémie, XLVI, 1-12, salua ironiquement sa défaite comme celle d'un ennemi de Juda. Dès le commencement du règne de Joakim, en effet, il avait préconisé la soumission au roi de Babylone comme le seul moyen d'échapper aux vengeances que celui-ci exercerait contre ceux qui chercheraient à lui tenir tête. Jer., XXVII, 1-11. La victoire de Charcamis fit tomber toute la Syrie sous la domination chaldéenne. Nabuchodonosor, qui s'était mis en marche pour commencer sa campagne, dès la troisième année de Joakim, vint jusqu'à Jérusalem, assiégea la ville et la prit. C'est à cette occasion que le jeune Daniel fut emmené en captivité avec plusieurs autres jeunes gens de noble race. Dan., I, 1-3. Joakim fut bien obligé de se soumettre au joug. Mais le roi chaldéen ne put assurer solidement sa conquête. La mort de son père et la nécessité d'affermir son autorité royale au centre même de son empire le rappelèrent presque aussitôt à Babylone. En racontant la conquête de la Syrie par Nabuchodonosor, Josèphe, *Ant. jud.*, X, VI, 1, en excepte la Judée. Si ce renseignement a quelque valeur, il permet au moins de supposer que la soumission de la Judée fut de courte durée et que, sitôt les Chaldéens disparus, Joakim reprit son indépendance.

Jérémie comprit le danger. Saisi de douleur, il répétait la menace du Seigneur : « Ce que j'ai bâti, je le détruirai ; ce que j'ai planté, je l'arracherai, c'est-à-dire tout le pays. » Jer., XLV, 4. Parlant plus clairement encore cette même année, qui était la quatrième de Joakim, il proclama devant l'assemblée l'oracle qui annonçait que tout le peuple de Juda serait captif à Babylone pendant soixante-dix ans. Jer., XXV, 1-11. Le prophète ne dit rien de l'effet produit sur l'assistance par cette révélation. Les grands n'y crurent pas sans doute, assurés qu'ils se croyaient, grâce à leurs combinaisons politiques, de pouvoir conserver leur indépendance, en s'appuyant sur l'Égypte. Leur confiance reposait d'ailleurs sur ce double fait que, depuis Charcamis, Nabuchodonosor était occupé à surveiller ses puissants et dangereux voisins de la Médie, et que, d'autre part, Néchao, réorganisant sa flotte, se mettait en mesure de jeter des troupes dans les ports du littoral syrien. C'était à ce dernier qu'allaient toutes les sympathies de Joakim et de sa cour, malgré les avertissements de Jérémie. Nabuchodonosor finit par s'émouvoir de ce qui se passait en Palestine. La huitième année de Joakim, il se décida à intervenir de nouveau. IV Reg., XXIV, 1. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, t. III, p. 536. Josèphe, *Ant. jud.*, X, VI, 1, raconte que le roi de Babylone se présenta à la tête de son armée, menaçant d'en venir aux hostilités si Joakim ne s'engageait à lui payer tribut. Celui-ci se hâta de s'exécuter, éloigna le monarque à prix d'argent et se mit en mesure de payer le tribut demandé.

Provisoirement satisfait de ce dénouement, Joakim continua sa vie d'impiété, d'oppressions et de violences. De son côté, le peuple suivit l'exemple du prince et resta adonné à tous les vices que, tant de fois déjà, lui avaient reprochés les prophètes. Jérémie ne se résigna pas à cette coupable insouciance. Il voulut frapper un grand coup pour essayer de ramener ses concitoyens à une pénitence salutaire. Il dicta donc à son disciple, Baruch, toutes les prophéties que Dieu lui avaient inspirées depuis le temps de Josias; puis, sur son ordre, Baruch alla les lire publiquement dans le Temple, un jour du neuvième mois où l'on célébrait un jeûne solennel. Tout le peuple entendit la terrible lecture. Instruits de ce qui venait de se passer, les grands voulurent aussi se faire lire l'écrit prophétique. Profondément émus de telles révélations, ils déclarèrent qu'ils en informeraient le roi; mais, en attendant, ils conseillèrent à Baruch et à Jérémie de se cacher. Le roi, à son tour, envoya chercher le rouleau de Baruch, et se le fit lire dans sa chambre où brûlait un brasier, car l'on était en hiver. Quand il eût entendu trois ou quatre colonnes du rouleau, Joakim entra en fureur, saisit l'écrit, le lacéra avec le canif du scribe et en jeta les débris dans le brasier. On comprend son emportement, quand le lecteur arriva à l'apostrophe, Jer., XXII, 13-19, qui le visait personnellement. Il commanda aussitôt d'arrêter Baruch et Jérémie; mais on ne put les trouver. Informé de la scène qui venait d'avoir lieu au palais, Jérémie dicta à nouveau toutes ses prophéties, et y ajouta cet autre oracle : « Sur Joakim, roi de Juda, tu diras : Ainsi parle Jéhovah : Tu as brûlé ce livre en disant : Pourquoi y as-tu écrit ces paroles : Le roi de Babylone viendra, il ruinera ce pays et en fera disparaître hommes et bêtes? C'est pourquoi voici ce que dit Jéhovah sur Joakim, roi de Juda : Personne de sa race ne sera assis sur le trône de David, et son cadavre sera jeté dehors à la chaleur du jour et au froid de la nuit. Je le châtierai, lui, sa race et ses serviteurs, à cause de leurs iniquités : je ferai tomber sur eux, sur les habitants de Jérusalem et sur tous les hommes de Juda tous les maux dont je les ai menacés, sans qu'ils m'aient écouté. » Jer., XXXVI, 1-31. Cette nouvelle prophétie ne fut sans doute pas montrée au roi, qui n'eût pas manqué d'exercer de plus vives poursuites contre leur auteur. — Dans l'hébreu et la Vulgate, les faits que raconte ce chapitre sont datés de la quatrième et de la cinquième année de Joakim. Jer., XXXVI, 1, 9. Les Septante les datent de la quatrième et de la huitième; Josèphe, *Ant. jud.*, X, VI, 2, de la cinquième. Il peut sembler tout d'abord étonnant que Jérémie ait écrit tant de prophéties la quatrième année de Joakim, Jer., XXV, 1; XXXVI, 1; XLV, 1; XLVI, 2, et qu'il n'ait plus élevé la voix pendant les sept dernières années du règne. Il est peu probable aussi que le prophète se soit tu, quand il constata que la seconde apparition de Nabuchodonosor n'avait rien changé dans la conduite du prince et de ses sujets. Il y aurait donc quelque raison d'adopter ici le chiffre des Septante et de rapporter à la huitième année de Joakim, dans l'hiver qui suivit la seconde campagne de Nabuchodonosor, la scène de la lecture et du brasier. Outre que les chiffres sont souvent sujets à caution dans les textes bibliques, par le fait des copistes, on conçoit que, dans ce cas particulier, on ait aisément pu lire, à cause de la ressemblance des lettres, חמישי, *hămiši*, « cinquième, » ou même רביעי, *rebi'i*, « quatrième, » au lieu de שמיני, *semînî*, « huitième. » Quant au jeûne dont il est parlé dans ce passage comme ayant été célébré le neuvième mois, c'était un jeûne extraordinaire, peut-être prescrit par le grand-prêtre pour conjurer les malheurs des temps. Le jeûne annuel avait lieu le septième mois. Voir Jeune, col. 1529.

Les tendances égyptiennes du roi et de la cour ne firent que s'accuser à la suite de la seconde apparition du roi de Babylone à Jérusalem. Du reste, Joakim inclinait naturellement à entrer dans les vues politiques de Néchao, auquel il devait son trône. Les choses allèrent si loin dans ce sens que, trois ans après la dernière expédition chaldéenne, Joakim en vint à se révolter ouvertement contre son suzerain, sans doute en lui refusant le tribut. Les généraux chaldéens entrèrent aussitôt en campagne. Ils renforcèrent leurs troupes de contingents syriens, moabites et ammonites et parurent devant Jérusalem. Le livre des Rois n'indique pas le résultat de la guerre. Il insiste seulement sur le caractère providentiel de cette calamité, déchaînée pour punir Juda de tous les crimes commis, particulièrement sous le roi Manassé. IV Reg., XXIV, 1-6. Le livre des Paralipomènes, plus explicite, raconte que Nabuchodonosor vint en personne à Jérusalem, ce qui laisse supposer que le

roi chaldéen amena de nouveaux renforts pour vaincre une résistance dont ses généraux ne pouvaient triompher. D'après les Septante et la Vulgate, Joakim aurait été chargé de chaînes et conduit à Babylone. Le texte hébreu dit seulement que Nabuchodonosor le chargea de chaînes « pour le conduire à Babylone ». II Par., XXXVI, 5-7. Ce projet ne fut pas exécuté, pour une raison que le texte sacré n'indique pas. Josèphe, *Ant. jud.*, X, VI, 3, dit que Joakim reçut pacifiquement Nabuchodonosor à Jérusalem, persuadé qu'il n'avait rien à redouter de lui, mais qu'une fois entré dans la ville, le monarque chaldéen mit à mort les plus distingués d'entre les habitants, et parmi eux le roi lui-même, dont il fit jeter le cadavre hors des murs sans sépulture. Ensuite il établit roi Joachin (Jéchonias), fils de Joakim, et emmena avec lui à Babylone trois mille captifs, au nombre desquels se trouvait le jeune Ézéchiel. Ce récit de Josèphe assigne à Joakim une fin conforme à ce que, par deux fois, avait prédit Jérémie. XXII, 18, 19; XXXVI, 30. Il est dit ailleurs que Joakim « se coucha avec ses pères ». IV Reg., XXIV, 5. Mais cette expression peut signifier soit simplement qu'il mourut, soit qu'après le départ de Nabuchodonosor son cadavre fut recueilli et enseveli dans le tombeau des rois par les soins de son fils. H. LESÊTRE.

2. JOAKIM (Ἰωακείμ), grand-prêtre (ὁ ἱερεύς), fils du souverain pontife Helcias, contemporain de Jérémie et de Baruch. Il était resté à Jérusalem et les captifs de Babylone lui envoyèrent de l'argent pour les sacrifices et le service du sanctuaire. Baruch, I, 7.

3. JOAKIM (Ἰωακείμ), Juif déporté à Babylone, mari de Susanne, distingué par son rang et par ses richesses. Dan., XIII, 1, 4, 6, 28, 29, 63. Les vieillards qui accusèrent Susanne fréquentaient sa maison et avaient ainsi leurs entrées dans son parc. ℣. 15-16, 26. Joakim rendit grâces à Dieu. ℣. 63, lorsque sa femme eut été justifiée, par la sagesse de Daniel, de leurs accusations calomnieuses. Quelques exégètes ont supposé que ce personnage important n'était autre que le roi Joakim. Voir JOAKIM 1.

JOANNA (Ἰωαννᾶς), fils de Résa, un des ancêtres de Jésus-Christ. Luc., III, 27. L'Évangéliste le donne comme petit-fils de Zorobabel. Il est possible qu'il soit le même que l'Hananias mentionné comme fils de Zorobabel (en prenant « fils » dans le sens de petit-fils). I Par., III, 19. Ἰωαννᾶς peut être la transcription grecque de *Ḥănanyâh*. Voir HANANIAS 1, col. 414.

JOARIB (hébreu : *Yehôyârib;* Septante : Ἰωαρίβ), orthographe, dans II Esd., XI, 10, et dans I Mach., II, 1, du prêtre qui est appelé dans les Paralipomènes Joïarib. Voir JOIARIB.

JOAS (hébreu : *Yô'âš*, écrit aussi *Yehô'âš*, les deux formes étant employées indifféremment en hébreu pour désigner le même personnage; Septante : Ἰωάς), nom en hébreu de sept Israélites. Joas 5 est appelé par la Vulgate *Securus*. En revanche, un huitième Israélite qu'elle appelle Joas, I Par., VII, 8 (voir JOAS 6), porte en hébreu un nom différent.

1. JOAS, père de Gédéon, descendant de Manassé, de la famille d'Abiézer. Jud., VI, 11, 29; VII, 14; VIII, 29, 32. Il n'avait pas été fidèle au service du vrai Dieu et avait élevé un autel à Baal, mais lorsque son fils, après avoir été appelé à délivrer son peuple de la servitude des Madianites, eut renversé l'autel idolâtrique et coupé l'*aschérah*, Joas prit sa défense contre les autres membres de sa tribu. Jud., VI, 29-32. Voir GÉDÉON, col. 146.

2. JOAS, fils d'Amélech, d'après la Vulgate. III Reg., XXII, 26; II Par., XVIII, 25. On croit assez communément que *Améléch*, regardé comme un nom propre par saint Jérôme, est en réalité un nom commun, *ham-mélêk*, « le roi, » et qu'il faut traduire le texte original ainsi : « Joas, fils du roi, » c'est-à-dire d'Achab, roi d'Israël. D'après cette explication, Joas aurait été un des jeunes fils de ce prince qui lui aurait confié, ainsi qu'à Amon, gouverneur de Samarie, l'administration du royaume, pendant qu'il conduisait lui-même son armée contre Ramoth-Galaad. Avant son départ, Achab donna l'ordre à l'un et à l'autre de retenir en prison le prophète Michée, fils de Jémia, qui lui avait prédit qu'il périrait au siège de Ramoth. Voir AMÉLECH 1, t. I, col. 473, et MICHÉE, fils de Jémia.

3. JOAS, roi de Juda (877-837 d'après la chronologie ordinaire; 837-798 d'après la chronologie assyrienne). Il était fils d'Ochozias, qui fut mis à mort par l'ordre de Jéhu. A la mort d'Ochozias, sa mère, Athalie, fit périr toute la descendance de son fils, afin de monter elle-même sur le trône de Juda. Joas, le plus jeune fils d'Ochozias, à peine âgé d'un an, fut soustrait au massacre par sa tante, Josabeth, et ensuite tenu caché pendant six ans dans le Temple. La septième année, le grand-prêtre Joïada révéla sa présence, le fit proclamer roi, le sacra et suscita ainsi une sorte de conspiration dans laquelle Athalie périt à son tour. Voir ATHALIE, t. I, col. 1207, 1208. Joïada profita de la proclamation du nouveau roi pour faire jurer au peuple fidélité envers le Seigneur, détruire le culte de Baal, qu'Athalie avait installé jusque dans le Temple, et rétablir toutes choses dans les conditions réglées par le roi David.

Le jeune Joas subit naturellement l'influence du grand-prêtre auquel il devait le trône. Il demeura fidèle au Seigneur tant que cette influence s'exerça sur lui. Devenu plus grand, il se préoccupa des travaux de réparation et d'entretien que réclamait le Temple, et il ordonna aux prêtres de consacrer à ces travaux l'argent qui provenait des offrandes. La vingt-troisième année de son règne, Joas constata qu'il n'avait pas été tenu compte de ses ordres. Il s'en plaignit à Joïada et résolut de décharger les prêtres d'un soin dont ils s'acquittaient si mal. Un coffre fut placé dans le Temple pour recevoir les offrandes. Quand il paraissait plein, un officier du roi et un représentant du grand-prêtre le vidaient. Les sommes ainsi recueillies servirent à payer les ouvriers employés aux réparations de l'édifice. Celles-ci terminées, on consacra les sommes qui restaient disponibles à la fabrication d'ustensiles d'or et d'argent destinés au Temple.

Joïada s'éteignit à un âge très avancé. Voir JOÏADA. Après sa mort, certains chefs de Juda acquirent auprès du roi l'influence qu'avait eue le grand-prêtre et ils en firent mauvais usage. Joas, qui paraît avoir manqué de caractère, se laissa persuader par ses nouveaux conseillers. Il permit de rétablir le culte d'Astarthé et des idoles, à la place du culte du vrai Dieu. En vain des prophètes firent entendre leurs voix. Le fils même de Joïada, Zacharie, ne fut pas écouté. Joas poussa l'ingratitude jusqu'à le faire lapider dans le Temple, crime qui suscita une horreur dont Notre-Seigneur lui-même évoque le souvenir. Matth., XXIII, 35; Luc., XI, 51. La même année, par un juste châtiment de Dieu, le roi de Syrie, Hazaël, monta contre le royaume de Juda, s'empara de Geth et serait arrivé jusqu'à Jérusalem, si Joas ne l'avait arrêté en lui envoyant tous les objets précieux qui avaient été consacrés dans le Temple par ses prédécesseurs et par lui-même, et tout ce que renfermaient le trésor du sanctuaire et le trésor royal.

Cette défaite et cette humiliation affectèrent profondément le roi. Les partisans de Joïada et de Zacharie reprirent courage et deux serviteurs de Joas, Zabad et Jozabad, se faisant les exécuteurs d'une haine générale,

l'égorgèrent dans son lit. Il laissa après lui un nom si maudit qu'on lui refusa l'honneur d'être enterré dans le tombeau des rois; on se contenta de l'inhumer dans la cité de David. Joas avait régné quarante ans. Le dernier quart de son règne fut assez criminel et assez malheureux pour faire oublier les années de prospérité qui l'avaient commencé. IV Reg., XI, 1-XII, 21; II Par., XXII, 10-XXIV, 26. Joas fut contemporain du prophète Élisée et peut-être aussi du prophète Joël. Son nom est omis, comme celui d'Ochozias et d'Amasias, dans la généalogie de Notre-Seigneur en saint Matthieu.

H. LESÊTRE.

4. JOAS, roi d'Israël (840-824 selon la chronologie ordinaire; 798-783 selon la chronologie assyrienne). Il était fils de Joachaz, auquel il succéda la trente-septième année de Joas, roi de Juda. On eut ainsi pendant trois ans deux rois du même nom à la tête des deux royaumes divisés. Joas, roi d'Israël, suivit, comme ses prédécesseurs, les traditions du premier roi schismatique, Jéroboam; il entretint son peuple dans les pratiques idolâtriques qui, lui semblait-il, étaient la sauvegarde de l'autonomie d'Israël. Il fut néanmoins un prince énergique et habile, comme le prouvent les deux guerres qu'il entreprit et qui se terminèrent pour lui par des victoires.

C'est sous son règne que mourut le prophète Élisée. Joas le visita pendant sa dernière maladie et reçut de lui, sous une forme symbolique, l'annonce des succès qu'il devait remporter contre les Syriens. Voir ÉLISÉE, t. II, col. 1695. En effet, quand Hazaël mourut et que son fils Bénadad III lui succéda, Joas attaqua ce dernier, le battit à trois reprises et rentra en possession des villes qu'Hazaël avait enlevées à son père Joachaz.

A Joas de Juda avait succédé son fils Amasias. Voulant entreprendre une campagne contre les Iduméens, ce dernier chercha à fortifier son armée en prenant à sa solde, pour cent talents d'argent, des guerriers d'Israël. C'est le seul exemple d'une armée mercenaire que nous offre l'histoire de cette époque. Un prophète l'engagea à renoncer à un pareil concours. Les guerriers d'Israël furent donc congédiés. Mais, bien que la solde déjà versée leur eût été laissée, ils se montrèrent fort courroucés du mépris qu'on semblait faire de leur valeur et, en retournant chez eux, ils pillèrent les villes de Juda, depuis Samarie jusqu'à Béthoron, et y tuèrent trois mille personnes.

Revenu victorieux de sa guerre contre les Iduméens, Amasias proposa à Joas une alliance ou une guerre : « Viens et voyons-nous! » Joas répondit par le dédaigneux apologue du cèdre et du chardon (voir APOLOGUE, t. I, col. 778) et ajouta : « Tu as battu les Iduméens et ton cœur s'enorgueillit. Jouis de ta gloire et reste chez toi. » Voir AMASIAS, t. I, col. 444-445. Amasias insistant, Joas partit en campagne contre lui, le défit à Bethsamès et le fit prisonnier. Puis, il le reconduisit ironiquement à Jérusalem, dans les murs de laquelle il fit pratiquer une brèche de cent coudées, de la porte d'Éphraïm à la porte de l'Angle. Il laissa la vie et le trône à son rival; mais il s'empara des quelques trésors du Temple qui restaient encore dans la maison d'Obédédom et de ceux qui se trouvèrent dans la maison du roi. Puis, emmenant avec lui des otages, il s'en retourna à Samarie. Dans cette campagne contre Juda, il fit preuve à la fois d'habileté et de modération. Joas ne régna que seize ans, mais son règne procura profit et gloire à Israël. Il fut enterré à Samarie, dans le tombeau de ses pères. IV Reg., XIII, 10-XIV, 16; II Par., XXV, 6-24. H. LESÊTRE.

5. JOAS, descendant de Sélah, de la tribu de Juda. La Vulgate n'a pas conservé son nom sous sa forme hébraïque, mais l'a appelé *Securus,* « ferme, » selon sa signification étymologique. Elle a traduit d'ailleurs également tous les autres noms propres du même verset. I Par., IV, 22. Voir INCENDIAIRE, col. 864.

6. JOAS (hébreu : *Yô'aš*), le second des neuf fils de Béchor, qui était lui-même le second fils de Benjamin et le petit-fils de Jacob. I Par., VII, 8. Son nom est différent en hébreu de celui des autres Joas.

7. JOAS, second fils de Samaa, de Gabaath, de la tribu de Benjamin. Avec son frère Athiézer, il alla se joindre à David pendant la persécution de Saül et fut un de ses vaillants soldats. I Par., XII, 3.

8. JOAS, un des intendants du roi David. Il était chargé de la garde des approvisionnements d'huile. I Par., XXVII, 28.

JOATHAM (hébreu : *Yôṭâm;* Septante : Ἰωάθαμ), nom d'un roi de Juda et de deux autres Israélites. Celui du roi est écrit quelquefois Joathan et c'est aussi l'orthographe qu'a adoptée la Vulgate pour le troisième.

1. JOATHAM, le plus jeune fils de Gédéon. Jud., IX, 5. Il réussit à échapper au massacre de ses soixante-neuf frères, égorgés par ordre d'Abimélech à Éphra, t. II, col. 1869, et étant monté sur le mont Garizim, il annonça aux habitants de Sichem, par l'apologue des arbres (voir APOLOGUE, t. I, col. 778), le sort que leur réservait la tyrannie du fils dénaturé de Gédéon qu'ils venaient de mettre à leur tête. Jud., IX, 7-20. Il s'empressa alors d'aller se réfugier à Béra 2, ℣. 21 (t. I, col. 1604) et l'on ne sait plus rien de son histoire.

2. JOATHAM, onzième roi de Juda, depuis le schisme (757-741 avant J.-C., d'après la chronologie ordinaire; 750-735, d'après la chronologie assyrienne). Il était fils d'Ozias. Quand celui-ci fut entré dans le sanctuaire, afin de brûler des parfums sur l'autel, et eut été frappé de la lèpre, pour s'être ingéré dans un ministère qui appartenait exclusivement aux prêtres, son fils Joatham dut le remplacer dans l'accomplissement des fonctions publiques. Il prit le gouvernement du palais et jugea le peuple, pendant que le malheureux Ozias restait confiné dans une demeure écartée. Voir OZIAS. Joatham n'eut pas à remplir longtemps son office de vice-roi, car il n'avait que vingt-cinq ans quand il commença à régner, à la mort de son père. Il fut un roi bon et pieux, comme avait été Ozias avant sa funeste ingérence dans le sanctuaire; il eut soin de ne pas s'immiscer dans les fonctions réservées aux prêtres. II Par., XXVI, 16; XXVII, 2. Cependant, malgré sa piété, les hauts lieux continuèrent à subsister. Le peuple y offrait des sacrifices et des parfums et la perversion générale s'accentuait. C'est contre elle que protestèrent les prophètes qui se firent entendre du temps de Joatham, Isaïe, I, 1, Osée, I, 1, et Michée, I, 1. — Joatham fut grand bâtisseur. Il construisit la porte supérieure du Temple. II Par., XXVII, 3. Josèphe, *Ant. jud.,* IX, XI, 2, parle de portiques et de vestibules élevés dans le Temple, de réparations aux parties en ruine des murs de la ville, auxquels furent ajoutées de grandes et fortes tours. Le texte sacré dit que ces derniers travaux furent exécutés sur la colline d'Ophel, au sud de la ville. II Par., XXVII, 3. Des cités furent encore bâties dans la montagne de Juda, et, dans les bois, des châteaux et des tours. II Par., XXVII, 4. Le roi ne faisait d'ailleurs que continuer les entreprises de son père. II Par., XXVI, 9-10. — Joatham eut à faire la guerre contre le roi des Ammonites. Il le vainquit et lui imposa un tribut de cent talents d'argent, dix mille cors de froment et autant d'orge. Ce tribut lui fut payé pendant trois ans. De son temps, Rasin, roi de Syrie, et Phacée, roi d'Israël, se préparèrent à envahir le royaume de Juda. Les fortifications, construites par Ozias et Joatham, avaient sans doute été élevées en prévision de cette invasion. Il ne paraît pas cependant que celle-ci se soit produite du vivant de Joatham; ce fut son fils Achaz qui

eut à la subir. La faveur divine fut donc assurée en toutes choses à Joatham, en récompense de sa fidélité. Après un règne de seize ans, il mourut et fut enseveli dans la cité de David. II Reg., xv, 32-38; II Par., xxvii, 1-9. H. Lesêtre.

1. JOATHAN, orthographe du nom de Joatham, roi de Juda, dans IV Reg., xv, 5, 7; I Par., iii, 2; v, 17; Is., i, 1; vii, 1; Ose., i, 1; Mich., i, 1. Voir Joatham 2.

2. JOATHAN (voir Joatham), second fils de Johaddaï, de la tribu de Juda. I Par., ii, 47.

JOB, nom, dans la Vulgate, d'un Israélite et du patriarche de la terre de Hus. Ils portent en hébreu un nom différent.

1. JOB (hébreu : *Yôb;* Septante : Ἀσούμ; *Alexandrinus :* Ἰασουφ), troisième fils d'Issachar et petit-fils de Jacob. Gen., xlvi, 13. Dans I Par., vii, 1, il est appelé Jasub. Voir Jasub 1, col. 1144.

2. JOB (hébreu : איוב, *'Yôb,* « adversaire; » Septante : Ἰώβ), patriarche de la terre de Hus (fig. 271). Sa vie nous est connue seulement par le livre qui porte son nom et dont nous montrerons plus loin le caractère



271. — Job. D'après Fra Bartolommeo. Galerie des Uffizi à Florence. Voir aussi Blake, *The Book of Job, invented and engraved,* in-f°, Londres, 1825.

historique. « Il y avait dans la terre de Hus un homme appelé Job. Cet homme était pieux, juste, craignant Dieu et fuyant le mal. Il avait sept fils et trois filles; et sa fortune comprenait sept mille têtes de menu bétail (*ṣô'n*), trois mille chameaux, cinq cents paires de gros bétail (*bâqâr*), cinq cents ânesses et de très nombreux serviteurs. C'était le plus grand (le plus puissant et le plus riche) des Orientaux. » Job, i, 1-3. Chaque jour il offrait à Dieu des holocaustes pour ses enfants, dont la vie désœuvrée et dissipée lui causait des craintes. Satan, jaloux de sa vertu, qu'il attribue à l'égoïsme, jure d'en venir à bout et, dans une réunion des fils de Dieu (des anges) qui se tenait en présence de Jéhovah, il demande la permission de l'éprouver. Dieu y consent. Alors les calamités fondent sur le saint homme. Ses bœufs et ses ânesses sont emmenés dans une razzia de Sabéens; le feu du ciel, la foudre, extermine ses troupeaux avec leurs gardiens; les Chaldéens enlèvent à main armée ses chameaux et leurs conducteurs; un ouragan renverse la maison où sont réunis ses dix enfants qui périssent dans les décombres. En recevant ces nouvelles, arrivées coup sur coup, Job fait cette sublime réponse : « Nu je suis sorti du sein de ma mère et nu je retournerai dans le sein (de la terre). Ce qu'il m'avait donné, le Seigneur l'a repris : béni soit le nom du Seigneur! En tout cela, Job ne pécha point et ne dit rien d'insensé contre Dieu. » Job, i, 21-22. Sur une nouvelle permission d'en haut, Satan, furieux de sa défaite, se remet à l'œuvre. A Dieu, qui lui vantait la patience inaltérable de Job, il avait dit : « Peau pour peau; l'homme donnera tous ses biens pour conserver sa vie; mais étendez la main, touchez ses os et sa chair et nous verrons s'il ne vous maudira pas en face. » Job, ii, 4-5. En conséquence, Job est frappé d'un mal terrible qui le rend à charge à lui-même et aux autres. Sa femme insulte à ses souffrances et lui conseille de blasphémer. Il est inébranlable. Trois de ses amis, venus pour le consoler, se tiennent en silence auprès de lui, sept jours et sept nuits durant, témoignant par leurs larmes et leur attitude quelle part ils prennent à sa douleur. Enfin, quand Job commence à exhaler ses plaintes ils sortent de leur mutisme. Une discussion s'engage où les amis cherchent à prouver que tous les maux terrestres sont le châtiment de crimes antérieurs, tandis que Job proteste avec énergie de son innocence et finit par réduire au silence ses interlocuteurs, sans cependant trouver lui-même le mot de l'énigme. Cette solution, autant que la raison humaine peut la découvrir, sera suggérée par un jeune assistant, Éliu. Dieu termine le débat en distribuant des reproches aux trois amis, des éloges tempérés de blâme à Job. Celui-ci s'humilie devant le Seigneur, reconnaît sa présomption et promet d'en faire pénitence. Le bonheur rentre dans sa maison; ses nombreux amis lui apportent à l'envi des présents; sa fortune d'autrefois s'accroît du double. Il possède à la fin quatorze mille brebis ou chèvres, mille paires de bêtes à corne, mille ânesses. Il eut sept fils et trois filles : l'une d'elles s'appela *Yemimâh* (Vulgate : *Dies*), col. 1248, la seconde, *Qeṣi'âh* (Vulgate : *Cassia*), t. ii, col. 337, la troisième, *Qérén hap-pûk* (Vulgate : *Cornu stibii,* « Corne d'antimoine »), t. ii, col. 1012. Job vécut encore cent quarante ans et il vit ses petits-fils jusqu'à la quatrième génération. Une addition apocryphe à la traduction grecque des Septante identifie faussement Job avec le roi édomite Jobab. Voir Jobab 2, col. 1579. — Sur la patrie de Job, voir Hus (Terre de), t. iii, col. 782-783. — Sur la maladie de Job voir Éléphantiasis, t. ii, col. 1663. — Sur le fumier de Job voir Cendre, t. ii, col. 407, 3°; Vigouroux, *Manuel biblique,* 11e édit., 1902, t. ii, p. 293. F. Prat.

3. JOB (LIVRE DE). — I. Genre littéraire et plan sommaire. — 1° *Poème didactique.* — Le Livre de Job participe du drame, de l'épopée et du genre lyrique : il se rapproche du drame par sa forme dialoguée, sa structure interne et les caractères bien soutenus des personnages; les parties en prose, épilogue et prologue, lui donnent un faux air de poème épique; enfin, certains discours des trois amis, d'Éliu, de Job, surtout de Dieu, atteignent au lyrisme le plus sublime. Cependant, à proprement parler, le livre de Job n'est pas un drame, car il manque de ce qui est essentiel au drame, c'est-à-

dire une intrigue que les événements embrouillent d'abord, puis dénouent; ce n'est pas davantage une épopée, car la narration, très brève par rapport au reste, n'est pas le fond du poème, mais seulement un complément accessoire quoique essentiel; de même l'expression lyrique des sentiments n'est pas le but de l'auteur, elle n'est que l'effet spontané de son éloquence naturelle, de son exubérante imagination et de la facilité avec laquelle il s'identifie à ses personnages. Job est la production puissante d'un génie créateur, une œuvre littéraire grandiose qu'il serait oiseux et puéril de vouloir ramener aux règles édictées par Aristote, ou faire rentrer dans quelqu'un des genres usités chez les littérateurs indo-européens. Tout ce qu'on peut dire, c'est que l'écrivain se propose avant tout d'instruire et que son ouvrage appartient, par là même, au genre didactique.

2° *Beauté littéraire.* — On est unanime à l'admirer. « La langue du livre de Job est l'hébreu le plus limpide, le plus serré, le plus classique. On y trouve toutes les qualités du style ancien, la concision, la tendance à l'énigme, un tour énergique et comme frappé au marteau, cette largeur de sens éloignée de toute sécheresse, qui laisse à notre esprit quelque chose à deviner, ce timbre charmant qui semble celui d'un métal ferme et pur. » Renan, *Le livre de Job*, étude prélim., in-8°, Paris, 1859, p. XXXVI. Cornill, *Einleitung*, 4e édit., in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 233, appelle Job « la couronne des livres sapientiaux, une des plus merveilleuses créations de l'esprit humain ». Tout y décèle, avec une puissance et une richesse de conception extraordinaires, un art consommé qui s'étend jusqu'aux moindres détails. Les caractères, par exemple, sont parfaitement soutenus. Éliu est jeune, impétueux, diffus, plein de pensées qui s'embarrassent mutuellement et ne trouvent pas d'expression adéquate; avec cela, sensé, bienveillant, généreux. Les trois amis de Job, dont le rôle est presque identique, ne se ressemblent pourtant pas et représentent trois nuances bien tranchées. Éliphaz est âgé, grave, jaloux de sa réputation de sagesse héréditaire; mais la contradiction l'offense, l'irrite et le fait sortir de lui-même. Baldad est d'âge moyen, riche et bien né, présomptueux et arrogant; il ne fait guère que répéter les raisons du précédent, en y ajoutant cependant de beaux développements poétiques. Sophar est fougueux, emporté, loquace, insolent, emphatique, sûr de lui, comme il sied à un jeune homme. — La forme est si imagée, le tour si vif, la pensée si noble, le ton si éloquent, que ce dialogue, stationnaire pour ainsi dire, ne cause au lecteur aucune fatigue.

3° *Division du livre.* — Voici maintenant la structure extérieure et pour ainsi dire le squelette du poème. Il comprend : 1° un *Prologue* (en prose). — Prospérité et épreuves de Job, I-II; 2° le *Dialogue de Job et de ses trois amis*, III-XXXI, qui forme la majeure partie du livre et renferme : 1. *le prélude* : Plaintes de Job, III, et 2. multiple discussion entre Job et ses amis. *Ire discussion.* — *a*) Discours d'Éliphaz, IV-V, et réponse de Job, VI-VII. — *b*) Discours de Baldad, VIII, et réponse de Job, IX-X. — *c*) Discours de Sophar, XI, et réponse de Job, XII-XIV. — *IIe discussion.* — *a*) Reprise d'Éliphaz, XV, et réplique de Job, XVI-XVII. — *b*) Reprise de Baldad, XVIII, et réplique de Job, XIX. — *c*) Reprise de Sophar, XX, et réplique de Job, XXI. — *IIIe discussion.* — *a*) Dernier assaut d'Éliphaz, XXII, repoussé par Job, XXIII-XXIV. — *b*) Quelques mots de Baldad, XXV; Job riposte, XXVI. — *c*) Monologue de Job, XXVII-XXXI. — 3° *Intervention d'Éliu*, XXXII-XXXVII. — 4° *Théophanie et discours de Jéhovah*, XXXVIII-XLI. — 5° *Épilogue* (en prose). Les trois amis sont blâmés et Job est récompensé, XLII.

II. CANONICITÉ, AUTORITÉ. — 1° *Place dans le canon.* — Aucun doute ne s'étant jamais produit, ni parmi les Juifs ni parmi les chrétiens, sur la canonicité du livre de Job, il est superflu d'insister sur ce point. — La place occupée par le livre de Job dans le canon est très variable. Dans la Bible hébraïque, il fait partie des Hagiographes (*Ketûbim*) et suit les Psaumes, quand ceux-ci viennent après un autre livre des *Ketûbim*, ou bien les Proverbes, quand les Psaumes commencent la série. En grec, Job précède maintenant les Psaumes et suit immédiatement les livres historiques; il en est de même en latin, dans l'édition officielle de la Vulgate, mais les manuscrits anciens, tant grecs que latins, lui donnent comme d'ailleurs aux autres livres, les places les plus diverses. Voir, pour les manuscrits hébreux et grecs Ryle, *The Canon of the Old Testament*, in-8°, Londres, 1892, p. 281; pour les latins, S. Berger, *Histoire de la Vulgate*, in-8°, Paris, 1893, p. 331-339. Chez les Syriens Job venait après le Pentateuque.

2° *Caractère historique de Job.* — L'opinion mentionnée dans le Talmud (*Baba bathra*, f° 15), que « Job n'a jamais existé et n'est pas un être réel mais une parabole », ne fut jamais dominante même parmi les Juifs, aussi cette affirmation fut-elle plus tard modifiée ainsi : « Job n'a existé que pour être une parabole. » Tous les Pères, sans exception, regardent Job comme un personnage historique. Ils en ont pour garant l'Écriture même. Ézéchiel, XIV, 14, 20, range Job, à côté de Noé et de Daniel, au nombre des saints dont les vertus seraient impuissantes à conjurer le courroux divin. Pour ne rien dire de Tobie, II, 12-15, où Job n'est nommé que dans la Vulgate, saint Jacques, V, 11, écrit aux fidèles : « Vous avez entendu (raconter ou lire) la patience de Job et vous avez vu quelle fin le Seigneur (mit à ses épreuves), car le Seigneur est clément et miséricordieux. » Aussi l'Église latine fait-elle mention de Job au martyrologe, le 10 mai, et l'Église grecque le 6 mai. Cf. *Acta sanctorum*, maii t. II, p. 492; pour les textes des Pères, cf. Knabenbauer, *Commentar*, 1886, p. 12-13.

3° *Vérité historique du Livre de Job.* — Si tout le monde à peu près s'accorde à reconnaître l'existence réelle de Job, les protestants sont très divisés sur la valeur historique du livre. Les uns n'y voient qu'un pur roman (Reuss, Hengstenberg, Merx); d'autres y découvrent un noyau historique assez léger (Cheyne, Budde); d'autres encore augmentent un peu la dose d'histoire, tout en laissant prédominer la fiction (Delitzsch, Driver, Davidson, etc.). — Il est clair que Job et ses amis ne parlaient point en vers et il n'est pas probable qu'un dialogue improvisé, reproduit tel quel, présentât cet ordre, cette régularité de plan, cet enchaînement admirable dans le développement du sujet. Une conversation n'est pas une thèse, ni une suite de monologues. Aussi, depuis Huet, les interprètes catholiques admettent-ils sans difficulté « que Job et ses amis n'ont prononcé que le fond du discours qu'on leur met à la bouche et que la diction [entendue dans le sens le plus large] appartient à l'auteur sacré ». Le Hir, *Le Livre de Job*, in-8°, Paris, 1873, p. 232. La part exacte de l'auteur reste impossible à déterminer. Saint Thomas, *Exposit. in Job*, *Opera*, Parme, t. XIV, p. 126, pense que la théophanie peut n'avoir été qu'une révélation intérieure projetée au dehors. A plus forte raison, la scène où Satan est représenté dans le conseil de Dieu est-elle dramatisée, pour mettre en relief cette double vérité que le démon est jaloux de la vertu de l'homme, mais qu'il ne peut le tenter sans la permission de Dieu. Tout le monde accorde aussi que les chiffres exprimant la fortune de Job, soit avant soit après l'épreuve, sont des nombres ronds. Il y a également, on ne doit pas le méconnaître, dans le récit des malheurs fondant coup sur coup sur le saint homme, un procédé artificiel que l'on peut ne pas prendre à la rigueur de la lettre. Quatre fois, un serviteur, le seul échappé au désastre, vient porter son triste message, juste au moment où le précédent achève de s'acquitter du sien. Néanmoins, comme il s'agit d'événements sur-

naturels, l'objection n'est pas péremptoire. Il faut en dire autant des autres difficultés soulevées par les rationalistes: le miracle admis, les impossibilités s'évanouissent; il convient seulement, selon l'axiome théologique, de ne pas multiplier les miracles sans nécessité.

4° *Autorité relative des diverses parties.* — 1. Ce livre étant canonique, c'est-à-dire inspiré, on doit regarder comme divin tout ce que l'auteur dit lui-même ou fait dire à Dieu : soit le prologue et l'épilogue, avec le discours de Jéhovah, I-II; XXXVIII-XLII. — 2. L'examen du poème montre que l'auteur met ses pensées dans la bouche d'Éliu. Ce dernier parle après tous les autres, pour donner une solution nouvelle que personne ne réfute, que personne ne conteste. Job semble en être satisfait, puisqu'il n'y répond pas; Dieu n'y trouve rien à reprendre. Dans ces conditions, le discours d'Éliu doit être regardé aussi comme d'autorité divine, XXXII-XXXVII. — 3. Pour les autres interlocuteurs, la question est plus délicate. On ne peut guère qu'appliquer ce principe général : dans un drame ou dans un dialogue, l'auteur approuve et fait sien ce dont tous les interlocuteurs conviennent et qui est ainsi placé hors de toute controverse; par exemple, ici, le dogme de la providence, de la bonté, de la sagesse, de la toute-puissance, de la science infinie de Dieu. — 4. Job est repris par Éliu, XXXIII, 8-12, et par Dieu, XXXVIII, 2, et il se blâme lui-même, XXXIX, 33-35 (XL, 3-5); XLII, 3, mais peut-être le reproche et le désaveu portent-ils moins sur le fond que sur la manière. Ses plaintes sont excessives, ses paroles inconsidérées, ses apostrophes trop violentes; mais la thèse qu'il soutient est juste et, en définitive, Dieu lui donne raison. C'est pourquoi plusieurs Pères allèguent sans difficulté, comme témoignage scripturaire, les paroles de Job. S. Augustin, *Ad Oros. contra Prisc. et Orig.*, 9, t. XLII, col. 676; S. Jérôme, *Contra Pelag.*, II, 4, t. XXIII, col. 563. En tout cas, le danger d'erreur doit être limité aux assertions contestées jusqu'au bout par les amis ou désapprouvées par Dieu et par Éliu. — 5. Restent les trois amis contre lesquels « s'allume le courroux de Dieu pour n'avoir pas proféré des paroles de vérité comme Job », XLII, 7. Il ne s'ensuit pas que tout soit faux dans leurs discours. Saint Paul, I Cor., III, 19, cite un mot d'Éliphaz, avec un passage des Psaumes, sous la formule ordinaire des citations bibliques: « Car il est écrit : Je prendrai les sages dans leur ruse; » texte emprunté à Job, V, 13. Mais l'Apôtre a qualité pour discerner infailliblement ce qui, dans ces discours mêlés de vrai et de faux, a la sanction de l'auteur inspiré et, par conséquent, de Dieu. Quoi qu'en pense saint Augustin, *Ad Oros.*, 9, t. XLII, col. 676, ce discernement est souvent difficile à tout autre.

III. ÉTAT DU TEXTE, VERSIONS, MÉTRIQUE. — Dans ces dernières années, le texte du livre de Job a été l'objet de nombreux travaux. Les critiques sont généralement d'avis que la conservation du texte est satisfaisante, surtout pour un écrit si difficile à comprendre. Outre les commentateurs, ont surtout travaillé à rétablir le texte, avec des critères fort différents : A. Merx, *Das Gedicht von Hiob*, 1871, Iéna, p. LVII-LXXXVIII; F. Hitzig, *Das Buch Hiob*, Leipzig, 1874; G. H. Bateson Wright, *The Book of Job*, Londres, 1883; C. Siegfried, *The Book of Job* (Bible polychrome), Leipzig, 1895; G. Beer, *Der Text des Buches Hiob*, Marbourg, 1895 et 1897; enfin Bickell et Ley dans les ouvrages mentionnés plus loin. Les principaux secours pour la restitution du texte primitif sont, avec le sens et le contexte, les versions et la métrique.

1° *Versions.* — Celles qui dérivent du grec, telles que l'italique, la syriaque et la copte, nous aident seulement à rétablir le texte des Septante. La Vulgate, dont tout le monde s'accorde à reconnaître les grands mérites, représente un original très voisin du texte actuel. Elle permet cependant de faire quelques corrections de détail. Cf. Kaulen, *Einleitung*, 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1890, p. 304. — Par contre, les Septante s'éloignent notablement de la recension massorétique. Plusieurs passages ressemblent moins à une traduction qu'à une paraphrase. Il y a surtout des omissions nombreuses, évaluées par saint Jérôme, *Præfat. in Job*, t. XXVIII, col. 1080, à sept ou huit cents stiques (*versus*), et par Hésychius ou l'auteur, quel qu'il soit, d'un ouvrage inédit intitulé *Hypotheses in libros sacros*, dans G. Bickell, *De indole ac ratione versionis Alexandrinæ in interpretando libro Jobi*, Marbourg, 1862, p. 30, à six cents stiques, sur 2200 que contient le livre entier de Job. Origène, *Epist. ad Afric.*, t. XI, col. 55, témoigne qu'il a dû suppléer souvent, d'après l'hébreu, trois, quatre, et même quatorze ou seize et jusqu'à dix-neuf stiques qui manquaient à la version des Septante. Avant d'entreprendre sa traduction sur l'hébreu, saint Jérôme avait ajouté à l'ancienne version, en les notant d'un astérisque, les passages omis; c'est l'édition dont saint Augustin fit usage, sans tenir compte des signes diacritiques. Ces signes ont disparu de presque tous les exemplaires et n'ont été conservés que dans deux manuscrits grecs (Colbert 1952 de Paris, et Vatic. 346), deux manuscrits latins de la correction de saint Jérôme (*codex* de Marmoutiers édité par Martianay et réimprimé par Migne, t. XXIX, col. 59-114, et un manuscrit de la Bodléienne, *cod. Lat.* 24 26), enfin le texte syro-hexaplaire de l'Ambrosienne (édité en phototypie, par Ceriani, Milan, 1874). Plus tard, Mgr Bsciai a découvert à Rome, dans la bibliothèque du musée Borgia, une traduction copte-sahidique de Job, sans les additions hexaplaires, éditée par Ciasca (*Sacror. Bibl. fragmenta Copto-Sahidica Musei Borgiani*, Rome, 1889, t. II). Ciasca évalue les omissions des Septante à 376 stiques, Bickell à 373, Dillmann à 400. C'est presque le cinquième du livre. Il est donc extrêmement important de savoir quelle est la valeur de la version grecque et quel parti on en peut tirer pour la critique du texte. — E. Hatch, *Essays in Biblical Greek*, Oxford, 1889, a défendu les Septante avec plus de conviction que de bonheur. Il a été appuyé par G. Bickell, *Das Buch Hiob nach Anleitung der Strophik und der Septuaginta*, Vienne, 1894, jadis très défavorable aux Septante. Ces deux savants sont à peu près seuls de leur avis et à juste titre. En effet, un examen attentif montre que : 1. Le traducteur grec rendait le texte de façon très lâche ou passait simplement ce qu'il ne comprenait pas. — 2. Il omettait, de parti pris, tout ce qui lui paraissait faux, blasphématoire, injurieux à la providence. — 3. Il n'a aucun sentiment du parallélisme poétique et fond souvent en un deux hémistiches. — 4. Il se propose manifestement d'abréger. Dans les quatre premiers chapitres, pas d'omissions; dans les dix suivants, presque pas; les suppressions commencent en grand au second cycle de discours, quand les interlocuteurs, reprenant la parole, répètent plusieurs de leurs arguments. Le rôle d'Éliu est particulièrement maltraité : on devine pourquoi. Au contraire, les discours de Dieu sont respectés. — Dans ces conditions, il serait téméraire de s'autoriser trop facilement des Septante pour corriger ou pour mutiler le texte hébreu et la Vulgate.

2° *Métrique de Job.* — Les lois de la poésie hébraïque, si elles étaient exactement connues, rendraient d'immenses services au critique. Malheureusement, les innombrables études sur la nature des vers hébreux, en particulier dans le livre de Job, ne font que se réfuter et se détruire les unes les autres. On convient que la poésie diffère de la prose, non seulement par le style et par le parallélisme des membres, mais encore par un rythme, sensible à l'oreille la moins exercée. Mais quand il s'agit de spécifier, les auteurs se partagent entre trois systèmes principaux, dont l'un, presque abandonné aujourd'hui, *pèse* les *syllabes* (comme en grec, en latin, en arabe), tandis que le second les

compte (comme en français, en syriaque, en persan), et que le troisième ne considère que l'*accent*. — Se sont occupés *ex professo* de la métrique de Job : Merx, *Das Gedicht von Hiob*, Iéna, 1871 ; Bickell, *Carmina Vet. Testam. metrice,* Inspruck, 1882, outre un grand nombre d'articles dans la *Zeitschrift für kathol. Theol.* et dans la *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes,* où il a notablement modifié son premier système; Ley, *Die metrische Beschaffenheit des Buches Hiob,* dans les *Theologischen Studien und Kritiken,* Gotha, 1895, p. 635; 1897, p. 7; Grimme, *Metrisch-kritische Emendationen zum Buche Hiob,* dans la *Tübinger Theol. Quartalschrift,* Ravensburg, 1898, p. 100. Voir, pour l'exposé des systèmes et la bibliographie complète, J. Döller, *Rhythmus, Metrik und Strophik in der biblisch hebr. Poesie*, Paderborn, 1899. Plusieurs érudits estiment que le rythme hébreu est quelque chose de *sui generis,* dont il faut renoncer à trouver le pendant dans les autres littératures. Vetter, *Die Metrik des Buches Job,* Fribourg-en-Brisgau, 1897, p. 57-60, a spécialement étudié le vers de Job; il le fait consister en une certaine disposition de coupes ou césures sans un nombre fixe de syllabes. Tout vers comprend deux ou trois césures principales qui en font un distique ou un tristique. Le stique, à son tour, est partagé en deux par une césure secondaire. Les césures, tant principales que secondaires, correspondent à une pause. L'intervalle entre deux césures forme un groupe tonique, dominé par un seul accent principal. Les autres règles sont assez compliquées. Budde, *Das Buch Hiob,* Gœttingue, 1896, p. v, exprime des doutes sur la valeur de tous les systèmes proposés. En somme, en dehors du parallélisme, la nature du vers hébreu et la division strophique des poèmes nous sont encore trop peu connues pour servir bien utilement à la correction et à la reconstitution du texte.

IV. Age et auteur du poème. — 1° *Opinions diverses.* — Il n'est point de livre dans l'Écriture dont la date ait donné lieu à des opinions plus discordantes. Tandis que les uns le font remonter jusqu'aux temps de Moïse, les autres le font descendre jusqu'à l'époque des Machabées. On renonce aujourd'hui à chercher le nom du poète, car aucun indice ne permet de le reconnaître, ni même de le deviner avec quelque vraisemblance. Autrefois on désignait Moïse, ou Salomon, ou Job lui-même, ou Éliu, ou un ami de Job, ou Isaïe (Codurc), ou un Iduméen anonyme (Grotius). Voir Knabenbauer, *Comment. in Job,* Paris, 1886, p. 14. De nos jours, tout l'effort de la controverse se porte, non sur l'attribution, mais sur l'âge approximatif du poème; sans résultats bien décisifs, il faut en convenir. L'origine mosaïque, malgré le nombre et la valeur de ses anciens défenseurs, doit être définitivement abandonnée. Cf. Cornely, *Introductio,* Paris, 1887, t. II, part. II, p. 48. Au sujet de la date probable, la plus grande variété d'opinions règne parmi les critiques. Dans l'impossibilité de les énumérer toutes, contentons-nous d'indiquer les principales. — Driver, *Introduction,* 4e édit., Édimbourg, 1892, p. 405, estime que ce livre ne peut guère être antérieur à Jérémie et date probablement du temps de la captivité. Les preuves qu'il en donne sont les suivantes : 1. Connaissance de la Loi, qui semble se trahir çà et là, XXII, 6; XXIV, 9 (gages); XXII, 27 (vœux); XXIV, 2 (bornes); XXXI, 9-11 (procédure). — 2. État social avancé, hiérarchie, XXX, 1-8; la porte où se traitent les affaires publiques, XXIX, 7; XXXI, 21. — 3. La période de foi aveugle a fait place au doute, à la discussion, à la spéculation. — 4. État de misère et de désordre général. Il est question de nations détruites, de peuples exilés, XII, 17. — 5. La perfection de la forme, la puissance du souffle poétique, le développement ordonné et progressif d'une idée supposent un âge de haute culture littéraire. — 6. La forme développée de la morale et de la théodicée. En dehors de Job, Satan n'est nommé que dans Zach., III, 1-2, et dans I Par., XXI, 1. — 7. Le vocabulaire contient un mélange de mots araméens et quelques arabismes. Tout cela indique, d'après lui, une époque à peu près contemporaine du second Isaïe. — Cornill, *Einleitung in das A. T.*, 4e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 239-241, sans s'arrêter à une date précise, prétend que le livre de Job doit être : 1. postérieur à Jérémie, parce que Job, III, dépend de Jer., XX, 14-18; — 2. postérieur à Ezéchiel, car si Ezéchiel avait connu Job il n'aurait pas pu écrire son chapitre XVIII; — 3. postérieur aux Proverbes, car Job, XV, 7, suppose Prov., VIII, 25. — Kautzsch, *Abriss der Geschichte des alttesm. Schrifttums,* Leipzig, 1897, p. 181, place, avec un point d'interrogation, la composition de Job, en regard de l'année 332. — Budde, *Das Buch Hiob,* 1896, p. XXXIX-XLVI, après avoir critiqué assez longuement les autres opinions, se prononce, comme Kuenen, pour l'année 400. — Duhm, *Das Buch Hiob,* Fribourg-en-Brisgau, 1897, p. IX, opine pour la première moitié du Ve siècle. Plusieurs des arguments de Driver et de Cornill portent à faux, d'autres sont peu concluants.

2° *Date probable.* — Faute d'indices plus certains, on en est réduit à la déterminer d'après le style et par la comparaison avec les autres écrivains dont l'âge est connu; or, on sait combien ces appréciations sont délicates, subjectives et partant sujettes à l'erreur. Les rapports du livre de Job avec les autres livres sont nombreux, mais le plus souvent il s'agit de pensées ou d'expressions que deux auteurs peuvent fort bien avoir trouvées indépendamment. On pourrait presque reconstruire la troisième lamentation, par exemple, avec des fragments de Job, cf. Royer, *Die Eschatologie des Buches Job,* Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 57-65: cela tient surtout à l'analogie du sujet. La comparaison avec les Psaumes, assez curieuse parfois, ne mène à rien d'assuré, soit parce que la date du Psaume est douteuse, soit parce que le rapport de dépendance n'est pas établi. Il y a entre les deux parties d'Isaïe et Job des coïncidences frappantes : Job, III, 8; XL, 25, et Is., XXVII, 1 (Léviathan); Job, XX, 16; XL, 15, et Is., XXX, 6 (Béhémoth et la Vipère); Job, XXVI, 12-13, et Is., LI, 9-10 (*Rahab* le Dragon); Job, IX, 23, et Is., XXVIII, 18 (le Fléau). Comparez encore : Job, XII, 14, et Is., XXII, 22; Job, XIV, 2, et Is., XL, 6-8; Job, XIV, 11, et Is., XIX, 5; Job, XIX, 8, 12, et Is., XXIX, 3; Job, XXX, 26, et Is., LIX, 9. Il est cependant impossible de dire de quel côté est la priorité; on peut seulement soutenir que les deux écrivains respiraient la même atmosphère intellectuelle; mais la différence est grande entre eux : l'auteur de Job est psychologue et se plaît dans l'examen des difficultés et des antinomies, tandis qu'Isaïe est surtout théologien et contemple les contradictions apparentes du haut des principes les plus élevés. Les rapports de Job et de Jérémie méritent plus d'attention. Comparez surtout : Job, III, 3-13, 20-22; X, 18-19, et Jer., XX, 14-18; Job, XXI, 7-15, et Jer., XII, 1-4; Job, XXIX, 12-20, et Jer., XXII, 3-4, 15-16; Job, XXXI, 24-25, et Jer., XV, 10, 15-16. La comparaison est toute à l'avantage de l'auteur de Job. Ses tableaux sont tracés avec une sûreté de main, une vigueur de pinceau et une originalité d'invention qui ne trahissent en rien l'imitateur. Et s'il faut qu'il y ait réminiscence d'un côté ou de l'autre, il sera toujours beaucoup plus naturel de la mettre du côté du prophète qui, comme on sait, doit tant à ses devanciers. — Le chapitre XXVIII de Job, qui renferme le célèbre éloge de la sagesse, rappelle Prov., I-IX, et Baruch, III, 9-IV, 4, dont le sujet est identique. On peut rapprocher avec intérêt Prov., III, 13-15; VIII, 10-11, de Job, XXVIII, 15-19, mais aucune conclusion n'en ressortira nettement sur la date relative des deux passages en question. — Il faut donc se contenter de soutenir que le livre de Job appartient à l'âge d'or de la littérature hébraïque. Seulement cet âge d'or couvre une assez longue période et l'on ne voit pas de quel droit on en

exclurait l'époque d'Isaïe. Mais on a autant de peine à s'imaginer notre auteur contemporain de Jérémie ou d'Ezéchiel qu'à placer, par exemple, Joinville au XVIIe siècle ou Bossuet au XIXe. « Un homme qui a quelque tact et qui est versé dans la littérature hébraïque ne pourra jamais se persuader qu'une poésie si originale et si sublime appartienne à un temps où le dépérissement de la langue et l'état dégénéré du peuple n'ont produit, au point de vue littéraire, que de pâles reflets des anciens et une poésie généralement médiocre. » Le Hir, *Le livre de Job*, 1873, p. 240. On fixera donc la composition de Job entre Salomon et Ezéchias. Beaucoup d'auteurs préfèrent le début de cette période et regardent l'auteur de Job comme contemporain de Salomon : S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XIX, 5, t. XXXV, col. 1061; S. Jean Chrysostome, *Synopsis*, t. LVI, col. 362, les catholiques Cornely, Knabenbauer, Welte, Danko, Kaulen, Vigouroux, Zschokke, Lesêtre, etc.; les protestants Hävernick, Hahn, Frd. Keil, Schlottmann, Frz. Delitzsch, etc.

V. UNITÉ D'AUTEUR, INTÉGRITÉ. — D'après certains critiques, le noyau primitif du livre, beaucoup plus réduit que le poème actuel, se serait accru peu à peu par d'importantes interpolations. Siegfried, par exemple, *The Book of Job*, Leipzig, 1893 (Bible polychrome), sépare du poème les parties suivantes : 1. *Interpolations polémiques dirigées contre la tendance du poème* : VII, 1-11; XIV, 1-2, 6-12, 13-22; XXVIII, XXXII-XXXVII. — 2. *Corrections destinées à rendre la doctrine orthodoxe;* XII, 7; XIII, 1; XXI, 16-18; XXIV, 13-24; XXVII, 7-23. — 3. *Doublets ou compositions parallèles :* XII, 4-6, XVII, 11-16; XL, 6; XLII, 6. — 1° *Prologue et épilogue,* I-II, XLII, 7-17. — Ces deux parties sont regardées comme interpolées par Stuhlmann, Bernstein, Knobel, Studer et Cheyne (au moins l'épilogue). On a quelque peine à concevoir leurs raisons. Sans le prologue, le poème est, non seulement incomplet et mutilé, mais totalement incompréhensible. On ne connaît ni la cause des plaintes de Job, ni le motif de la présence des trois amis, ni le sujet de la discussion; on ignore en un mot tout ce qu'il faudrait savoir pour s'intéresser au débat et en suivre le fil. A première vue, l'épilogue est moins indispensable; néanmoins le lecteur s'attend à un dénouement et il serait déçu s'il n'apprenait ce qu'il advint du juste éprouvé. Aussi les critiques les plus avancés (Driver, Cornill, Siegfried, etc.) sont-ils maintenant favorables à l'authenticité. Du moins admettent-ils, comme Budde et Duhm, que le poète a connu le récit en prose, appelé par eux livre populaire (*Volksbuch*); et l'a pris pour base de son travail. — 2° D'autres contestent le caractère primitif de XXVII, 11-XXVIII, 28, sous prétexte que Job y abandonne sa thèse pour embrasser celle de ses amis. Mais, cette objection reposant sur une erreur d'exégèse, l'analyse du poème suffit à la résoudre. — 3° On a dit que XL, 15-XLI, 26 (béhémoth et léviathan), n'est qu'une amplification oiseuse de ce qui précède. En réalité, cette description ne répète rien; elle est en gradation avec le reste et, si on la supprime, le second discours de Dieu ne comprendra que huit versets assez insignifiants, XL, 7-14 : ce qui est inadmissible. — 4° Presque toute la controverse se porte aujourd'hui sur le discours d'Éliu, XXXI, XXXVII, déclaré interpolé après coup par la plupart des critiques protestants et rationalistes. Comme ils en appellent surtout à la valeur cumulative de leurs arguments, nous allons les exposer en bloc. — 1. *Manque de liaison avec le reste.* — Éliu n'est mentionné ni dans le prologue ni dans l'épilogue. Job ne lui répond pas. Jéhovah répond à Job par-dessus le discours d'Éliu et sans en tenir compte. — 2. *Forme du discours.* — Sous le rapport de la langue, de la pensée, de l'art, les discours d'Éliu sont fort inférieurs au reste du poème. Contrairement aux autres interlocuteurs, Éliu parle de Job à la troisième personne, au lieu de s'adresser directement à lui. — 3. *Sujet du discours.* — Éliu n'ajoute rien d'essentiel aux raisons des trois amis. Ce qu'il peut ajouter n'est pas en rapport avec la solution de l'auteur. La harangue d'Éliu déflore le discours de Jéhovah et le rend à peu près superflu; elle va droit contre les idées du poète, savoir que la souffrance du juste est un mystère. Telles sont les raisons accumulées par Stuhlmann, Eichhorn, Delitzsch, etc., et bien résumées par Driver, *Introd. to the Liter. of the O. T.*, 4e édit., 1892, p. 403-405, qui les fait siennes. — La réponse à ces difficultés est aisée. Pour qu'on ne l'accuse pas de parti pris, nous l'empruntons à deux critiques peu suspects, Cornill, *Einleitung in das A. T.*, 4e édit., 1896, p. 235-238, et Budde, *Das Buch Hiob*, 1896, p. XVII-XXI. — 1. L'auteur n'avait aucun motif de nommer Éliu dans le prologue, où il n'a point affaire. Il est introduit en son lieu et suffisamment annoncé par la mention répétée d'un auditoire assistant aux débats, XVII; 9, XVIII, 2; XXX, 1. Job n'avait pas à lui répondre, puisque, dans l'intention du poète, l'analyse en fait foi, Éliu a raison. Dieu, pour la même cause, n'avait ni à le blâmer ni à l'approuver : l'approbation ressort du dialogue même. — 2. Éliu parle de Job à la troisième personne parce qu'il ne le prend pas seul à partie; il en veut aussi aux trois amis, qui n'ont pas su prouver leur thèse. Voilà pourquoi il s'adresse aux spectateurs et les fait juges de ses raisons. On ne peut nier, qu'au point de vue du style et de la diction, le rôle d'Éliu ne soit moins achevé. Mais ce manque de fini peut être intentionnel. L'auteur a partout grand soin de faire parler ses personnages selon leur âge, leur rang, leur caractère. En mettant en scène cet impétueux adolescent, ne lui a-t-il pas prêté à dessein des discours prolixes, un ton emphatique, des raisonnements embrouillés? D'ailleurs le lexique de ce morceau n'a rien de bien spécial. Après une étude approfondie, Budde, *Beiträge zur Erklärung des Buches Hiob*, 1876, est arrivé à cette conclusion : Au point de vue linguistique, l'authenticité du discours d'Éliu demeure très possible. Cornill et Wildeboer souscrivent pleinement à ce verdict; Kuenen lui-même déclare que l'objection tirée du style est désormais bien affaiblie. En continuant à étudier Job, Budde a remarqué que toute la seconde moitié, XXII-XLI (à l'exception des chapitres XXIX, XXXI, XXXVIII et XXXIX), est beaucoup moins soignée que la première. Il attribue ce fait à deux causes : *a*) La fatigue de l'auteur qui se traduirait par des négligences, des obscurités, des répétitions. Les chapitres exceptés ci-dessus, qui forment des épisodes indépendants, auraient pu être composés plus tôt et insérés ensuite dans le poème. *b*) Le mauvais état du texte, dont la seconde moitié a beaucoup plus souffert aux mains des copistes et des critiques, témoin les Septante, que la première. Le discours d'Éliu regardé comme moins important a particulièrement souffert. — 3. L'analyse montrera que les objections rangées sous le troisième chef n'ont rien de fondé. Ce qu'Éliu ajoute aux discours des amis c'est la *vraie cause* des souffrances, que les amis ne soupçonnent pas. La harangue d'Éliu n'est pas rendue inutile par l'intervention de Jéhovah car Jéhovah n'explique pas la raison de la souffrance, mais enseigne à l'accepter avec résignation, même si l'on n'en voit pas la raison, parce que cette raison *doit* exister. Enfin, supposer que la solution d'Éliu est contraire à celle du poète c'est admettre *a priori* et sans la moindre preuve que le poète est un sceptique, dont l'unique but est de montrer que le problème agité par lui ne comporte pas de solution : idée aussi contraire à la vraisemblance qu'à la tournure d'esprit des Sémites.

VI. EXÉGÈSE. — 1° *Sens littéral.* — Le livre de Job étant un dialogue, il faut lui appliquer les règles d'interprétation propres au dialogue; car l'inspiration ne change pas la nature d'une œuvre littéraire. Or, dans un dialogue, la pensée de l'auteur ressort du conflit

d'idées échangées entre les interlocuteurs. Parfois l'écrivain fait de l'un des personnages son porte-parole : dans notre poème, nous l'avons vu, c'est Éliu qui remplit ce rôle. En tout cas, les choses admises sans discussion par tous les interlocuteurs, comme ici la providence, la justice, la puissance, la sainteté de Dieu, contiennent certainement la pensée de l'auteur. Pour l'exégète, il importe peu que le dialogue soit fictif ou réel, ainsi que saint Thomas l'a très bien remarqué : au contraire, s'il est fictif, le sens en ressortira avec plus de netteté et de certitude; car on sera sûr que rien d'oiseux, d'étranger au sujet, ne se mêle au développement régulier des idées et des caractères. D'ailleurs, même dans un thème historique, l'écrivain intelligent élague les digressions inutiles, rétablit l'ordre souvent troublé par le hasard de la conversation, en un mot prête à ses personnages non pas exactement ce qu'ils ont dit mais ce qu'ils devaient dire. — 2° *Sens spirituel.* — Pour regarder Job comme le type de Notre-Seigneur, nous avons l'autorité de plusieurs Pères et des analogies frappantes. Des deux côtés : 1. dignité princière, 2. épreuves imméritées, 3. éloignement apparent de Dieu, 4. souffrances du corps, 5. agonie de l'âme, 6. abandon des amis et des proches, 7. Satan investi du pouvoir de tenter et de persécuter, 8. plaintes causées par l'excès des douleurs, 9. résignation, force et humilité dans la souffrance, 10. récompense et gloire finales. Cf. Tirin, *Comment.*, édit. de Turin, 1882, t. II, p. 712. Mais en dehors du Christ, aucune autre figure prophétique bien caractérisée et sur laquelle on soit d'accord n'existe dans ce livre. Dans les trois filles de Job, la glose voit les trois vertus théologales; Nicolas de Lyre, la Trinité; saint Bruno, les trois parties du monde. Pour saint Éphrem, l'onagre figure Satan; pour saint Grégoire, c'est le Verbe incarné; pour saint Augustin, c'est le vrai serviteur de Dieu. Et ainsi des autres détails. Ces incertitudes et ces contradictions nous montrent que les explications mystiques, dont les anciens commentaires sont remplis, sont moins des sens typiques ou spirituels que des sens accommodatices, légitimes sans doute et même louables s'ils nourrissent la piété et portent à l'édification, mais sans valeur aucune pour l'intelligence du texte sacré.

VII. Sujet du livre. — 1° *Opinions diverses.* — Le livre de Job appartenant au genre didactique, tout en ayant la forme d'un drame, doit renfermer une idée dominante et développer une thèse. Saint Thomas, dans le Prologue de son *Expositio in Job, Opera,* édit. Vivès, 1875, t. XVIII, p. 1, croit que l'objet de l'auteur est de démontrer la providence. Mais, comme le fait justement remarquer Nicolas de Lyre, le sujet d'un dialogue ne saurait être ce dont tous les interlocuteurs conviennent, autrement le dialogue n'aurait pas lieu : or, tous sont pleinement d'accord sur le dogme de la providence. — Nicolas de Lyre lui-même, suivi par Cordier, Estius et plusieurs autres, n'est guère plus heureux, en soutenant que le poème a pour but de combattre la fausse persuasion où étaient les Juifs que tous les biens et les maux terrestres sont le fruit de leurs bonnes ou de leurs mauvaises actions. La fausseté de cette opinion ressort déjà nettement du prologue et, si la discussion n'avait pas d'autre objet, elle serait finie avant de commencer. — Il faut opposer la même objection aux auteurs (Meinhold, Schärer, Schlottmann, Rabiger, Szold, Preiss) qui formulent ainsi la thèse du livre : Y a-t-il sur la terre une vertu désintéressée? C'est là l'objet de la gageure céleste et le point de départ de tout le récit, mais ce n'est nullement le sujet du dialogue lui-même. — La grande majorité des écrivains modernes, qu'ils soient catholiques, protestants ou rationalistes, énoncent parfaitement le problème : *Quelle est la cause des maux de cette vie?* ou, d'une manière plus spéciale et en appliquant la thèse à la situation de Job : *Pourquoi le juste souffre-t-il?* Seulement la solution est très différente suivant les auteurs. — Un groupe considérable de théologiens protestants (Michaelis, Ewald, Dillmann, Delitzsch) cherche la réponse à la question proposée dans le rôle de Job et c'est alors, soit l'espérance de la vie future qui ferait contrepoids aux maux de cette vie, soit cette sage maxime, que, dans notre ignorance des conseils de Dieu, il faut les adorer et nous taire. Bien que ces deux idées puissent être des éléments partiels de solution, ce n'est pas la solution même. En effet, l'existence d'une vie future ne supprime pas le problème des maux de cette vie et l'obligation de nous soumettre aux décrets de Dieu ne nous en montre pas la sagesse. Aussi Job, après avoir exprimé les pensées ci-dessus, continue à se plaindre et à chercher, ch. XXIX-XXXI : preuve qu'il n'a pas trouvé ce qu'il cherche. — D'autres écrivains, presque tous rationalistes (Bertholdt, Eichhorn, Knobel, Vatke, Arnheim, Steudel, Hirzel, Renan, Kuenen, Merx, Hitzig, Studer, Reuss, Cheyne, Smend, Bruch, Meier, Bleek, etc., d'après Budde, *Das Buch Hiob*, 1896, p. XXVIII), unanimes à rejeter comme apocryphe le discours d'Éliu, demandent la solution finale au discours de Jéhovah, qui peut se résumer ainsi : L'homme doit s'abstenir de scruter les sages mais insondables conseils de Dieu. En d'autres termes : Si le problème a une solution, elle est inaccessible à l'homme. Avec ces prémisses, on était autorisé à considérer l'auteur de Job comme un sceptique. Mais il est étrange et invraisemblable que le poète ait dépensé tant de travail et de génie pour aboutir à cette conclusion que sa question n'a pas de réponse et que son problème est une énigme.

2° *Sentiment commun des catholiques.* — Le problème : *Pourquoi le juste souffre-t-il?* est non seulement énoncé mais résolu. Cf. Vigouroux, *Manuel bibl.*, 11e édit., t. II, p. 288; Cornely, Introductio II, II, p. 44; Lesêtre, *Le Livre de Job*, Paris, 1886, p. 15; Knabenbauer, *Comment. in Job*, Paris, 1886, p. 9; Zschokke, *Hist. ant. Testam.*, 3e édit., Vienne, 1888, p. 241; Welte, *Das Buch Job*, Fribourg, 1849, p. XIV; Kaulen, *Einleitung*, 3e édit., 1890, p 298. Plusieurs protestants, notamment ceux qui admettent l'authenticité des discours d'Éliu, tels que Budde, Cornill, Wildeboer, Kamphausen, Stickel, sont, en substance, du même avis; seulement quelques-uns établissent une distinction inutile et peu justifiée entre le but de l'ouvrage populaire (parties en prose) et celui du poème. — C'est dans le discours d'Éliu qu'il faut chercher la solution. Les trois amis s'en tiennent à l'opinion vulgaire que la vertu est toujours récompensée dès ici-bas et par conséquent nient l'existence même du problème. Job, ignorant la cause de ses épreuves, ne peut opposer à leurs fausses théories que ses protestations d'innocence. Le lecteur, il est vrai, est dans une situation plus favorable et connaît en partie le mot de l'énigme : *en partie* seulement, car la cause des malheurs de Job est trop spéciale pour l'étendre et la généraliser. Éliu paraît. L'auteur, qui met dans la bouche de cet inconnu sa propre doctrine, le représente comme un adolescent, peut-être pour montrer que la solution n'est pas si ardue, qu'elle n'exige qu'un esprit droit et loyal. Les peines de ce monde ne sont pas uniquement *vindicatives;* elles sont encore *médicinales.* Elles sont un *antidote* contre la présomption et l'orgueil; elles *purifient* de ces fautes vénielles dont nul homme n'est exempt. — A ces causes générales que la raison aperçoit, il faudrait en ajouter une autre : la tentation du démon permise par Dieu. C'est la principale dans le cas présent; mais les interlocuteurs ne peuvent la soupçonner. Le lecteur plus instruit en tire cette leçon que, même dans l'obscurité des voies de Dieu, il convient à l'homme de croire à la sagesse divine et de l'adorer.

VIII. Analyse du dialogue et progrès de la discussion. — *I. Monologue de Job*, III. — Job maudit le jour

de sa naissance, 1-10; il implore la mort, 11-19; il voudrait n'être jamais né, 20-26. Par la violence de ses plaintes il donne à ses amis, jusque-là silencieux, l'occasion d'entrer en scène. La discussion s'engage et se développe en une suite de discours, où les trois amis parlent tour à tour, dans l'ordre suivant : Éliphaz, Baldad, Sophar. Chaque attaque est suivie de la réplique de Job. Le troisième cycle est incomplet, à cause du silence de Sophar.

II. PREMIÈRE DISCUSSION, IV-XIV. — 1° *Premier discours d'Éliphaz.* — 1. Dans un exorde insinuant, il rappelle à son ami qu'il ne devrait pas s'abandonner au désespoir, lui qui a consolé tant d'infortunes, IV, 1-7. Puis il expose nettement sa thèse : L'expérience prouve, ℣. 8-11, et il sait par révélation, ℣. 12-16, que tout homme est coupable et mérite des châtiments divins, IV, 17-V, 7. Que Job reçoive sa peine sans regimber, en baisant la main qui le frappe! Dieu se laissera fléchir, car il exalte ceux qui s'abaissent. Discours admirable de tact, d'élégance, de noblesse et de poésie, mais partant d'une fausse hypothèse : la culpabilité de Job. — 2. Job riposte avec aigreur. Ses maux sont intolérables et ses plaintes restent bien au-dessous de ses malheurs, VI, 1-12. Ses amis, dont il espérait quelque consolation, l'ont trompé comme un torrent gonflé par les pluies d'orage qui se dessèche aussitôt et se perd dans le sable, ℣. 13-23. Puisqu'ils l'accusent, qu'ils lui montrent ses iniquités, ℣. 24-30. Cela dit, il laisse derechef un libre cours à ses plaintes et ne demande à Dieu qu'un moment de répit, VII, 1-2.

2° *Premier discours de Baldad.* — 1. Croyant ou feignant de croire que Job accuse Dieu d'injustice, il relève vivement ce prétendu blasphème, VIII, 1-7. Les anciens sages nous l'apprennent : les méchants sont punis dès ici-bas, leur prospérité n'est qu'un leurre; au contraire, le juste reçoit sa récompense, ℣. 8-22. — 2. C'est par l'ironie que Job lui réplique. S'il ne s'agit que d'exalter les attributs de Dieu, Job saura renchérir encore sur les dithyrambes de ses amis, IX, 1-21. Mais ce n'est pas le point en litige :

> Il n'importe. C'est pourquoi je dis :
> Dieu frappe également le juste et l'impie.
> Si un fléau sévit soudain,
> Il se fait un jeu d'éprouver l'innocent.
> La terre est livrée aux mains de l'impie;
> Il couvre la face du juge (il l'aveugle).
> N'en est-il point ainsi? Qu'est-ce donc? IX, 22-24.

Voilà la vraie question. Puis, d'un ton plus calme, Job renouvelle ses plaintes, IX, 25-X, 7. Ses regrets s'avivent au souvenir des anciennes faveurs reçues de Dieu, ℣. 8-19. Il termine en implorant un moment de répit, ℣. 20-22.

3° *Premier discours de Sophar.* — 1. Il répète, avec la fougue et la violence de la jeunesse, les arguments de ses amis. Il s'indigne d'entendre Job protester de son innocence, XI, 1-6; Dieu est la sagesse même et ses voies sont insondables, ℣. 7-12; Job n'a qu'à s'y soumettre sans chercher à les scruter. Un repentir sincère ramènera le bonheur, ℣. 13-20. — 2. Job ne répond pas directement à Sophar, mais il prouve par de nombreux exemples que la distribution des biens et des maux sur la terre n'est pas conforme à la théorie des trois amis, XII. Qu'ils cessent donc de défendre par des mensonges la cause de Dieu, XIII, 1-12. Job, s'adressant à Dieu lui-même, lui demande la solution de ses doutes, ℣. 13-28. Il conclut par une pathétique description de la misère et de la vanité de l'homme, XIV, 1-22.

III. DEUXIÈME DISCUSSION, XV-XXI. — Le dialogue devient plus serré et la discussion fait un grand pas. Les trois amis, descendant des généralités, ne prouvent plus leur thèse par les seuls arguments *a priori*, tels que les attributs de Dieu, sa bonté (Éliphaz), sa justice (Baldad), sa sagesse (Sophar); ils entament le vif du sujet et soutiennent explicitement leur fausse théorie : *Tout impie est châtié ici-bas, tout juste est récompensé.*

1° *Second discours d'Éliphaz.* — Outré de se voir contredit, il perd toute mesure, XV, 1-11. Il accuse formellement son ami d'impiété, de présomption, d'entêtement, d'orgueil, ℣. 12-16; et dépeint, avec les plus sombres couleurs, la vie misérable de l'impie, sa mort prématurée et aussi, fait assez rare dans l'Ancien Testament, les remords de sa conscience, ℣. 17-35 :

> Un bruit effrayant frappe ses oreilles;
> Au sein de la paix, il craint l'ennemi.
> La nuit, il désespère de revoir le jour,
> Il se voit par avance la proie du glaive. XV, 21-22.

— Sans relever autrement que par le mépris ces insinuations outrageuses, Job expose de nouveau ses malheurs immérités, XVI, 1-16 :

> Pourtant mes mains n'ont pas commis l'injustice,
> Et ma prière (ma religion) était pure.

Malgré tout, il reste persuadé qu'il a un témoin au ciel et un défenseur là-haut. Non qu'il espère trouver justice en ce monde. Pour lui tout est fini sur terre. Plus d'espoir, plus d'illusion. Il n'a qu'à descendre au *šeʼôl*, où peut-être il goûtera un peu de repos, XVI, 18-XVII, 16.

2° *Second discours de Baldad.* — 1. Il ne fait, en somme, que répéter sous une autre forme l'argumentation d'Éliphaz. Il affirme et ne prouve pas. Néanmoins ce morceau, d'un style très imagé et plein de mouvement, atteint la plus haute éloquence, quoique l'exagération le dépare un peu, XVIII. — 2. En présence de ses amis conjurés contre lui, de Dieu même qui semble l'abandonner, Job paraît accablé et consterné. Mais tout à coup sa confiance renaît. La perspective d'un rédempteur, qui le vengera après la mort et réparera les ruines de son corps, lui rend l'espoir. Il emprunte pour l'exprimer le style prophétique, XIX.

3° *Second discours de Sophar.* — 1. Rivalisant de lyrisme avec ses prédécesseurs, Sophar décrit la misère du pécheur, sa fin lamentable et prématurée, sa destruction totale, XX. — 2. Job, pour le réfuter, en appelle à l'expérience de tous les jours. On voit l'impie heureux sur la terre, au milieu de ses blasphèmes dont il se fait gloire. Loin d'être puni de son vivant, il est quelquefois honoré des hommes après sa mort, XXI.

IV. TROISIÈME DISCUSSION, XXII-XXXI. — Battus sur le terrain des faits, comme sur celui des principes, les trois amis se rejettent sur cette position nouvelle dont rien ne peut les tirer : *Job est coupable, puisqu'il est puni de Dieu.* On voit le sophisme : ils supposent précisément toute la question. D'indirecte qu'elle était, l'attaque contre Job devient directe et fournit au saint homme une belle occasion de se justifier.

1° *Troisième discours d'Éliphaz.* — 1. C'est Éliphaz, comme le plus grave des trois, qui se charge du réquisitoire. Partant de ce faux principe que toute souffrance est un châtiment, il en conclut hardiment, non sans quelque ironie, que Job est châtié pour ses crimes sans doute et non pour ses vertus. Ces crimes, il ne craint pas de les énumérer : cruauté, avarice, injustices, fautes ordinaires des grands de la terre. Il termine par une exhortation à la pénitence, gage assuré d'un meilleur avenir, XXII. — 2. Job ne répond pas directement aux malveillantes insinuations de son accusateur. Il voudrait, dit-il, plaider sa cause devant Dieu même qui reconnaîtrait son innocence, XXIII. Mais la thèse d'Éliphaz est en contradiction avec les faits. Dans les campagnes désertes, comme dans les cités populeuses, souvent l'impie triomphe et le criminel prospère jusqu'à la mort, XXIV.

2° *Troisième discours de Baldad.* — 1. Par la concision et l'insignifiance de sa réponse, Baldad montre que les trois amis sont à bout d'arguments et que, par suite, le débat est terminé. Baldad se borne à répéter, presque

mot pour mot, des pensées déjà exprimées par Éliphaz : Dieu est le très haut, le tout-puissant, devant qui la lune n'a pas d'éclat, les étoiles pas de clarté ; comment l'homme, pourriture, comment le fils de l'homme, ver de terre, prétendrait-il être juste en présence de Dieu? xxv. — 2. Job a déjà plus d'une fois renversé ce sophisme. Sans y revenir, il se contente d'exalter, en termes magnifiques, la puissance et la majesté du Créateur. Ce n'est pas sans une secrète ironie à l'adresse de Baldad qui se flattait de lui apprendre une chose si bien connue de lui, xxvi.

Discours de Job après la cessation des attaques de ses amis. — Après avoir répondu à Baldad, il y a un moment de silence. Job semble attendre que le troisième interlocuteur, Sophar, dont c'est le tour de parler, ait ajouté son mot. Sophar se tait, témoignant par son silence qu'il n'a plus rien à dire. Job reprend donc et affirme, avec plus d'énergie que jamais, son innocence. Tout à coup on l'entend changer de ton et soutenir exactement la thèse de ses adversaires, xxvii, 13-23. Ce phénomène a été expliqué de différentes façons. Job se convertirait à la théorie de ses interlocuteurs, ou l'accepterait du moins comme la règle ordinaire de la Providence ; mais ce qui précède, comme ce qui suit, dément cette hypothèse. Quelques-uns ont vu dans le passage en question le troisième discours de Sophar, changé de place par un scribe distrait. Mais l'économie du dialogue fait voir que si Sophar s'est abstenu de parler à son tour c'est qu'il ne devait point parler. L'explication la plus simple et la plus naturelle est que Job résume les arguments de ses amis. Il l'indique assez en tête du morceau, xxvii, 12-13 :

Vous autres, vous savez tout cela ;
Pourquoi donc disputez-vous en vain ?
(Vous dites) : Voici le sort réservé au méchant,
Le destin qui attend l'oppresseur, etc.

Ce serait le moment de donner sa propre solution ; mais, s'il voit très bien le faible de l'argumentation adverse, il n'a à lui opposer qu'un simple démenti. Pour lui aussi, la distribution des biens et des maux ici-bas est un mystère. L'homme fouille les entrailles de la terre pour en retirer l'or et le diamant, xxviii, 1-11 ; mais où trouvera-t-il la sagesse, c'est-à-dire l'intelligence des conseils de Dieu? xxviii, 14-15 :

L'abîme dit : Elle n'est point en moi ;
La mer dit : Elle n'est point ici.
Elle ne s'achète pas au prix de l'or,
On ne l'échange pas contre de l'argent, etc.

Dieu seul la connaît et la révèle à l'homme, ℣, 28 :

Craindre Adonaï, voilà la sagesse ;
S'éloigner du mal, voilà l'intelligence.

Dans les trois chapitres suivants, Job met en contraste son passé, dont il fait la plus fraîche et la plus riante peinture, xxix, avec les tristesses, les misères et les humiliations de l'heure présente, xxx. Il termine par un saisissant parallèle entre sa conduite et la loi morale qui a été la règle de toute sa vie, xxxi. Ce dernier chapitre est fort remarquable, comme résumé poétique de la loi naturelle.

V. *INTERVENTION D'ÉLIU.* — 1° Bouillant et impétueux, comme il sied à un adolescent, Éliu ne peut plus contenir sa colère. Il l'a réprimée jusqu'ici par égard pour l'âge des interlocuteurs, mais maintenant il faut qu'elle éclate. Éliu en veut aux amis de Job de n'avoir pu trouver aucune solution raisonnable ; il reproche à Job d'avoir fait sonner trop haut son innocence, xxxii, 1-xxxiii, 7. Cet exorde diffus, un peu embrouillé, peint au vif l'état d'esprit d'un homme en colère. Job veut-il connaître la raison d'être de la souffrance? Eh bien ! Dieu *instruit* les hommes par des songes prophétiques, xxxiii, 14-18, par la maladie et la douleur, ℣. 19-22, et par ses messagers, ℣. 23-28. Dieu renouvelle à plusieurs reprises ces avertissements salutaires, ℣. 29-30 :

Afin de retirer l'homme de la ruine
Pour qu'il voie la lumière des vivants.

2° Dans un second discours, Éliu prouve que l'homme, alors même qu'il n'arriverait pas à comprendre les voies de Dieu, ne devrait pas douter de sa justice souveraine, xxxiv. — 3° Un troisième discours montre que la piété est toujours utile et le mal toujours nuisible à l'homme, xxxv. — Le discours final d'Éliu a pour but avoué de venger la Providence, xxxvi, 1-5. Dieu n'abandonne pas le juste, il ne perd pas de vue le méchant, ℣. 5-8. Il les force par les tribulations à reconnaître leurs fautes, ℣. 10 :

Il les rend attentifs à ses avis
Et les porte à s'éloigner du mal.

Et pour résumer tout cela : *Dieu instruit l'homme par le revers,* xxxvi, 15. Éliu termine en célébrant longuement la sagesse et la puissance divines qu'il exhorte Job à adorer en silence, xxxvi, 22-xxxvii, 24. — Ainsi, contrairement aux affirmations des trois amis, les peines de ce monde ne sont pas uniquement *vindicatives,* elles sont quelquefois *médicinales ;* elles ont pour but de purifier l'homme de ses souillures, de l'instruire de sa faiblesse et de le préserver des dangers futurs, surtout de la présomption et de l'orgueil.

VI. *THÉOPHANIE.* — Bien qu'Éliu soit le porte-parole de l'auteur et qu'il assigne aux souffrances des causes autres que les péchés commis, si bien que Job, après s'être révolté contre les sophismes des trois amis, ne trouve plus maintenant un mot à répliquer, la question n'est pas encore entièrement résolue à la satisfaction du lecteur. Éliu a marqué en général les causes *possibles* des tribulations, il n'a pas rencontré la cause *spéciale et réelle* des malheurs de Job, à savoir l'envie de Satan et son insolent défi. Cette cause, ni Éliu, ni Job, ni personne ne la connaît ; le lecteur seul est mis dans la confidence et, tout en approuvant les raisons du fils de Barachel, il sent qu'il y manque quelque chose. Dieu pourrait achever de convaincre Job par des arguments irréfutables et lui révéler le drame céleste, mais il est contraire à la dignité de Dieu de discuter avec l'homme, et d'ailleurs il convient que ce dernier soit tenu dans l'ignorance des décrets divins pour que sa foi ait plus d'exercice et de mérite. C'est pourquoi Jéhovah, du sein de la nuée, accable Job de questions insolubles, afin de lui faire toucher du doigt les bornes étroites de son esprit et la nécessité d'acquiescer sans murmure, sans discussion, aux dispositions d'en haut, lors même qu'on n'en comprend pas la sagesse et l'opportunité. — Dans un premier discours, il passe en revue les merveilles de la création, xxxviii, 1-38, sur la terre, ℣, 4-18, et dans les cieux, ℣, 19-38, les miracles de la providence dans la nature animée, le lion, ℣. 39-40, le corbeau, ℣. 41, le chevreuil, xxxix, 1-4, l'onagre, ℣. 5-8, le buffle, ℣. 9-12, l'autruche, ℣. 13-18, le cheval, ℣. 19-25, le faucon, ℣. 26-30. Job confesse qu'il a parlé inconsidérément de choses qui le dépassent, ℣. 33-35 (hébreu, xl, 3-5). — Pour achever de le confondre, Dieu l'invite ironiquement à prendre le gouvernement du monde, pour y faire régner l'ordre et la justice, xl, 1-9. Mais le pourra-t-il, lui, impuissant et désarmé devant deux monstres qui ne sont qu'un jouet dans les mains de Dieu, Béhémoth (l'hippopotame) et Léviathan (le crocodile)? xl, 10-xli, 25 (hébreu, xl, 15-xli 26). Job répète son humble aveu et y joint cette déclaration qui clôt le poème, xlii, 6 :

C'est pourquoi je me condamne
Et je fais pénitence dans la cendre et la poussière.

IX. Doctrine. — 1° *Plaintes de Job.* — Pour les justifier, saint Grégoire recourt à l'allégorie. Job pleurerait le sort du genre humain, il maudirait le jour de sa nais-

sance à cause du péché originel, etc. — Pineda voit dans ces lamentations l'expression d'une charité parfaite. Il montre comment, dans le délire de la passion, les amants s'accusent d'injustice et de cruauté, appellent la mort, maudissent le destin. — Les Juifs, suivis en cela par beaucoup de protestants et de rationalistes modernes, ne craignent pas de dire que Job a blasphémé et qu'il est tombé dans le désespoir. Mais cette opinion est inconciliable avec les éloges dont les saints Pères comblent Job et avec la manière dont Dieu le traite après l'épreuve. — Cherchons l'explication ailleurs. 1. La perfection de l'Ancien Testament n'est pas celle du Nouveau. L'amour de la croix, le désir des injures, sont des vertus réservées aux disciples du Crucifié. Il ne faut pas les demander aux patriarches, encore moins à un juste vivant sous la loi naturelle. Du reste on ne doit pas viser à tout excuser en Job, puisque Dieu le reprend et qu'il reconnaît lui-même sa faute. — 2. Le langage de Job est poétique. Hyperboles, prosopopées, adjurations à la mort, à l'enfer : autant de figures que la poésie tolère et que la prose repousserait. Le lecteur attentif rétablit la balance et remet tout au point. — 3. En exhalant ses plaintes, Job n'a pas seulement en vue d'alléger ses peines; il veut prouver à ses amis la grandeur de ses maux. Les mœurs orientales autorisent, en pareil cas, des cris de désespoir, des exagérations qui nous semblent dépasser toute mesure, si on les passe au crible d'une rigide théologie. — 4. C'est plutôt la psychologie qu'il faut consulter. Une douleur extrême, en diminuant la réflexion et la liberté, suggère des paroles peu d'accord avec la froide raison. D'ailleurs, n'oublions pas que le langage de Job n'est pas proposé sans réserve à notre imitation. Tout ce qu'on peut faire c'est d'en atténuer la hardiesse et d'en expliquer l'imprudence.

2° *Science de la nature.* — Aucun autre livre sacré n'offre autant de points de contact avec les sciences profanes. On trouve dans Job des allusions à l'astronomie, IX, 7-9; XXXVIII, 31-33, à la cosmologie, XXVI, 7-10, à la météorologie, XXXVI, 27-32; XXXVII, 3-6, 9-13, 21-22; XXXVIII, 1-11, au travail des mines, XXVIII, 1-11, etc., surtout à la zoologie, XXXIX-XLI. On a toujours admiré la description du cheval, XXXIX, 19-25, de l'hippopotame (Béhémoth), XL, 15-24, et du crocodile (Léviathan), 25-32; celles de l'onagre, XXXIX, 5-8, de l'autruche, 13-18, de l'aigle, 27-30, ne révèlent pas une observation moins fine ni un art moins achevé. De plus, l'auteur de Job tire continuellement ses comparaisons et ses métaphores des arts ou des sciences naturelles, de la gravure, de la musique, de l'agriculture, de la géographie, de la médecine, etc., et c'est ce qui rend son style si brillant, si varié et si pittoresque. Rien de plus saisissant, par exemple, que la peinture des caravanes trompées par le mirage, VI, 15-20.

3° *Morale.* — Elle est résumée au chapitre XXXI qui est en quelque sorte l'examen de conscience de Job. Il y énumère les principaux devoirs des grands de ce monde et se rend le témoignage de les avoir fidèlement remplis. Il a évité les fautes contre la pureté, XXXI, 1-4, contre la justice, ỳ. 5-15 (fraude, ỳ. 5-6, vol, ỳ. 7-8, adultère, ỳ. 9-12, oppression des faibles, ỳ. 14-15), contre la charité, ỳ. 16-23 (refus de l'aumône, ỳ. 16-18, mépris des pauvres, ỳ. 19-20, violences, ỳ. 22-23); il a évité aussi les péchés d'avarice, ỳ. 24-25, de superstition, ỳ. 26-28, d'envie, ỳ. 29-30, d'inhospitalité, ỳ. 31-32, d'orgueil, ỳ. 33, de pusillanimité en présence du devoir, ỳ. 34. Ce chapitre, qui rappelle l'abrégé de morale contenu au psaume XV (XIV), a sa contrepartie dans le réquisitoire d'Éliphaz contre Job, XXII, 2-11 (usure, ỳ. 6, dureté envers les malheureux, ỳ. 7, rapines, ỳ. 8, oppression des veuves et des orphelins, ỳ. 9, présomption orgueilleuse, ỳ. 11).

4° *Théodicée.* — Tout le monde sait qu'elle est très développée dans le livre de Job. La description de la nature et des attributs de Dieu remplit presque la moitié du poème. Jamais peut-être, sauf dans Isaïe et les Psaumes, n'ont été plus magnifiquement célébrées la puissance de Dieu, IX, 5-10; XXVI, 5-14, sa sagesse, XXVIII, 20-28, sa justice, XXXVI, 5-11, sa prudence, XXXIV, 21, XXIII, 10, sa perfection incompréhensible, XI, 7-9.

5° *Job et les fins dernières.* — Il serait très intéressant d'étudier de près les idées du livre de Job sur la vie, sur la mort, sur le *še'ôl*, sur l'au-delà avec ses châtiments et ses récompenses. Mais ce travail, pour être utile, exigerait de trop longs développements. Cf. J. Royer, *Die Eschatologie des Buches Job*, dans les *Biblische Studien*, Fribourg-en-Brisgau, 1901. Le texte le plus intéressant et le plus ardemment discuté est Job, XIX, 23-27.

Qui me donnera que mes paroles soient écrites?
Qui me donnera qu'elles soient tracées dans un livre,
Gravées sur le plomb avec un poinçon de fer,
Sculptées sur le roc (pour durer) à jamais?
Oui, moi je sais que mon *goël* est vivant,
Et qu'à la fin il surgira sur la poussière (du tombeau);
Et quand ma peau sera tombée en pièces, ceci (arrivera)
Que de (*ou* loin de) ma chair je verrai Dieu.
Moi, je le verrai pour moi,
Mes yeux le verront et non pas un autre.
Mes reins défaillent dans mon sein!

Voir pour l'exégèse de ce passage : Rose, *Étude sur Job*, XIX, 25-27, dans la *Revue biblique*, 1896, p. 39-55; Patrizi, *De interpret. Script. sacræ*, Rome, 1844, t. II, 237-253; Corluy, *Spicilegium*, Gand, 1884, t. I, p. 278-296, etc. — Clément Romain, *I Cor.*, 26, t. I, col. 265; Origène, *In Matth.*, XXII, 23, t. XIII, col. 1565; saint Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, XVIII, 15, t. XXXIII, col. 1036; saint Épiphane, *Ancorat.*, 99, t. XLIII, col. 196; saint Ambroise, *In Psalm.* CXVIII, serm. X, t. XV, col. 1336, saint Jérôme, *Epist. ad Paulin.*, LIII, 8, t. XXII, col. 545, y voient une preuve de la résurrection. Au contraire, saint Jean Chrysostome, *Epist. II ad Olympiad.*, 8, t. LIII, col. 565, nie que Job connût la résurrection. Saint Justin, Athénagore, saint Irénée, Tatien, Didyme d'Alexandrie, saint Isidore de Péluse, Théodoret, saint Jean Damascène, et en général les Pères grecs, ayant à parler de la résurrection, n'invoquent pas le témoignage de Job, mais c'est parce qu'ils ne pouvaient pas en soupçonner la portée et le véritable sens, la version grecque, la seule qu'ils eussent entre les mains, ayant mal traduit et dénaturé Job, XIX, 23-27. Pour saint Chrysostome, en écrivant sa lettre, peut-être n'avait-il pas notre passage présent à l'esprit; d'autant plus que, dans son commentaire, il paraphrase ainsi la pensée de Job : Puisse Dieu ressusciter ma peau qui a souffert tout cela! Il ajoute : « Job n'ignorait donc pas, à mon avis, la résurrection des corps; à moins qu'on ne dise que la délivrance de ses maux était la résurrection (qu'il espérait). » T. LXIV, col. 621. Les versions anciennes sont également favorables à l'opinion qui trouve dans le texte de Job l'expression de la résurrection; toutefois, beaucoup moins clairement que la Vulgate. Cette exégèse est confirmée par les faits suivants : 1. Job n'attend plus rien de ce monde ; il regarde sa mort comme prochaine et assurée, du reste, il ne conserve plus aucun espoir ici-bas, X, 20-22; XIV, 13; XIX, 10. — 2. La solennité de ce qui précède, XIX, 23-24, et de ce qui suit, 28-29, promet au lecteur quelque chose d'extraordinaire. C'est le ton des grandes prophéties messianiques. Voir Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. IV, p. 596-601. — En tout cas, l'annonce de Job ne se vérifie pas dans la théophanie, car Dieu ne surgit pas sur la poussière (du tombeau) mais parle du sein de la nue ; d'ailleurs la théophanie était tout à fait imprévue et inespérée. — 4. Notez encore l'expression « mon œil le verra » qui explique « je verrai Dieu » et qui serait en-

tièrement superflue s'il s'agissait d'une vision de l'âme après la mort. — 5. Le dernier éditeur critique de Job, Siegfried, regarde les trois versets, 25-27, comme une interpolation tardive, précisément parce qu'ils contiennent le dogme de la résurrection, qui, selon lui, ne fut connu des Juifs que plus tard. Le procédé est peu critique, mais il montre du moins que l'idée de la résurrection est assez clairement exprimée, même dans le texte hébreu.

X. BIBLIOGRAPHIE. — 1° *Pères.* — 1. *Grecs :* Aucun commentaire entier des Pères grecs ne nous est parvenu. Des fragments de vingt-quatre d'entre eux ont été réunis, vers la fin du XIe siècle, par Nicétas, évêque d'Héraclée, et publiés, d'abord en latin, par Paul Comitoli, S. J., *Catena in beatissimum Job absolutissima e XXIV Græciæ doctorum explanationibus contexta*, Lyon, 1586; Venise, 1587; puis, en grec et en latin, par Patricius Junius, *Catena Græcorum Patrum in beatum Job*, Londres, 1637. La plupart de ces fragments sont reproduits par Migne : pour saint Athanase, t. XXVII, col. 1343-1348; pour Didyme d'Alexandrie, t. XXXIX, col. 1119-1154, pour saint Chrysostome, t. LXIV, col. 505-656; pour Olympiodore, t. XCIII, 13-469, mais plusieurs de ces derniers textes appartiennent à Polychronius; pour Origène, t. XII, col. 1031-1050. — 2. *Pères latins :* S. Augustin, *Annotationes in Jobum*, t. XXXIV, col. 825-886 (cf. *Retractationes*, II, 13, t. XXXII, col. 635); S. Grégoire le Grand, *Exposit. in Job* (*Moralium libri XXXV*), t. LXXV, col. 509-1162; t. LXXVI, col. 9-782. — Les deux commentaires imprimés dans les œuvres de saint Jérôme ne sont pas de lui, t. XXIII, col. 1407-1480; t. XXVI, col. 619-802 : le dernier est attribué au prêtre Philippe, disciple de saint Jérôme. — Il existe de courtes scolies de saint Éphrem, Rome, 1740, t. II, p. 1-20.

2° *Commentateurs catholiques.* — Walaf. Strabon (Glose), t. CXIII, col. 747-840, saint Bruno, t. CLXIV, col. 551-696, et Rupert, t. CLXVIII, col. 963-1196, ne font guère que copier ou abréger saint Grégoire ; saint Odon de Cluny, t. CXXXIII, col. 105-512, et Pierre de Blois, t. CCVII, col. 795-826, le résument *ex professo.* Saint Thomas et Nicolas de Lyre s'attachent de préférence au sens littéral; Denys le Chartreux, au sens mystique. A partir du XVIe siècle : Cajetan, O. P., *Comment. in librum Jobi*, Rome, 1535; Titelmann, O. M., *Elucidatio paraphrastica in Jobum*, Anvers, 1547; A. Steuchus (Eugubinus), *Enarrationes in librum Jobi*, Venise, 1567; Did. de Zuniga (Stunica), *Comment. in lib. Job*, Tolède, 1584; Pineda, S. J., *Comment. in Job*, 2 in-f°, Madrid, 1597-1601 (excellent); Sanctius (Sanchez), S. J., *Comment. cum paraphrasi*, Lyon, 1625; Corderius (Cordier), S. J., *Job elucidatus*, Anvers, 1646 (reproduit dans le *Cursus* de Migne, 1839, t. XIII et XIV); Codurcus (calviniste converti), *Scholia seu Adnot. in Jobum*, Paris, 1651; Vavassor, S. J., *Jobus brevi comment. et metaphrasi poetica illustratus*, Paris, 1638; Jansonius, *Enarrationes in Job*, Louvain, 1623; Castanæus (Chasteignier de la Roche-Posai), *Exercitationes in Job*, Poitiers, 1628; Bolduccius, O. M., *Comment. in lib. Job*, Paris, 1638; Hardouin, S. J., *Le livre de Job paraphrasé*, Paris, 17,29; Duguet, *Explication du livre de Job*, Paris, 1732; Parisi, S. J., *Il divino libro di Giobbe*, Palerme, 1843; Welte, *Das Buch Job*, Fribourg-en-B., 1849; Le Hir, *Le livre de Job, trad. sur l'hébreu et comment.* (édité par Grandvaux), Paris, 1873; Zschokke, *Das Buch Job*, etc., Vienne, 1875; Knabenbauer, *Comment. in lib. Job*, Paris, 1886; Lesêtre, *Le livre de Job* (trad. et comment.), Paris, 1886; Pierik, S. J., *Het Boek Job*, Gulpen, 1881; Bickell, *Das Buch Job*, Vienne, 1894. Il faut ajouter à cette liste les auteurs qui ont expliqué toute ou presque toute la Bible. Pour quelques ouvrages de moindre importance, voir Knabenbauer, *Comment. in Job*, p. 18-28.

3° *Commentateurs hétérodoxes.* — Rosenmüller, en tête de ses *Scholia in V. T.*, pars V, 2e édit., 1824, p. V-X, XXIII-XLIV, donne une liste de treize rabbins et de soixante-dix-huit auteurs protestants qui ont expliqué Job. Les principaux sont Schmid, *In lib. Jobi Comment.*, Strasbourg, 1670; Michaelis, *Notæ uberiores in lib. Jobi*, Halle, 1720; Schultens, *Liber Jobi*, Leyde, 1737; Reiske, *Conjecturæ in Jobum*, Leipzig, 1779. — Pour les auteurs plus récents voir A. Dillmann, *Hiob*, dans le *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch*, 2e édit., 1891, p. XXXVII; Budde, *Das Buch Hiob*, Gœttingue, 1896, p. LVI. Citons notamment, outre Dillmann et Budde eux-mêmes, les commentaires de Umbreit (1832); Hirzel, 1839; Stickel (1842); Schlottmann, 1851; Frz. Delitzsch (1864-1876); Hengstenberg (1870-1875); Hitzig (1874); Renan, *Le livre de Job*, 1859; Cox, *Commentary and New Translation*, 1880. — Aux études spéciales déjà citées, ajouter : A. Loisy, *Le livre de Job*, Paris, 1892; V. Ancessi, *Job et l'Égypte*, Paris, 1877; Cheyne, *Job and Solomon*, Londres, 1881.

F. PRAT.

3. JOB (TESTAMENT DE), livre apocryphe, mentionné dans le Décret de Gélase Ier, Labbe, *Concilia*, Paris, 1671, t. IV, col. 1265, qui contient une histoire légendaire de la vie de Job. D'après cet écrit, Job, sur le point de mourir, appelle auprès de lui ses sept fils et ses trois filles, leur raconte les épreuves de sa vie et tout ce que le Seigneur a fait pour lui. Le diable, pour le tenter, prend tantôt la forme du roi des Perses, tantôt celle d'un boulanger. Job s'appelait *Jobab*, mais le Seigneur changea son nom en celui de *Job*. Sa femme s'appelait Sitis. Quatre rois, Éliphaz de Théma, Baldad, Sophar et Éliu, ayant appris les malheurs de Job, vinrent le visiter et le consoler; ils restèrent auprès de lui pendant 27 jours, et lui firent d'amers reproches, disant qu'il avait mérité tout ce qu'il souffrait. Éliu est représenté comme inspiré par Satan; aussi Dieu pardonne-t-il à Éliphaz, Baldad et Sophar; mais quant à lui, il est réprouvé, parce qu'il n'est plus le fils de la lumière, mais celui des ténèbres. — Après avoir été longtemps éprouvé, Job recouvre tous ses biens. Au dernier moment, il donne des conseils à ses enfants, les exhorte à ne pas oublier le Seigneur, à faire du bien aux pauvres, à ne pas mépriser ceux qui sont nus et à ne pas prendre de femme étrangère; puis il partage ses biens entre eux, afin qu'ils puissent faire le bien comme il lui plaira. A chacune de ses trois filles, Héméra, « Jour, » Cassia et Corne d'Abondance, il donne une écharpe étincelante comme les rayons du soleil, pour qu'elle les protège tous les jours de leur vie et leur procure toute sorte de biens. Enfin, après être resté couché tout affaibli durant trois jours, il vit les anges qui venaient chercher son âme; il prit alors sa harpe et la donna à sa fille Héméra : il donna aussi un encensoir à sa fille Cassia et un tambour à Corne d'Abondance, pour qu'elles glorifiassent les saints anges qui venaient chercher son âme. Les trois filles, ayant reçu ces instruments, chantèrent, jouèrent, louèrent et glorifièrent Dieu dans une langue sublime; ensuite celui qui était monté sur un grand char, descendit, embrassa Job à la vue de ses filles, prit son âme, l'emporta, la fit placer sur le char et prit sa route vers l'Orient. Quant au corps de Job, il fut porté au tombeau, précédé de ses trois filles qui, ceintes de leurs écharpes, chantaient des hymnes à la louange de Dieu. Le patriarche était âgé de 255 ans, dont il avait vécu 85 avant ses malheurs et 170 après. — Le Testament est attribué au frère de Job, qui s'appelle tantôt Nachor (Gen., XI, 22-27, 29 [?]), tantôt Néréus, Νηρεύς. Ce livre est une espèce de Midrasch ou de contrefaçon du livre canonique de Job; on y relève des traces de christianisme, ce qui permet de conclure que l'ouvrage a été composé par un chrétien dans les premiers siècles de notre ère. L'original grec a été publié par Mai d'après un manuscrit du Vatican, *Scriptorum veterum nova collectio*, Rome, 1839, t. VIII, p. 191.

Migne en a donné une traduction française dans le *Dictionnaire des Apocryphes,* in-4°, Paris, 1858, t. II, col. 403-420. Il a été édité d'après deux manuscrits par M. E. James, *Apocrypha anecdota,* Oxford, 1897. t. II, Cf. Trochon, *Introduction,* 2 in-8°, Paris, 1886, t. I, p. 484; T. K. Cheyne, *Encyclopædia biblica,* in-4°, Londres, 1899, t. I, col. 254. V. Ermoni.

JOBAB (hébreu: *Yôbâb*), nom de cinq personnages dans l'Écriture.

1. JOBAB (Septante : Ἰωβάβ), le treizième et dernier fils de Jectan. Gen., x, 29; I Par., I, 23. Il devint le père d'une tribu arabe. Le pays où il s'établit est resté jusqu'ici inconnu. On en retrouve peut-être la trace dans une inscription découverte par Ed. Glaser à *Ḥadaqan,* dans l'Yémen. *Corpus inscript. semit.,* t. IV, p. 54, pl. x, n. 37. A la ligne 6, il est fait mention des chefs d'une région appelée יהיבב, *Yuhaibib* ou *Yuhaibab,* nom où nous retrouvons les éléments essentiels de יובב, *Yôbâb*. Cette inscription paraît dater du milieu du VIII[e] siècle avant notre ère. Le même nom de lieu a été retrouvé dans une autre inscription, mais, ni dans l'une ni dans l'autre, aucune indication ne permet de déterminer la situation exacte de la localité qu'elle désigne. M. Joseph Halévy est le premier qui ait proposé l'identification de Jobab et de Yuhaibab. Voir Ed. Glaser, *Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens,* in-8°, Berlin, 1890, t. II, p. 303. — Bochart, *Phaleg,* II, 29; *Opera,* 3e édit., 3 in-f°, Leyde, 1692, t. I, col. 143, avait cru retrouver les Jobabites dans les Ἰωβαρῖται de Ptolémée, VI, 7, 24, habitants de l'Arabie méridionale, sur la côte maritime, près des Sachalites. Gesenius, *Thesaurus,* p. 559, penche pour cette opinion. Elle ne repose cependant que sur une ressemblance imparfaite du nom. A. Sprenger, *Die alte Geographie Arabiens,* in-8°, Berne, 1875, p. 297, croit même que les Ἰωβαρῖται n'ont jamais existé. « Les Ἰωβαρῖται, dit-il, sont les *Wabar*. On désigne par ce mot le sable de la mer et aussi la tribu qui habitait là où est le sable, lorsqu'il y avait encore en cet endroit des jardins et des champs. Les *Wabar* sont un peuple fabuleux qui n'a jamais existé. » F. Vigouroux.

2. JOBAB (Septante : Ἰωβάβ), roi d'Édom, fils de Zara, de Bosra (t. I, col. 1859). Gen., XXXVI, 33-34; I Par., I, 44-45. Il succéda à Béla (voir Béla 1, t. I, col. 1560) et eut lui-même Husam (col. 784) pour successeur. D'après une addition apocryphe placée à la fin de la traduction grecque de Job dans les Septante (voir *Bible polyglotte,* t. III, 1902, p. 822), Jobab serait le même personnage que Job, mais le livre même de Job montre que cette hypothèse est sans fondement, car on n'y rencontre aucune allusion au règne du saint patriarche sur le pays d'Édom, et de plus l'orthographe des deux noms est en hébreu complètement différente.

3. JOBAB (Ἰωβάβ), chananéen, roi de Madon. Ce fut le premier prince à qui s'adressa Jabin (voir Jabin 1, col. 1055), roi d'Asor (voir Asor 1, t. I, col. 1105), lorsqu'il forma la confédération des rois du nord de la Palestine contre Josué. Elle fut battue près du lac Mérom. Jos., XI, 1, 7-8. Les Septante font Jobab roi de Maron (Μαρών), nom qu'ils donnent au lac Mérom. Voir Madon.

4. JOBAB (Septante : Ἰωλάβ), de la tribu de Benjamin, fils de Saharaïm. Sa mère s'appelait Hodès (col. 726). I Par., VIII, 9.

5. JOBAB (Septante : Ἰωβάβ), de la tribu de Benjamin, septième fils d'Elphaal (t. II, col. 1705). I Par., VIII, 18.

JOBANIA (hébreu : *Ybneyâh,* « Jéhovah bâtit; » Septante : Ἰεμνανά; *Alexandrinus :* Ἰεβνααά), Benjamite et fils de Jéroham. Il fut probablement un des premiers des principaux Benjamites qui s'établirent à Jérusalem après la conquête de cette ville par David. I Par., IX, 8.

JOCHABED (hébreu : *Yôkébéd ;* Septante : Ἰωχαβέδ), de la tribu de Lévi, femme d'Amram et mère d'Aaron, de Moïse et de Marie. Exod., VI, 20; Num., XXVI, 58-59. L'étymologie de son nom est importante, parce que si le nom abrégé de Jéhovah, *Yô,* en forme le premier élément, il en résulte que le nom divin était connu avant la vision de l'Horeb où Dieu en expliqua le sens à Moïse. Exod., III, 14. Parmi les exégètes, les uns admettent que Jochabed signifie : « Jéhovah est gloire; » les autres lui cherchent une origine étrangère, égyptienne ou autre. Voir Eb. Nestle, *Die israelitischen Eigennamen,* in-8°, Haarlem, 1876, p. 77. Malgré la divergence des opinions, on ne peut contester que le nom de *Yokébéd* ne soit un nom propre hébreu, de formation parfaitement régulière, le second élément, *kébéd,* « grave, de poids, » étant bien connu dans la Bible et le premier, *Yô,* étant une contraction très fréquente du nom divin. Voir Jéhovah, col. 1244, et les noms qui suivent celui-ci et commencent par *Jo.* Il est, de plus, peu vraisemblable que ce nom ait été altéré. — Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, Jochabed devint la femme d'Amram, dont elle était déjà la tante, étant la sœur de Caath, père de son mari. Exod., VI, 20. Voir Amram 1, t. I, col. 522. Les Septante et la Vulgate ont rendu le mot *dôdâh,* « tante, » par cousine : θυγατέρα τοῦ ἀδελφοῦ τοῦ πατρος, *patruelem suam,* pour dissimuler sans doute l'illégalité apparente de ce mariage; mais les unions de ce genre, prohibées, depuis, par la loi mosaïque, Lev., XVIII, etc., ne l'étaient pas sous l'époque patriarcale, comme le prouve l'exemple d'Abraham qui avait épousé une parente plus proche encore. Gen., XX, 12. Voir Sara 1. Jochabed était donc de la même tribu que son mari. Aussi est-elle appelée « fille de Lévi », Exod., II, 1; Num. XXVI, 59; ce qu'il faut entendre, du reste, en ce sens qu'elle descendait de Lévi, fils de Jacob, et non qu'elle était la propre fille de Lévi. Voir Caath, t. II, col. 1. — Jochabed était une femme aussi sage que pieuse. Quand elle eut donné le jour à son second fils, qui devait être Moïse, elle le cacha pendant trois mois pour le soustraire à la mort à laquelle le pharaon avait condamné tous les nouveau-nés mâles des Hébreux. N'espérant plus alors pouvoir le soustraire davantage aux recherches des Égyptiens, elle l'exposa sur le Nil dans une nacelle de papyrus, en le confiant à la Providence, et en recommandant à sa fille Marie de veiller sur ce précieux dépôt confié aux eaux du fleuve. Elle devait espérer son salut, car il y a bien lieu de croire que c'est elle qui avait suggéré à sa fille de l'offrir elle-même comme nourrice de son enfant, si Dieu le sauvait. Grâce à sa prudence, lorsque la fille du pharaon eut sauvé Moïse, sa mère fut chargée de l'élever et elle put de la sorte, en le nourrissant de son lait, lui inspirer ces sentiments de foi et de religion profonde qui le préparèrent à devenir le libérateur et le législateur du peuple de Dieu. Exod., II, 3-11. F. Vigouroux.

JODAIA, prêtre, contemporain du grand-prêtre Joacim. II Esd., XII, 19. Voir Idaïa 2, col. 806.

JOED (hébreu : *Yo'ed,* « Jéhovah est témoin; » Septante : Ἰωάδ), père de Mosollam, de la tribu de Benjamin. II Esd., XI, 7.

JOEL (hébreu : *Yô'êl,* « Jéhovah est Dieu; » Septante : Ἰωήλ; Vulgate, *Joel* et *Johel*), nom de quinze Israélites.

1. JOEL, fils aîné du prophète Samuel, I Reg., VIII, 2, et père d'Héman qui fut un des trois chefs de chœur

du temps de David (voir Héman 2, col. 587). I Par., vi, 33; xv, 17. La Vulgate écrit son nom Johel dans I Par., vi, 33. Son père Samuel, lorsqu'il fut devenu vieux, le chargea, ainsi que son frère Abia, de rendre la justice à Bersabée, mais l'avarice leur fit violer, à l'un et à l'autre, les règles de la justice; ils se laissèrent corrompre par des présents et le peuple, irrité de leur conduite, refusa de les accepter pour juges et réclama un roi à Samuel. I Reg., viii, 2-5. — Le nom de Joel devrait se lire aussi I Par., vi, 28 (hébreu, 13), mais il est tombé du texte hébreu par une faute qui est très ancienne, car elle existait, non seulement quand saint Jérome fit sa traduction, mais déjà du temps des Septante. Ceux-ci ont traduit ainsi l'original, d'où le nom de Joel avait disparu : Υἱὸς Σαμουὴλ· ὁ πρωτότοκος Σανὶ, καὶ Ἀβιά, et la Vulgate : « Les fils de Samuel : le premier-né Vasséni et Abia. » Ces deux versions, pour trouver deux fils à Samuel, ont fait un nom propre de *va-senî*, adjectif ordinal qui veut dire « et le second ». Le texte hébreu primitif portait sûrement : « Les fils de Samuel : Joel, le premier né, et le second Abia. » Le *qerî* dans les Bibles hébraïques supplée le nom de Joel.

2. **JOEL**, fils de Josabias, de la tribu de Siméon. Il était chef d'une famille importante de cette tribu et prit part, sous la règne d'Ézéchias, à l'expédition que firent un certain nombre de Siméonites contre Gador (voir Gador, col. 34). I Par., iv, 35, 38-41.

3. **JOEL**, père de Samaïa de la tribu de Ruben. I Par., v, 4. Sa généalogie est un sujet de contestation parmi les exégètes qui lui attribuent des ancêtres différents. Les uns la font descendre de Ruben par Charmi ou Carmi (voir Charmi 1, t. ii, col. 958), les autres par Énoch ou Hénoch (voir Hénoch 4, col. 594). L'historien sacré énumère ses descendants et raconte sommairement quelques épisodes de leur histoire, I Par., v, 4-6, et peut-être ỳ. 8-10, mais il ne nous fait pas connaître le père même de Joel. La version syriaque a mis Charmi au lieu de Joel; cependant il n'y a pas lieu de changer ce dernier nom. Comme Joel est nommé immédiatement après les propres fils de Ruben, il est probable que la suite de la généalogie nous donne le nom des enfants du fils aîné de Ruben, c'est-à-dire d'Hénoch et que Joël est le fils aîné d'Hénoch.

4. **JOEL**, père de Samma, de la tribu de Ruben. I Par., v, 8. Un certain nombre d'interprètes croient que ce Joël est le même que Joel qui eut un fils appelé Samia, v, 4, et que Samma ne diffère pas de Samia.

5. **JOEL**, un des chefs de la tribu de Gad, qui demeurait dans le pays de Basan. I Par., v, 12.

6. **JOEL**, lévite dont le nom est écrit Johel par la Vulgate. I Par., vi, 36. Voir Johel 2.

7. **JOEL**, fils d'Izrahia. I Par., vii, 3. La Vulgate écrit son nom Johel. Voir Johel 3.

8. **JOEL**, frère de Nathan, un des vaillants soldats de David. I Par., xi, 38. Il est appelé Igaal (col. 837), dans II Reg., xxiii, 36, et là il est donné comme « fils » de Nathan de Soba, et non comme « frère ». Le *Codex Vaticanus* porte υἱός, « fils, » dans I Par., xi, 38, comme dans II Reg., xxiii, 36.

9. **JOEL**, lévite. I Par., xv, 7, 11. C'était le chef de la famille des Gersonites, ayant sous ses ordres cent trente serviteurs du sanctuaire, du temps de David. Il fut un de ceux qui prirent part à la translation de l'arche, de la maison d'Obédédom à Jérusalem.

10. **JOEL**, lévite, fils de Jéhiel, de la descendance de Gerson et de la famille de Léedan. I Par., xxiii, 8. Il était un des gardiens du trésor de la maison du Seigneur. I Par., xxvi, 22. Il n'est peut-être pas différent de Joel 9.

11. **JOEL**, fils de Phadaïas, un des chefs de la demi-tribu de Manassé transjordanique. I Par., xxvii, 20. Il vivait du temps de David.

12. **JOEL**, lévite, fils d'Azarias, de la famille de Caath, qui vivait du temps d'Ézéchias, roi de Juda. II Par., xxix, 12.

13. **JOEL**, de la famille de Nébo. Il avait épousé une femme étrangère et Esdras l'obligea de la quitter. I Esd x, 43.

14. **JOEL**, fils de Zéchri. II Esd., xi, 9. Il était de la tribu de Benjamin et gouverna ceux de sa tribu et de la tribu de Juda qui habitèrent Jérusalem après la captivité de Babylone.

15. **JOEL** (hébreu : *Yô'êl;* Septante : Ἰωὴλ), un des douze petits prophètes (fig. 272). On n'a presque aucun renseignement sur sa vie. Nous savons qu'il était fils de



272. — Le prophète Joel. D'après Michel-Ange. Chapelle sixtine.

Phatuel, Joel, i, 1; il était du royaume de Juda. S. Jérôme, *In Joel*, t. xxv, col. 949-950. Certains indices de sa prophétie laissent supposer qu'il vivait à Jérusalem, i, 13; ii, 1, 9, 15; iii, 1, 6, 8, 16, 17, 20-21. Le Pseudo-Épiphane dit qu'il était de la tribu de Ruben et qu'il était né à Béthoron, entre Jérusalem et Césarée; *De vitis*

prophet., XIV, t. XLIII, col. 407. On a supposé aussi qu'il était prêtre ou lévite à cause de la mention qu'il fait des offrandes, des fêtes du temple et des prêtres; d'autres auteurs au contraire pensent qu'il n'était pas prêtre à cause de la manière dont il parle des prêtres, I, 13; II, 17. Kaulen, *Einleitung*, 3e édit., Fribourg, 1892, p. 406. L'époque où il a vécu est fort discutée. Voir ce qui est dit sur la date de sa prophétie dans l'article suivant.

16. JOEL (LE LIVRE DE). — I. Occasion et division. — La prophétie de Joel fut écrite à l'occasion d'une invasion de sauterelles, dont nous chercherons plus loin à déterminer la signification, telle qu'on n'en avait jamais vu de pareille. Ce premier fléau fut suivi d'un autre non moins terrible : les sauterelles avaient tout dévasté dans les champs; une grande sécheresse qui survint après et qui dura plusieurs années mit le comble à la désolation. — La prophétie, outre un court préambule, I, 1, se divise en deux parties, qui ont la forme de discours : 1° I, 2-II, 17; — 2° II, 18-III. Les deux parties sont nettement marquées et séparées par deux versets qui servent en même temps de transition, II, 18-19 : « Le Seigneur a montré du zèle pour sa terre, il a pardonné à son peuple. Et le Seigneur a répondu et dit à son peuple, etc. »

II. Analyse. — *Ire partie :* I, 2-II, 17. — Elle peut se subdiviser en deux sections : 1° *Description de l'invasion des sauterelles,* I, 2-II, 11. — Le prophète décrit d'une manière générale l'horreur de cette invasion, I, 2-4; — puis il la décrit graduellement pour mieux montrer le deuil de chacun : les vignes sont détruites et les ivrognes ne peuvent plus satisfaire leur passion, ℣. 5-7; — le peuple est convié à se lamenter, parce que, par suite de la dévastation des champs, on ne peut plus offrir le sacrifice, ℣. 8-12; — les prêtres aussi doivent gémir, eux qui sont chargés d'annoncer au peuple la gravité de la situation et de l'exhorter à la pénitence, ℣. 13-17; — le prophète décrit les souffrances des bêtes des champs et adresse une prière à Dieu, ℣. 18-20; — il annonce que le jour du Seigneur est proche et en décrit toutes les horreurs, II, 1-11. — 2° *Exhortation à la pénitence,* II, 12-17; Dieu, par la bouche de son prophète, exhorte le peuple à se convertir et à faire pénitence de ses crimes; cette pénitence doit être avant tout « intérieure », ℣. 12-14; — elle doit aussi se manifester par des « actes extérieurs », ℣. 15-17.

IIe partie : II, 18-III. — Le prophète promet au peuple, qui s'est converti et a fait pénitence, une foule de biens; cette partie embrasse quatre sections, dont chacune annonce un bien particulier : 1° L'ennemi du peuple de Dieu sera bientôt détruit, et une pluie abondante apportera la fertilité à la terre, II, 18-27. — 2° Le deuxième bien sera une effusion du Saint-Esprit sur son peuple et sur toutes les nations, ℣. 28-29. — 3° Le troisième c'est le jour du Seigneur; en ce jour le Seigneur anéantira tous les ennemis des Juifs; il indique les signes avant-coureurs de ce jour, ℣. 30-32, et décrit le jour lui-même, III, 1-17. — 4° Enfin le quatrième bien, suite du jour du Seigneur, le plus précieux, sera la plénitude des bénédictions messianiques, III, 18-21.

III. Authenticité. — Nous ne nous arrêterons pas à démontrer l'authenticité de la prophétie de Joel, parce qu'elle n'a jamais été contestée par personne, du moins dans son ensemble. Quelques auteurs ont bien mis en question l'authenticité de certains passages, car ils ont prétendu reconnaître différents auteurs, différentes mains; mais ceci touche à la question de l'unité littéraire dont nous allons nous occuper.

IV. Unité d'auteur. — *I. Théorie rationaliste.* — Certains critiques, parmi lesquels se distingue M. Vernes, *Le peuple d'Israël et ses espérances*, p. 46, dans *Mélanges de critique religieuse,* in-12, Paris, 1881, p. 221, cf. Trochon, *Les petits prophètes,* Paris, 1883, p. 94, ont soutenu l'existence de deux Joel. M. Vernes s'appuie sur les deux parties de la prophétie qui seraient, prétend-il, inconciliables; ces deux parties contiennent la description du jour de Jéhovah; pour l'auteur de la première description, I-II, 27, le jour de Jéhovah consiste dans une invasion de sauterelles et dans une sécheresse, tandis que pour l'auteur de la seconde description, II, 28-III (hébreu, III-IV), il consiste dans la victoire remportée par Jéhovah sur les nations ennemies; ces deux conceptions ne peuvent appartenir au même auteur; elles supposent deux auteurs différents et deux dates différentes : il faut donc distinguer, d'après lui, un Proto et un Deutéro Joel.

II. Preuves de l'unité d'auteur. — L'unité d'auteur se prouve : 1° *Par l'évidence interne :* tout dans la prophétie est tellement enchaîné, tout se tient d'une manière si étroite et se suit d'une manière si régulière, tout y est si bien ordonné qu'il est impossible d'y reconnaître deux auteurs. — 2° *Par la conciliation des deux descriptions :* la différence de la double description du jour de Jéhovah s'explique si l'on se place dans la situation et les circonstances du prophète : « Pendant l'invasion des sauterelles, Joel invite ses compatriotes à voir dans ce fléau le signe avant-coureur du jour de Jéhovah, le début du châtiment du peuple d'Israël. Mais, après que le peuple s'est repenti, le prophète lui promet la bénédiction divine, le triomphe sur ses ennemis et le jour de Jéhovah désigne alors le jour du châtiment des nations païennes. » Bruston, *Histoire critique de la littérature prophétique des Hébreux depuis les origines jusqu'à la mort d'Isaïe,* Paris, 1881, t. I, p. 41. Cf. Ed. Montet, *De recentissimis disputationibus de Joelis ætate,* in-8°, Genève, 1880; H. Graetz, *Der einheitliche Charakter der Prophetie Joels,* in-8°, Breslau, 1873.

V. Époque de la composition du livre. — La date de la prophétie de Joel est très discutée. Jahn, *Einleitung,* t. II, p. 502, soutient qu'il vécut et prophétisa sous Manassé (688-633). — J. A. Theiner, *Die zwölf Propheten,* Leipzig, 1830, p. 59, et Bertholdt, *Einleitung,* p. 1604, le font vivre sous Ézéchias. — Eckermann, *Joel metrisch übersetzt,* 1786, croit qu'il vécut sous le roi Josias (640-625). — D'après Bunsen, *Gott in Geschichte,* 3 in-8°, Leipzig, 1857-1858, t. III, p. 19, il aurait vécu et prophétisé entre 956 et 946, après l'invasion de Sésac, roi d'Égypte, la 5e année du règne de Roboam. — Pour T. F. Bauer il prophétisa en 915. — Le docteur Karle, *Joel ben Phatuel,* in-8°, Leipzig, 1877, place son ministère entre 950-945. — Les opinions principales sont les suivantes :

I. Joel est antérieur à Isaïe et à Amos. — La grande majorité des exégètes est d'accord sur ce point. Les raisons sur lesquelles on s'appuie relèvent de la critique interne : 1° Isaïe connaissait les oracles de Joel; il a reproduit, XIII, 6, un membre de phrase de Joel, I, 15, « parce que le jour est proche. » Cf. aussi Is., XIII, 10, et Joel, II, 10. Cf. Jer., XXV, 30, et Joel, III, 16. — 2° Amos, qui a vécu sous Ozias, roi de Juda, et Jéroboam II roi d'Israël, connaît Joel et l'imite : *a*) premiers mots de la prophétie d'Amos, I, 2, et Joel, III (hébreu, IV), 16, ces mots appartiennent au contexte de Joel; donc c'est Amos qui a emprunté; *b*) Amos termine sa prophétie en décrivant presque dans les mêmes termes que Joel, « les montagnes [qui] distilleront la douceur, » la prospérité future de la Palestine; Amos, IX, 13, et Joel, III (hébreu, IV), 18; — *c*) lorsque Amos, IV, 9b, représente Dieu se plaignant d'avoir envoyé inutilement les sauterelles pour amender le peuple, il paraît faire allusion à la plaie décrite par Joel, I, 4; II, 25; la chose est d'autant plus naturelle qu'ils emploient le même mot, *gâzâm*, pour désigner la sauterelle ou la chenille; *d*) enfin il paraît exister un certain parallélisme entre Joel, III (hébreu, IV), 4-10, et Amos, I, 6-10.

II. De combien de temps a-t-il précédé Amos? — Il

règne sur ce sujet deux opinions. — *1re opinion.* — Certains auteurs placent le ministère prophétique de Joel au commencement du règne d'Ozias, VIIIe siècle, et font de Joel un contemporain d'Osée; ainsi saint Jérome, *In Joel,* I, t. XXV, col. 950; saint Cyrille d'Alexandrie, *In Joel,* t. LXXI, col. 328; Théodoret de Cyr, *In Joel,* t. LXXXI, col. 1633; parmi les modernes : catholiques : Aug. Scholz, *Einleitung,* t. III, p. 543; Schegg, *Geschichte der letzten Propheten,* t. I, p. 49; Reinke, *Messianische Weissagungen,* t. III, p. 128; Zschokke, *Historia Ant. Testamenti,* p. 261; Knabenbauer, *In prophetas minores,* Paris, 1886, t. I, p. 188-189; Cornely, *Introductio specialis,* Paris, 1887, t. II, p. 540; — parmi les protestants : Rosenmüller, *Scholia in Proph. minores,* t. I, p. 425; De Wette, *Einleitung,* 7e édit., p. 317; Hengstenberg, *Christologie,* t. I, p. 332; Hävernick, *Einleitung,* t. II, p. 302; Bleek-Wellhausen, *Einleitung,* p. 416; Meyrick, dans *The Speaker's Commentary,* t. VI, p. 494; Davidson, *Introduction,* p. 249. — Cette opinion s'appuie sur deux raisons : 1. *La place occupée par Joel:* dans le texte hébreu et la Vulgate, Joel occupe le second rang, immédiatement après Osée, dans la série des petits prophètes; on suppose d'autre part que les petits prophètes ont été classés suivant un ordre rigoureusement chronologique; — mais on peut répondre en premier lieu que dans les Septante, Joel n'occupe que la quatrième place, après Osée, Amos et Michée; cf. H. B. Swete, *The Old Testament in greek,* Cambridge, 1894, t. III, p. 38; en second lieu qu'il n'est pas démontré que dans le classement des petits prophètes on ait strictement suivi l'ordre chronologique; — 2. *Dépendance de Joel par rapport à Abdias:* Joel connaît et cite Abdias; cf. Abd., 17, et Joel, II, 32 : « Sur le mont Sion... est le salut » [suivi dans Joel de : « comme l'a dit le Seigneur »]; Abd., 10-18, et Joel, I, 15; II, 1; III (hébreu, IV), 3, 4, 7, 8, 12, 14, 17, 19; d'autre part on prétend qu'Abdias est postérieur à Joas; cf. Cornely, *op. et l. cit.,* p. 542; — on peut répondre qu'il est vrai que Joel a imité Abdias, mais qu'on se trompe quand on assigne à Abdias une époque si récente.

2e opinion. — D'autres auteurs croient que Joel a prophétisé sous le roi Joas (877-838, ou mieux 837-801), et dans les premières années de son règne; ainsi parmi les protestants : Credner, *Der Prophet Joel,* in-8o, Halle, 1831, p. 41; Krahmer, *De Ioelis ætate,* Gœttingue, 1833; Hitzig, *Die kleinen Propheten,* 1838; 3e édit., 1863; 4e édit., par H. Steiner, 1881; Delitzsch, dans la *Zeitschrift* de Rudelbach et Guericke, 1851, p. 306; Keil, *Einleitung,* p. 309; Schmoller, *Die Propheten Hoseas, Ioel und Amos,* p. 112; Aug. Wünsche, *Die Weissagungen des Prophet. Joel,* 1872; — parmi les catholiques : Movers, *Kritik. Untersuchungen über die Chronologie,* p. 119; Welte, *Einleitung,* t. II, p. 111; Danko, *Historia revel. Vet. Testamenti,* p. 378; Trochon, *Joel,* Paris, 1883, p. 93; Kaulen, *Einleitung,* 3e édit., p. 406; Vigouroux, *Man. bibl.,* 11e édit., t. II, p. 789, 790. Credner, qui peut être regardé comme un des premiers défenseurs de cette opinion, l'a condensée dans les deux conclusions suivantes : 1. Joel a prophétisé au commencement du règne de Joas (IV Reg., XII); — après l'invasion de Juda par Sésac (III Reg., XIV, 25-26), à laquelle ferait allusion Joel, III, 17b, 19; — après le règne de Josaphat et la révolte des Édomites sous Joram (IV Reg., VIII, 20-22), auquel événement ferait allusion Joel, III, 19b; — après le pillage des trésors royaux par les Philistins et les Arabes (II Par., XXI, 16-17); — 2. Il prophétisa avant l'expédition des Syriens sous la conduite d'Hazael, qui reçut pour rançon de sa retraite les trésors du temple livrés par Joas (IV Reg., XII, 17-18); — avant les invasions assyriennes et chaldéennes. Cf. Driver, *Introduction to the Literature of the Old Testament,* 7e édit., p. 309-310. — Cette opinion s'appuie sur les raisons suivantes, qui ne sont pas toutes de même valeur : 1. Parmi les ennemis du peuple de Dieu Joel ne mentionne que Tyr, Sidon, les Philistins, les Grecs [*Yevânîm*] et les Sabéens, III, 4-9; il ne fait aucune mention des Syriens, menacés plus tard par Amos, I, 3-5, parce qu'ils avaient fait une campagne contre Jérusalem sous leur roi Hazaël, comme nous l'avons déjà dit; cf. aussi II Par., XXIV, 23-24; par conséquent il a écrit avant ces évènements; de plus il ne fait aucune mention des Assyriens et des Chaldéens, parce qu'ils ne menacèrent Jérusalem qu'à une époque postérieure, tandis qu'Osée en parle, V, 13; VII, 11, etc. — Cornely et Knabenbauer, *Ibid.,* répondent ainsi à cet argument : en premier lieu on suppose que Joel voulut et dut nommer tous les ennemis de son peuple, ce qui n'est pas certain; en second lieu quand, III, 2, il parle de « tous les peuples », *omnes gentes,* il a en vue un plus grand nombre de peuples que ceux qu'il mentionne explicitement dans la suite à titre d'exemples; en troisième lieu s'il ne parle pas expressément des Syriens, c'est que Joel appartenait au royaume du Sud (Juda), tandis qu'Amos et Osée appartenaient au royaume du Nord (Israël); or, les Syriens eurent surtout affaire au royaume d'Israël; ils ne firent contre Juda qu'une petite expédition regardée comme un châtiment de Dieu, II Par., XXIV, 24; s'il ne mentionne pas les Assyriens, cette prétérition ne prouve rien; en effet les Assyriens, même au temps d'Achab, étaient un danger pour la Palestine; on sait qu'Achab fut vaincu à Karkar par Salmanasar II; cf. Schrader, *Keilinschriften und Altes Testament,* 2e édit., p. 199; Vigouroux, *Bible et découvertes modernes,* 6e édit., t. III, p. 460; si donc cette raison était valable, il faudrait conclure que Joel a prophétisé même avant Achab; enfin, ce qu'il dit contre les Phéniciens, les Philistins et les Édomites ne prouve pas qu'il soit aussi ancien qu'on le prétend, puisque Amos, I, 6-15, dit la même chose. — 2. Joel ne s'élève pas contre les péchés occasionnés en Juda par la puissance assyrienne, et que reprennent vivement Osée et Amos; il n'attaque pas l'idolâtrie à laquelle se laissa aller le peuple sous Joram, Ochozias et Athalie; enfin il suppose que Dieu est fidèlement servi, que le culte divin s'exerce régulièrement, I, 9, 13; II, 17; or, ces traits ne conviennent qu'aux premières années de Joas. — Cornely, *ibid.,* p. 341-342, répond que les débuts du règne d'Ozias ne diffèrent pas de ceux du règne de Joas, II Par., XXVI, 4-5, 7; ce n'est que dans la suite que ce prince se pervertit, *Ibid.,* ℣. 16; par conséquent les traits relevés dans la prophétie de Joel conviennent aussi aux premières années du règne d'Ozias. Ces deux raisons ne sont donc pas décisives. Les suivantes paraissent plus concluantes. — 3. Joel ne fait aucune mention du roi, tandis qu'il mentionne, I, 14, les « anciens », comme jouissant d'une certaine autorité. Ce silence se comprend naturellement dans l'hypothèse où nous nous plaçons, car Joas encore enfant était sous la tutelle du grand-prêtre Joïada. — 4. Il mentionne, III, 2, 12, la vallée de Josaphat, ainsi appelée probablement du roi Josaphat (910-885); il est donc postérieur au roi Josaphat; de plus le moment où il parle de cette vallée ne doit pas être bien loin de la date de la victoire remportée à cet endroit par ce roi sur les Moabites et les Ammonites. II Par., XX, 22.

III. JOEL EST ANTÉRIEUR A LA CAPTIVITÉ DE BABYLONE. — Ce point est résolu par ce que nous venons de dire. Si nous l'examinons en particulier, c'est à cause des difficultés soulevées par la critique moderne. Quelques auteurs prétendent, par les procédés de la critique interne, trouver dans la prophétie de Joel des indices de l'époque postexilienne; ainsi parmi les protestants : A. Merx, *Die Prophetie des Joel und ihre Ausleger,* Halle, 1879; F. W. Farrar, *The Minor Prophets, their lives and times,* dans les *Men of the Bible,* Londres, 1890, surtout p. 105-112, 120-123; cf. Driver, *Introduction,* p. 310-312; — parmi les catholiques : Ant. Scholz, *Commentar zum Buche des Propheten Joel,* Würzbourg,

1885. — 1. D'après eux, Joel, III, 2-3, 6, fait allusion aux invasions assyriennes et chaldéennes. Il n'en est rien : ces passages peuvent très bien se rapporter à la perte de territoire subie par Juda à l'époque de la révolte des Édomites suivie de celle de Lobna. IV Reg., VIII, 22. — 2. En admettant que tout le monde pût entendre la trompette résonnant dans Sion, II, 1, 15, pour convoquer le peuple aux assemblées saintes et au jeûne, il ne s'ensuit pas que l'état fût réduit à une mince étendue, ce qui arriva après la captivité; on peut supposer que Joel, établi à Jérusalem, s'adresse surtout aux habitants de la ville sainte. — 3. Il n'est pas non plus certain que les prêtres et les anciens aient une grande prééminence, ce qui ne se réalisa qu'après la captivité; en effet, I, 2, les vieillards sont uniquement appelés à déclarer s'ils se souviennent d'avoir jamais vu une pareille calamité; I, 13, les prêtres sont représentés comme ministres de l'autel, ce qui fut vrai à toutes les époques; II, 17, ils gémissent et adressent à Dieu des prières en faveur du peuple coupable; de ce qu'il nomme les ivrognes, I, 5, faudra-t-il conclure qu'ils occupaient une place importante? — 4. Il n'est pas vrai que l'auteur s'en tienne uniquement à la stricte observance de la loi, qu'il ne recommande que les rites extérieurs, et qu'il n'exhorte jamais à la conversion à Dieu, comme les prophètes antérieurs à la captivité; en effet, II, 13, il recommande la rénovation intérieure; et ỹ. 12, il demande la conversion à Dieu; et nous savons ce qu'on entendait par « conversion à Dieu », elle consistait à se détourner du péché, à abandonner les mauvaises voies, à fuir l'impiété, le culte des idoles. Cf. III Reg., VIII, 35, 47-48; II Par., VI, 24, 26, 37; VII, 14; Is., VI, 10; X, 21; XXXI, 6; Jer., III, 14, 22; IV, 1; XV, 19; XXVI, 3; XXXV, 15; Ezech., III, 19; XIV, 6; XVIII, 23, 30; XXXIII, 9, etc. Il n'est donc pas vrai que l'auteur soit l'adepte d'un judaïsme étroit, d'une espèce de pharisaïsme légal. — 5. Il n'est pas vrai non plus qu'il enseigne que les Juifs seuls seront sauvés, et que tous les autres peuples périront; II, 28, 32, il demande le salut de tout le monde. — 6. Le livre de Joel n'est pas, comme on le prétend, une espèce de mosaïque, composée de pièces empruntées aux autres prophètes; l'auteur connaît assurément beaucoup de choses qui touchent à l'histoire, aux institutions nationales; mais ces éléments sont contenus dans le Pentateuque, et pour les connaître, il n'était pas besoin d'utiliser les écrits des autres prophètes; la connaissance des écrits mosaïques était suffisante. — 7. Il est faux qu'il n'y ait aucun ordre dans sa prophétie, comme nous l'établirons plus tard; si l'auteur se rencontre sur certains points avec d'autres prophètes : jugement des nations, Joel, III (hébreu, IV), 2, et Ezech., XXXVIII, 22; Soph., III, 8; — fertilité du pays, Joel, III (hébreu, IV), 18, et Amos, IX, 13; — la source qui sort de la maison de Dieu, Joel, III (hébreu, IV), 18, et Ezech., XLVII, 1-12; cf. aussi Zach., XIV, 8; — l'effusion de l'Esprit, Joel, II, 28, et Ezech., XXXIX, 29, il ne s'ensuit pas que c'est lui qui emprunte et non les autres prophètes; il faut en dire autant de certaines ressemblances qu'on prétend constater entre Joel et d'autres auteurs; Joel, I, 11[a], et Jer., XIV, 4[b]; Joel, I, 13, et Jer., IV, 8; Joel, I, 20, et Jer., XIV, 5-6; Joel, II, 3, et Jer., XII, 10; Joel, II, 4, et Ezech., I, 22-23; Joel, II, 5-6, et Jer., VI, 23-24; Joel, II, 9, et Jer., V, 10; IX, 21; en admettant qu'il y ait dépendance, il resterait à prouver que c'est Joel qui dépend des autres prophètes, et non le contraire. — 8. Les formes irrégulières qui seraient l'indice de l'époque postexilienne ne prouvent pas la thèse qu'on voudrait établir : *Pelèšet*, « Palestine, » Joel, IV, 4 (hebr.), se trouve aussi dans Is., XIV, 23, 33; Ps. LX, 10; LXXXIII, 8; LXXXVII, 4; CVIII, 10, et surtout Exod., XV, 14; — la forme *niphal* du verbe *hâyâh*, « être, » Joel, II, 2, se lit aussi dans Exod., XV, 6; Deut., IV, 32; XXVII, 9; Jud., XIX, 30; XX, 3, 21, etc.; — la forme *hophal* du verbe *kârat*, « couper, » Joel, I, 9, est inusitée ailleurs; mais on trouve de ces particularités isolées dans chaque auteur; — il faut dire la même chose de la ponctuation *'ërûk*, Joel, II, 5, et de certains ἅπαξ λεγόμενα, qu'on croit avoir remarqués dans Joel, I, 17 (termes d'agriculture, dont *migrôn* se trouve aussi dans Is., X, 28, appliqué à une ville), et IV, 11, *'ûs*, « rassembler; » — quant à l'étymologie du mot *Phatuel*, que l'on veut expliquer par le chaldéen *petaï*, Dan., III, 2, 3, elle n'est pas encore fixée. Cf. Knabenbauer, *In prophetas minores*, t. I, p. 190-194.

VI. Canonicité. — La canonicité du livre de Joel n'a jamais soulevé de doutes sérieux. — 1° Joel a toujours été placé au canon juif et au canon chrétien. Voir Canon, t. II, col. 137-147. — 2° La tradition juive, contenue dans l'Ancien Testament, reconnaît la canonicité du livre de Joel; les auteurs postérieurs le citent et l'imitent; aux textes déjà cités, col. 1587, on peut ajouter les suivants : Is., XIII, 6, et Joel, I, 15; Jon., III, 9, et Joel, II, 14; Mich., VII, 10, et Joel, II, 17; Sophon., I, 15, et Joel, II, 11 (cf. Zach., XIV, 8, et Joel, III, 18). — 3° Le Nouveau Testament cite Joel; cf. Act., II, 16-17, 21 (discours de saint Pierre); Rom., X, 13; Apoc., IX, 2, 7-9 (image des sauterelles); XIV, 14-18 (image de la faucille). — 4° Les Pères de l'Église citent le prophète Joel. S. Justin, *Dial. cum Tryph.*, n. 87, t. VI, col. 685; S. Irénée, *Adv. hær.*, III, 12, n. 1, t. VII, col. 892-893; Tertulien, *Adv. Marc.*, V, 4, 8, 17, t. II, col. 476, 489, 513; *Adv. Jud.*, 13, col. 635; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, V, 13, t. IX, col. 129; Origène, *De princ.*, II, 7, t. XI, col. 216; Eusèbe, *In Ps. LXIV*, t. XXIII, col. 624; *In Ps. CXLIV*, t. XXIV, col. 61; S. Hilaire, *In Ps. LXIV*, n. 4, t. IX, col. 415; S. Athanase, *In Ps. LXIV*, t. XXVII, col. 284; S. Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, XVI, 29, t. XXXIII, col. 960; *Catech.*, XVII, 19, col. 992; S. Macaire d'Égypte, *Hom.*, L, 4, t. XXXIV, col. 817; S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XLI, 13, t. XXXVI, col. 445, 448; Didyme, *De Trinit.*, II, 2, 5, t. XXXIX, col. 456, 500; *De Spir. Sancto*, 11, col. 1043; S. Epiphane, *Hær.*, LXXIV, 4, t. XLI, col. 481; S. Ambroise, *De Spir. Sancto, Prolog.*, 18; I, 7; II, 2, t. XVI, col. 708-709, 724, 747; S. Jean Chrysostome, *Cont. Jud.*, 5, t. XLVIII, col. 820; *In Ephes.*, *Hom.* II, 2, t. LXII, col. 18; S. Augustin, *De civ. Dei*, XVIII, 30, n. 3, t. XLI, col. 587.

VII. Style et langue. — Le Livre de Joel, au point de vue du style, est regardé comme une production classique : « Son style s'élève par la sublimité au-dessus des autres prophètes, excepté Isaïe et Habacuc. Il unit la force de Michée à la tendresse de Jérémie et à la vivacité de couleurs de Nahum. Sa description de l'invasion des sauterelles est un admirable morceau littéraire; on l'a accusé d'exagération, mais l'exactitude de chaque trait est garantie par les voyageurs qui ont été témoins du fléau, comme Shaw, Volney, etc. » Vigouroux, *Manuel biblique*, 11e édit., t. II, p. 790. Sa langue est d'une très grande pureté et d'une belle élégance. Tous les auteurs sont d'accord sur les mérites et la beauté littéraires de la prophétie de Joel. Cf. Lowth, *De sacra poesi Hebr.*, Gœttingue, 1770, *Præl.*, XXI, p. 432; Trochon, *Joel*, p. 96; Knabenbauer, *In proph. min.*, t. I, p. 193; Driver, *Introduction*, 7e édit., p. 312-313.

VIII. Texte. — 1° *Original*. — C'est l'hébreu, et l'hébreu de la belle époque; on a relevé de très rares particularités, qui sont du reste de peu d'importance, où la langue semble aramiser ou chaldaïser. — 2° *État du texte*. — Dans le texte massorétique la prophétie de Joel est divisée en quatre chapitres, tandis que dans les Septante et la Vulgate elle n'en a que trois. Dans le texte hébreu, le chapitre II se termine au ỹ. 27, au lieu de se terminer au ỹ. 32, comme dans les Septante et la Vulgate. Dans quelques éditions du texte hébreu, le chapitre IV est lui-même subdivisé en deux, le chapitre IV ayant huit versets et le chapitre V treize versets, 9-21. Dans la Peschito, la prophétie n'a aussi que trois chapitres.

IX. Explication de quelques passages. — *1. L'invasion des sauterelles.* — On a donné à cette description deux interprétations : 1° *Interprétation symbolique.* — Le Targum, certains Pères de l'Église, saint Éphrem, saint Cyrille d'Alexandrie, Théodoret et, parmi les auteurs modernes, Luther, Ribeira, Hengstenberg, Hävernick, Pusey, voient dans ces sauterelles les ennemis du peuple de Dieu : Assyriens, Mèdes, Perses, Grecs; cette interprétation s'appuie sur deux raisons très contestables : — 1. II, 20, Joel semble affirmer que l'armée des sauterelles vient du nord; or, ajoute-t-on, on sait que les sauterelles viennent toujours du sud, du désert d'Arabie; mais on a constaté des exceptions à cette règle. Cf. Trochon, *Joel*, p. 117. — 2. I, 15; II, 1, Joel déclare que le jour du Seigneur est proche; mais il distingue le jour du Seigneur de l'invasion des sauterelles. — 2° *Interprétation littérale.* — D'autres auteurs prennent les sauterelles au sens littéral, parce que : 1. Rien dans le texte ne laisse supposer qu'il s'agisse d'un symbole. — 2. Joel ne parle que des dégats causés dans les champs et du mal fait aux animaux; or, s'il avait en vue les invasions étrangères, il aurait surtout parlé du mal fait aux hommes. — 3. La description se rapporte à un fait passé et non à un événement futur comme les invasions. — On pourrait peut-être concilier ces deux solutions, par trop exclusives, dans une opinion intermédiaire, « en admettant, comme cela paraît très vraisemblable, que Joel, dans sa seconde partie, considère l'invasion dont il a parlé dans la première comme type du jugement de Dieu qui approche. » Vigouroux, *Manuel biblique*, t. II, p. 792. Cf. Trochon, *Joel*, p. 95; Driver, *Introduction*, p. 308.

II. L'effusion du Saint-Esprit. — Cette prophétie est littéralement messianique. Le prophète prédit la descente du Saint-Esprit au jour de la Pentecôte; c'est saint Pierre lui-même qui en a donné l'interprétation authentique et autorisée. Act., II, 17-21; cf. Joel, II, 28-32. — Dans ce même passage, II, 31, et II, 10; III, 15, le prophète annonce des phénomènes extraordinaires. Cf. Is., XIII, 10; Ezech., XXXII, 7. Notre-Seigneur a interprété la signification de ces prodiges; il nous apprend, Matth., XXIV, 29; Marc., XIII, 24; Luc., XXI, 25, que ces prodiges s'appliquent aux signes qui précédèrent immédiatement la ruine de Jérusalem, cf. Luc., XXI, 11, et plus particulièrement à ceux qui précéderont le jugement dernier.

III. Jugement dans la vallée de Josaphat. — Cette vallée, qui est devenue si populaire chez les peuples chrétiens, à cause de son rôle eschatologique, n'est mentionnée que dans le livre de Joel, III (hébreu, IV), 2, 12. On ne connaît pas exactement l'emplacement de cette vallée. D'après les uns, son nom est symbolique; d'après les autres, c'est la vallée du Cédron. — 1° *Interprétation symbolique.* — Certains auteurs pensent que la vallée de Josaphat est un pur symbole; elle indiquerait simplement, conformément à l'étymologie du mot [Josaphat = *Jehovâh juge*], le jugement de Dieu qui s'exerce contre les nations. Cf. Knabenbauer, *In proph. min.*, t. I, p. 237. Les raisons de cette interprétation sont : 1. On ne voit pas comment tous les peuples pourraient être rassemblés et jugés dans une vallée de la Judée. — 2. Il n'est pas sûr qu'il ait existé une vallée portant le nom de Josaphat. — 3. Jamais les ennemis des Juifs n'ont été vaincus et détruits dans une vallée près de Jérusalem, comme aurait été celle de Josaphat. — 2° *Interprétation littérale.* — D'autres pensent que cette vallée est située dans la vallée du Cédron, à l'est de Jérusalem, cf. II Reg., XVIII, 18, où elle est appelée « vallée du roi »; Gen., XIV, 17, où elle est appelée « vallée de Savé »; c'est dans la vallée du Cédron que commença la Passion du Sauveur; c'est donc là qu'aura lieu son triomphe. Cf. Trochon, *Joel*, p. 123-124. On donne en effet aujourd'hui le nom de vallée de Josaphat à une partie de la vallée du Cédron, mais l'opinion que le jugement dernier aura lieu dans cet endroit n'est qu'une croyance populaire. Voir Josaphat (Vallée de).

IV. Prophétie du docteur de la justice : II, 23. — Cette prophétie est aussi messianique; c'est ainsi que l'ont entendue la grande masse des exégètes; le « Docteur de justice » est Notre-Seigneur même. Cf. le passage parallèle dans Is., LV, 4. Cependant, d'autres exégètes entendent ce verset directement de la suite des prophètes et secondairement de Jésus-Christ. Knabenbauer, *In proph. min.*, t. I, p. 229.

X. Bibliographie. — Parmi les Pères de l'Église : S. Jérôme, *In Joelem*, t. XXV, col. 947-988; S. Cyrille d'Alexandrie, *In Joelem*, t. LXXI, col. 328-408; Théodoret, *In Joelen*, t. LXXXI, col. 1633-1664. — Parmi les modernes : *Wunsche, *Die Weissagungen des Pr. Joels*, in-8°, Leipzig, 1872; *Schmoller, *Die Propheten Hosea, Joel und Amos* (dans le *Bibelwerk* de Lange, t. XVIII), in-8°, Leipzig, 1872; J. A. Karle, *Joel ben Pethuel*, in-8°, Leipzig, 1872; *E.-J. Montet, *Etude littéraire et critique sur le livre du prophète Joel*, in-8°, Genève, 1877; *A. Merx, *Die Prophetie des Joel und ihre Ausleger von der ältesten Zeiten bis zu den Reformatoren*, in-8°, Halle, 1879; *Le Savoureux, *Le prophète Joel*, in-4°, Paris, 1888; *W. L. Pearson, *The Prophecy of Joel*, in-8°, Leipzig, 1885; *J. Wellhausen, *Die kleinen Propheten übersetzt*, 1892; *H. Holzinger, *Sprachkaracter und Abfassungszeit des Buches Joel*, dans la *Zeitschrift für die Alttest. Wissenschaft*, 1889, p. 89-131; *Driver, *Joel and Amos*, dans *Cambridge Bible for Schools*, 1897;* J. T. Beck, *Erklärung der Propheten Micha und Joel*, in-16, Gutersloh, 1898.

V. Ermoni.

JOÉLA (hébreu : *Yô'ê'lâh*, « que [Dieu] aide! » Septante : Ἰελία; *Alexandrinus* : Ἰωηλά), fils de Jéroham de Gédor (voir Jéroham 5, col. 1303), un des vaillants soldats qui allèrent rejoindre David à Siceleg. I Par., XII, 7.

JOÉZER (hébreu : *Yo'ézér*, « Jéhovah est aide; » Septante : Ἰωζαρά; *Alexandrinus* et *Sinaiticus* : Ἰωζαάρ), un des vaillants soldats de David, qui s'était joint à lui à Siceleg. C'était un lévite de la branche de Coré (Vulgate : *de Carehim*. Voir Carehim, t. II, col. 259). I Par., XII, 6.

JOGLI (hébreu : *Yogli*, « exilé; » Septante : Ἐγλί), père de Bocci (voir Bocci 1, t. I, col. 1823), de la tribu de Dan, du temps de Moïse. Num., XXXIV, 22.

JOHA, nom de trois Israélites dans la Vulgate. En hébreu, l'orthographe du nom du troisième, *Yô'âḥ*, diffère de celle des deux premiers, *Yôḥâ'*, par la métathèse d'une lettre. C'est probablement l'orthographe *Yô'âh* qui est la bonne. Voir Joah, col. 1551.

1. **JOHA** (hébreu : *Yôḥâ'*; Septante : Ἰωδά; *Alexandrinus* : Ἰωαχά), fils de Baria, de la tribu de Benjamin. Baria demeurait à Aïalon et, aidé de Samas, il mit en fuite, avec ses fils, parmi lesquels Joha est nommé le dernier, les habitants de Geth. I Par., VIII, 16. Voir Baria 3, t. II, col. 1461.

2. **JOHA** (hébreu : *Yôḥâ'*; Septante : Ἰωζαέ), fils de Samri et frère de Jédihel. Voir Jédihel 1, col. 1218. Il est qualifié de Thosaïte (voir ce mot). C'était un des plus vaillants soldats de David. I Par., XI, 45.

3. **JOHA** (hébreu : *Yô'âh*; Septante : Ἰουάχ; *Alexandrinus* : Ἰωάς; Josèphe, *Ant. jud.*, X, IV, 1 : Ἰωατής), fils de Joachaz, historiographe du roi de Juda, Josias. Ce prince le chargea, avec quelques autres de ses officiers, de la restauration du temple de Jérusalem. II Par., XXXIV, 8.

JOHANAN, nom de quinze Israélites et d'un Ammonite dans la Vulgate. Dans le texte hébreu, ce nom est écrit tantôt sous la forme complète *Yehôḥânân,* tantôt sous la forme contractée *Yôḥânân;*, « Jéhovah est grâce ou miséricorde. » Dans les livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament et dans le Nouveau Testament, ce nom est devenu Ἰωάννης, *Joannes.* Voir Jean, col. 1153.

1. JOHANAN (hébreu : *Yôḥânân;* Septante : Ἰωνά, dans IV Reg., XXV, 23; Ἰωάναν dans Jérémie [Septante, XLVII, 8, 13, 15, 16; XLIX, 1, 8; L, 2, 4, 5]), fils de Carée. C'était un des chefs de l'armée juive pendant le siège de Jérusalem par les Chaldéens. Il avait réussi à s'échapper de la ville et à se réfugier au delà du Jourdain chez les Ammonites. Lorsque, après la ruine définitive du royaume de Juda, Nabuchodonosor eut placé Godolias à la tête du pays, Johanan fut un des premiers à aller lui faire sa soumission à Masphath où le nouveau gouverneur avait établi sa résidence. Il l'avertit, mais en vain, du projet qu'avait formé Ismahel de l'assassiner. Godolias, ne pouvant croire à tant de noirceur, tomba, en effet, sous les coups d'Ismahel. Voir Godolias, col. 259, et Ismahel 2, col. 994. Johanan se mit à la poursuite du meurtrier et délivra les prisonniers qu'il emmenait mais il ne réussit pas à saisir le coupable (587 avant J.-C.). IV Reg., XXV, 23-25; Jer., XL, 8-XLI, 16. Quoique Johanan n'eût rien à se reprocher dans le crime qui avait été commis et qu'il eût même cherché à le prévenir, il craignit que Nabuchodonosor ne voulût venger sur les Juifs la mort de son gouverneur et il crut qu'il ne pourrait être en sûreté qu'en Égypte. Jérémie essaya en vain d'empêcher l'exécution de son projet; il fut lui-même entraîné de vive force par Johanan avec les fuyards dans la vallée du Nil. Jer., XLI, 17-18; XLII-XLIII. Voir Jérémie 8, col. 1262.

2. JOHANAN (hébreu : *Yôḥânân;* Septante : Ἰωανάν), fils aîné du roi de Juda Josias. I Par., III, 15. Comme il n'est pas question de lui à propos de la succession de son père, il est probable qu'il était mort avant Josias ou qu'il succomba avec lui sur le champ de bataille de Mageddo. IV Reg., XXIII, 29. La plupart des interprètes adoptent l'une ou l'autre de ces deux explications.

3. JOHANAN (hébreu : *Yôḥânân;* Septante : Ἰωανάν), fils d'Elioénaï, descendant de David par Zorobabel. I Par., III, 24.

4. JOHANAN (hébreu : *Yôḥânân;* Septante : Ἰωανάν), grand-prêtre, fils d'Azarias et père d'un autre Azarias. Il était petit-fils d'Achimaas et arrière-petit-fils de Sadoc. « C'est lui qui exerça les fonctions du sacerdoce dans la maison [le Temple] que bâtit Salomon à Jérusalem. » I Par., VI, 10. Son pontificat se continua probablement sous le règne de Roboam. Voir Grand-Prêtre, col. 304.

5. JOHANAN (hébreu : *Yôḥânân;* Septante : Ἰωανάν), Benjamite qui alla rejoindre la troupe de David à Siceleg, et fut un de ses plus braves soldats. I Par., XII, 4.

6. JOHANAN (hébreu : *Yôḥânân;* Septante : Ἰωανάν; *Alexandrinus :* Ἰωνάν; *Sinaiticus :* Ἰωάν), le huitième des Gadites qui allèrent se joindre à la troupe de David dans le désert de Juda. I Par., XII, 12. Voir Gaddi 2, col. 32. Ces Gadites se distinguaient particulièrement par leur bravoure qui les fait comparer à des lions. Leurs exploits et l'incursion hardie qu'ils firent au delà du Jourdain est racontée I Par., XII, 15.

7. JOHANAN (hébreu : *Yehôḥânân;* Septante : Ἰωνάθαν; *Alexandrinus :* Ἰωνά), lévite, sixième fils de Mésélémias, de la branche de Coré, dans la descendance de Caath, un des portiers du tabernacle du temps de David. I Par., XXVI, 3. D'après le ℣. 1, il est rangé parmi « les fils d'Asaph », mais Asaph est ici une forme abrégée d'Abiasaph, un des chefs des Corites. I Par., IX, 19. Le chef de chœur appelé Asaph était d'une autre famille, c'est-à-dire de celle de Gerson, et non de celle de Caath. Voir Asaph 1, t. I, col. 1056.

8. JOHANAN (hébreu : *Yehôḥânân;* Septante : Ἰωανάν), un des chefs (*haś-śâr*) de l'armée de Josaphat, roi de Juda. II Par., XVII, 15. Il commandait à 280000 hommes d'après le texte, mais ce chiffre, comme celui des hommes placés sous les ordres des autres généraux, ℣. 14-18, doit avoir été grossi par les copistes. Ce Johanan est probablement le même que Johanan 9.

9. JOHANAN (hébreu : *Yehôḥânân;* Septante : Ἰωάναν), père d'Ismaël, qui commandait à cent hommes lorsque le grand-prêtre Joïada mit Joas sur le trône. II Par., XXIII, 1. Ce Johanan doit être le même que Johanan 8.

10. JOHANAN (hébreu : *Yehôḥânân;* Septante : Ἰωανῆς), père d'Azarias, un des chefs de la tribu d'Éphraïm qui vivait du temps d'Achaz, roi de Juda. Il contribua, avec d'autres chefs de sa tribu, à faire remettre en liberté les prisonniers que les Israélites emmenaient du royaume de Juda. II Par., XXVIII, 12.

11. JOHANAN (hébreu : *Yôḥânân;* Septante : Ἰωανάν), fils d'Eccétan, chef de la famille d'Azgad, qui retourna avec Esdras en Palestine, à la tête de 110 hommes. I Esd., VIII, 12.

12. JOHANAN (hébreu : *Yehôḥânân;* Septante : Ἰωανάν), fils d'Éliasib (voir Éliasib 6, t. II, col. 1668), un des prêtres qui vivaient du temps d'Esdras. Celui-ci, rempli de douleur à cause des mariages que de nombreux Israélites avaient contracté avec des femmes étrangères, se retira, pour y faire pénitence, dans la chambre de Johanan. I Esd., X, 6. — Néhémie nous apprend que les lévites, chefs de famille, et les prêtres furent inscrits au temps d'Éliasib, de Joïada, de Johanan et de Jaddua. II Esd., XII, 22. Et l'auteur sacré ajoute ℣. 23 : « Les fils de Lévi, chefs de famille, furent inscrits dans le livre des Annales, jusqu'au temps de Johanan, fils d'Éliasib. » Dans ce dernier passage, la Vulgate lit Jonathan au lieu de Johanan, mais c'est Johanan qu'il faut lire, comme le porte le texte hébreu. Johanan eut un frère aîné appelé Joïada. Voir Joïada 6, col. 1596. Certains interprètes confondent Johanan, frère de Joïada, avec Jonathan, fils de ce Joïada, II Esd., XII, 11, lequel devint grand-prêtre après son père. Voir Jonathan 10, col. 1615.

13. JOHANAN (hébreu : *Yehôḥânân;* Septante : Ἰωανάν), de la famille de Bébaï, qui vivait du temps d'Esdras. Il avait épousé une femme étrangère et consentit à s'en séparer. I Esd., X, 23.

14. JOHANAN (hébreu : *Yehôḥânân;* Septante : Ἰωνάν; *Alexandrinus :* Ἰωναθάν), fils de Tobie l'Ammonite, du temps de Néhémie. Ce Tobie s'opposait à la restauration de la ville de Jérusalem, et avait néanmoins des alliés et des amis parmi les Juifs : il avait fait, en outre, épouser à son fils Johanan une fille du prêtre Mosollam. II Esd., VI, 18.

15. JOHANAN (hébreu : *Yehôḥânân;* Septante : Ἰωανάν), chef de la famille sacerdotale d'Amarias, sous le pontificat de Joacim, peu de temps après le retour de la captivité de Babylone. II Esd., XII, 12-13.

16. JOHANAN (hébreu : *Yehôḥânân;* Septante :

'Ιωανάν), un des prêtres qui firent partie du chœur des musiciens lors de la dédicace des murailles de Jérusalem, après qu'elles eurent été relevées par Néhémie. II Esd., XII, 41 (hébreu, 42).

JOHEL, nom écrit ordinairement Joel. Voir JOEL. La lettre *h* a été ajoutée pour rendre l'*aleph* hébreu.

1. **JOHEL**, fils aîné de Samuel. I Par., VI, 33. Voir JOEL 1.

2. **JOHEL**, lévite, fils d'Azarias (voir AZARIAS 9, t. I, col. 209) et père d'Elcana (voir ELCANA 3, t. II, col. 1046), dans la branche de Caath. I Par., VI, 36 (hébreu, 21). Il paraît être le même que celui qui est appelé Saül, fils d'Ozias, un peu plus haut, dans le même chapitre, ℣. 24 (hébreu, 9). Il fut un des lévites qui aidèrent le roi Ézéchias dans le rétablissement du culte divin. II Par., XXIX, 12.

3. **JOHEL**, fils d'Izrahia, de la tribu d'Issachar. I Par., VII, 3. Il fut un des chefs de l'armée de David.

JOHNSON John, de Cranbrook, théologien protestant anglais, né le 30 décembre 1662 à Frindsbury, dans le comté de Kent, où son père Thomas était pasteur, mort à Cranbrook, le 15 décembre 1727. Il fit ses études à Cambridge, où il passa ses examens, puis occupa différents postes dans l'église protestante. En 1689, il épousa Marguerite, fille de Thomas Jenkin, qui lui donna cinq enfants. Il fut, en 1697, pasteur à Appledore, puis, en 1707, à Cranbrook, où il écrivit ses principaux ouvrages, et où il mourut : on le désigne généralement sous le nom de Johnson de Cranbrook. On a de lui une paraphrase des Psaumes intitulée : *Holy David and his old english translation cleared*, Londres, 1706. Ses ouvrages, qui sont souvent anonymes, ne parurent pas tous de son vivant; parmi ceux que ses filles ont publiés après sa mort, on peut citer : *Daniel's prophecy of the LXX weeks explained*, qui a paru en 1748, dans le même volume que plusieurs autres traités et qu'une vie de l'auteur par Thomas Brett. A. REGNIER.

JOÏADA, nom de six Israélites dans la Vulgate. Un septième, qui porte aussi ce nom en hébreu, est appelé Joïadé dans la Vulgate, qui a adopté pour ce personnage la transcription des Septante. Dans le texte original, le nom est écrit de deux manières différentes, tantôt sous sa forme pleine, *Yehôyâdâʿ*, et tantôt sous sa forme abrégée, *Yôyâdâʿ*, « Jéhovah connaît. »

1. **JOÏADA** (hébreu : *Yehôyâdâʿ*; Septante : 'Ιωδαέ), père de Banaïas, un des plus fameux guerriers de David. II Reg., VIII, 18; XX, 23; XXIII, 20, 22; III Reg., I, 8, 26, 32, 36, 38, 44; II, 25, 29, 34, 35, 46; I Par., XI, 22; XVIII, 17; XXVII, 5. Dans tous ces passages, il est nommé simplement comme père de Banaïas. Nous apprenons seulement, de plus, dans le dernier qu'il était un « prêtre-chef », *hak-kôhên rôʾš*, c'est-à-dire une sorte de vicaire du grand-prêtre. Quelques interprètes entendent cette appellation dans le sens d'officier de David, mais leur opinion est peu vraisemblable. Si l'on donne à *kôhên* sa signification ordinaire de « prêtre », il en résulte que Banaïas était un descendant d'Aaron et, dans ce cas, son père peut être le même que Joïada 3. La Vulgate, I Par., XXVII, 5, n'a pas traduit le mot *rôʾš*, « chef, » et elle applique à Banaïas le titre de « prêtre », *sacerdos*, qui, dans le texte original, se rapporte à Joïada. En revanche, I Par., XI, 22, elle attribue à Joïada la qualification de *vir robustissimus*, « vaillant soldat, » qui appartient à son fils Banaïas.

2. **JOÏADA** (Septante : 'Ιωδαε, 'Ιωαδαέ), grand-prêtre contemporain d'Athalie et de Joas. — Joïada avait épousé Josabeth, fille du roi Joram et sœur du roi Ochozias. Quand Athalie fit périr tous les enfants de ce dernier pour régner elle-même, Josabeth sauva le plus jeune, Joas, et l'apporta à Joïada, qui, de concert avec elle, le tint caché et l'éleva dans le Temple. Voir JOAS, col. ; JOSABETH. Joïada, non content de préserver de la destruction la descendance royale, résolut de rendre à Joas le trône de ses pères. Il se mit à l'œuvre avec une prudence et un courage auxquels Dieu accorda plein succès. Lorsque l'enfant eut sept ans, Joïada s'entendit avec cinq chefs, qui parcoururent le royaume pour donner le mot d'ordre aux lévites et aux chefs de famille. Ceux-ci vinrent à Jérusalem et jurèrent fidélité au roi dans le Temple. Joïada leur montra alors le jeune Joas, puis organisa la reconnaissance solennelle de sa royauté. Il divisa en trois troupes les lévites et les prêtres, qui avaient à commencer leur service le jour du sabbat; la première troupe devait monter la garde à la demeure du roi, la seconde à la porte des Seuils ou des Coureurs, qui donnait accès du côté du palais d'Athalie, et la troisième à la porte de Sur ou du Fondement, qui était sans doute l'une des entrées du Temple. Ceux qui sortaient de service devaient, de leur côté, faire la garde autour du roi, l'accompagner partout, les armes à la main, et mettre à mort quiconque tenterait de s'introduire en armes dans le Temple. L'accès des parvis serait laissé au peuple. Joïada arma tous ces hommes avec les lances et les boucliers que David avait placés dans la maison du Seigneur. Quand tous furent à leur poste, Joïada fit approcher Joas, lui imposa le diadème et le rouleau de la Loi, le proclama roi, lui fit les onctions sacrées et poussa le cri de : Vive le roi! qui fut répété par tout le peuple. A cette clameur, Athalie accourut, se rendit compte de ce qui se passait, mais fut entraînée hors du Temple pour être mise à mort. Voir ATHALIE, t. I, col. 1207. Le grand-prêtre renouvela alors l'alliance du roi et du peuple avec Jéhovah. La première conséquence de ce serment fut la démolition du temple de Baal, de ses images et de ses autels, et la mort de Mathan, prêtre de l'idole. Le service des lévites et des prêtres fut réorganisé conformément à la loi, et des gardiens furent placés aux portes du Temple, afin d'en interdire l'entrée à toute personne souillée. Quant au jeune roi, il fut conduit dans son palais par la porte supérieure et le passage des Coureurs, et il y prit place sur le trône royal. Son avènement fit la joie de tout le pays. Joïada avait été vraiment l'âme de cette heureuse révolution. IV Reg., XI, 2-21; II Par., XXII, 11-XXIII, 21.

Joïada, après avoir été le protecteur de Joas, en devint le conseiller naturel. Tant qu'il vécut, il réussit à le maintenir dans le bien et la fidélité à Dieu. Au bout de quelques années, Joas se préoccupa de réparer le Temple. Dans ce but, il ordonna aux prêtres et aux lévites de recueillir l'argent nécessaire parmi le peuple. Ceux-ci n'accomplirent ce devoir qu'avec nonchalance, si bien que Joas dit à Joïada : « Pourquoi n'as-tu pas veillé à ce que les lévites apportassent de Juda et de Jérusalem l'impôt ordonné par Moïse? » et aux prêtres : « Pourquoi n'avez-vous pas réparé ce qui est à réparer au Temple? » Joas semble l'avoir pris d'un peu haut avec le vieux pontife auquel il devait le trône. Parlait-il ainsi par zèle pour la maison de Dieu? Ou bien supportait-il déjà avec quelque impatience la tutelle de son conseiller? En tout cas, il serait injuste d'incriminer un vieillard plus que centenaire, auquel son grand âge ne permettait pas la même vigilance qu'au temps passé. D'ailleurs, l'entente persista entre Joïada et le jeune roi. On établit dans le Temple même un coffre destiné à recevoir les offrandes; les représentants du roi et du pontife le vidaient ensemble. Joas et Joïada employèrent de concert les ressources ainsi obtenues, soit à faire exécuter les réparations dans le Temple, soit à procurer

les ustensiles nécessaires à l'exercice du culte. Le quatrième livre des Rois, XII, 6, assigne à la vingt-troisième année du règne l'incident qui se produisit entre Joas, alors âgé de trente ans, et Joïada. D'après Josèphe, *Ant. jud.*, IX, VIII, 2, la raison qui aurait empêché le pontife d'envoyer quêter dans le royaume, c'est qu'il savait ses concitoyens fort peu disposés à donner.

Pendant tout son pontificat, les sacrifices furent offerts avec la régularité et la magnificence désirables. Joïada mourut âgé de cent trente ans. II Par., XXIV, 15; Josèphe, *Ant. jud.*, IX, VIII, 3. Les critiques soulèvent contre ce chiffre des difficultés qui paraissent sérieuses. Joïada, mort à cent trente ans, devait avoir environ quatre-vingt-quinze ans au moment ou Joas fut reconnu roi. IV Reg., XII, 6. Le roi Joram, dont Joïada avait épousé la sœur, Josabeth, monta sur le trône à trente-deux ans, IV Reg., VIII, 17; son règne fut de huit ans, celui de son fils Ochozias fut seulement d'un an, IV Reg., VIII, 26, et celui d'Athalie fut de six ou sept ans. IV Reg., XI, 3. Donc quinze ans avant le règne de Joas, Joïada, âgé d'environ quatre-vingts ans, aurait épousé la sœur d'un prince de trente-deux ans. Il y a là une invraisemblance qui, jointe à celle d'une longévité si extraordinaire, autorise à penser que les chiffres qui marquent l'âge de Joïada ont subi des modifications ultérieures. Il n'en est pas moins certain cependant que ce grand-prêtre mourut « âgé et rassasié de jours ». II Par., XXIV, 15. On l'inhuma dans la cité de David et dans le tombeau même des rois, d'où quelques années après, par un contraste significatif, Joas allait être exclu. Voir JOAS 3, col. 1557. Cet honneur était dû à celui qui avait préservé de la destruction et restauré la royauté de David, qui s'était montré si fidèle à Dieu, si zélé pour le Temple et si dévoué pour son peuple. II Reg., XII, 1-16; II Par., XXIV, 1-16. Quand il eut disparu et que Joas tomba aux mains de mauvais conseillers, on put se rendre compte de ce que le royaume avait perdu. « On reproche à Joïada de n'avoir pas chassé immédiatement de Jérusalem (après l'avènement de Joas) une multitude d'étrangers idolâtres, que les relations amicales de Josaphat avec la maison d'Omri [Amri] y avaient amenés. Les personnages les plus influents du royaume, partisans des deux derniers règnes, demeurèrent donc dans la ville sainte. C'était une grande imprudence de laisser si près du roi des hommes qui, après avoir été longtemps au pouvoir, voudraient y revenir, soit par la force, soit par la dissimulation et la flatterie. » Meignan, *Les prophètes d'Israël*, Paris, 1892, p. 329. La clémence du grand prêtre contribua, en effet, à ce retour offensif d'influences pernicieuses à Jérusalem. Mais un vieillard de son âge pouvait-il dépenser plus d'énergie qu'il ne fit pour substituer Joas à Athalie? S'attendait-on, de la part d'un grand-prêtre, à des exécutions incompatibles avec son caractère sacré et avec sa douceur naturelle? Et enfin, la faiblesse même de Joas qui, après avoir été pendant plus de trente ans sous la tutelle de Joïada, se laissa ensuite entraîner si facilement dans le parti contraire, n'est-elle pas la cause principale des malheurs qui attristèrent la fin du règne? Joïada eut pour successeur son fils Zacharie. Voir ZACHARIE, grand-prêtre. — Sur le nom de Barachie qui lui est donné probablement dans Matth., XXIII, 35, voir BARACHIE 9, t. I, col. 1447. D'après quelques commentateurs, Jérémie, XXIX, 26, rappelle au prêtre Sophonie le zèle du grand-prêtre Joïada; mais, d'après bon nombre d'exégètes, Joïadé dont parle le prophète, est un simple prêtre moins ancien. Voir JOÏADÉ.

H. LESÊTRE.

3. **JOÏADA** (hébreu : *Yehôyâdâ'*; Septante : Ἰωαδάς), chef (*nâgîd*; Vulgate : *princeps*) des descendants d'Aaron, c'est-à-dire des prêtres, qu'il amena à David, au nombre de trois mille sept cents, pour le reconnaître comme roi à Hébron après la mort de Saül. I Par., XII, 27. Il est possible que ce soit le père de Banaïas. Voir JOÏADA 1.

4. **JOÏADA** (hébreu : *Yehôyâdâ'*; Septante : Ἰωδαέ), fils de Banaïas, et l'un des principaux conseillers de David. I Par., XXVII, 34. Il fut choisi par le roi avec Abiathar pour exercer cette fonction après qu'Achitophel, qui la remplissait auparavant, se fut rangé du parti d'Absalom. Plusieurs critiques soutiennent qu'il y a ici une interversion dans le texte et qu'au lieu de « Joïada, fils de Banaïas », il faut lire Banaïas, fils de Joïada, mais on ne voit pas pourquoi Banaïas n'aurait pas pu avoir un fils auquel il aurait donné le nom de son grand-père et pourquoi il n'aurait pas pu devenir conseiller de David.

5. **JOÏADA** (hébreu : *Yôyâdâ'*; Septante : Ἰωϊδά), fils de Phaséa. Du temps de Néhémie, il rebâtit avec Mosollam, fils de Berodia, la porte de Jérusalem appelée la « Vieille Porte », *Ša'ar hay-Yešânâh*, il la couvrit et en posa les battants et les verroux. II Esd., III, 6.

6. **JOÏADA** (hébreu : *Yôyâdâ'*; Septante : Ἰωδαέ), fils et successeur du grand-prêtre Éliasib. II Esd., XII, 10-11, 22. Il vivait du temps de Néhémie. Celui-ci chassa un de ses fils parce qu'il avait épousé la fille de Sanaballat l'Horonite, qui était un ennemi des Juifs. II Esd., XIII, 28. Joïada eut pour successeur un autre de ses fils appelé Jonathan. Voir JONATHAN 10, col. 1615, et GRAND-PRÊTRE, col. 305.

JOÏADÉ (hébreu : *Yehôyâdâ'*, voir Joïada, col. 1593; Septante : Ἰωδαέ), prêtre qui vivait du temps de Jérémie. Jer., XXIX, 25. La plupart des commentateurs confondent ce Joïadé avec le grand-prêtre Joïada 2, et pensent que le prophète le nomme à cause de sa célébrité, quoiqu'il fût mort depuis longtemps et qu'il eût eu déjà à cette époque plusieurs successeurs dans le souverain pontificat. Mais l'explication naturelle du passage de Jérémie est qu'il parle d'un Joïadé qui avait vécu de son temps. Ce Joïadé est appelé « prêtre » et « prince (*nâgîd*) de la maison de Jéhovah », ce qui veut dire probablement, non pas qu'il était grand-prêtre, mais assistant ou vicaire du grand-prêtre, chargé spécialement du soin de la maison de Dieu. Son titre officiel devait être « second prêtre », tandis que le pontife suprême était appelé « premier prêtre ». Ce titre de second prêtre est donné expressément, IV Reg., XXV, 18, à Sophonie, dont Jérémie parle dans sa prophétie. Jer., XXIX, 28, 29. Joïadé était un ami et un défenseur du prophète et il semble avoir été persécuté pour ce motif par Séméias le Néhélamite, qui le supplanta, et par Sophonie, fils de Maasias. Voir ces noms.

JOÏARIB (hébreu : *Yôyârîb*; deux fois seulement, I Par., 10, et XXIV, 7, avec la forme pleine *Yehôyârîb*, « Jéhovah défend ou protège »), nom de trois ou de quatre Israélites.

1. **JOÏARIB** (Septante : Ἰωαρίμ; *Alexandrinus* : Ἰωαρείβ, Ἰαρείβ), chef de la première classe des vingt-quatre familles sacerdotales du temps de David. I Par., XXIV, 7. On retrouve plusieurs fois la mention de la classe sacerdotale à laquelle il avait donné son nom dans la suite de l'histoire sainte. Quelques-uns de ses membres retournèrent à Jérusalem après la captivité de Babylone. I Par., IX, 10; II Esd., XI, 10. Sous le pontificat de Joacim, fils de Josué (voir col. 305), le chef de la famille s'appelait Mathanaï. II Esd., XII, 19; cf. 6. Les Machabées, I Mach., II, 1, et l'historien Josèphe, *Vita*, I, étaient de la famille de Joïarib. Dans I Mach., II, 1, la Vulgate écrit Joarib le nom de Joïarib et Jarib dans I Mach., XIV, 29. Voir JOARIB, col. 1555. — Le nom de Joïarib dans II Esd., XI, 10, peut désigner la classe

sacerdotale de ce nom, ce qui est plus probable, ou bien un prêtre contemporain de Néhémie qui portait ce nom.

2. **JOÏARIB** (Septante : Ἰωαρίμ), un des Israélites qui revinrent avec Esdras de la captivité de Babylone. I Esd., VIII, 16. Il est qualifié de « sage » et il avait été chargé, avec quelques autres, avant le départ pour la Palestine, de chercher des lévites afin de les ramener à Jérusalem.

3. **JOÏARIB** (Septante : Ἰωιαρίβ), de la tribu de Juda, fils de Zacharie et père d'Adaïa. II Esd., XI, 15. Il descendait probablement de Séla, comme semble l'indiquer la qualification de « Silonite ». Il est nommé, en sa qualité d'ancêtre, dans la généalogie de Maasia, qui était chef de la famille de Joïarib du temps de Néhémie.

4. **JOÏARIB** (Septante : Ἰωαρίβ), prêtre qui vivait du temps de Néhémie, d'après certains interprètes, II Esd., XI, 10 : XII, 6, et qui fut père de Mathanaï. II Esd., XII, 19. D'après d'autres commentateurs, le nom de Joïarib sert seulement, dans ces passages, à désigner la première classe sacerdotale. Voir Joïarib 1.

JOIE (hébreu, ordinairement : *śimḥâh;* Septante : χαρά ; Vulgate : *gaudium, lætitia*), plaisir, satisfaction de l'âme, par opposition à la tristesse.

I. Dans l'Ancien Testament. — 1° Quoique le dictionnaire hébreu soit assez pauvre, il possède un nombre de mots relativement considérable pour exprimer le sentiment de la joie. Outre *śimḥâh,* qui est le terme le plus ordinaire, il a encore les substantifs *śâśôn,* Ps. XLV, 8; Is., XII, 5; LXI, 3; Jer., XXXI, 13 : Joel, I, 12, joint souvent à *śimḥâh,* par exemple, *śâśôn veśimḥâh,* pour exprimer « une grande joie », Is., XXII, 13; XXXV, 10; LI, 3, 11, etc.; — *maśôś,* Is., XXIV, 8; cf. 11; Ps. XLVIII, 3; — *gilâh,* Is., LXV, 18; — *ḥedvâh,* I Par., XVI, 27; II Esd., VIII, 10; — *ma'ădannim,* Prov., XXIX, 17; cf. I Sam., XV, 32; et les verbes *śûś* ou *śiś,* Deut., XXX, 9, etc.; — *śâmaḥ,* Exod., IV, 14, etc.; — *ḥâdâh,* Job, III, 6; Exod., XVIII, 9; Ps. XXI, 7; — *'ânag* (*à l'hithpahel*), Ps. XXXVII, 11, etc.; — *'âlas,* Job, XX, 18; Prov., VII, 18, — et *'âlaṣ,* I Sam., II, 1; Ps. V, 12; IX, 3; Prov., XI, 10, etc.; — *gil* (poétique), Job, III, 22, etc.; — *'ûr* (à *l'hithpahel*), Job, XXXI, 29, sans parler de plusieurs autres verbes ou mots qui, comme *rânan, rinnâh,* Jer., XXXI, 7, etc.; Ps. XXX, 6, etc., expriment les manifestations extérieures de la joie et de l'allégresse. — Parmi les expressions qui désignent la joie, il en est quelques-unes de particulièrement remarquables. La « joie » est appelée le « bien du cœur » dans Deut., XXVIII, 47; Is., LXV, 14 (voir Gesenius, *Thesaurus,* p. 546); et ceux qui sont « joyeux » sont dits « bons de cœur », *tôbê lêb,* I (III) Reg., VIII, 66, ou « de cœur bon », *be-lêb tôb,* Eccle., IX, 7. Cf. I Sam., XXV, 36; II Sam., XIII, 28; Esth., I, 10; Jud., XIX, 6, 9; Ruth, III, 7; I (III) Reg., XXI, 7; Eccle., VII, 3, passages où le radical *tôb,* qui exprime ordinairement ce qui est « bon », désigne particulièrement « la joie » ou « celui qui est joyeux ». Gesenius, *Thesaurus,* p. 544, 591. Voir aussi Eccli., XXX, 16. Cf. Prov., XV, 13; XVII, 22; XXIII, 15.

2° La joie étant « le bien du cœur », l'Écriture recommande fréquemment de se réjouir. Les Psaumes et les livres des prophètes, en particulier, sont pleins de passages qui font l'éloge de la joie et exhortent les enfants d'Israël à se livrer à l'allégresse. Dieu lui-même éprouve des sentiments de joie et il veut que les siens se réjouissent comme lui, avec lui et pour lui. Elle est un bien si précieux que c'est dans le Seigneur qu'en est la source. Le Psalmiste, XLIII (XLII), 2, l'appelle « le Dieu de [sa] joie et de [son] allégresse ». L'Ecclésiaste, II, 26, range la joie parmi les dons de Dieu, comme le fera plus tard saint Paul. Gal., V, 22. Cf. Ps. XVI (XV) 9, 11 texte hébreu); XXXVII (XXXVI), 4; Job, XXII, 26; Hab., III, 18. Il existe en hébreu des noms propres, comme les suivants : *Yaḥdî'êl* (Vulgate : *Jediel*); I Par., V, 24; *Yeḥdeyâhû* (Vulgate : *Jehedeia*); I Par., XXIV, 20; XXVII, 30, qui signifient « Dieu » ou « Jéhovah réjouit ». Dieu est donc la joie des justes, ainsi que le dit saint Augustin, *Conf.,* X, 22, t. XXXII, col. 793, en résumant toute la doctrine révélée sur ce point : *Est gaudium quod non datur impiis, sed eis qui te gratis colunt, quorum gaudium tu ipse es. Et ipsa est beata vita gaudere ad te, de te, propter te, ipsa est et non altera. Qui autem aliam putant esse, aliud sectantur gaudium, sed non ipsum verum.*

3° Dieu se réjouit donc lui-même et il veut que les siens se réjouissent. Il se réjouit de son œuvre, c'est-à-dire de la création, Ps. CIV (CIII), 31; Prov., VIII, 31, parce qu'elle est bonne. Gen., I, 31. Plein d'affection pour son peuple, Ps. CXLIX, 4, il se réjouit aussi quand il le comble de ses bienfaits et lorsqu'il le délivre de l'oppression. Is., LXII, 5; LXV, 19; Jer., XXXII, 41; Soph., III, 17. Et il lui demande de l'honorer avec les mêmes sentiments :

> Servez Jéhovah avec joie;
> Venez avec allégresse en sa présence. Ps. C (XCIX), 2.

Voir Ps. XCVII (XCVI), 12; CXVIII (CXVII), 24; LXVIII (LXVII), 4; XXXIII (XXXII), 1; V, 12; LXIV (LXIII), 11; CIV (CIII), 34; CXXXII (CXXXI), 9; XXXII (XXXI), 11; Prov., X, 28, etc. Il exige qu'on le serve avec joie. Deut., XXVIII, 47; Job, XXII, 19. — La première raison pour laquelle on doit se réjouir en Dieu, c'est sa grandeur même. Le Psalmiste invite ainsi tous les hommes, Ps. XCV (XCIV), 1-3 :

> Venez, chantons Jéhovah avec allégresse!
> Poussons des cris de joie au rocher de notre salut.
> Allons au-devant de lui avec des louanges!
> Faisons retentir des cantiques en son honneur!
> Car Jéhovah est un Dieu grand.
> Un grand roi au-dessus de tous les dieux.

Voir aussi Ps. CV (CIV), 1-3; IX, 3; LXIII (LXII), 6-7; LXVI, (LXV), 1-2; CXVIII (XCVII), 4-9; XLVII (XLVI), 2-9; XCII (XCI), 5-6; XCVII (XCVI), 8-9, 1, 11; CXLIX, 5; Mich., VII, 9; Is., XII, 6, etc.

4° Une autre cause de joie pour Israël, ce sont les bienfaits dont Dieu le comble. Il doit se réjouir des bienfaits généraux que le Seigneur lui accorde comme au reste des hommes :

> Poussez des cris de joie en l'honneur de Jéhovah,
> Vous tous, habitants de la terre!
> Servez Jéhovah avec joie,
> Venez avec allégresse en sa présence!
> Sachez que Jéhovah est le [seul] Dieu!
> C'est lui qui nous a faits,
> Et non pas nous;
> Nous sommes son peuple et le troupeau de son pâturage.
> Entrez dans ses portes avec des louanges,
> Dans ses parvis avec des cantiques;
> Glorifiez-le, bénissez son nom,
> Car Jéhovah est bon, et sa miséricorde durable;
> Il est fidèle de génération en génération. Ps. C (XCIX), 1-5.

Voir aussi Ps. XIII (XII), 6; XXXI (XXX), 7-9; XXXV (XXXIV), 9-10, 27-28; XL (XXXIX), 17-18; LXVII (LXVI), 4-8; LXXXI (LXXX), 2-17; CXIII (CXII), 9; CXLIX, 1-4; Is., XXV, 9; XLIV, 23; XLIX, 13; LXI, 10, etc. Dans l'élan de leur pieux enthousiasme, les prophètes sacrés invitent la nature et les cieux à se réjouir avec eux en actions de grâces des bienfaits de leur créateur :

> Que les cieux se réjouissent et que la terre tressaille,
> Que la mer retentisse avec ce qu'elle renferme!
> Que les champs soient dans les transports avec ce qu'ils [contiennent.
> Que tous les arbres des forêts poussent des cris de joie,
> Devant Jéhovah, car il vient;
> Il vient juger la terre.
> Il jugera le monde avec justice
> Et les peuples selon sa fidélité. Ps. XCVI (XCV), 11-13.

Cf. I Par., XVI, 32. Voir aussi Ps. LXXXIX (LXXXVIII), 13; Is., XXXV, 1-3, etc.

5° Mais Israël n'a pas seulement à remercier Dieu de ses bienfaits généraux, il doit se réjouir aussi des dons spéciaux qu'il lui a faits : le don de la Loi et la promesse du Messie : « Je garde à jamais tes commandements, car ils sont la joie de mon cœur, » dit l'auteur du Psaume CXIX (CXVIII), qui a eu un sentiment si profond de la beauté et du prix de la Loi. « Des voies que m'indiquent tes commandements, je me réjouis plus que de toutes les richesses, » ℣. 111, 14; cf. 16, 47, 70, 24, 35, etc. — L'attente du Messie, dont la venue transformera le monde, remplit aussi de joie Israël. Les prophètes comme les Psalmistes lui rappellent souvent cette promesse, et ils lui peignent l'avènement du Sauveur du monde avec les plus brillantes couleurs :

Le peuple qui marchait dans les ténèbres
Voit briller une grande lumière,
Et sur ceux qui habitaient le pays de l'ombre de la mort
Resplendit une lumière éclatante.
Tu rends le peuple nombreux,
Tu lui prépares une grande joie.
Ils se réjouissent devant toi,
Comme on se réjouit au temps de la moisson,
Comme on est dans l'allégresse quand on partage le butin.

Is., IX, 1-2. Cf. LI, 11; XXXV, 10; XLII, 10-13; LXVI, 1-4, 10; LIV, 1; LXI, 10; LV, 12-13; LXV, 18; LXI, 1-3; XII, 2-3; Jer., XXXI, 4, 7; XXX, 19; Zach., IX, 9.

6° On voit que la joie à laquelle les auteurs sacrés invitent le peuple de Dieu est surtout une joie religieuse, aussi se manifestait-elle avec éclat dans les fêtes du Seigneur. Moïse lui avait prescrit expressément de célébrer avec joie le culte divin, Deut., XII, 7; cf. XIV, 26; XVI, 15; Lev., XXIII, 40; et il fut fidèle à ce précepte. Ps. XLII (XLI), 5; XLIII, 3-4. Nous savons avec quel éclat et quelle jubilation David et les douze tribus avec lui transportèrent l'arche à Jérusalem, II Reg., VI, 1-2, 12-19; I Par., XV, 3-28; et puis comment Salomon célébra la dédicace du Temple. III Reg., VIII, 1-66; II Par., V-VII. Des fêtes analogues, quoique moins éclatantes, se renouvelèrent du temps d'Esdras, I Esd., VI, 16, 22, de Néhémie, II Esd., XII, 27, 41; cf. VIII, 9-10, et des Machabées. I Mach., IV, 42-58; II Mach., II, 15-20. Cf. Esth., IX, 31. Ps. CXXII (CXXI), 1.

7° L'Écriture recommande principalement de se réjouir en Dieu, mais les joies naturelles elles-mêmes ne sont pas proscrites, pourvu qu'elles soient raisonnables et modérées. Deut., XXX, 9. Cf. Eccle., IX, 7; XI, 9; Prov., V, 18-19; Eccle., IX, 9; Prov., XVIII, 22; XXIII, 15; Is., LXII, 5; Deut., XII, 7; Eccli., XXX, 15-16, etc. Les auteurs sacrés font cependant remarquer que la vraie joie est le privilège du juste, parce qu'elle est la récompense du bien qu'il fait et le fruit de la bonne conscience. Prov., XXI, 15. Cf. XIV, 9; XII, 20; I Par., XVI, 10; II Par., VI, 41; Job, XXII, 29; Ps. V, 12; XXXII (XXXI), 11; XXXV (XXXIV), 27; XL (XXXIX), 17; LXIV (LXIII), 11; LXX (LXIX), 5; Eccli., I, 12; Prov., XXIX, 6. Ils condamnent expressément les jouissances mauvaises. Prov., II, 14; Ose., VII, 3. — Un des châtiments que Dieu inflige aux coupables ou qui est la conséquence de sa vengeance contre les pécheurs, c'est la privation de la joie. Is., XXI, 4, 5, 7, 8, 11; Joel, I, 2. Tandis que les justes se réjouissent, les méchants sont dans la tristesse. Is., XLI, 16; LXV, 13-14; Ps. LIV (LIII), 8; CXLVII, 42; Is., XIV, 7; Jer., VII, 34; XVI, 9; Lam., V, 15. Pour les bons, même les pratiques de pénitence deviennent une source de joie, Zach., VIII, 19, tandis que pour les méchants, les jouissances sont mêlées d'amertume. Cf. Eccle., II, 2.

II. LA JOIE DANS LE NOUVEAU TESTAMENT. — 1° Nous retrouvons dans les Évangiles et dans les Épîtres la même doctrine que dans les Psaumes et dans les prophéties, mais la joie est encore plus épurée et plus surnaturelle. — Dans le Nouveau Testament grec, la « joie » est ordinairement exprimée par χαρά (Vulgate, *gaudium*), Matth., II, 10; XIII, 44; Marc., XIV, 16; Luc., VIII, 13, etc., et « se réjouir » par χαίρω (Vulgate, *gaudeo*). Matth., II, 10; Jac., XIII, 29, etc. A χαρά, *gaudium*, est opposé λυπή, *tristitia*, Joa., XVI, 20; II Cor., II, 3; Heb., XII, 11 (*mœror*); et à χαίρω, κλαίειν, *flere*, Rom., XII, 15; I Cor., VII, 30, ou κλαίειν καὶ θρηνεῖν, *plorare et flere*, Joa., XVI, 20, ou λύπην ἔχειν, *tristitiam habere*. Joa., XVI, 22. Les Septante et les écrivains du Nouveau Testament ont une expression inconnue aux auteurs profanes et qui est propre à leur dialecte, ἀγαλλίασις, *exultatio*, « grande joie, » Luc., I, 14 (joint à χαρά), 44; Act., II, 46; Heb., I, 9; Judæ, 24, et ἀγαλλιάομαι, *exultare*, « se réjouir beaucoup. » Matth., V, 12; Luc., I, 47; X, 21; Act., II, 26; XVI, 34; XIX, 7; Joa., VIII, 36; I Pet., I, 6, 8; IV, 13. Voir E. F. Gelpke, *Neutestamentliche-lexikalische Studien*, dans les *Theologische Studien und Kritiken*, 1849, p. 645-646. Ἀγαλλίασις correspond au *gil* hébreu, et a été adopté par les Pères grecs. Voir S. Clément, *I Cor.*, XVIII, XXXIII.

2° Un des souhaits les plus ordinaires aux Grecs était de « se réjouir » : χαῖρε, χαίρειν, « soyez joyeux. » Voir l'histoire et le sens de cette salutation, dans *Thesaurus græcæ linguæ*, édit. Didot, t. VIII, col. 1229-1232, comme chez les Latins celui « d'être fort, de se porter bien », *vale*. Ce souhait se lit Matth., XXVI, 49; XXVII, 29; XXVIII, 9; Marc., XV, 18; Luc., I, 28; Joa., XIX, 3; Act., XV, 23; XXIII, 26; II Joa., 10-11; Jac., I, 1. La Vulgate traduit dans tous ses passages χαῖρε, χαίρειν, par *ave*, excepté Act., XV, 23; XXIII, 26, et Jac., I, 1, qui sont le commencement de lettres, où elle emploie *salutem*. Cf. II Mach., IX, 19; Tob., V, 11; Rom., XV, 13. — Les Apôtres ont substitué ordinairement à cette salutation le mot plus chrétien et le souhait plus surnaturel de la grâce divine : χάρις, *gratia*. Rom., I, 7; I Cor., I, 3; II Cor., I, 2, etc.; I Pet., I, 2; II Pet., I, 2; II Joa., 3. Voir H. Cremer, *Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Grücität*, 7e édit., in-8°, Gotha, 1893, p. 937-944. Cf. Suidas, au mot χαίρειν, édit. Bernhardy, 1853, t. II, col. 1610; J. H. Schleusner, *Novus Thesaurus Veteris Testamenti*, 1821, t. V, p. 496-497.

3° Jésus est la source de la joie des chrétiens. Dans son discours de la Cène, il dit à ses Apôtres : « Je vous ai parlé ainsi, afin que ma joie soit en vous et que votre joie soit complète. » Joa., XV, 11; cf. XVI, 20-22, 24; XVII, 13. La joie est la récompense de ses élus. Matth., XXV, 21, 23. Le royaume de Dieu est « joie dans le Saint-Esprit », Rom., XIV, 17, et la joie est un des dons du Saint-Esprit. Gal., V, 22; cf. Luc., X, 20. Aussi l'Apôtre écrit-il à ses chers Philippiens : « Réjouissez-vous toujours dans le Seigneur; je vous le répète : Réjouissez-vous. » Phil., IV, 47. Voir aussi II, 18, 28; III, 1. Cf. II Cor., XIII, 11; I Thess., V, 16. Saint Jean dit à son tour, dans ses deux premières Épîtres : « Nous vous écrivons ces choses afin que vous vous réjouissiez et que votre joie soit complète. » I Joa., I, 4; cf. II Joa., 11. Jusque dans les peines, il faut se réjouir en Dieu. II Cor., VI, 10. Cf. Rom., XII, 12; I Cor., VII, 30; Col., I, 24.

4° Un trait saillant, qui distingue la joie telle qu'elle nous est présentée dans le Nouveau Testament, de la manière dont elle nous est décrite dans l'Ancien, c'est que la souffrance endurée pour l'amour de Dieu devient une joie et un honneur. Les Apôtres, maltraités par le Sanhédrin, se retirent « joyeux, parce qu'ils ont été jugés dignes (κατηξιώθησαν, *digni habiti sunt*) de souffrir des outrages pour le nom de Jésus ». Act., V, 41. Et saint Paul écrit aux Corinthiens : « Je surabonde de joie au milieu de toutes nos tribulations. » II Cor., VII, 14. Le martyre le plus cruel va ainsi devenir un sujet d'allégresse pour les confesseurs du Christ, le bonheur le plus envié. Voir S. Ignace, *Epist. ad Rom.*, 1, 3, 4, *Patr. Apost.*, 3e édit., Gebhardt, t. II, p. 56, 60. — Cf. A. Wünsche, *Die Freude in den Schriften des alte*

Bundes, in-8°, Weimar, 1896; O. J. Nave's *Index-Digest of the Holy Scripture*, in-8°, Londres (1900), p. 750-755.

F. VIGOUROUX.

JOINTURE, l'endroit où sont reliés ensemble deux os ou deux objets solides. 1° L'ange touche Jacob *kaf yerêkô*, à « la cavité de sa cuisse », τὸ πλάτος τοῦ μηροῦ, *nervus femoris*, Gen., XXXII, 25 (26), 32 (33), c'est-à-dire à l'endroit où le fémur s'emboîte dans l'os iliaque, auquel il est rattaché par le *gîd han-nâšéh*, νεῦρος, *nervus*, le nerf ou muscle ischiatique. — Job, XXXI, 22, en faisant serment pour protester de son innocence, dit : « Que mon bras (mon humérus) tombe de mon épaule, » *šikmâh*, κλεις, *junctura*, c'est-à-dire de l'endroit où l'humérus s'emboîte dans l'omoplate. — Ézéchiel, XXXVII, 7, dans sa vision de la résurrection, représente les ossements des morts qui s'agitent et se réunissent *'éṣém 'él aṣmô*, « os à os, » πρὸς τὴν ἁρμονίαν αὐτοῦ, *ad juncturam suam*. — Saint Paul, Eph., IV, 16, compare l'Église à un corps humain « relié par toute jointure (ἁφή, *junctura*) surajoutée ». — Dans Cant., VII, 2 (Vulgate, 1), il ne s'agit pas des jointures de la cuisse, *juncturæ*, mais de ses contours, *ḥammûqê*, de ses proportions harmonieuses, ῥυθμοί. — 2° Le roi Achab est blessé par une flèche qui pénètre « entre les joints », *debâqim*, c'est-à-dire au défaut de la cuirasse. III Reg., XXII, 34; II Par., XVIII, 33. Les versions traduisent : ἀναμέσον τοῦ πνεύμονος καὶ ἀναμέσον τοῦ θώρακος, *inter pulmonem et stomachum*, « entre le poumon et l'estomac. » Le mot hébreu vient de *débéq*, σύμβλημα, *glutinum*, « soudure, » l'endroit où deux pièces de métal doivent être réunies. Is., XLI, 7. Les jointures des pièces de métal qui forment la base des bassins d'airain dans le temple de Salomon sont appelées *šelabbîm*, ἐξεχόμενα, *juncturæ*. III Reg., VII, 28, 29. — Par contre, ce que les versions appellent στροφεῖς, « courroies tordues, » *commissuræ atque juncturæ*, sont des *meḥabberôṭ*, des « crampons », pour la fabrication desquels David a fait amasser du fer. I Par., XXII, 3. Ce que la Vulgate désigne sous le même nom de *juncturæ*, parmi les ornements du Temple, ce sont des *peqâ'îm*, sculptures en forme de « coloquintes », πέταλα καὶ ἀνάγλυφα. III Reg., VI, 18. Voir COLOQUINTE, t. II, col. 859. — 3° Il est fait allusion aux jointures entre des pièces de bois dans cette phrase d'Habacuc, II, 11 : « La pierre crie de la muraille et l'assemblage (*kâfîs*, κάνθαρος, *quod inter juncturas ædificiorum est*) du bois lui répondra. » *Kâfîs* est traduit par Symmaque : σύνδεσμος οἰκοδομῆς, « lien de construction, » et par Théodotion et la *Quinta* : ἔνδεσμος ξύλου, « lien de bois. » Les paroles d'Habacuc ont un sens analogue à celui des paroles de Notre-Seigneur : « Si ceux-ci se taisent, les pierres crieront. » Luc., XIX, 40. Les Chaldéens ont détruit des nations et tout ravagé; les murailles de pierre et les constructions de bois crient vengeance contre eux, à défaut d'habitants massacrés ou déportés. Cf. Rosenmüller, *Prophet. minor.*, Leipzig, 1814, t. III, p. 408-411. — 4° Les jointures entre étoffes paraissent désignées par les mots *ḥoberéṭ*, συμβολή, *ut possint invicem copulari*, Exod., XXVI, 4, 10, et *maḥbéreṭ*, ἐπωμίς, *junctura*. Exod., XXVIII, 27; XXXIX, 20. Notre-Seigneur dit qu'on ne met pas une « pièce » (ἐπίβλημα) neuve sur un vieil habit. La Vulgate rend le mot grec par *commissura*, une jointure, une couture, prenant par métonymie la partie pour le tout. Matth., IX, 16; Luc., V, 36. — 5° Les versions traduisent encore par « jointure » les mots *ṭabba'aṭ*, désignant les anneaux en usage dans le Tabernacle, Exod., XXVI, 24, voir ANNEAU, t. I, col. 636; *meḥabbérôṭ*, des poutres ou solives de bois destinées à empêcher l'écartement des constructions, II Par., XXXIV, 11; et enfin ζευκτηρίαι, *juncturæ*, en grec « les liens » des gouvernails. Act., XXVII, 40. Il s'agit ici des cordages au moyen desquels on remontait les gouvernails le long des flancs du navire, pour les remettre ensuite à l'eau quand on voulait naviguer. Voir GOUVERNAIL, col. 283.

H. LESÊTRE.

JOLY DE FLEURY Jean Omer, théologien, né à Paris en janvier 1700, mort dans cette ville le 27 novembre 1755. Ayant embrassé l'état ecclésiastique, il devint en 1734 chanoine de Notre-Dame de Paris, abbé d'Aumale en 1729 et l'année suivante abbé de Chézy. Nous avons de cet auteur : *Paraphrase et explication de l'Ancien Testament*, 4 in-12, Paris, 1754; *Paraphrase et explication des quatre Évangiles réunis en un seul*, 4 in-12, Paris, 1754; *Paraphrase et explication des Psaumes avec le texte latin de la Vulgate et les variantes hébraïques*, in-12, Paris, 1755. — Voir Quérard, *La France littéraire*, t. IV, p. 237.

B. HEURTEBIZE.

1. JON (François du) ou **JUNIUS,** théologien protestant, né à Bourges le 1er mai 1545, mort à Leyde le 13 octobre 1602. Fils d'un jurisconsulte, il se livra d'abord à l'étude du droit; puis, après quelques années, s'adonna à la théologie. Il devint ministre de l'église wallonne à Anvers, à Limbourg et près d'Heidelberg. Frédéric III, électeur palatin, le fit venir dans cette dernière ville, afin d'y travailler avec Tremellius à une traduction latine du Nouveau Testament : il y occupa ensuite une chaire de théologie. Au cours d'un voyage qu'il fit en France, il fut chargé par Henri IV d'une mission en Allemagne. Il revenait en son pays d'origine, lorsqu'une chaire de théologie lui fut offerte à l'université de Leyde. François du Jon, qui se montra toujours très tolérant vis-à-vis des catholiques, a composé un grand nombre d'ouvrages, parmi lesquels : *Bibliorum Pars I, id est quinque libri Moschis* (sic) *latini recens ex Hebræo facti brevibusque scholiis illustrati ab Immanuele Tremellio et Francisco Junio*, in-f°, Francfort-sur-le-Main, 1575; *Pars II, id est libri historici*, in-f°, Francfort, 1576; *Pars III, id est libri poetici*, in-f°, Francfort, 1579; *Pars IV, id est libri prophetici*, in-f°, Francfort, 1579; *Libri apocryphi sive Appendix Testamenti Veteris ad canonem priscæ Ecclesiæ adjecta, latinaque recens e græco sermone facta et notis brevibus illustrata per Franciscum Junium*, in-f°, Francfort, 1579. Une édition postérieure a pour titre : *Biblia sacra sive libri canonici priscæ Judæorum Ecclesiæ a Deo traditi latini recens ex Hebræo facti brevibusque scholiis illustrati ab Iman. Tremellio et Francisco Junio. Accesserunt libri qui dicuntur apocryphi latine redditi et notis quibusdam aucti a Francisco Junio. Quibus etiam adjunximus Novi Testamenti libros ex græco a Theod. Beza in latinum versos notisque itidem illustratos*, in-4°, Londres, 1581; *Acta Apostolorum, ex Arabica translatione latine reddita cum interpretatione locorum obscuriorum*, in-8°, Leyde, 1578; *Sacra parallela, id est comparatio locorum Scripturæ Sacræ qui ex testamento veteri in novo adducuntur summam utriusque in verbis convenientiam, in rebus consensum, in mutationibus fidem veritatemque breviter et perspicue ex fontibus Scripturæ Sacræ genuinaque linguarum ebrææ et græcæ conformatione monstrans*, in-8°, Heidelberg, 1590; *Apocalypsis Joannis apostoli et evangelistæ methodica analysi argumentorum novisque brevibus ad rerum intelligentiam et catholicæ christianæ ecclesiæ historiam pertinentibus illustrata*, in-8°, Heidelberg, 1591; *Expositio prophetæ Danielis in Heidelbergensi academia dictata et cum cura excepta a Grutero*, in-4°, Heidelberg, 1593; *Pentateuchi explicationes analyticæ*, 5 in-4°, Leyde, 1594; *Methodica quatuor Psalmorum I, II, III et IV explicatio. Præmittuntur in librum Psalmorum prolegomena*, in-4°, Heidelberg, 1594; *Enarratio Psalmi LI Irenicum sive in Psalmum CI meditatio*, in-8°, Leyde, 1594; *Lectiones in Jonam prophetam*, in-4°, Heidelberg, 1594; *Perbreves notæ in Epistolam Judæ apostoli*, in-8°, Leyde, 1599; *De linguæ Hebrææ præstantia et antiquitate*, in-8°, Brême, 1608; *Commentaria in Ezechielem prophetam*, in-f°, Genève, 1610; *In Epistolam*

ad Ebræos methodica et brevis enarratio, in-8°, Heidelberg, 1610. Dans les œuvres de cet auteur, publiées en deux in-f°, Genève, 1613, on remarque en outre : *Analytica expositio in Evangelia Matthæi et Marci.* On attribue encore quelquefois à François du Jon l'ouvrage suivant : *Biblia græca seu Divinæ Scripturæ nempe Veteris ac Novi Testamenti omnia recens a viro doctissimo diligenter recognita,* in-f°, Francfort-sur-le-Main, 1597. — Voir *Vita F. Junii Bituricensis ab ipsomet conscripta,* in-4°, Leyde, 1595, et dans le t. I de ses œuvres; Fr. Gomar, *Oratio funebris in obitum F. Junii,* in-4°, Leyde, 1602; Walch, *Biblioth. theologica,* t. IV, p. 71, 72, 447, 553, etc.; Haag, *La France protestante,* in-8°, Paris, 1853, t. IV, p. 381.

B. HEURTEBIZE.

2. JON (François du) ou **JUNIUS,** théologien protestant, fils du précédent, né à Heidelberg, en 1589, mort à Windsor, le 19 novembre 1677. Après avoir consacré plusieurs années aux sciences mathématiques, François du Jon se livra à l'étude de la littérature et de la théologie. Il visita ensuite la France, où habitaient presque tous les membres de sa famille, et, en 1620, se fixa en Angleterre, où il devint bibliothécaire du comte d'Arundel. En octobre 1676, il se retira à Oxford et, étant venu à Windsor rendre visite à son neveu Isaac Vossius, il mourut dans cette dernière ville. Parmi ses nombreux ouvrages, nous ne mentionnerons que les suivants : *Observationes in Willerami paraphrasim Cantici Canticorum,* in-8°, Amsterdam, 1655; *Annotationes in harmoniam latino-francicam quatuor evangelistarum, latine a Tatiano confectam,* in-8°, Amsterdam, 1655; *Cædemonis paraphrasis poetica Geneseos,* in-4°, Amsterdam, 1655; *Quatuor D. N. Jesu Christi Evangeliorum versiones perantiquæ duæ, Gothica scilicet et anglosaxonica, quarum illam ex celeberrimo codice argenteo nunc primum deprompsit Franciscus Junius; hanc autem ex codicibus manuscriptis collatis emendatius recudi curavit Thomas Mareschallus, cujus etiam observationes in utramque versionem subnectuntur. Accessit glossarium Gothicum Francisci Junii,* in-4°, Dordrecht, 1665. — Voir Haag, *La France protestante,* 1853, t. IV, p. 390. B. HEURTEBIZE.

JONA, nom, dans la Vulgate, de deux personnages qui sont appelés d'une manière différente dans le grec du Nouveau Testament. Jona n'est d'ailleurs, pour JONA 1, qu'une forme abrégée de Ἰωάννης ou Jean, laquelle n'est, elle-même, que la forme grécisée de *Yehôhânân* ou *Yôhânân.* Voir JEAN, col. 1153, et JOHANAN, col. 1591. Dans JONA 2, le nom peut s'interprêter « colombe », si c'est la forme véritable, mais plusieurs manuscrits grecs portent Ἰωάννου ou Ἰωάνου, et le font dériver ainsi de Johanan.

1. JONA (grec : Ἰωνάν; d'après Tischendorf : Ἰωνάμ), fils d'Éliakim et père de Joseph, un des ancêtres de Notre-Seigneur dans la généalogie de saint Luc, III, 30. Il n'est pas mentionné dans l'Ancien Testament.

2. JONA (grec : Ἰωνᾶ; d'après Lachmann : Ἰωάνου), nom du père de saint Pierre, qui est appelé pour cette raison Bar-Jona, Matth., XVI, 17, ou « fils de Jona ». Joa., I, 42; XXI, 15. Voir BAR-JONA, t. II, col. 1461. On ne connaît de lui que son nom.

JONADAB (hébreu : *Yehônâdâb,* et par contraction *Yônâdâb,* « Jéhovah encourage »), nom d'un neveu de David et du fondateur des Réchabites.

1. JONADAB (hébreu : *Yônâdâb;* une fois, *Yehônâdâb;* Septante : Ἰωναδάβ), fils de Semmaa et neveu du roi David. Il se rendit célèbre par sa sagesse et sa perspicacité, II Reg., XIII, 3, mais il ne fit pas toujours un bon usage de ces dons naturels. Il était l'ami de son cousin Amnon, fils de David, et il lui fit avouer son amour coupable pour sa sœur Thamar. Il lui conseilla alors de feindre une maladie pour attirer sa sœur chez lui et satisfaire sa passion criminelle. Ce conseil pervers fut suivi et amena le déshonneur de Thamar, et quelque temps après la mort d'Amnon qu'Absalom fit tuer pour venger sa sœur. II Reg., XIII, 5-29. Voir AMNON 1, et ABSALOM 1, t. I, col. 500 et 92-93. Après ce dernier événement, on annonça à David que tous ses fils avaient été mis à mort par Absalom, mais Jonadab, devinant aussitôt ce qui s'était passé, l'assura qu'Amnon seul avait péri à cause de la violence qu'il avait faite à sa sœur. II Reg., XIII, 30-36.

2. JONADAB (hébreu : *Yehônâdâb,* dans IV Reg., X, 15, 23, et Jer., XXXV, 8, 14, 16, 18; *Yônâdâb* dans Jer., XXXV, 6, 10, 19; Septante : Ἰωναδάβ), fils de Réchab, fondateur des Réchabites. Il descendait de Réchab et appartenait par conséquent à la tribu des Cinéens. I Par., II, 55. Voir CINÉEN, t. II, col. 769. Nous connaissons deux épisodes de sa vie. 1° Il vivait du temps de Jéhu et lorsque celui-ci se rendit à Israël pour s'emparer de la royauté et punir la famille d'Achab de son idolâtrie et de ses crimes, Jonadab l'accompagna. IV Reg., X, 15, 23. — 2° Jérémie, XXXV, nous apprend qu'il avait imposé à ses descendants l'obligation de mener la vie nomade, vivant sous la tente, ne se livrant point à l'agriculture et s'abstenant de vin. Voir RÉCHAB et RÉCHABITE. — Le Psaume LXX, 1, porte en titre, dans les Septante et la Vulgate : « Psaume de David. Des fils de Jonadab et des premiers captifs. » Ces mots ne se lisent pas dans le texte hébreu. Ils peuvent signifier que le Psaume LXX était souvent chanté par les Réchabites et les premiers captifs. — D'après un conte oriental, les fils de Jonadab, dans la suite des temps, habitèrent les îles Fortunées ou îles Canaries. Voir F. Nau, *La légende inédite des fils de Jonadab, fils de Réchab, et les îles Fortunées; texte syriaque attribué à Jacques d'Édesse et traduction française,* dans la *Revue sémitique* de M. J. Halévy, 1898, p. 263; 1899, p. 54, 136, et à part, in-8°, Paris, 1899.

1. JONAS (hébreu : *Yônâh,* « colombe, » S. Jérôme, *In Jon., Prol.,* t. XXV, col. 1117; Septante : Ἰωνᾶς; Vulgate : *Jonas*), le cinquième des petits prophètes (fig. 272). — Le prophète Jonas était fils d'Amathi, Jon., I, 1, et appartenait au royaume d'Israël. Une tradition, qui a été recueillie par certains Pères, affirme que Jonas était le fils de la veuve de Sarepta, ressuscité par le prophète Élie. III Reg., XVII, 17-24; cf. S. Jérôme, *In Jon., Prol.,* t. XXV, col. 1118; Pseudo-Épiphane, *De vitis Proph.,* XVI, t. XLIII, col. 407. Cette tradition doit vraisemblablement son origine à une ressemblance des deux mots hébreux : *Amitaï,* nom du père de Jonas, et *'èmèt,* « vérité, vrai, fidèle, » appliqué à la parole de dieu par la veuve de Sarepta. I (III) Reg., XVII, 24. Cf. Calmet, *Dictionnaire de la Bible,* 1783, t. III, col. 195. — Il naquit à Gethhépher (Vulgate : *Geth quæ est in Opher*), IV Reg., XIV, 25, dans la tribu de Zabulon (voir GETHHÉPHER, col. 228), et vivait sous le règne de Jéroboam II, roi d'Israël. Voir col. 1303. On ne conteste guère, en effet, l'identité du prophète Jonas et du personnage de ce nom, fils d'Amathi, qui annonça à ce monarque le rétablissement des anciennes frontières de son royaume et ses victoires sur la Syrie et Damas. IV Reg., XIV, 25. Nous ne connaissons de sa vie avec certitude que ce qui est rapporté dans ce passage et dans le livre prophétique qui porte son nom. Voir JONAS 2.

Plusieurs critiques ont cru, mais sans preuve, que la prophétie dont parle l'auteur des Rois est celle qu'Isaïe, XVI, reproduit comme une prophétie ancienne, ℣. 13. Voir Bleek-Wellhausen, *Einleitung in das alte Testa-*

ment, 1878, p. 453. Sur son voyage et sa mission prophétique à Ninive, voir JONAS 2. — Les traditions ou les légendes sur Jonas sont nombreuses; mais elles n'ont pas assez de consistance pour mériter un sérieux crédit.



272. — Le prophète Jonas. Bas-relief d'une des portes de bronze de Saint-Paul-hors-les-Murs à Rome, exécutées à Constantinople vers la fin du XIe siècle, et détruites par l'incendie qui suivit la mort de Pie VII. D'après N. M. Nicolai, *Della basilica di San Paolo*, in-fo, Rome, 1815, pl. XVII.

Pour ce qui regarde son tombeau, l'opinion la plus probable le place à Gethhépher, au lieu même de sa naissance. Cf. S. Jérôme, *In Jon., Prol.*, col. 1119; Trochon, *Jonas*, dans les *Petits Prophètes*, Paris, 1883, p. 216-217; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. III, p. 494; V. Guérin, *La Terre Sainte*, in-4o, Paris, 1882, p. 304-305. V. ERMONI.

2. JONAS (LE LIVRE DE). — I. CARACTÈRE DU LIVRE. — Le livre de Jonas n'est pas une prophétie au sens propre du mot, quoique son auteur soit placé parmi les prophètes. C'est simplement le récit historique de la mission que le prophète reçut de Dieu d'aller prêcher la pénitence à Ninive, et de la manière dont il s'en acquitta.

II. DIVISION ET ANALYSE. — Le livre se divise en trois sections : 1o Jonas reçoit l'ordre d'aller prêcher à Ninive et n'obéit pas, I-II; 2o sur un nouvel ordre de Dieu, il se rend à Ninive, y prêche et sa prédication produit de merveilleux effets, III; 3o le prophète éprouve du mécontentement à cause du pardon accordé aux Ninivites, et reçoit de Dieu une leçon salutaire, IV. Pour d'autres divisions cf. Kilber, *Analysis biblica*, édit. Tailhan, Paris, 2856, t. I, p. 495, 496; Trochon. *Les petits prophètes*, Paris, 1883, p. 217, 218; Cornely, *Introductio specialis*, Paris, 1887, t. II, 2, p. 557, 558.

Ire SECTION : Ordre d'aller prêcher à Ninive, I-II. — Dieu ordonne à Jonas de se rendre à Ninive pour y prêcher la pénitence; le prophète résiste aux ordres de Dieu; au lieu de se rendre à Ninive, il va à Joppé, et s'embarque sur un navire phénicien qui allait à Tharsis, en Espagne, I, 1-3. — Une violente tempête assaille le navire, ℣. 4; — les matelots sont saisis d'effroi; pendant ce temps Jonas est endormi au fond du navire, ℣. 5-6 — on tire au sort pour savoir qui est la cause de ce malheur; Jonas demande qu'on le jette à la mer pour sauver le navire; de leur côté les matelots font tous leurs efforts pour échapper au naufrage, ℣. 7-14; — enfin Jonas est jeté à la mer, ℣. 15-16. — Il est englouti par un poisson qu'on suppose avoir été une espèce de requin vorace, II, 1, et non une baleine, comme on le dit vulgairement, voir BALEINE, t. I, col. 1413. — Dans le ventre du poisson, le prophète adresse à Dieu une prière, ℣. 2-10. — Sur l'ordre de Dieu, le poisson vomit Jonas sur le rivage, ℣. 11, en un endroit qui n'est pas indiqué.

IIe SECTION : Jonas prêche à Ninive, III. — Dieu renouvelle au prophète l'ordre de se rendre à Ninive, ℣. 1-2; — le prophète obéit cette fois, il se rend dans la capitale de l'Assyrie et y prêche la pénitence, ℣. 3-4; — les Ninivites se rendent à ses exhortations et font pénitence, ℣. 5-9; — Dieu retire sa sentence d'extermination, ℣. 10.

IIIe SECTION : Mécontentement de Jonas et réponse de Dieu, IV. — Le prophète est mécontent du pardon accordé par Dieu aux habitants de Ninive, ℣. 1; — il adresse à Dieu des plaintes, ℣. 2-3. — Dieu lui reproche son irritabilité, ℣. 4. — Jonas quitte la ville, et se construit une hutte pour se mettre à l'abri des ardeurs du soleil. Dieu fait pousser une plante dont la croissance fut si rapide qu'elle protégea le prophète de son ombre, ℣. 5-6. On pense généralement que cette plante était le ricin. Cf. S. Jérôme, *In Jon.*, IV, 6, t. XXV, col. 1148 (voir RICIN). — Un ver pique la plante et elle se flétrit immédiatement; Dieu envoie un vent brûlant, et Jonas, exposé aux ardeurs du soleil, exprime sa douleur, ℣. 7-8. — Dieu répond au prophète, ℣. 9-11, et lui donne une leçon salutaire.

III. AUTEUR DU LIVRE. — Le livre est-il de Jonas lui-même? — On reconnaît, même parmi les catholiques, que cette question est libre de sa nature et qu'il n'existe aucune raison décisive ni pour ni contre. Cf. Knabenbauer, *In proph. minores*, Paris, 1886, t. I, p. 361.

I. OPINION DE LA CRITIQUE NÉGATIVE. — Elle affirme que le livre est postérieur à Jonas. Mais les divergences commencent quand il s'agit d'en fixer la date : Goldhorn croit qu'il appartient à l'époque de la captivité assyrienne; Rosenmüller et Bertholdt le placent au temps du roi Josias; Jager se prononce pour l'époque de la captivité de Babylone; Jahn, Knobel, Koster, Ewald, E. Meier en placent la composition après la captivité; Watke, au IIIe siècle avant J.-C.; Hitzig, à l'époque des Machabées, et en Égypte; Bleek dit d'une manière générale qu'il fut écrit longtemps après Jonas. Cf. Trochon, *Les petits prophètes*, p. 220. D'après Driver, on ne s'éloigne pas beaucoup de la vérité en le plaçant au Ve siècle avant J.-C.; *Introduction*, 7e édit., Edimbourg, 1898, p. 322.

II. PREUVES EN FAVEUR DE LA COMPOSITION DU LIVRE PAR LE PROPHÈTE LUI-MÊME. — 1o *Directes.* — 1. L'insertion au canon; la prophétie de Jonas a toujours fait partie du canon juif et a été placée au nombre des livres prophétiques, les *nebî'im*; or on ne comprendrait pas pourquoi les Juifs ont mis au rang des livres prophétiques un écrit de cette nature qui ne contient pas de prédictions comme les autres, s'ils n'avaient pas eu de fortes raisons de croire qu'il était proprement l'œuvre d'un prophète. — 2. L'Ecclésiastique, après avoir loué Isaïe, Jérémie et Ézéchiel, auteurs de leurs livres respectifs, parle, XLIX, 12, des douze petits prophètes; il regarde donc Jonas comme l'auteur du livre qui porte son nom au même titre que les onze autres petits prophètes. — 3. L'antiquité et la tradition, soit juive, soit chrétienne, sont favorables à l'authenticité. — 4. Le récit lui-même porte un certain cachet d'authenticité l'auteur raconte hum-

blement les fautes de Jonas: sa désobéissance aux ordres de Dieu; son audace à discuter avec lui; sa cruauté à vouloir la destruction de toute la ville de Ninive. Cet accent de sincérité convient mieux à Jonas lui-même qu'à un autre auteur; car un autre auteur n'eût jamais dévoilé avec autant de franchise les faiblesses du prophète Jonas pour lequel les Juifs avaient tant de vénération. Cf. Cornely, *Introductio specialis*, t. II, p. 564.

2° *Preuves indirectes* ou *réponses aux objections.* — Les objections contre l'authenticité sont de deux sortes: *littéraires* et *philologiques.* — 1. *Littéraires.* — *a*) On dit que l'auteur parle toujours à la troisième personne; mais cette raison n'est pas concluante, car d'autres prophètes, tels qu'Isaïe, Jérémie et Ézéchiel, parlent parfois à la troisième personne. — *b*) On dit aussi que le récit n'a rien qui trahisse un témoin oculaire; mais il n'a rien non plus qui dénote le contraire. — *c*) D'après, III, 3, Ninive « était » une grande ville; on en conclut qu'elle n'existait plus au moment où l'auteur écrivait et que par conséquent le livre est postérieur à la destruction de Ninive; mais cet imparfait, *hâyetâh* (הָיְתָה, *erat*), peut être, comme disent les grammairiens, un imparfait *synchronistique:* l'auteur se reporte au temps où il visita la ville, et par conséquent à un temps passé. — *d*) Le chapitre II, 2-10, contiendrait des emprunts à certains Psaumes de date récente; cf. Jon., II, 2, et Ps. CXX, 1; — ℣. 3 et Ps. XVIII, 4, 7; XLII, 7; — ℣. 4 et Ps. XLII, 8; — ℣. 5 et Ps. XXXI, 23; — ℣. 6 et Ps. XVIII, 5; LXIX, 2; — ℣. 8 et Ps. XVIII, 7; CXLIII, 4; — ℣. 9 et Ps. XXXI, 7; — ℣. 10 et Ps. III, 9; XLII, 5; L, 14, 23 (d'après l'hébreu); mais, outre que beaucoup de critiques pensent que la prière de Jonas est antérieure aux Psaumes qui viennent d'être cités, même si l'on admettait que Jonas a puisé dans les Psaumes, il faudrait prouver que ces Psaumes sont de date récente et postérieurs au VIII[e] siècle avant J.-C., ce que l'on ne peut faire. — *e*) On affirme que le ton général et les sentiments accusent un auteur récent; on insiste surtout sur « l'universalisme » du salut, qui est promis à tout le monde; mais cet universalisme est enseigné par d'autres prophètes anciens. Cf. Is., II, 2, 3; Osee., II, 24, cité par saint Paul, Rom., IX, 25. — *f*) On ajoute que l'omission du nom du roi des Assyriens, dans le chapitre III, prouve que ce roi n'était pas connu de l'auteur; III, 6, le simple titre: « roi de Ninive, » n'aurait jamais été donné au roi si celui-ci avait été encore en vie; mais c'est le contraire qui est vrai: c'est surtout le roi régnant qu'on désigne simplement par son titre, au lieu de l'appeler par son nom propre. — 2. *Preuves philologiques.* — On prétend que le livre de Jonas contient des formes de date récente, des *aramaïsmes:* I, 5, *sefînâh*, « navire; » ce mot ne se trouve pas ailleurs, mais comme c'est un terme technique de marine, il a pu être emprunté aux Phéniciens, peuple navigateur; — I, 6, *rab*, « chef » [des matelots]; ce mot était déjà employé à l'époque de Jérémie; cf. Jer., XXXIX, 9; — I, 6, [*hithpahel*] du verbe *'āšat* dans le sens de « penser »; ce mot se trouve à la forme *kal* dans Jer., V, 28; Dan., VI, 4; Ps. CXLVI, 4; ne se trouve plus ailleurs; c'est un aramaïsme qui s'explique bien par le dialecte galiléen, propre à Jonas; — I, 7, *be-šéllemi*, « en quoi, pourquoi; » I, 12, *šelli*, « en quoi, parce que; » IV, 10, *šé* « que; » dans ces mots on emploie la forme abrégée *sa* [שֶׁ] pour la pleine *'ăšér* [אֲשֶׁר]; cette forme abrégée se trouve dans des livres plus anciens; cf. Jud., V, 7 (*bis*); VI, 17; et Cant., I, 6, 7; VIII, 12; — II, 1, 2; III, 2, *qârâ'*, dans le sens de « prêcher »; ce mot se trouve avec la même signification dans Exod., XXXII, 5; Is., XL, 6; XLIV, 7; LVIII, 1; Jer., II, 2; VII, 7; Joel, IV (hébreu), 9; Prov., I, 21, VIII, 1; XX, 1; — I, 4, *hêtil*, « susciter; » ce mot se trouve dans I Sam. (Reg.), XVIII, 11; XX, 33; — I, 11, 12, *sâtaq*, « se taire; » se trouve dans Prov., XXVI, 20; — II, 1; IV, 6, (*pihel* de) *mânâh*, « préparer, » employé comme dans I Par., IX, 29; Dan., I, 10, 11; ce mot se trouve sous d'autres formes dans Num., XXIII, 10; II Reg., XXIV, 1, IV Reg., XII, 11; Is., LXV, 12; Jer., XXXIII, 13; Job, VII, 3; le *pihel* peut donc s'expliquer par le dialecte galiléen; — III, 7, *ta'am* dans le sens de « jugement »; cf. Dan., III, 10, 29; I Esd. (hébreu), VI, 14; VII, 23; c'est là un mot technique pour désigner les édits des rois assyriens et babyloniens; l'auteur prouve par là qu'il connaissait les usages assyriens; — IV, 10, *'âmal*, « travailler; » ce mot se trouve dans Deut., XXVI, 7; Jud., V, 26; — IV, 11, *ribbô*, « mille; » ce mot se trouve sous la forme *rebâbâh* dans Lev., XXVI, 8; Deut., XXXII, 30; Jud., XX, 10; au duel on le trouve dans Ps. LXVIII (hébreu), 18; — I, 9, locution, *'Elôhê haš-šâmaîm*, « Dieu du ciel; » cette locution se trouve dans Gen., XXIV, 3. — En résumé, si l'on excepte quelques termes techniques et quelques idiotismes galiléens, la langue du livre est parfaitement régulière.

IV. Caractère historique du récit. — *I. Opinion des rationalistes.* — La critique négative nie le caractère historique des faits racontés dans le livre de Jonas, mais les explique de manière très diverse. — Pour H. von der Hardt, Less, Palmer, Krahmer, le récit est une simple allégorie; pour Eichhorn, c'est une légende; pour Augusti, Renan, Muller, c'est un conte; pour Koster, Jager, Hitzig, c'est une fiction prophétique didactique; pour Grimm, c'est le récit d'un songe; pour d'autres, c'est un mythe, emprunté au mythe grec d'Hésione (Rosenmüller, de Wette, Friedrichsen, Forbizer), ou au mythe babylonien d'Oannès (Baur); R. Simon, Pareau, Gesenius, Jahn, Winer, Knobel, Niemeyer, Paulus, Ewald, Driver y voient un enseignement *didactique* ou une *parabole;* Driver va même jusqu'à dire que le but du livre est une *explication pratique de la doctrine de Jérémie*, XVIII, 7-8; cf. Trochon, *Les petits prophètes*, p. 220, 221, 224, 225; Cornély, *Introductio specialis*, t. II, 2, p. 562; Driver, *Introduction*, p. 323, 324; J. Friedrichsen, *Kritische Uebersicht über die verschiedenen Ansichten über Jona*, 2[e] édit., Leipzig, 1841; Ed. Riehm, dans les *Theologische Studien und Kritiken*, 1862, p. 413.

II. Preuves en faveur du caractère historique. — 1° *Directes.* — 1. *L'insertion au canon juif.* Comme nous l'avons déjà dit, les Juifs mirent le livre de Jonas au nombre des livres prophétiques; cela prouve qu'ils étaient convaincus de son historicité; s'ils n'y avaient vu qu'une parabole, ils l'auraient mis au nombre des hagiographes. — 2. *La tradition juive.* Cette tradition nous est parvenue par deux voies: — *a*) le livre de Tobie, XIV, 4 (texte grec), mentionne explicitement les paroles de Jonas touchant la destruction de Ninive; — *b*) l'historien Josèphe, *Ant. jud.*, IX, X, 2, résume le livre de Jonas comme un document historique. — 3. Notre-Seigneur, dans le Nouveau Testament, parle de l'engloutissement de Jonas dans le ventre d'un poisson comme d'un fait réel. Matth., XII, 39-41; XVI, 4; Luc., XI, 29, 30, 32. — 4. *Arguments intrinsèques:* *a*) La mission de Jonas à Ninive concorde très bien avec les circonstances historiques de son époque: c'est à peu près à cette époque que s'établissent les premières relations entre l'Assyrie et Israël; cf. Osee., V, 13; X, 6; quelques années après la mort de Jéroboam II, sous lequel avait vécu Jonas, et sous le règne de Manahem, le roi d'Assyrie Phul [— Théglathphalasar III] (745-727 avant J.-C.) envahit le royaume d'Israël. Cf. IV Reg., XV, 19, 20. — *b*) La description de Ninive qu'on lit dans Jonas, III, 3, s'accorde avec les renseignements donnés par les historiens classiques. Cf. Diodore de Sicile, II, 3. Les travaux modernes ont confirmé d'une manière assez exacte ce que dit Jonas sur les dimensions de Ninive. Cf. Layard, *Nineveh and Babylon*, Londres, 1853; Id., *Nineveh and its Remains;* Oppert, *Expédition en Mésopotamie*, Paris, 1862; Jones, *Topography of Nineveh*, dans le *Journal of the R. Asiatic Society*, 1855, t. XV, p. 297-335; G. Raw-

linson, *The five great Monarchies*, 2e édit., p. 252-261; Billerbeck-Jeremias, *Der Untergang Nineveh's*, dans les *Beiträge zur Assyriologie*, t. III, p. 127-131; Maspero, *Histoire ancienne*, t. II, p. 601-604; t. III, 467-471. — c) La profonde corruption morale de Ninive, dont parle le prophète Jonas, est attestée par d'autres prophètes. Cf. Nah., III, 1; Soph., II, 25. — d) Le deuil imposé aux hommes et aux animaux, Jon., III, 5-8, est aussi une coutume asiatique. Cf. Hérodote, IX, 24. — e) Enfin le ton général du livre : « Qui, sinon un témoin oculaire, aurait dépeint ces matelots adorant chacun leurs propres dieux, mais craignant la colère de Jéhovah et le suppliant dès qu'ils entendent parler de lui ? Les Ninivites qui croient en Dieu et se repentent dans le sac et la cendre, font aussi un contraste caractérisé avec le prophète israélite, qui fuit Jéhovah, et qui, même après sa miraculeuse délivrance, se montre encore chagrin de la miséricorde divine envers les païens. Tout cela constitue bien des traits historiques, qui excluent toute invention et toute fiction. Aussi Delitzsch appelle-t-il avec vérité le livre de Jonas une confession de péché écrite plus tard par le prophète repentant, avec un profond mépris de soi-même. » Trochon, *Les petits prophètes*, p. 223.

2o *Preuves indirectes* ou *réponses aux objections*. — 1. On dit que le livre contient des miracles nombreux et incroyables; mais il y a bien d'autres livres de la Sainte Écriture qui contiennent des miracles; il faut donc, comme dit saint Augustin, ou les admettre tous ou les rejeter tous, *Epist. CII*, t. XXXIII, col. 382; rien n'est impossible à Dieu, et il ne nous convient pas de distinguer entre miracles et miracles. — 2. On dit aussi qu'il est impossible de croire à cette mission de Jonas chez les Ninivites; mais qu'y a-t-il d'impossible en cela? Nous avons des exemples analogues de la conduite de Dieu à l'égard des peuples païens : miracles de Joseph et de Moïse en Égypte, de Josué à l'entrée du peuple dans le pays de Chanaan, d'Élie en Phénicie, d'Élisée en Syrie; pourquoi Dieu n'aurait-il pas pu se révéler aux Ninivites? — 3. Comment, dit-on, un seul individu a-t-il pu produire un si grand effet sur une si vaste cité? Mais la grâce de Dieu est toute-puissante; dès lors que cette conversion soudaine est l'effet de la grâce divine, on ne peut nullement la regarder comme impossible. — 4. On ajoute qu'il n'est resté aucun souvenir de cet événement dans les textes assyriens; mais cette difficulté est loin d'être concluante; car il y a d'autres événements dont il n'est resté aucun souvenir dans les textes; de plus, les textes assyriens n'ont pas encore livré leur dernier secret; ajoutons qu'Hävernick a cru voir une allusion à cet événement dans Ézéchiel, III, 5, 6; mais ce passage est trop vague. — 5. Il n'est pas facile, dit-on encore, d'imaginer un monarque, tel que ceux qui sont décrits dans les inscriptions assyriennes, se soumettant avec tant de docilité à ce que demandait Jonas. On oublie que les Assyriens étaient particulièrement superstitieux et crédules et qu'ils ne doutaient point qu'un Dieu étranger pût leur infliger des châtiments; de nombreux textes en font foi. — 6. Il est étonnant que la conversion des Ninivites, si elle s'était produite sur une si vaste échelle, ait eu un résultat si peu durable; car les Assyriens sont toujours représentés comme idolâtres dans l'Ancien Testament. — Le livre de Jonas dit que les Ninivites crurent aux menaces du prophète et firent pénitence, mais non qu'ils devinrent monothéistes et cessèrent d'adorer leurs propres dieux. Driver, *Introduction*, p. 324.

V. Canonicité. — Elle n'a jamais été contestée. 1o Le livre a toujours fait partie du double canon, juif et chrétien. — 2o Notre-Seigneur l'a employé comme Écriture divine. Matth., XII, 39-41; XVI, 4; Luc., XI. 21, 30, 32. — 3o Les nombreuses représentations de Jonas dans les catacombes (fig. 273, 274, 275) et sur les sarcophages chrétiens des premiers siècles, qui reproduisent toutes les scènes de son livre, attestent que l'Église le tenait pour canonique. Cf. Canon, t. II, fig. 63, col. 159. Voir aussi t. II, fig. 392, col. 1081. C'est un des écrits de l'Ancien Testament, auxquels les artistes chrétiens à toutes les époques



273. — Jonas englouti par le poisson. Cubiculum de sainte Cécile. D'après Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, t. II, p. 22.

ont fait le plus d'emprunts. Voir fig. 276. Cf. Vigouroux, *Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes*, 2e édit., p. 412, 427-429; Marucchi, *Eléments d'archéologie chrétienne*, in-8o, Rome, 1900, p. 301;



274. — Jonas rejeté par le poisson. Cubiculum de sainte Cécile. D'après Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, t. II, pl. 22.

E. Hennecke, *Altchristliche Malerei*, in-8o, Leipzig, 1896; O. Mitius, *Jonas auf den Denkmälern des christlichen Alterthums*, in-8o, Fribourg-en-Brisgau, 1897, p. 105-114, qui énumère 175 représentations. — 4o Les Pères apos-



275. — Jonas à l'ombre de la cucurbite. Cubiculum de sainte Cécile. D'après Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, t. II, pl. 22.

toliques : qu'il nous suffise de citer saint Clément de Rome, *I Cor.*, *VII*, *7*, édit. O. de Gebhardt et Ad. Harnack, Leipzig, 1900, p. 4. Saint Clément rappelle que Jonas annonça la catastrophe de Ninive.

VI. Signification symbolique de l'histoire de Jonas. — En général les Pères de l'Église se sont plu à

voir une signification symbolique dans l'histoire de Jonas. Qu'il nous suffise de mettre en relief les principaux aspects de ce symbolisme : la mission du prophète devait éclairer Israël sur la situation du monde païen par rapport au royaume de Dieu. Israël, opprimé par les peuples païens, était naturellement porté à les regarder comme incapables de salut. La mission de Jonas à Ninive concourut pour beaucoup à détruire ce préjugé. l'admirable leçon de charité qu'il lui donne, IV, 10, 11, montrent bien à Israël l'étendue et les secrets de la miséricorde divine. La mission de Jonas fut une preuve de la volonté qu'a Dieu de sauver tous les hommes, selon I Tim., II, 4, et comme une prophétie de la conversion future des gentils, ainsi que l'ont justement remarqué les Pères. « Sous le nom de Ninive, il annonçait le salut aux gentils, » dit saint Jé-



276. — Jonas. D'après une miniature d'un Psautier du Xe siècle. Bibliothèque Nationale. *Cod. gr.*, 139. — Au bas, à gauche, Jonas est jeté dans la mer et englouti par le poisson. A droite, le monstre rejette sa proie. Au-dessus, le prophète, nimbé, debout sur les rochers du rivage, remercie Dieu de sa délivrance. A gauche, Jonas, à la porte de Ninive, est reçu par un vieillard accompagné de jeunes gens. Sur la porte, des curieux.

Cette admissibilité des païens au salut est assez nettement indiquée dans plusieurs traits du récit : attitude des matelots païens, qui craignent et invoquent le Dieu du ciel et de la terre; — impression produite par la prédication de Jonas à Ninive; — pénitence générale des habitants de la ville; — la conduite du prophète elle-même exprime bien les sentiments du peuple juif à l'égard des gentils : il essaye de se soustraire à la mission que Dieu lui impose, parce qu'il ne peut comprendre la bonté de Dieu à l'égard de Ninive, IV, 2; — cependant l'action de Dieu finit par le gagner; alors il reconnaît sa faute et prie les marins de le jeter à la mer, I, 12. — La manière dont Dieu réprimande Jonas, rôme, *Epist.* LIII, *ad Paulinum,* t. XXIII, col. 546; Kaulen, *Liber Jonæ prophetæ*, in-8°, Mayence, 1862, p. 79.

VII. ÉLÉMENTS MESSIANIQUES DANS LE LIVRE DE JONAS. — Il n'y a pas, à strictement parler, de prophéties messianiques dans le livre de Jonas; sa prédication à Ninive est une annonce de la prédication des Apôtres et de la conversion des gentils comme on vient de le voir. De plus, Jonas lui-même fut, par sa vie, une figure de Notre-Seigneur; cf. S. Jérôme, *In Osc., III, 12,* t. XXV, col. 928; *In Jon., Prol.*, col. 1117 : 1° Jonas envoyé à Ninive pour prêcher le salut et la pénitence représente Jésus-Christ envoyé dans ce monde pour le sauver. —

2° Jonas qui ne veut pas prêcher aux Ninivites, peuple païen, rappelle Jésus-Christ qui se dit uniquement envoyé pour sauver les brebis perdues de la maison d'Israël. Matth., xv, 24. — 3° Le séjour de trois jours de Jonas dans le ventre du poisson a été interprété par Notre-Seigneur lui-même, Matth., xii, 40, comme la figure des trois jours qu'il passa dans le tombeau. Cf. S. Augustin, *Epist.* cii, t. xxxiii, col. 383-386.

VIII. Texte et langue. — Le texte original du livre est l'hébreu avec quelques particularités propres au dialecte galiléen. Le style est généralement beau et élégant; l'auteur exprime ses idées avec beaucoup de vivacité et de naturel. Au point de vue de la phraséologie, on peut signaler des ressemblances avec d'autres écrivains; cf. Jon., i, 14, et Jer., xxvi, 15; — Jon., iii, 8[b], et Jer., xviii, 11[b]; xxvi, 3[a]; — Jon. iii, 9[a], et Joel, ii, 14; — Jon., iii, 9[b], et Exod., xxxii, 12[b]; — Jon., iii, 10[b], et Exod., xxxii, 14; — Jon., iv, 2[b], et Exod., xxxiv, 6[b]; Joel, ii, 13[b]; — Jon., iv, 3[a], 8[b], et III Reg., xix, 4[b].

IX. Bibliographie. — Outre les ouvrages cités, cf. S. Éphrem. *Opera Syriaca*, t. ii, p. 234-315; S. Cyrille d'Alexandrie, *In Jon.*, t. lxxi, col. 597-637; Théodoret de Cyr, *In Jon.*, t. lxxxi, col. 1720-1740; pour d'autres anciens commentateurs, soit catholiques, soit protestants, voir Trochon, les *Petits prophètes*, p. 228-230; — pour des travaux plus récents, cf. (Brunengo), *Ninive ai tempi di Giona profeta*, dans la *Civiltà cattolica*, 15 mai 1880, p. 401-418; * M. Kalisch, *Bible Studies*, part. II, Londres, 1878; * C. H. H. Wright, *Biblical Essays*, 1886, p. 34-98; * Frz. Delitzsch, *Messianische Weissagungen*, in-8°, Leipzig, 1890, p. 88; * H. Martin, *The prophet Jonah*, in-8°, Londres, 1891; * Clay Trumbull, *Jonah in Nineveh*, Philadelphie, 1892; * J. Kennedy, *On the Book of Jonah*, Londres, 1895; P. Kleinert, *Die Propheten Obadja, Jona*, 2e édit., in-8°, Bielefeld, 1893; M. Löwy, *Ueber das Buch Jona*, in-8°, Vienne, 1892; A. Fournier, *Sur la traduction par S. Jérôme d'un passage de Jonas*, in-8°, Paris, 1895; * B. Wolf. *Geschichte der Propheten Jona, nach einer Karschemischen Handschrift der k. Bibliothekzu Berlin*, in-8°, Berlin, 1897; Frz. Kaulen, *Liber Jonæ prophetæ expositus*, in-8°, Mayence, 1862; * Alb. Rebattu, *De libri Jonæ sententia theologica*, Iéna, 1875; * A. C. O'Connor, *Étude sur le livre de Jonas*, in-8°, Genève, 1883.

V. Ermoni.

3. JONAS Justus Judonis, théologien allemand, luthérien, né à Nordhausen le 5 juin 1493, mort à Eisfeld le 9 octobre 1555. Après avoir suivi des cours de droit à Wittenberg, il fut professeur à l'université d'Erfurt où il avait commencé ses études et devint chanoine de Saint-Séverin; mais il embrassa avec ardeur les erreurs prêchées par Luther, se maria, et fut le compagnon fidèle de cet hérétique. Il enseigna le droit à Wittenberg, puis la théologie et attaqua avec violence les croyances et les cérémonies de l'Église romaine. Il fut un des rédacteurs et des principaux défenseurs de la confession d'Augsbourg. Il prêcha la réforme dans divers États de l'Allemagne et, afin de propager les nouvelles doctrines, se fit le traducteur des œuvres de Luther et de Mélanchton; il fut le collaborateur du premier dans sa traduction de la Bible en langue vulgaire. Il assista à la mort de Luther et, en 1553, devint superintendant d'Eisfeld. Parmi ses écrits nous ne mentionnerons que : *Præfatio in Epistolas divi Pauli Apostoli ad Corinthios*, in-4°, Erfurt, 1520; *Annotationes in Acta Apostolorum*, in-8°, Wittenberg, 1524. — Voir L. Reinhard, *Commentatio historico-theologica de vita et obitu Justi Jonæ, theologi magnis in Christi ecclesiam meritis celeberrimi et B. Lutheri in emendandis sacris adjutoris et socii laborum fidelissimi*, in-8°, Weimar, 1731; G. C. Knapp, *Narratio de Justo Jona, theologo Wittebergensi atque Halensi*, in-4°, Halle, 1817; Walch, *Bibl. theologica*, t. iv, p. 654.

B. Heurtebize.

JONATHAN (hébreu : *Yehônâtân*, forme complète, et *Yônâtân*, forme abrégée; les deux formes sont employées presque indifféremment dans l'Écriture, « Jéhovah a donné; » Septante : Ἰωνάθαν), nom de vingt Israélites dans le texte hébreu. La Vulgate a conservé la forme Jonathan pour quinze personnages; pour les cinq autres, elle a donné à leur nom la terminaison latine de Jonathas.

1. JONATHAN (hébreu : *Yehônâtân*), fils de Gersam et petit-fils de Moïse, ou bien leur descendant, si le mot « fils » ne doit pas être pris dans son sens propre et rigoureux. Jud., xviii, 30. Le texte massorétique porte « fils de Manassé », au lieu de « fils de Moïse », au moyen de l'intercalation d'un *n*, dans le nom hébreu de *Môséh*, mais une note rabbinique porte la leçon *Môséh* que nous lisons dans la Vulgate et dans plusieurs manuscrits grecs. On a supposé, à tort ou à raison, que le nom de Manassé avait été substitué à celui de Moïse, par respect pour le nom du législateur qu'avait déshonoré la conduite de son descendant. Jonathan, en effet, joua un rôle indigne de son origine dans l'épisode de son histoire qui nous a été conservé. Étant encore jeune, il quitta Bethléhem de Juda où il habitait et erra à l'aventure dans le pays pour y chercher fortune. Il arriva ainsi à la montagne d'Éphraïm, chez Michas, homme riche de cette contrée qui s'était fait fabriquer une idole d'argent et l'avait placée dans un sanctuaire domestique. Apprenant que son hôte était lévite, Michas lui proposa de devenir prêtre de son idole, moyennant dix sicles d'argent par année et son entretien. Jonathan accepta et demeura chez l'Éphraïmite jusqu'à ce que les Danites, ayant dérobé l'idole de Michas, l'emmenèrent avec eux à Dan, où lui et ses fils furent les prêtres de l'idole jusqu'à la captivité. Il n'avait pas été étranger à tout ce qu'avaient fait les Danites en ces circonstances. Se trouvant à l'étroit dans le sud de la Palestine, ces derniers avaient envoyé cinq d'entre eux explorer le pays et, au cours de leur voyage, ils avaient rencontré chez Michas Jonathan qui leur avait assuré, après avoir consulté Dieu, qu'ils trouveraient ce qu'ils cherchaient. Ils constatèrent, en effet, qu'il était facile de s'emparer de Laïs (appelée depuis Dan), et à leur retour ils rendirent compte de leur message. Six cents Danites partirent alors pour aller s'établir à Laïs, et, sur leur route, en passant chez Michas, ils s'emparèrent de l'idole et des autres objets du culte idolâtrique, et ils déterminèrent Jonathan à les accompagner pour leur servir de prêtre. C'est ainsi qu'il abandonna son ancien maître et lui fut infidèle comme il l'avait été à la loi de Dieu. Jud., xviii. L'événement raconté dans ce chapitre dut servir plus tard de prétexte à Jéroboam Ier pour établir à Dan le culte idolâtrique du veau d'or. Voir Jéroboam Ier, col. 1303.

2. JONATHAN (hébreu : *Yehônâtân*), fils de Sammaa, frère de Janadab et neveu de David. Il se distingua par sa bravoure et, comme son oncle David, tua en combat singulier un géant de la race d'Arapha ou Rapha (voir Arapha, t. i, col. 878), qui avait six doigts à chaque main et à chaque pied. II Reg., xxi, 20-21; I Par., xx, 6-7. Certains commentateurs identifient ce Jonathan avec le conseiller de David du même nom mentionné I Par., xxvii, 32, mais celui-ci est qualifié d'oncle et non de neveu de David. D'après quelques commentateurs, Jonathan est le même que le prophète Nathan. Voir Isaï, col. 936.

3. JONATHAN (hébreu : *Yehôndtân*), un des héros (*gibbôrîm*) de David. Dans I Par., xi, 34, il est appelé fils de Sagé, Ararite (voir Arari, t. i, col. 882), et dans II Reg., xxiii, 32, la Vulgate le donne comme fils de Jassen. Le passage semble altéré. Le texte hébreu porte : *Bênê*

Yâšên; Yehônâṭân; Sammah, etc., et non pas : *Filii Jassen, Jonathan, Semma*, etc., comme a traduit la Vulgate; c'est-à-dire que la ponctuation massorétique ne rattache pas *Benê Yâšen* à Jonathan, ainsi que l'a fait saint Jérôme. D'après R. Driver, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel*, in-8°, Oxford, 1890, p. 283, le texte doit être ainsi corrigé : « Jassen (ou Assem, transformation du nom de Jassen dans I Par., XI, 33), le Gunite (ou descendant de Guni, au lieu de Gézonite qu'on lit dans le texte actuel; voir GÉZONITE et GUNI 1, col. 235 et 368); Jonathan, fils de Semma. » Cf. II Reg., XXIII, 32-33.

4. **JONATHAN** (hébreu : *Yônâtân*), de la tribu de Juda, second fils de Jada, père de Phaleth et de Ziza. I Par., II, 32-33. Il était petit-fils de Jéraméel. Son frère Jéther étant mort sans enfants, ses deux fils représentèrent toute la descendance de Jada.

5. **JONATHAN** (hébreu : *Yehônâtân*), fils d'Ozias, trésorier de David, chargé de la garde des biens que le roi possédait dans les champs, dans les villes, les villages et les tours ou citadelles. La Vulgate ne parle pas des champs que mentionne le texte hébreu (*sâdéh*).

6. **JONATHAN** (hébreu, *Yônâtân*), oncle de David et son conseiller, qualifié de « homme sage et lettré ». I Par., XXVII, 32. Certains commentateurs confondent ce Jonathan avec Jonathan 2, fils de Sammaa et neveu de David.

7. **JONATHAN** (hébreu : *Yônâtân*), un des lévites qui furent envoyés par Josaphat, dans les villes de Juda, la troisième année de son règne, pour instruire le peuple dans la loi de Dieu. II Par., XVII, 8.

8. **JONATHAN** (hébreu : *Yônâtân*), père d'Abed, de la famille d'Adan. Abed revint, à la tête de cinquante hommes, avec Esdras, de la captivité de Babylone en Palestine. I Esd., VIII, 6.

9. **JONATHAN** (hébreu : *Yônâṭân*), fils d'Azahel. Il était probablement prêtre et fut chargé par Esdras avec Jaasia de dresser la liste des Israélites qui avaient épousé des femmes étrangères. I Esd., X, 15. Ce travail fut achevé au bout de trois mois, avec l'aide de deux lévites, Mosollam et Sébithaï. I Esd., X, 1-17.

10. **JONATHAN** (hébreu : *Yônâṭân*), fils de Joïada et père de Jeddoa. II Esd., XII, 11. Beaucoup de critiques pensent qu'il est le même que celui qui est appelé Johanan dans II Esd., XII, 22. Voir JOHANAN 12, col. 1592. Tout ce que le livre de Néhémie nous apprend de lui, en lui attribuant ce qui est dit de Johanan, c'est qu'à son époque on modifia la manière de conserver les listes généalogiques. II Esd., XII, 22. C'est peut-être ce grand-prêtre qui est aussi nommé II Mach., I, 23. Voir JONATHAS 5. Josèphe parle de ce grand-prêtre sous le nom de Ἰωάννης ou Jean. *Ant. jud.*, XI, VII, 1. Il le fait vivre sous le règne d'Artaxerxès Mnémon (405-359 avant J.-C.), et raconte qu'il fit périr son propre frère Jésus dans le Temple de Jérusalem, parce que Bagosès, général perse, avait promis à Jésus de lui donner le souverain pontificat. Ce crime attira beaucoup de calamités sur les Juifs. Eusèbe, dans sa *Chronique*, l. II, t. XIX, col. 478, l'appelle Jean, et dans sa *Démonstration évangélique*, VIII, t. XXII, col. 616, Jonathan. Son pontificat dura trente-deux ans. Voir J. Selden, *De successione in Pontificatum Ebræorum libri duo*, I, 7, dans ses *Opera omnia*, édit. Wilkins, 3 in-f°, Londres, 1726, t. II, col. 116.

11. **JONATHAN** (hébreu : *Yehônâṭân*), prêtre qui vivait du temps du grand-prêtre Joacim (voir JOACIM 2, col. 1551) et qui était le chef de la famille sacerdotale de Milicho. II Esd., XII, 14.

12. **JONATHAN** (hébreu : *Yehônâṭân*), prêtre, contemporain du grand-prêtre Joacim. Il était le chef de la famille sacerdotale de Sémaïa. II Esd., XII, 18.

13. **JONATHAN** (hébreu : *Yônâṭân*), père de Zacharie. Zacharie fut un des prêtres qui jouèrent de la trompette à la fête de la dédicace des murailles de Jérusalem. Il est dit lui-même fils de Séméïa, pour indiquer sans doute qu'il appartenait à la classe sacerdotale de Séméïa. II Esd., XII, 34.

14. **JONATHAN** (hébreu : *Yehônâṭân*), scribe contemporain de Jérémie. Lorsque le prophète voulut sortir de Jérusalem pour aller à Anathoth, il fut accusé faussement de vouloir se rendre aux Chaldéens et jeté en prison dans la maison de Jonathan qui fut son geôlier. Il obtint du roi Sédécias de ne pas rester dans cette prison où il serait mort, mais d'être incarcéré dans le vestibule de la prison du palais royal, où il resta jusqu'à la prise de la ville par les Chaldéens. Jer., XXXVII, 14, 19; XXXVIII, 26.

15. **JONATHAN** (hébreu : *Yônâtân*), fils de Carée et frère de Johanan. Il se rendit avec son frère à Masphath auprès de Godolias, que Nabuchodonosor avait nommé gouverneur de la Judée après la prise de Jérusalem. Jer., XL, 8. Voir JOHANAN 1, col. 1591. Le nom de Jonathan est omis dans les Septante, de même que dans quelques manuscrits hébreux. Il n'est pas nommé non plus dans IV Reg., XXV, 23.

16. **JONATHAN BEN-UZZIEL.** On lui attribue des Targums sur différents livres de l'Ancien Testament. Voir TARGUMS.

JONATHAS, nom, dans la Vulgate, de cinq Israélites qui sont appelés Jonathan dans le texte original. Voir JONATHAN, col. 1614.

1. **JONATHAS** (hébreu : *Yehônâṭân* et *Yônâtân*), fils aîné de Saül et d'Achinoam. I Reg., XIV, 50. — Jonathas apparaît pour la première fois aux côtés de son père dans la lutte contre les Philistins. Il est déjà assez habile et assez brave pour que Saül lui confie un corps de guerriers. Pendant que le roi se tenait avec deux mille hommes à Machmas, Jonathas en commandait mille à Gabaa de Benjamin. De là, il se porta sur *Gêba'*, dont il battit la garnison. Voir GABAA 2, col. 4. Ce fait d'armes eut pour résultat de mettre en mouvement les Philistins, qui accoururent en armes à Machmas. Ils étaient en nombre tellement supérieur, que les Israélites prirent peur; les uns se cachèrent dans les cavernes, les fourrés, les rochers et les citernes; les autres fuirent même au delà du Jourdain, dans le pays de Gad et de Galaad. Saül n'avait avec lui que six cents hommes. Il campait avec Jonathas à Gabaa, tandis que les Philistins occupaient Machmas. Les deux localités ne sont, à vol d'oiseau, qu'à une distance de quatre kilomètres; mais une vallée profonde les sépare, et l'altitude de Machmas atteint 607 mètres. Voir la carte de Benjamin, t. I, col. 1588. Du camp des Philistins sortirent trois bandes qui s'en allèrent ravager les pays d'alentour. Les Israélites n'avaient aucun moyen de les arrêter. Les Philistins les obligeaient de recourir à eux pour l'achat et l'entretien de leurs outils. Tout naturellement, ils se gardaient bien de fournir des armes à leurs voisins. Seuls le roi et son fils en possédaient. Un jour Jonathas proposa à son écuyer de s'avancer ensemble jusqu'à un poste de Philistins établi sur le passage qui mène à Machmas. « Peut-être, disait-il, Jéhovah interviendra-t-il pour nous; il lui est facile de sauver avec peu d'hommes comme avec beaucoup. »

L'écuyer accepta avec empressement. Jonathas convint que si les Philistins leur disaient : « Arrêtez, nous allons à vous, » ils resteraient en place; mais que s'ils disaient : « Montez, » ce serait le signe que Dieu était pour eux. L'entreprise n'était donc pas laissée à l'aventure; Jonathas, qui avait en vue le bien de son peuple, comptait que Dieu daignerait montrer sa volonté en fournissant le signe indiqué par lui. Gédéon avait agi de même avant de partir en guerre contre les Madianites. Jud., VI, 36-40. Ce n'était pas là tenter Dieu. Voir GÉDÉON, col. 147. Les deux jeunes gens se portèrent aussitôt en avant, à l'insu de Saül. « Voici les Hébreux qui sortent des cavernes où ils s'étaient cachés, » dirent les Philistins en les apercevant au bas de la vallée. Ceux du poste avancé leur crièrent pour se moquer d'eux : « Montez donc, nous avons quelque chose à vous faire savoir. » C'était le signe attendu de Dieu. Jonathas et son écuyer se mirent, sans être vus, à escalader les rochers, tombèrent tout d'un coup sur le poste des Philistins, qui ne s'attendaient pas à pareille audace, et leur tuèrent une vingtaine d'hommes. La panique se répandit aussitôt parmi les ennemis campés à Machmas, et gagna ceux qui pillaient dans les environs. Les sentinelles de Gabaa s'aperçurent du désordre et avertirent Saül, qui constata l'absence de Jonathas et de son écuyer. On consulta à la hâte le Seigneur; mais le tumulte augmentant dans le camp des ennemis, Saül s'ébranla avec les siens et vit que les Philistins se combattaient les uns les autres dans une confusion extrême. Les Israélites qui se trouvaient au milieu d'eux, peut-être à titre de serviteurs ou de marchands, se mêlèrent aux nouveaux arrivants; ceux qui s'étaient cachés dans la montagne arrivèrent à leur tour, et tous ensemble poursuivirent les Philistins d'abord du côté de Béthaven. Voir BÉTHAVEN, t. I, col. 1666. La journée fut rude. Pour activer la poursuite, Saül avait fait jurer à ses hommes que personne ne prendrait aucune nourriture avant que la vengeance contre les ennemis ne fût complète. On dut passer par une forêt dans laquelle des essaims d'abeilles avaient fait leur miel au creux des arbres et des rochers. Le trop plein des ruches coulait abondamment, mais personne n'y toucha. Jonathas, qui ne savait rien du serment imposé par son père, en prit à l'extrémité d'un bâton et le porta à ses lèvres, ce qui servit à le ranimer après tant de fatigues. Quelqu'un lui fit observer qu'il contrevenait au serment. Il répondit en blâmant l'acte de Saül, qui contribuait plutôt à affaiblir les hommes et à ralentir la poursuite. Les Philistins s'enfuyaient naturellement du côté de leur frontière. Quand ils furent arrivés à Aïalon, à plus de trente kilomètres à l'ouest de Machmas, voir AIALON, t. I, col. 296, les Israélites, absolument exténués, tombèrent sur le butin abandonné là par les fuyards, tuèrent les animaux et mangèrent à la hâte, sans que tout le sang eût été séparé de la chair. La loi défendait de manger le sang. Levit., III, 17. Sans tenir compte de la nécessité extrême, Saül s'opposa à cette infraction, et obligea ses hommes à préparer leur nourriture d'une manière plus conforme à la loi. La nuit était venue. Le roi voulait se remettre en route sur-le-champ pour exterminer tous les ennemis. Le Seigneur consulté ne répondit pas. Saül interpréta ce silence comme l'indication d'une faute commise. Il promit de mettre à mort le coupable, fût-il son fils. On tira au sort. Le sort désigna Saül et Jonathas, puis Jonathas seul. Celui-ci dit aussitôt : « J'ai goûté un peu de miel au bout du bâton que j'avais à la main; me voici, je mourrai. » Saül proclama qu'il en serait ainsi. Mais alors toute l'armée se récria, en rappelant qu'à Jonathas était due la délivrance d'Israël, et que Dieu même avait combattu avec lui. Saül dut l'épargner et arrêter là sa poursuite contre les Philistins. I Reg., XIII, 2-XIV, 46. Saül avait été souverainement imprudent en exigeant de ses hommes le serment de ne rien prendre avant la victoire complète, et la remarque faite à ce sujet par Jonathas était fort judicieuse. Quant au silence du Seigneur, il ne pouvait accuser Jonathas qui, en réalité, n'avait commis aucune faute, puisqu'il ne connaissait pas le serment paternel. Ne désapprouvait-il pas, au contraire, Saül lui-même dans son acharnement à poursuivre ses ennemis jusque sur leur territoire, où ils auraient pu se retourner avec avantage contre lui? Il est vrai que le sort, dirigé par le Seigneur, désigna Jonathas; mais cette désignation devait être sans conséquence, grâce à l'intervention de l'armée.

Quand le jeune David parut à la cour de Saül, après son combat contre Goliath, Jonathas s'éprit pour lui de la plus vive affection : « L'âme de Jonathas s'attacha à l'âme de David, et Jonathas l'aimait comme son âme. » En preuve de son amitié, Jonathas donna à David son manteau, ses vêtements, son épée, son arc et sa ceinture. I Reg., XVIII, 1-4. Il lui montra son dévouement dans les circonstances les plus délicates. Quand Saül, en proie à l'esprit du mal, parla de faire mourir David, Jonathas avertit son ami et réussit ensuite à changer le cours des idées de son père, de sorte que David put revenir à la cour. I Reg., XIX, 1-7. Mais bientôt après, Saül fut repris de ses accès de fureur et partit à la poursuite de celui qu'il regardait comme un ennemi. David put joindre Jonathas, auquel il se plaignit de cette persécution imméritée. Il lui paraissait presque impossible d'échapper à un si puissant adversaire. « Entre la mort et moi, dit-il, il n'y a qu'un pas. » On était à la veille de la néoménie, et, à cette occasion, il devait prendre part au festin royal. Il déclara qu'il s'abstiendrait et pria Jonathas de l'avertir de l'effet que son absence produirait sur Saül. « Puisque nous avons contracté amitié l'un avec l'autre, ajouta-t-il, si je suis coupable, ôte-moi la vie toi-même plutôt que de me mener à ton père. » Jonathas promit de l'informer des dispositions du roi et convint avec lui d'un signal destiné à les lui faire connaître. Saül ne dit rien le jour de la néoménie; mais le lendemain, loin de se contenter des excuses que lui présentait son fils de la part du fugitif, il s'emporta avec violence et lui dit : « Fils pervers et rebelle, ne sais-je pas que tu as comme ami le fils d'Isaï, pour ta honte et la honte de ta mère? Envoie-le chercher et qu'on me l'amène, car il est digne de mort. » Et il s'efforça de le frapper de sa lance. Le lendemain matin, Jonathas alla aux champs, près de l'endroit où David se tenait caché. Il avait son carquois et s'était fait accompagner d'un enfant. « Cours, dit-il à celui-ci, et trouve les flèches que je vais tirer. » Il tira bien au delà de l'enfant et lui cria : « La flèche n'est-elle pas plus loin que toi? » C'était le signal convenu pour annoncer la colère implacable de Saül. L'enfant parti sans se douter de rien, David se montra et se prosterna devant Jonathas. Tous deux s'embrassèrent et pleurèrent ensemble. Jonathas protesta de nouveau de son inaltérable amitié et ensuite ils se quittèrent, l'un pour rentrer en ville, l'autre pour se mettre à l'abri de la vengeance du roi. I Reg., XX, 1-43.

Poursuivi par Saül, David se trouvait un jour dans une forêt du désert de Ziph, un peu au sud d'Hébron. Voir ZIPH et la carte de Juda. Jonathas accompagnait son père, surtout dans le dessein de veiller sur les jours de son ami. Il alla trouver David dans la forêt et, pour l'encourager au milieu de tant d'épreuves, il lui dit ces nobles paroles : « Ne crains rien, la main de Saül, mon père, ne t'atteindra pas. Tu régneras sur Israël, et moi je serai le second auprès de toi. Saül, mon père, le sait bien. » Saül et Jonathas avaient-ils été informés du sacre de David? I Reg., XVI, 13. Il n'est pas nécessaire de le supposer pour justifier les paroles de Jonathas. Samuel n'avait-il pas dit publiquement à Saül : « Jéhovah déchire aujourd'hui de sur toi la royauté d'Israël et il la donne à un autre qui est meilleur que toi? » I Reg.,

XV, 28. La suite des événements montrait assez que cet autre ne pouvait être que David. Jonathas, qui se rend compte des desseins de la Providence, n'aspire pas à la succession de son père. Avec une abnégation qu'inspirent l'élévation de son caractère et la profondeur de son affection, il sera heureux d'occuper le second rang auprès de son ami. I Reg., XXIII, 16-18. Voir DAVID, t. II, col. 1312-1314. Dieu ne permit pas que ce vœu fût réalisé. Dans une bataille livrée aux Philistins sur les monts de Gelboé, voir GELBOÉ, col. 156, Saül périt avec ses trois fils. Les habitants de Jabès en Galaad vinrent prendre les cadavres et les ensevelirent. I Reg., XXXI, 1-13.

En apprenant la mort de Saül et de Jonathas, David éprouva la plus amère douleur. Il prit le deuil avec ses compagnons et jeûna tout le jour. Il composa en l'honneur des deux héros un chant funèbre dans lequel il consacrait à Jonathas les plaintes les plus touchantes. II Reg., I, 11-27 :

> L'arc de Jonathas n'a jamais reculé,
> Et l'épée de Saül ne revenait pas à vide.
> Saül et Jonathas, aimables et chers pendant leur vie,
> N'ont pas été séparés dans leur mort.
> Ils étaient plus légers que les aigles,
> Ils étaient plus forts que les lions...
> Je pleure sur toi, Jonathas, mon frère !
> Toi, mes délices, toi, dont l'amour pour moi
> Était plus grand que l'amour des femmes.

David ne s'en tint pas là. Devenu roi, il rechercha s'il n'existait plus personne de la famille de Saül, afin de pouvoir faire du bien aux survivants, en souvenir de Jonathas. Un ancien serviteur de Saül, Siba, lui dit qu'il restait un fils de Jonathas, appelé Miphiboseth. C'était un pauvre enfant qui était tombé des bras de sa nourrice le jour où celle-ci, à la mort de Saül et de Jonathas, s'enfuit précipitamment en emportant Miphiboseth, alors âgé de cinq ans. Dans sa chute, l'enfant se blessa aux deux pieds et en demeura estropié pour toute sa vie. II Reg., IV, 4. David le fit venir, lui annonça qu'il lui rendrait tous les biens de son père et ferait de lui son commensal. En même temps, il attacha Siba et les siens au service de l'enfant. II Reg., IX, 1-13. Voir MIPHIBOSETH. Quand, plus tard, les Gabaonites réclamèrent la mort des descendants de Saül, David fit épargner Miphiboseth, toujours à cause de Jonathas. A cette occasion, il alla prendre à Jabès de Galaad les restes de Saül et de Jonathas, et les fit ensevelir dans le pays de Benjamin, à *Ṣêla'* ou Séla, Jos., XVIII, 28, dans le sépulcre de Cis, père de Saül. II Reg., XXI, 7-14.

Il est peu de figures plus touchantes et plus sympathiques que celle de Jonathas. Sa jeunesse, son intrépidité, sa loyauté, son désintéressement, sa générosité, son dévouement pour le peuple, faisaient de lui déjà un prince accompli. Ses qualités de cœur et son inébranlable amitié pour David le mettent hors de pair. Cette amitié, née au moment où le fils d'Isaï était en faveur, survécut à sa disgrâce, s'accrut avec les épreuves de David, brava les menaces injustes de Saül, et l'emporta même sur l'ambition légitime que pouvait avoir Jonathas de succéder à son père. Jonathas n'aimait pas pour lui-même. Sa mort tragique ne fit que rendre son souvenir plus cher à David et sa vertu plus admirable à la postérité.

H. LESÈTRE.

2. JONATHAS (hébreu *Yehônâṭân*), fils du grand-prêtre Abiathar. Il fut un fidèle serviteur de David. 1° Pendant la révolte d'Absalom, il fit connaître à son maître les projets des révoltés et contribua ainsi à les déjouer. David, avec beaucoup d'habileté, avait chargé Jonathas et quelques autres de cette mission. II Reg., XV, 36. Abiathar et Sadoc, que renseignait Chusaï, transmirent par une servante les nouvelles à leurs fils, Jonathas et Achimaas, qui se tenaient cachés près de la fontaine de Rogel. Ils partirent sur-le-champ. Trahis par un enfant et poursuivis par ordre d'Absalom, ils se cachèrent à Bahurim dans une citerne et purent enfin communiquer leur message au roi fugitif, qui, instruit des plans de son fils, s'empressa de traverser le Jourdain. II Reg., XVII, 15-22. — 2° Jonathas reparaît dans une seconde circonstance. Le jour du sacre de Salomon, ce fut lui qui annonça à Adonias et à ses partisans qui voulaient l'élever sur le trône que le peuple venait d'acclamer le nouveau roi. III Reg., I, 42-49. C'est le dernier descendant du grand-prêtre Héli dont l'histoire fasse mention.

3. JONATHAS (grec : Ἰωνάθαν ὁ ἐπικαλούμενος Ἀπφοῦς; Vulgate : *Jonathan qui cognominabatur Apphus; Jonathas;* la Vulgate l'appelle partout Jonathas, excepté I Mach., II, 50), le plus jeune des fils de Mathathias. Il portait le surnom d'Apphus, en hébreu *hapsûs*, c'est-à-dire le rusé. I Mach., II, 5. Voir APPHUS, t. I, col. 799. Après la défaite et la mort de Judas Machabée, ses partisans élurent pour leur chef son frère Jonathas. I Mach., IX, 23-31 ; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, I, 1. Il resta quelque temps dans l'inaction, attendant une circonstance favorable. Il chercha tout d'abord à mettre en sûreté ses biens personnels, en les confiant à son frère Jean, qui devait les transporter dans le pays ami des Nabuthéens. Jean fut attaqué en route par les fils de Jambri (col. 1115) et mis à mort. Jonathas et Simon le vengèrent, en attaquant les fils de Jambri pendant des fêtes nuptiales. Un certain nombre de ces brigands furent tués et le reste s'enfuit dans les montagnes. Voir JEAN GADDIS, col. 1153. A leur retour, Jonathas et sa troupe furent assaillis, sur les bords du Jourdain, par Bacchide et une armée syrienne ; ils coururent les plus grands dangers et ne s'échappèrent qu'en traversant le Jourdain à la nage. I Mach., IX, 32-43; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, I, 2-4. Voir BACCHIDE, t. I, col. 1373. — Jonathas ne put empêcher Bacchide d'établir fortement la domination syrienne en Judée. Le premier livre des Machabées ne nous dit presque rien de Jonathas pendant cette période, qui va de l'an 160 à l'an 153 avant J.-C. Il nous apprend seulement qu'en 158 le parti juif favorable aux Grecs avertit le roi de Syrie que Jonathas et ses partisans se préparaient à un soulèvement. Bacchide fut envoyé de nouveau avec une armée nombreuse pour les détruire. Le général syrien essaya en vain d'assiéger Simon dans Bethbessen, t. I, col. 1667, et il ne put empêcher Jonathas de ravager le pays. Il accepta la paix que lui offrit ce dernier, et regagna la Syrie. I Mach., IX, 57-72 ; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, I, 5-6. Ce traité affermit la puissance de Jonathas qui, de Machmas où il habitait, gouverna le peuple d'Israël et extermina les impies. I Mach., IX, 73; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, I, 6. Après la mort d'Antiochus IV Épiphane, Alexandre Balas, qui se faisait passer pour son fils, disputa le trône à Démétrius et s'empara de Ptolémaïde. Démétrius essaya de gagner Jonathas à son parti et lui promit un agrandissement à sa puissance. Il lui reconnut le droit de réunir une armée et de fabriquer des armes, deux choses absolument interdites jusque-là aux Juifs par les Syriens. Jonathas vint à Jérusalem ; on lui rendit les otages que retenait la garnison de la citadelle, et il les remit à leurs parents. Maître de la ville, il en restaura les murs et fortifia Sion. Les étrangers qui occupaient les places fortes bâties par Bacchide s'enfuirent ; quelques-uns seulement restèrent à Bethsur (t. I, col. 1746), qui leur servit de retraite. I Mach., X, 1-14; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, II, 1. Cette place et la citadelle de Jérusalem étaient donc désormais les seules possessions syriennes en Judée. De son côté, Alexandre Balas se préoccupa d'attirer à lui Jonathas et les Juifs. Il écrivit à Jonathas une lettre dans laquelle il l'appelait son frère, lui conférait le titre de grand-prêtre et d'ami du roi. En même temps, il lui envoyait la pour-

pre et une couronne d'or et lui demandait son amitié. I Mach., x, 16-20; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, II, 2-3. Alexandre se montrait ainsi plus libéral que Démétrius, et ce fut à lui que se rallia Jonathas. Voir ALEXANDRE BALAS, t. I, col. 348. Il revêtit les insignes de grand-prêtre le jour de la fête des Tabernacles, le quinzième jour du septième mois de l'an 160 de l'ère des Séleucides, c'est-à-dire à l'automne de 153 avant J.-C. I Mach., x, 21. Cette nouvelle attrista Démétrius, qui résolut de surenchérir sur les offres de son adversaire. Il promit une large exemption d'impôts, la reconnaissance de Jérusalem comme ville libre, l'abandon de la citadelle au grand-prêtre, la liberté sans rançon de tous les Juifs faits prisonniers dans les guerres précédentes, l'exemption de taxes et de corvées pour tous les Juifs tous les jours de fête et durant les trois jours qui précèdent et les trois jours qui suivent. Personne, pendant ce laps de temps, ne pourra les inquiéter, c'est-à-dire les traduire en justice, les faire emprisonner, etc. Trente mille Juifs seront enrôlés dans les armées du roi, établis en partie dans ses forteresses et soldés par lui. Quelques-uns d'entre eux seront appelés à prendre part à la direction des affaires du royaume et placés dans des postes de confiance. La liberté leur est assurée de pratiquer leur loi. Ainsi les édits d'Antiochus Épiphane seront rapportés. Les trois villes de Samarie annexées à la Judée feront partie de cette province et obéiront au grand-prêtre. Démétrius fait don de Ptolémaïde et de son territoire au Temple de Jérusalem pour les dépenses du sanctuaire. C'était un don précieux, mais la ville était au pouvoir d'Alexandre Balas. Démétrius pensait exciter par là les Juifs à la conquérir sur son compétiteur. Il y ajoutait un présent annuel de quinze mille sicles d'argent, soit plus de deux millions sur les revenus royaux, le montant des sommes dues au trésor royal; enfin, les cinq mille sicles d'argent prélevés jusque-là par le roi sur les revenus du sanctuaire seront désormais abandonnés aux prêtres. De plus, le temple de Jérusalem et son territoire jouiront du droit d'asile, personne ne pourra saisir les biens de ceux qui s'y seront réfugiés tant qu'ils y demeureront; la restauration du Temple et des murailles de Jérusalem sera faite aux frais du roi. I Mach., XII, 24-45; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, II, 3. Ces promesses étaient magnifiques, mais Jonathas n'y ajouta pas foi, car il se souvenait du mal fait par Démétrius aux Juifs. Il se rangea au parti d'Alexandre Balas et lui resta fidèle jusqu'à la fin. Alexandre triompha de Démétrius, qui périt dans la défaite qu'il essuya. I Mach., x, 45-59; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, II, 4; Polybe, III, 5; Justin, XXXV, 1, Appien, *Syriac.*, 67. L'année même de sa victoire, 150 av. J.-C., Alexandre eut l'occasion de montrer sa reconnaissance à Jonathas, et de lui accorder des honneurs. Il invita le prince juif à assister à son mariage avec Cléopâtre, fille de Ptolémée VI Philométor. Quelques Juifs renégats, mécontents de voir Jonathas si avant dans la faveur du roi, le calomnièrent auprès de lui; mais, loin de les écouter, Alexandre fit de riches présents au prince machabée, le fit revêtir de la pourpre et asseoir auprès de lui; il lui donna le titre d'ami du roi, de stratège, c'est-à-dire de chef militaire, et de méridarque, c'est-à-dire de gouverneur civil probablement de la province de Judée. I Mach., x, 59-65; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, IV, 1-2. Jonathas revint joyeux à Jérusalem, mais il fut bientôt obligé de combattre contre Apollonius, général de Démétrius II, fils de celui qu'avait vaincu Alexandre Balas. Apollonius, au nom de son maître, provoqua Jonathas à une bataille dans la plaine. Celui-ci, à la tête de dix mille hommes et secondé par son frère Simon, alla camper près de Joppé et assiégea cette ville. Malgré la garnison syrienne, les habitants lui ouvrirent les portes. Apollonius furieux se dirigea vers Azot, ville du pays des Philistins, et engagea la lutte dans la plaine. Jonathas sut habilement déjouer les embûches d'Apollonius, remporta sur lui une éclatante victoire, détruisit Azot et le temple de de Dagon, et revint à Jérusalem chargé de riches dépouilles. I Mach., x, 66-87; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, IV, 3-4. Voir APOLLONIUS, t. I, col. 775; DÉMÉTRIUS 2, t. II, col. 1362; AZOT 1, t. I, col. 1307; DAGON, t. II, col. 1204. En reconnaissance du secours qu'il lui avait donné par cette campagne, Alexandre lui donna l'agrafe d'or que portaient les parents du roi et la ville d'Accaron avec son territoire. I Mach., x, 88-89; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, IV, 4. Voir ACCARON, t. I, col. 105.

Peu après, Ptolémée VI tenta de s'emparer du royaume d'Alexandre Balas; il s'avança à travers la Syrie et toutes les villes lui ouvrirent leurs portes parce qu'Alexandre avait donné ordre de le bien recevoir, puisqu'il était son beau-père. Les habitants d'Azot lui montrèrent les ruines de leur cité et celles du temple de Dagon, brûlé par Jonathas, afin d'exciter sa colère contre lui, mais Ptolémée resta indifférent. Il reçut bien Jonathas, qui vint au-devant de lui à Joppé et rentra à Jérusalem, après avoir accompagné le roi d'Égypte jusqu'au fleuve Éleuthère. I Mach., XI, 1-7; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, IV, 5-7. Après la défaite et la mort d'Alexandre, suivie bientôt de celle de son vainqueur, Ptolémée VI, Démétrius II régna sur la Syrie. Jonathas essaya alors de s'emparer de la citadelle de Jérusalem. Démétrius, averti par les Juifs apostats, enjoignit à Jonathas de lever le siège et de venir le trouver. Celui-ci, sans cesser l'attaque, se rendit à l'invitation du roi de Syrie, porteur de magnifiques présents et accompagné de prêtres et d'anciens d'Israël. L'entrevue eut une heureuse issue. Loin d'écouter les accusations des adversaires de Jonathas, Démétrius le traita avec honneur, le confirma dans le souverain pontificat et lui donna le titre de premier des amis du roi. Le prince juif obtint de plus l'immunité de la Judée, des trois provinces annexées et de la Samarie, la promesse de trois cents talents, c'est-à-dire de deux millions cinq cent cinquante mille francs. Le roi confirma toute ses promesses dans une lettre où il proclamait son amitié avec les Juifs. I Mach., XI, 20-37; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, IV, 9. Cette attitude de Démétrius s'explique par la crainte qu'avait ce prince de perdre son trône. Jonathas profita d'une nouvelle révolte suscitée contre Démétrius par Diodote Tryphon pour demander au roi de Syrie de retirer les garnisons qui restaient encore dans la citadelle de Jérusalem et dans les forteresses, parce qu'elles attaquaient souvent les Juifs. Démétrius non seulement le lui accorda, mais encore lui promit de nouveaux honneurs, mais, en même temps, il lui demanda un contingent de troupes. Jonathas envoya à Antioche 3000 hommes qui sauvèrent le roi, lors de la révolte de cette ville contre lui, et mirent tout à feu et à sang. Ils revinrent à Jérusalem, chargés de dépouilles, après que la ville eut fait sa soumission. I Mach., XI, 41-51; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, V, 2-3. Sorti du danger, Démétrius manqua à sa parole. Il ne jouit, du reste, pas longtemps de son triomphe. Tryphon le renversa peu après du trône et le remplaça par le jeune Antiochus VI. Ce prince confirma Jonathas dans son suprême sacerdoce, dans le gouvernement des quatre nomes, la Judée, Aphaeréma, Lydda et Ramathaïm, ou, suivant Josèphe, Accaron. Il lui envoya, pour son propre usage, des vases d'or, un manteau de pourpre et une agrafe d'or. Il établit son frère Simon gouverneur du pays qui s'étend depuis les limites de Tyr jusqu'aux frontières d'Égypte. I Mach., XI, 57-59; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, V, 3-4. Voir ANTIOCHUS, 5, t. I, col. 703. Jonathas traversa alors le Jourdain avec une armée grossie des troupes syriennes. Ascalon se soumit spontanément à lui, Gaza lui livra des otages; il parcourut ainsi tout le pays jusqu'à Damas. I Mach., XI, 60-62; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, V, 5. Là, il apprit que les généraux de Démétrius l'attaquaient avec une armée nom-

breuse à Cadès en Galilée, et voulaient l'écarter des affaires. Laissant son frère Simon en Judée, il marcha vers le pays appelé l'eau de Génésar, c'est-à-dire vers le lac de Génésareth, et, avant le jour, pénétra dans la plaine d'Azor (ou Asor). Une partie de son armée prit la fuite, effrayée par l'apparition soudaine de troupes syriennes, placées en embuscades. Après avoir déchiré ses vêtements et mis de la terre sur sa tête, il pria, puis revint au combat, et mit les Syriens en déroute. Témoins de ce succès, ceux des Juifs qui avaient fui revinrent sur leurs pas et, tous ensemble, poursuivirent les Syriens jusqu'à Cadès. Trois mille étrangers périrent ce jour-là, et Jonathas revint à Jérusalem. I Mach., XI, 63-74; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, v, 6-7. Voir ASOR 1, t. I, col. 1106; CADÈS 2, t. II, col. 22; GÉNÉSAR 1, col. 173. Jonathas, pour affirmer son indépendance, chercha à se créer des alliances. Il envoya une ambassade à Rome et une autre à Lacédémone. Il paraît, d'après les instructions et les lettres confiées aux ambassadeurs, que les Juifs étaient déjà en relations d'amitié avec Rome et avec Lacédémone. L'un et l'autre pays répondirent favorablement aux avances qui leur furent faites. I Mach., XII, 1-23; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, v, 8; cf. XII, IV, 10. Voir ARIUS, t. I, col. 965; ROME; LACÉDÉMONE.

Cependant, Jonathas apprit que les généraux de Démétrius rentraient en campagne avec une armée plus nombreuse, il marcha contre eux jusqu'au pays d'Amathite. Voir AMATHITE, t. I, col. 447. Grâce à ses espions, il fut informé du projet qu'ils avaient de le surprendre. Le voyant sur ses gardes, les ennemis s'enfuirent. Jonathas les poursuivit, mais ils passèrent le fleuve Éleuthère sans qu'il pût les atteindre. Voir ÉLEUTHÈRE, t. II, col. 1664. Il attaqua ensuite et mit en déroute les Arabes Zabadéens. Il revint à Damas chargé de leurs dépouilles. I Mach., XII, 24-33; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, v, 10-11. Voir ARABES, t. I, col. 830. De retour à Jérusalem, il assembla les anciens du peuple et, de concert avec eux, résolut de bâtir des forteresses dans la Judée. Ce fut alors qu'il éleva un mur d'une grande hauteur entre la citadelle et la ville. Ce mur porta le nom de Caphététha. I Mach., XII, 35-37. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, v, 10-11. Voir CAPHÉTÉTHA, t. II, col. 210. Peu après, Tryphon résolut de supplanter le jeune Antiochus VII, fils d'Alexandre Balas, et de s'emparer du trône. Craignant que Jonathas ne s'opposât à son dessein, il chercha à s'emparer de lui pour le mettre à mort. Il se rendit pour cela à Bethsan; Jonathas vint à sa rencontre avec 40000 hommes d'élite. Tryphon eut peur à la vue de cette armée considérable et, changeant de tactique, il reçut Jonathas avec honneur et ordonna à sa propre armée d'obéir au prince juif comme à lui-même. Il fit à Jonathas un reproche amical de fatiguer inutilement son peuple comme s'ils étaient en guerre l'un contre l'autre, lui persuada de renvoyer son armée en ne gardant avec lui que quelques hommes, il l'engagea à venir à Ptolémaïde (voir ACCHO, t. I, col. 108), qu'il voulait lui livrer en même temps que les autres forteresses, les troupes royales et les fonctionnaires de ces villes. Jonathas ajouta foi à ce langage perfide. Il retint d'abord auprès de lui 3000 hommes, puis en renvoya encore 2000 en Galilée et n'en garda définitivement que 1000. Dès qu'il fut entré à Ptolémaïde, les habitants de cette ville fermèrent les portes, s'emparèrent de Jonathas et massacrèrent son escorte. Tryphon poursuivit les 2000 hommes que venait de renvoyer Jonathas, mais ceux-ci, grâce à leur courage héroïque, parvinrent à rentrer en Judée. La capture de Jonathas causa dans tout Israël une profonde consternation. On le crut mort, et les nations voisines s'apprêtèrent à écraser la nation privée de son chef. I Mach., XII, 35-54; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, v, 10; VI, 3. Simon, frère de Jonathas, ranima les courages et le peuple juif le choisit pour chef à la place du prisonnier. Tryphon, apprenant que Simon avait remplacé Jonathas, lui envoya dire qu'il ne retenait son frère qu'à cause de l'argent que celui-ci lui devait. Il demandait cent talents d'argent et ses deux fils en otage. Simon ne fut pas dupe de ce mensonge; il envoya néanmoins l'argent pour ne pas attirer sur les Juifs la colère du général syrien et ne pas avoir la responsabilité de la mort de Jonathas. Tryphon manqua à sa parole, garda Jonathas et marcha contre les Juifs. Arrivé près de Bascama (t. I, col. 1490), il mit à mort Jonathas et ses fils. Simon recueillit les ossements de son frère et les ensevelit à Modin, la ville de ses pères. Les Juifs pleurèrent leur vaillant chef pendant longtemps. Le tombeau où reposa Jonathas avec son père et ses frères fut digne d'eux. C'était un édifice élevé et qu'on apercevait de loin. Il était bâti avec des pierres blanches, polies de tous côtés. A l'entour, se dressaient de hautes colonnes surmontées de trophées d'armes. Près des armes, étaient sculptés des navires, et l'ensemble pouvait se voir de la mer. Ce monument existait encore du temps de Josèphe, c'est-à-dire au premier siècle après J.-C. I Mach., XIII, 1-30; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, VI, 1-5; *Revue archéologique*, 1872, p. 265. Cf. E. Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, in-8°, Leipzig, 1890, t. I, p. 156, 174-190.

E. BEURLIER.

4. JONATHAS, fils d'Absolom ou Absalom, I Mach., XIII, 11 (voir ABSALOM 2, t. I, col. 99), et frère de Mathathias. I Mach., XI, 70. Simon Machabée l'envoya à Joppé, déjà occupée par les Juifs, I Mach., XII, 33, avec des troupes nouvelles et il y resta après avoir chassé de la ville les habitants sur la fidélité desquels il ne pouvait compter. I Mach., XIII, 11.

5. JONATHAS, prêtre qui vivait du temps de Néhémie et qui est peut-être le Jonathan de II Esd., XII, 11. Voir JONATHAN 10, col. 1615. Lorsque Néhémie eut retrouvé le feu sacré, il fit un sacrifice solennel en action de grâces. Pendant cette cérémonie, tous les prêtres firent des prières, « Jonathas commençait et les autres répondaient. » II Mach., I, 23. « Ce passage, dit C. L. W. Grimm, *Das zweite Buch der Maccabäer*, 1857, p. 45, contient le seul exemple d'un sacrifice accompagné d'une prière publique solennelle. »

1. JONC. 1° Hébreu : *'agmôn*, Is., IX, 13; XIX, 15; LVIII, 5; Septante : μίκρος, Is., IX, 13; τέλος, Is., XIX, 15; κρίκος, Is., LVIII, 5; Vulgate : *refrænans*, Is., IX, 13; XIX, 15; *circulus*, Is., LVIII, 5. — 2° Hébreu : *'âḥû*, Gen., XLI, 2, 18; Job, VIII, 11; Septante : ἄχει, Gen., XLI, 2, 18; βούτομον, Job, VIII, 11; Vulgate : *loci palustres, in pastu paludis virecta*, Gen., XLI, 2, 18; *carectum*, Job, VIII, 11. — 3° Hébreu : *gômé'*, Exod., II, 3; Job, VIII, 11; Is., XXXV, 7; Septante : ἕλος, Exod., II, 3; Is., XXXV, 7; πάπυρος, Job, VIII, 11; Vulgate : *scirpea, scirpus*, Exod., II, 3; Job, VIII, 11; *juncus*, Is., XXXV, 7. — 4° Hébreu : *sûf*; Exod., II, 3, 5; Is., XIX, 6; Septante : ἕλος, Exod., II, 3, 5; πάπυρος, Is., XIX, 6. — 5° Hébreu : *'ârôt*; Septante : ἄχι; Vulgate : *nudabitur*, Is., XIX, 7. — L'Ecclésiastique dans la version des Septante, XL, 16, porte ἄχει; la Vulgate en cet endroit a *sonant*. — Plante herbacée croissant dans les marais ou sur le bord des eaux.

I. DESCRIPTION. — Sous ce nom l'on désigne vulgairement les herbes vivaces, dures, parfois coupantes ou acérées, qui habitent les marécages. Elles appartiennent soit au véritable *Juncus*, soit à la famille voisine des Cypéracées. Mais tandis que les vrais joncs ont une fleur pourvue d'un périanthe régulier à six divisions, cette enveloppe florale manque aux diverses Cypéracées ou s'y trouve remplacée par de simples soies.

1° Certaines espèces de joncs sont spéciales aux bords de la mer ou ne se retrouvent à l'intérieur des terres que près des sources salées. Elles se distinguent, en outre, à la rigidité de leurs chaumes terminés en pointe

vulnérante : tels sont le *Juncus maritimus* Lamark et le *J. acutus* Linné, ce dernier à fleurs rapprochées en têtes et entremêlées de bractées saillantes. D'autres ont leurs feuilles articulées et comme pourvues de nodosités internes le long du limbe, comme le *Juncus lamprocarpus* Ehrardt. Enfin les plus communs ont leurs feuilles réduites à des écailles brunes tout à la base des chaumes. Ils comprennent le *Juncus glaucus* Linné (fig. 277) à tige striée, de couleur glauque et que sa souplesse permet d'utiliser comme liens sans se rompre, avec les deux formes souvent confondues sous le nom de *Juncus communis*, mais que Linné distinguait déjà spécifiquement pour la forme de leur inflorescence lâche et étalée chez le *J. effusus* (fig. 278), arrondie et contractée dans le *J. conglomeratus*.

2° Les Cypéracées ont aussi un chaume raide et



277. — *Juncus glaucus*. 278. — *Juncus effusus*.

coriace, que leur pauvreté en substances alimentaires place au-dessous de toutes les autres herbes des prairies : elles peuplent les paturages bas et humides où leur aspect d'un vert sombre et noirâtre les fait souvent reconnaître à distance. De même que chez les Graminées les fleurs rapprochées en épillet n'ont point d'autres enveloppes protectrices que de simples bractées ou glumes ; leurs feuilles sont engainantes à la base et terminées par un limbe étroit, allongé et parcouru dans sa longueur par de fines nervures parallèles. Mais leur chaume est triquètre et souvent à angles coupants, leurs feuilles sur trois rangées verticales au lieu d'être distiques, avec une gaine entière, c'est-à-dire sans fente longitudinale.

Les *Cyperus* se reconnaissent à leurs épillets distiques. Le style est bifide chez le *Cyperus lævigatus* Linné, auquel on rattache comme variété le *C. distachyus* d'Allioni à épillets seulement plus longs et moins nombreux. Partout ailleurs l'ovaire est trigone et terminé par un stigmate à trois branches, notamment chez le *C. Papyrus* dont la tige découpée en lames minces fournissait le papier des anciens et près duquel se rangent un certain nombre de types également vivaces par leur rhizôme, à chaume élancé et qui abondent de nos jours encore dans les marais de la Palestine et de l'Égypte. *C. longus*, fig. 279, et *C. rotundus* de Linné. — De ce nombre encore est le *C. esculentus* (fig. 280) dont le collet de la racine produit des fibres renflées à leur extrémité, et ainsi transformées en tubercules alimentaires de forme arrondie. — Enfin, de nombreuses espèces de Cypéracées, appartenant aux genres *Scirpus*, *Schœnus*, *Cladium* et surtout *Carex*, sont désignées avec les précédentes sous le nom vulgaire de jonc pour l'aspect général, la consistance coriace de toutes leurs parties, leurs mauvaises qualités comme plantes fourragères, et enfin pour leur habitation dans les lieux humides. A ces caractères le *Scirpus Holoschœnus* joint même une souplesse de tige qui ne le cède en rien aux joncs les plus flexibles. Quant au *Butomus umbellatus*, vulgairement jonc fleuri, c'est une plante toute différente portant une cyme terminale, de larges fleurs roses, et qui descend à peine des régions septentrionales jusqu'aux limites de la Syrie. F. Hy.

II. Exégèse. — *I. noms et identification.* — Divers noms rendent en hébreu ce que nous désignons communément sous le nom vulgaire de joncs :

1° *'Agmôn*, comme l'insinue l'étymologie (*'ăgam*, marais), est une plante de marais. Is., lviii, 5. Dans Jer., li, 32, le terme *'ăgammim* (pluriel de *'ăgam*) désigne des lieux plantés de joncs ou de roseaux, *juncetum*, *arundinetum*. « Les jonchaies sont brûlées. » Cette plante des marais est une petite plante, croissant dans les lieux bas, puisqu'on la met en opposition avec les hautes branches du palmier, « l'*agmôn* et le palmier, » Is., ix, 13; xix, 15, pour signifier métaphoriquement les petits et les grands. Les Septante n'ont rendu que l'idée générale, Is., ix, 13, μικρος; pour la Vulgate elle n'a pas saisi le sens et a traduit par *refrænans*. Is., ix, 13; xix, 15. Un passage d'Isaïe, lviii, 5, nous invite à voir dans l'*agmôn* une plante flexible s'inclinant facilement au moindre souffle de vent. Tous ces caractères marquent bien une plante comme le jonc ou le roseau, mais sans déterminer entre l'une ou l'autre. Peut-être le nom convient-il aux deux. Cependant un texte de Job, xl, 26 (Vulgate, 21) fait plutôt penser au jonc : car il s'agit d'une herbe, d'une plante pouvant servir de corde, de lien : aussi les Septante ont-ils justement rendu ici *'agmôn* par σχοῖνος. *'Agmôn* désigne donc plutôt le jonc.

2° *'Aḥû* est un mot d'origine égyptienne, d'une racine [hiéroglyphes], *aḥaḥ*, « verdir ; » [hiéroglyphes], *aḥ*, est un jonc, de même aussi sous une autre forme [hiéroglyphes], *aḥu*. Le copte a conservé le mot sous la forme ⲁϧⲓ, *ahi*, ou plutôt ⲁⲭⲓ, *ahi*. Par ce nom *achi*, dit S. Jérôme, *Comm. in Is.*, l. VII, xix, 7, t. xxiv, col. 252, les Égyptiens entendent toutes les plantes vertes des marais. Cependant si ce terme peut être ainsi pris dans un sens général, il a aussi le sens d'une espèce particulière de plantes, le jonc. Car il est mis dans Job, viii, 11, en parallèle avec le papyrus :

> Le papyrus peut-il verdir sans humidité,
> Et le jonc (*'âḥû*) croître sans eau ?

La Vulgate a traduit en cet endroit par *carectum*; le βούτομον des Septante a le même sens. Si *'âḥû* paraît désigner le jonc, il en marque dans Gen., xli, 2, 18, une espèce particulière pouvant servir de pature aux bestiaux. Les sept vaches grasses dans le songe de Pharaon, paissaient dans le *'âḥû* : ce que la Vulgate a rendu par : *in locis palustribus, in pastu paludis virecta*, mais les Septante ont gardé le mot ἄχει. Une espèce de jonc, le souchet comestible, *Cyperus esculentus*, répond à ces conditions : il était abondant en Égypte. — Un certain nombre d'exégètes, à la suite de Raschi et d'Abulwalid voient encore le mot *'âḥû*, mais

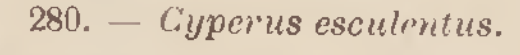
au pluriel אֲחִים, *'âḥim* (pour אֲחָוִים *'âḥâvim*), dans Osée, XIII, 15, tandis que la plupart traduisent par *frères*. Comme dans ce passage on ne compare pas Éphraïm aux autres tribus (ses frères), mais qu'on désigne par là Israël tout entier, le contexte paraît favoriser la traduction des premiers. Novack, *Die kleinen Propheten übersetzt und erklärt*, in-8°, Gœttingue, 1897, p. 81; Cheyne, *Hosea*, in-12, Cambridge, p. 125. — Le mot ἄχει se lit dans la traduction des Septante pour l'Ecclésiastique, XI, 16 : « Il est comme un jonc (ἄχει) sur le bord des torrents qui se dessèche avant l'arrivée des pluies. » On s'attendait à voir אחו, *'âḥû*, dans le texte hébreu récemment découvert, mais on a trouvé un mot différent, קרדמות, qui n'a pas encore été expliqué d'une façon satisfaisante. A. E. Cowley et Ad. Neubauer, *The original Hebrew of a portion of Ecclesiasticus (XXXIX, 15 to XLIX, 11)*, in-4°; Oxford, 1897, p. 6; Israël Lévi, *L'Ecclésiastique, ou la sagesse de Jésus, fils de Sira*, 1re partie, in-8°, Paris, 1898, p. 32.


279. — *Cyperus longus.*


280. — *Cyperus esculentus.*

3° *Gômé'*, de la racine *gâmâ'*, « absorber l'eau, boire, » est reconnu par tous pour une plante aquatique, le jonc du Nil, bien connu sous le nom de papyrus. Voir PAPYRUS.

4° *Sûf* a été rapproché de l'égyptien [hiéroglyphes], *tuf*, ou [hiéroglyphes], *tufi*, qui désigne le jonc et en particulier le papyrus. W. Max Muller, *Asien und Europa nach Altägyptischen Denkmälern*, in-8°, Leipzig, 1893, p. 101; Frd. Delitzsch et Haupt, *Beiträge zur Assyriologie*, in-8°, Leipzig, 1890, t. I, p. 603. Ce mot s'est conservé dans le copte ϫⲟⲟⲩϥ, *djoouf*. Les textes marquent bien une plante d'eau, Exod., II, 3, 5, *bas-sûf*, « dans les joncs. » C'est le *sûf*, le jonc, qui a donné le nom en hébreu à la mer désignée du temps des Septante et depuis sous le nom de mer Rouge : la mer de *sûf*. Exod., X, 19; XIII, 18; XV, 4. Max Muller, *Asien und Europa*, p. 42. Autrefois sans doute les bords de cette mer étaient couverts de papyrus en telle abondance que la pensée serait venue naturellement de la caractériser ainsi. Dans Is., XIX, 6, le *sûf* est une plante aquatique mise en parallèle avec le roseau : « Le roseau et le *sûf* se faneront. » Il s'agit ici très probablement du jonc. Au contraire, dans Jonas, II, 6, il est préférable de voir certains herbages de mer, comme une espèce d'algue ou de varech. Voir ALGUE, t. I, col. 36.

5° *'Arôt* qui ne se lit que dans Is., XIX, 7, est entendu d'une façon très différente par les exégètes. La plupart rattachent ce mot à la racine *'ârâh*, « vider, mettre à nu, » et y voient, les uns, un infinitif à côté duquel ils sous-entendent le même verbe à un temps défini, et traduisent comme la Vulgate, *nudabitur;* « tout ce qui est près du fleuve sera mis à nu, » tandis que les autres y reconnaissent un nom, dans le sens de prairie, lieux nets, sans arbres, libres, mais verdoyants. Fr. Buhl, *Handwörterbuch*, in-8°, Leipzig, 1895, p. 603. Mais quelques interprètes, remarquant que les Septante ont traduit par ἄχι, et que David Kimchi regarde *'ârot* comme le nom d'une herbe verte (Celsius, *Hierobotanicon*, in-8°, Amsterdam, 1748, t. II, p. 230), estiment qu'il s'agit ici d'une plante croissant sur le bord de l'eau. Le contexte des ŷ. 6 et 7 favorise cette manière de voir : « Les fleuves tariront, dit le prophète, les canaux d'Égypte se videront, se sécheront : le roseau et le jonc se faneront; les *'ârôt* sur le Nil, sur le bord du fleuve, et tout ce qui sera semé sur la rive séchera, sera emporté et ne sera plus. » On parle d'abord des canaux et des bras du fleuve qui se vident, puis des plantes qui croissent sur leurs rives. S'il s'agit de plantes, *'ârôt* est bien placé entre les roseaux et les joncs, ŷ. 6, et tout ce qui est semé. ŷ. 7. De plus ne pourrait-on pas rapprocher ces *'ârôt*, croissant sur les bords du Nil, de la plante appelée en copte ⲁⲣⲟ, une espèce de souchet, le *Cyperus longus*, plante abondante en Égypte, puisque les anciens habitants du pays désignaient certaines contrées marécageuses du Delta sous le nom de *champ des aroû*, ? V. Loret, *La flore pharaonique*, in-8°, Paris, 1892, p. 30; et *Le champ des souchets*, dans le *Recueil de travaux*, 1890, t. XIII, p. 197-201.

II. USAGES ET COMPARAISONS. — Certains joncs, comme le souchet comestible, le *Cyperus esculentus* et d'autres, pouvaient servir à la pâture des troupeaux sur le bord du Nil. Gen., XLI, 2, 18. C'est dans les joncs du fleuve que fut exposée la corbeille où la mère de Moïse avait déposé son enfant, afin qu'il ne fût pas emporté par les eaux. Exod., II, 3, 5. On se servait du jonc pour lier, attacher. Ainsi les Égyptiens, comme les pêcheurs de nos jours, attachaient les petits poissons avec des joncs passés dans les ouïes. En fixant une extrémité à la rive, ils rejetaient le poisson, ainsi attaché, dans l'eau pour le conserver vivant. Parlant du Léviathan, le crocodile, Dieu dit à Job, XL, 26 (Vulgate, 21) : « Lui passeras-tu un jonc dans les narines (comme s'il s'agissait

d'un petit poisson)? » — Le jonc est flexible et s'incline au moindre souffle du vent. Reprenant l'hypocrisie des Juifs, Dieu, par son prophète, Isaïe, LVIII, 5, avertit que le jeûne qu'il approuve n'est pas celui où l'on se borne à des démonstrations extérieures, « celui qui fait pencher la tête comme un jonc. » Mis en parallèle avec les hautes branches du palmier, le jonc, qui croît dans les lieux bas et s'élève peu, est le symbole des petits comparés aux grands. Is., IX, 13; XIX, 15. — Celsius, *Hierobotanicon*, t. I, 340-356, 465-477; t. II, 229; H. B. Tristram, *The natural history of the Bible*, in-8°, Londres, 1899, p. 433-437; Fr. Wœnig, *Die Pflanzen im alten Aegypten*, in-8°, Leipzig, 1886, p. 135; L. Fonck, *Streifzüge durch die Biblische Flora*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1900, p. 32-35. E. LEVESQUE.

2. **JONC ODORANT** (hébreu : *qânéh*, Cant., IV, 14; Is., XLIII, 24; Ezech., XXVII, 19; Septante : κάλαμος, Cant., IV, 14; θυσιασμα, Is., XLIII, 24; τροχιάς, Ezech., XXVII, 19; Vulgate : *fistula*, Cant., IV, 14; *calamus*, Is., XLIII, 24; Ezech., XXVII, 19; hébreu : *genéh bošém*, Exod., XXX, 23; Septante : καλάμου εὐώδους; Vulgate, *calamus*; hébreu : *qânéh hattôb*, Jer., VI, 20; Septante : κιννάμωμον; Vulgate : *calamum suave olentem*), nom vulgaire d'une plante aromatique qui, selon quelques exégètes, serait l'*Andropogon schœnanthus*.

I. DESCRIPTION. — Plusieurs graminées des régions subtropicales, du genre *andropogon*, ont reçu le nom de *jonc odorant* à cause des principes aromatiques renfermés dans leurs feuilles ou plus habituellement dans leurs racines. Ce sont des herbes vivaces et cespiteuses, à épillets composés d'un rachis velu portant deux fleurs, dont l'inférieure, stérile, est réduite à une glumelle écailleuse; ces épillets disposés par deux sur les rameaux de la panicule sont pourvus, en outre, de grandes bractées imitant des spathes.

Dans cette série viennent se placer d'abord deux espèces de l'Inde qui fournissent le parfum nommé *vétiver*, l'*Andropogon muricatus* Retz, à inflorescence simple, et l'*A. nardus* Linné à ramuscules floraux plusieurs fois divisés. Puis plusieurs autres dont les panicules sont resserrées en épis, telles que l'*A. schœnanthus* Linné (fig. 281), espèce du Bengale qui se retrouve en Arabie, caractérisée par ses fleurs dépourvues d'arêtes, l'*A. circinatus* Hochstetter d'Arabie, remarquable par ses longues feuilles enroulées en crosse, l'*A. iwarancusa* Roxburg des montagnes de l'Afghanistan, à rachis hérissé de poils courts, enfin l'*A. laniger* Desfontaines de Barbarie, à épillets enveloppés dans un duvet laineux. F. HY.

II. EXÉGÈSE. — Le *qânéh* est mis au rang des parfums les plus exquis, à côté du nard, du cinnamome. Cant., IV, 14. Il entrait dans la composition aromatique brûlée sur l'autel des parfums. Is., XLIII, 24; Jer., VI, 20. Dans ce dernier passage il est mis en parallèle avec l'encens de Saba :

> Pourquoi m'offrez-vous l'encens de Saba
> Et le *qânéh* au doux parfum des terres lointaines?

Ces terres lointaines paraissent être l'Arabie, d'après le parallélisme avec Saba. C'est de la même contrée qu'on l'apportait sur les marchés de Tyr. Vedan, peut-être Aden, et Javan de Huzal (col. 786), tribu arabe de l'Yémen, venaient vendre à Tyr, avec le fer fabriqué, la casse et le *qânéh* odorant. Ce parfum est célèbre surtout parce qu'il entrait dans la composition de l'huile d'onction, qu'il était absolument interdit aux particuliers de reproduire. Exod., XXX, 23. Ce parfum à base d'huile d'olive était un composé de myrrhe, de cinnamome, de casse et de *qânéh* odorant : sur 500 sicles de myrrhe et autant de casse, on mettait 250 sicles seulement de cinnamome et 250 de *qânéh* odorant. D'après tous ces textes le *qânéh* est une plante d'un parfum exquis qui venait d'Arabie et était apportée sur les marchés de Tyr. D'autre part *qânéh* a la signification plus étendue de roseau en général, et de là le sens de canne à mesurer.

Un certain nombre d'exégètes ou de palestinologues, sans tenir à la signification stricte de roseau, reconnaissent dans le *qânéh* aromatique l'*Andropogon schœnanthus* ou jonc odorant. H. B. Tristram, *The natural history of the Bible*, 8e édit., in-8°, Londres, 1889, p. 439; L. Cl. Fillion, *Atlas d'histoire naturelle de la Bible*, in-4°, Paris, 1884, p. 4. Pline, *H. N.*, XII, 48; XXI, 72, reconnaît les propriétés odorantes de l'*Andropogon schœnanthus :* il dit qu'on en trouve en une contrée de la Cœlésyrie; mais que le plus estimé est celui des Nabuthéens et en second lieu celui de Babylone. Il ajoute que, frotté, il donne une odeur de rose. Dioscoride, I, 16, indique



281. — *Andropogon schœnanthus.*

les mêmes lieux de provenance, « l'espèce de Nabathée qui est la meilleure; la seconde est celle d'Arabie que d'aucuns appellent de Babylone. » Mais au lieu de la Cœlésyrie il met la Lybie, ce qui semble plus exact et conforme aux données égyptiennes. Pour lui aussi, l'odeur du jonc est comparée à celle de la rose. *Traité des Simples de Ibn el-Beïthar*, dans *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, in-4°, Paris, 1877, t. XXIII, p. 35. Dans les recettes du *Kyphi* ou parfum sacré des anciens Égyptiens nous trouvons mentionné l'*Andropogon schœnanthus*. Les anciens auteurs, comme Dioscoride, *De mat. medica.*, I, 24, Plutarque, *De Is. Osir.*, 80, Galien, *De antidotis*, II, 2, qui s'étaient occupés de la composition de ce parfum, le désignaient par le nom de σχοῖνος, *schœnus*. Les documents hiéroglyphiques nous ont révélé les noms que lui donnaient les Égyptiens. C'est le [hiéroglyphes], *su ament*, jonc ou souchet occidental : ce qui répond bien à l'indication de lieu donnée par Dioscoride, *De mat. med.*, I, 16, la Lybie. Une des recettes du *Kyphi* donne un équivalent à ce premier nom : *su ament*, c'est-à-dire, [hiéroglyphes], *qam Kes*, ou [hiéroglyphes], *qam-*

en-Keš, « jonc d'Ethiopie » (cf. copte ⲕⲁⲙ, hébreu גמא, *gomé'*, jonc), appelé aussi dans un texte de Denderah . *Kek Nahsi,* « jonc de Nigritie » ou du pays de Punt. V. Loret, *Le Kyphi, parfum sacré des anciens Égyptiens,* dans le *Journal asiatique,* juillet-août 1887, p. 76-80, 88-89, 110-112; *Les fêtes d'Osiris au mois de Khoiak,* dans *Recueil de trav. relatifs à l'archéol. égypt.*, 1883, t. IV, p. 21; 1884, t. V, p. 93. *La Flore pharaonique d'après les documents hiéroglyphiques,* 2e édit., Paris, 1892, p. 25. Un certain nombre de caractères, comme sa provenance, son emploi dans les recettes les plus fameuses de parfumerie, permettent donc d'identifier l'*Andropogon schœnanthus* avec le *qânéh bôsém* : mais ce ne sont que des ressemblances générales. D'après d'autres savants, si l'on examine le nom même de *qânéh* et qu'on le compare avec le même nom connu en Égypte et dans d'autres contrées, le *qanéh* ne doit pas être identifié avec l'*Andropogon schœnanthus* ou jonc odorant, mais bien avec l'*Acorus aromaticus* ou *roseau aromatique.* Voir ce dernier nom.

E. Levesque.

JONES John, théologien catholique, né à Londres en 1575, mort dans cette même ville le 17 décembre 1636. D'une famille appartenant à la religion anglicane, il étudia à l'université d'Oxford; mais s'y étant converti au catholicisme, il passa en Espagne et entra dans l'ordre de saint Benoît où il reçut le nom de Léandre de Saint-Martin. Après avoir enseigné à Douai la théologie et la langue hébraïque, il revint en Angleterre où il fut choisi pour supérieur général de son ordre en ce pays. Son principal ouvrage est une édition de la Bible sous le titre : *Biblia cum glossa ordinaria a Strabo Fuldensi collecta, novis Patrum græcorum et latinorum explicationibus locupletata et postilla Nicolai Lyrani cum additionibus Pauli Burgensis ac Matthiæ Thoringi replicis, theologorum Duacensium studio emendatis. Omnia denuo recensuit Leander a Sancto Martino adjecitque plures antiquos ac novos tractatus, analyses, parallela, tabulas chronologicas et prosographicas cum indicibus copiosissimis, ut merito hæc editio dici possit theologorum et concionatorum Thesaurus,* 6 in-fo, Anvers, 1634. Nous citerons en outre de ce même auteur : *Sacra ars memoriæ ad Scripturas divinas in promptu habendas memoriterque addiscendas accomodata,* in-8o, Douai, 1623; *Conciliatio locorum specie tenus pugnantium totius Scripturæ,* in-8o, Douai, 1623. Ce dernier travail n'est qu'un abrégé d'un ouvrage plus considérable du P. Séraphin Cumiron, religieux de l'ordre de Saint-François. — Voir D. François, *Bibliothèque générale des Écrivains de l'Ordre de S. Benoît,* t. II, p. 50; Ziegelbauer, *Hist. rei literariæ ord. S. Benedicti,* t. II, p. 59, 149, 150; t. IV, p. 13, 22, 58.

B. Heurtebize.

JONGHEM (Henri de), Belge, religieux franciscain, né vers 1602 à Hasselt dans la principauté de Liége, mort à Maseick, sur la Meuse, le 20 octobre 1669. En 1643 il fut chargé d'enseigner la théologie au couvent de Louvain. Nous lui devons : *Brevis elucidatio litteralis libri Job ex probatis auctoribus excerpta,* in-8o, Anvers, 1661. — Voir Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas,* t. XVIII (1770), p. 334.

B. Heurtebize.

JOPPÉ (hébreu : *Yâfô* et *Yâfô'*; grec : Ἰόππη), ville maritime de Palestine qui peut être considérée comme le port ordinaire de Jérusalem. C'est aujourd'hui Jaffa (fig. 282).

I. Nom et identification. — Ce nom se lit dans les listes géographiques des pylones de Karnak (no 62), écrit *Iapû* ou *Iopû.* Dans les inscriptions assyriennes, c'est *Ia-ap-pu-u,* équivalant à *Iappû.* La signification de ce nom tenue pour la plus probable est celle de « beauté », de la racine *Yâfâh,* « *être beau.* » Cf. Gesenius, *Thesaurus,* p. 612. Tout en lui reconnaissant cette étymologie, les anciens lui donnent cependant quelquefois le sens κατασκοπή, *scopula,* « lieu d'observation. » Cf. *Origenianum lexicon nominum hebraic., Pat. lat.*, t. XXIII, col. 1230. Selon saint Grégoire de Nazianze, c'est κατασκοπὴ τῆς χαρᾶς, *scopula gaudii. Orat. II apolog.*, t. XXXV, col. 507. La position de Joppé est également favorable aux deux interprétations, mais la seconde n'est pas philologiquement explicable. L'identité de *Yâfa'* des Arabes, notre Jaffa, et de Joppé est universellement admise et hors de toute contestation.

II. Situation. — La position de Joppé « sur la mer », ἐπὶ τῆς θαλάσσης, est positivement affirmée, I Mach., XIV, 34, et indirectement en une multitude de passages. Cf. II Par., II, 15; I Esd., III, 7; Jonas, I, 3; I Mach., XIV, 5; II Mach., XII, 3-4; Act., X, 5. Elle était près de la frontière septentrionale de Dan, cf. Jos., XIX, 46; dans le voisinage de Lydda, Act., IX, 38, et à plus d'une journée de marche de Césarée. Act., X, 8-9; 23-24. Ptolémée Philométor se rendant d'Égypte à Ptolémaïde trouvait Joppé sur sa route, après avoir passé à Azot. I Mach., XI, 4-7. Ces indications bibliques sont complétées par les documents profanes. Les récits assyriens citent Joppé, avec Beth Dagon (aujourd'hui *Beit-Dedjân*), Benê-Barak (*Ibn-Ibraq*) et Asor (probablement *Yâsour*), comme ville voisine et dépendante d'Ascalon et d'Amgaruna (Accaron). Prisme de Taylor ou cylindre G de Sennachérib; *Cuneiform Inscriptions,* t. I, 38-39. Josèphe indique cette ville à cent cinquante stades (30 kilom.) d'Antipatris, *Ant. jud.,* XIII, XV, 1; entre Jamnia, au sud, et Césarée, au nord. *Bell. jud.,* IV, XI, 5. Elle était entre Jamnia et Apollonia, selon Pline, *H. N.*, V, 14. Ptolémée place Joppé aux degrés 65,20 de latitude, et 32,30 de longitude; le port de Jamnia à 65 et 32, et Apollonia à 66 et 32,30. *Géographie,* XVI, *Descriptio Palæstinæ Judææ.* — Jaffa est, en réalité, au nord-ouest, à cinq kilomètres de *Yâsour,* à neuf de *Beit-Dedjân,* à dix-sept de *Lydd* ou *Lydda,* à dix-huit de Ramléh, à vingt et un au nord de *Yabnéh,* l'ancienne Jamnia; à vingt-trois au nord-ouest de *'Aqer* (Accaron), à trente-trois au nord-ouest d'*Esdoud* (Azot); à seize au sud d'*Arsouf,* que l'on croit être l'Apollonia des Grecs et des Romains, et à cinquante également au sud de Césarée. La distance entre Jaffa et Jérusalem, située à l'est-sud-est, est de soixante-deux kilomètres.

III. Description. — Jaffa ou Joppé est bâtie sur une colline rocheuse s'élevant de trente mètres environ au-dessus de la plaine qui s'étend vers l'est, et de cinquante au-dessus du niveau de la Méditerranée, qui baigne sa base, se développant en arc du sud au nord-est. Les maisons de la ville, couvrant toutes les pentes de la colline, sont encore pour la plupart, aujourd'hui comme jadis, à terrasse plate. Voir Act., X, 9. Les toits de tuiles rouges tendent cependant de plus en plus à lui donner un aspect moderne. Des remparts dont elle a toujours été entourée dans le passé, il reste, le long du rivage et au sud, des pans de muraille crénelée et quelques bastions, au pied desquels gisent de vieux canons hors d'usage, débris de la dernière restauration qui en a été faite dans la première partie du XIXe siècle. Au sommet de la colline, on voyait, il y a peu d'années, un château-fort rebâti lui-même, sans aucun doute, à la place des anciennes citadelles, et probablement avec leurs débris; l'église de Saint-Pierre et le couvent des franciscains de Terre Sainte couronnent aujourd'hui la hauteur. Les rues de la ville sont extrêmement étroites, tortueuses, obscures et sales. Le quai, peu développé lui-même, est ordinairement encombré de chameaux et d'autres bêtes de somme chargés de toutes sortes de produits et de marchandises. Les colonnes monolithes de marbre ou de granit qui forment les portiques de la principale mosquée, située au nord-est, paraissent provenir de plus

anciennes constructions; ce sont à peu près les seuls débris offrant un certain caractère d'antiquité; encore peuvent-elles avoir été ainsi que l'ont été une partie des pierres des remparts et des bâtiments de la ville actuelle, empruntées aux ruines de Césarée. Le périmètre de la ville était trop étroit pour contenir la population augmentée depuis trente ans par une immigration incessante d'étrangers; des rues nouvelles, des quartiers étendus et des colonies se sont élevés autour de la colline primitive, doublant au moins l'assiette de la ville. — Le port si célèbre de Jaffa est une anse naturelle ouverte au nord, de trois cents mètres de longueur et de cent de largeur, formée par une bande de récifs, avec une passe à l'ouest resserrée entre deux rochers proéminents, distants de cinq mètres à peine l'un de l'autre, dans laquelle les flots s'engouffrent en déferlant. C'est l'entrée par où passent d'ordinaire, non sans danger, les barques amenant des navires mouillés au large les pèlerins qui viennent visiter la Terre-Sainte; les bateaux de dimension un peu plus grande pénètrent par le nord. Ce bassin était sans doute assez vaste et assez profond pour contenir les petits navires de la haute antiquité, mais les grands bâtiments, ainsi que les vapeurs actuels, ont toujours dû ancrer au loin; aujourd'hui, à moitié comblé par les sables, il n'abrite plus que les barques ordinaires et les voiliers de faible tonnage. Aux regards du voyageur arrivant du large, Jaffa, avec ses maisons blanches sur le fond d'un bleu violacé des monts lointains de Judée et de Samarie, s'élevant sur sa colline au-dessus de la ligne d'un gris jaunâtre des rivages palestiniens et s'avançant dans la mer, se présente comme une personne amie lui tendant les mains pour l'accueillir en cette Terre Promise tant souhaitée. — La splendeur qui lui a le plus mérité son nom de *Yâfâh*, c'est celle de ses vergers. L'officier de Pharaon qui nous a laissé la plus ancienne relation de voyage connue, et traversait la Palestine à l'époque de Ramsès II ou de Ménephtah, célèbre déjà les enclos verdoyants de Joppé en leur prospérité, et se laisse attirer à l'appât de leurs fruits mûrs et savoureux. Voir F. Chabas, *Voyage d'un Égyptien en Syrie, en Phénicie, en Palestine, au XIVe siècle avant notre ère*, Chalon-sur-Saône et Paris, 1866, p. 250, 315. De la ville haute, l'œil embrasse un vaste espace que l'industrie des habitants plus favorisée pourrait développer encore, formant un seul et unique bosquet; c'est un fourré de figuiers, d'amandiers, d'abricotiers et de pêchers; de gigantesques sycomores, de cocotiers, de mûriers et de citronniers chargés à la fois de fruits et de fleurs répandant au loin leur suave parfum; d'orangers dont les branches ploient sous le poids de leurs énormes fruits d'or; de grenadiers à la fleur écarlate, et de bananiers aux larges feuilles, par-dessus lesquels le palmier élancé agite sa tête en panache. De cette verdure touffue, émergent, çà et là, de jolies villas près desquelles l'incessante *noria* déverse des torrents d'eau allant de toute part entretenir cette fécondité et arroser des plants de légumes de toute sorte dissimulés parmi les arbres.



282. — Vue de Jaffa. D'après une photographie.

IV. Histoire. — 1° *Avant les Hébreux.* — Répétant l'assertion des habitants du pays, les auteurs latins font remonter la fondation de Joppé aux temps antédiluviens. Cf. Pomponius Méla, *De situ orbis*, I, 12; Pline, *H. N.*, V, 14. Elle aurait été bâtie par Jopes, fille d'Éole et épouse de Céphée, qui lui aurait imposé son nom. Voir Étienne de Byzance, ἐν 'Εθνικοῖς, au mot 'Ιόπη. Des écrivains moins anciens en attribuent l'origine à Japhet

fils de Noé, qui l'aurait bâtie avant le déluge, parce qu'ils ont cru reconnaître son nom dans celui de Joppé ou de Jaffa. Cf. Adrichomius, *Theatrum Terræ Sanctæ*, Cologne, 1600, p. 23; Quaresmius, *Elucidatio Terræ Sanctæ*, l. IV, *Peregrinat*. Iª, c. I, Anvers, 1639, t. II, p. 4. C'est à Joppé, selon les récits de la fable, qu'Andromède aurait été attachée sur un rocher, exposée au monstre marin et délivrée par Persée. Au Iᵉʳ siècle, on prétendait reconnaître les vestiges des chaînes qui avaient retenu la princesse; au IVᵉ siècle, on les montrait encore à saint Jérôme. Josèphe, *Bell. jud.*, III, IX, 3; Strabon, *Géographie*, XVI, 759; Pline, *H. N.*, V, 14; S. Jérôme, *In Jonam*, I, 3, t. XXV, col. 1123. Cf. *Epist.* CVIII, *ad Eustochium*, t. XXII, col 883. — M. Scaurus, officier de Pompée dans l'expédition de Syrie, fit transporter de Joppé à Rome les ossements d'un poisson gigantesque dont la longueur était de quarante pieds et dont une des côtes était plus grande que celle d'un éléphant des Indes; il les montra au peuple, au temps de son édilité, comme étant le squelette du monstre tué par Persée. Pline, *H. N.*, IX, 4; Solin, *De mirabilibus mundi*, c. XXXIV. Le mythe d'Andromède paraît être à Reland une réminiscence de Jonas et du poisson qui l'engloutit. *Palæstina*, p. 866. Il se pourrait qu'il se rattachât au culte de Dagon et de Dercéto, son épouse, qui, encore en honneur à Joppé au commencement de l'ère chrétienne, comme l'atteste Pline, *H. N.*, V, 14, avait dû être celui des anciens temps. Ce qui est certain c'est que Joppé est très ancienne. Josué la cite avec les villes données à la tribu de Dan. Jos., XIX, 46. Avant cette époque, Thothmès III la nomme déjà, sur un des pylônes de Karnak, parmi les villes conquises par lui en Syrie. Voir Maspero, *Sur les noms géographiques de la liste de Thotmès III, qu'on peut rapporter à la Judée*, 1880, p. 9. Nous avons entendu célébrer ses jardins, par un officier de Ramsès ou de Ménephtah. On a trouvé encore une lettre de cette période, parmi les tablettes cunéiformes de Tel el-Amarna, écrite au roi d'Égypte par son gouverneur de Joppé, pour l'informer de l'état du pays et lui demander ses ordres. Cf. Conder, *The Tell Amarna Tablets*, Londres, 1894, p. 115-117.

2° *Au temps des Israélites jusqu'après la captivité.* — Joppé, quoique attribuée par Josué à la tribu de Dan, XIX, 46, ne paraît pas, non plus que les autres villes du littoral, avoir été soumise aux Israélites avant le règne de David, qui assujettit au tribut le pays des Philistins et toute la région maritime. Cf. Jud., I, 34; XVIII, 1; II Reg., VIII, 1; Eccli., XLVII, 8. Elle semble avoir appartenu alors aux Amorrhéens et non aux Philistins. Cf. Jud., I, 34. Sous le règne de Salomon, elle fut le port où les Syriens d'Hiram amenèrent les bois de cèdre, nécessaires à la construction du Temple, pour les transporter de là à Jérusalem. II Par., II, 16. Elle dut échapper à Juda, au temps du schisme des dix tribus, ainsi que le reste du littoral. A partir de ce moment Joppé subit l'incertitude des autres villes de ces régions. Soumises peut-être par Sésac, roi d'Égypte, lors de sa campagne contre Roboam, elles ne tardèrent pas à recouvrer leur indépendance, mais pour courber bientôt la tête devant la puissance formidable des Assyriens. Tandis que Jéroboam II régnait à Samarie et Amasias ou son fils Ozias à Jérusalem, elles furent, une première fois, assujetties par Rammannirar III (812-783). *Western Asiatic Inscriptions*, t. I, p. 35, l. 11-14. C'est vers ce temps que le prophète Jonas, envoyé à Ninive, vint, pour échapper à sa mission, s'embarquer sur un navire partant pour Tharsis. Jon., I, 3; cf. IV Reg., XIV, 25. Sous le règne d'Achaz, elles payaient encore le tribut à Théglathphalasar III. *Western Asiatic Inscriptions*, t. II, p. 67; t. III, p. 10, n. 2. Ézéchias soumit de nouveau à Juda toutes les villes du pays des Philistins. IV Reg., XVIII, 8. Joppé était de leur nombre, nous le savons par les inscriptions de Sennachérib. Ce roi, en effet, la 3ᵉ année de son règne (701), qui était la 14ᵉ du règne d'Ézéchias, IV Reg., XVIII, 13, entra en campagne pour châtier le roi de Juda et les villes du littoral méditerranéen qui s'étaient révoltés contre lui. Après avoir raconté la prise d'Ascalon, « poursuivant ma campagne, continue-t-il, je marchai contre Beth-Dagon, Joppé, Benébaraq, Azot, les villes de Zidqa (Ézéchias) qui m'avait refusé obéissance; je les pris et j'en emmenai les habitants prisonniers. » Prisme de Taylor ou Cylindre C. de Sennachérib, col. II, lignes 65-68; *West. Asiat. Inscriptions*, I, 38-39. Pendant le règne de Manassé (697-642), les expéditions d'Asarhaddon (672) et d'Assurbanipal (668, 663 [?], 647) maintinrent ces villes sous le joug ou le leur imposèrent de nouveau. Voir ASARHADDON, t. I, col. 1059; ASSURBANIPAL, col. 1114-1116. Les Chaldéens, avec Nabuchodonosor, vinrent recueillir l'héritage de l'Assyrie que l'Égypte avait un instant tenté de s'attribuer.

3° *Depuis le retour de la captivité jusqu'à la dispersion des Juifs.* — Les Perses avaient remplacé les Chaldéens et les Juifs étaient revenus à Jérusalem pour relever le Temple : Joppé fut le port désigné par Cyrus, où l'on devait, comme au temps de Salomon, amener les cèdres du Liban destinés à la construction du second Temple (536). I Esd., III, 7. Alexandre, ayant à son tour supplanté les Perses (333), Joppé, pendant deux siècles, se trouva être, comme toutes les villes du littoral syrien, le jouet des rivalités des rois grecs d'Égypte et de Syrie. Antiochus IV Épiphane, en se rendant en Palestine, débarqua à Joppé, avant de monter à Jérusalem. II Mach., IV, 21. A cette époque, un certain nombre de familles juives habitaient Joppé. Les payens, dans les premiers temps de la guerre des Machabées, commirent à leur égard une des plus odieuses trahisons que puisse enregistrer l'histoire. Affectant de vouloir entretenir des relations de l'amitié la plus étroite, ils invitèrent les Juifs à une promenade sur mer. Ceux-ci, ne soupçonnant aucune perfidie, montèrent avec leurs femmes et leurs enfants sur les barques qu'on leur offrait; mais lorsqu'elles furent en pleine mer, les payens les coulèrent. Deux cents personnes au moins furent ainsi noyées. Judas Machabée, en apprenant ce double forfait, appela ses hommes d'armes et, invoquant la juste vengeance de Dieu, il marcha contre les assassins de ses frères. Il pénétra dans le port pendant la nuit, mit le feu aux barques qui s'y trouvaient et tua tous ceux qui cherchaient à échapper aux flammes. Il s'éloigna ensuite, laissant croire aux habitants qu'il reviendrait pour les exterminer et détruire leur ville. II Mach., XII, 3-7. Les frères de Juda ne devaient pas tarder à réunir Joppé à la Judée. — Demétrius II Nicator, ayant débarqué en Syrie dans l'intention de supplanter Alexandre Balas, Apollonius se déclara pour Demétrius et vint à Jamnia avec de grandes forces pour attaquer Jonathas, resté fidèle à Alexandre. Provoqué par le général syrien, Jonathas assisté de son frère Simon, avec dix mille hommes de choix, descendit devant Joppé. La ville était gardée par une garnison qu'y avait laissée Apollonius. Les Juifs commencèrent l'attaque. Les habitants effrayés ouvrirent les portes et remirent la ville aux mains de Jonathas (147). I Mach., X, 74-76. — Peu de temps après Ptolémée VI Philométor, beau-père d'Alexandre, se rendant d'Égypte à Ptolémaïde, Jonathas qui était retourné à Jérusalem après avoir infligé une défaite complète à Apollonius, descendit de nouveau à Joppé, mais en grande pompe et chargé de présents, pour venir à la rencontre du roi d'Égypte. Ils se saluèrent, passèrent la nuit ensemble et le lendemain se dirigèrent vers le fleuve Éleuthère (146). I Mach., XI, 6; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, IV, 5. — Tandis que Jonathas était retenu dans la Transjordane, occupé à lutter contre les forces de Démétrius et de ses alliés, son frère Simon, ayant reçu l'avis que les habitants de Joppé voulaient

remettre la forteresse aux gens de Démétrius, vint lui-même l'occuper et y établir une garnison. I Mach., XII, 33-34. Jonathas ayant été perfidement retenu prisonnier à Ptolémaïde, par Tryphon, nouveau compétiteur à la couronne de Syrie, Simon prit en main le pouvoir et réunit aussitôt une armée. Soupçonnant les habitants de Joppé d'avoir formé le dessein de remettre la place à l'usurpateur, il s'empressa d'y envoyer, pour les expulser et garder la ville, Jonathas, fils d'Absalom, avec un fort détachement composé de soldats mercenaires (143). I Mach., XIII, 11; Josèphe Ant. jud., XIII, VI, 3. — Les efforts des Machabées avaient enfin triomphé et obtenu l'indépendance de leur peuple (142). Simon qui avait succédé à Jonathas assassiné par Tryphon, s'occupa de rechercher tout ce qui pourrait procurer la prospérité de la nation; un de ses premiers soins fut de trouver un port pour établir des relations commerciales avec les îles, c'est-à-dire avec l'Europe : il choisit Joppé. Il semble avoir agrandi ce port, l'avoir embelli et en avoir célébré l'inauguration par des fêtes splendides et solennelles (140). I Mach., XIV, 5. Pour la protéger plus sûrement, il fit faire de nouvelles fortifications à la ville. Cependant la gloire et la prospérité de Simon et spécialement l'occupation de Joppé portèrent ombrage à Antiochus VII Sidètes. Il refusa le secours d'hommes et d'argent que Simon lui envoyait contre Tryphon enfermé dans Dora, rétracta tous ses engagements et réclama Joppé ainsi que Gazara et l'Acra de Jérusalem, lesquelles il prétendait être sa propriété. « Nous n'avons rien pris qui ne fût à nous et l'héritage de nos pères, répondit Simon. Quant à Joppé et Gazara, ces villes ne cessaient d'exercer les plus extrêmes violences contre notre peuple et notre pays; nous vous donnons pour elles cent talents. » L'offre fut repoussée dédaigneusement et Cendebée, chef des armées de terre et de mer, envoyé aussitôt contre les Juifs. Cendebée fut complètement défait près d'Azot et dut prendre la fuite (135). I Mach., XV, 25-41; XVI, 1-10. — Les récits de l'Ancien Testament s'arrêtent à cette victoire, suivie de près par la mort de Simon; c'est à Josèphe que nous devons avoir recours pour la suite de l'histoire. — L'année suivante, la première du gouvernement de Jean Hyrcan (134), Antiochus brûlant de venger l'humiliation de ses armes, envahit la Judée; Joppé fut reprise. Hyrcan ne put éloigner son ennemi qu'en dépouillant le tombeau de David de ses trésors et en les livrant à son ennemi; mais aussitôt délivré, il envoya une ambassade à Rome renouveler l'alliance conclue avec les Romains, par son frère, et réclamer les villes et le territoire qui lui avaient été enlevés. Un décret du Sénat déclara « que Joppé et son port, Gazara et ses fontaines et toutes les autres villes prises par Antiochus, lui seraient restituées » (127). *Ant. jud.*, XIII, VIII, 2-4; IX, 2. Alexandre Jannée (106-78) était encore tranquille possesseur de Joppé; il creusa non loin de la ville, au nord, entre la mer et Antipatris, un fossé profond et construisit devant un mur muni de tours et de bastions de bois, sur une longueur de cent cinquante stades, pensant arrêter Antiochus XII Dionysios qui menaçait d'envahir la Judée. Celui-ci brûla les tours, combla le fossé et passa, pour se rendre en Arabie. *Ant. jud.*, XIII, XV, 1; *Bell. jud.*, I, IV, 7. Pompée, après avoir disposé de Jérusalem, déclara Joppé ville libre, la rattacha à la province de Syrie et l'enleva aux Juifs (63). *Ant. jud.*, XIV, IV, 4; *Bell. jud.*, I, VII, 7. Jules César, vainqueur de Pompée, et dictateur (48-44), décida que Joppé, qui dès le commencement, depuis qu'ils avaient fait amitié avec les Romains, a appartenu aux Juifs, serait à eux comme auparavant. Les revenus de la ville, du port et du territoire devaient être l'apanage du grand-prêtre et ethnarque des Juifs, Hyrcan II, fils d'Alexandre, et de sa famille. Joppé était du reste exemptée de payer le tribut à la ville de Jérusalem. *Ant. jud.*, XIV, X, 6. Joppé se déclara pour Antigone quand il eut posé sur sa tête la couronne royale (40), et Hérode, à son retour de Rome où il venait de se faire déclarer roi de Judée par le Sénat, dut la prendre de force avec l'aide des Romains (37). *Ant. jud.*, XIV, XV, 1; *Bell. jud.*, I, XV, 4. Antoine la retira des mains d'Hérode pour la donner à Cléopâtre, mais Auguste, après la bataille d'Actium, la lui restitua, avec toutes les villes dont l'avait dépouillé l'avarice de cette femme (31). *Ant. jud.*, XV, IV, 1; VII, 3; *Bell. jud.*, I, XVIII, 5; XX, 3. — Jusqu'à ce temps, mais surtout sous les princes Asmonéens et depuis Simon, Joppé, à cause de sa force, de son port et de son commerce, devait être considérée comme la première ville de la côte palestinienne, du moins elle était l'égale des plus considérables. Hérode devait la faire déchoir de ce rang. En faisant de la Tour de Straton la ville de Césarée, et en y créant un port vaste et commode, le roi de Judée devait attirer vers la ville nouvelle tout le mouvement maritime; cette situation dura jusqu'à la venue des Arabes et des Francs. Bien que déchue de son importance, Joppé demeura toutefois une des principales villes du littoral et le chef-lieu d'une des dix toparchies de la Judée. *Bell. jud.*, III, III, 5; Pline, *H. N.*, V, 79. — Après la mort d'Hérode, Joppé passa aux mains de son fils Archélaüs (4 avant J.-C.-6 après J.-C.). *Ant. jud.*, XVII, XI, 4; *Bell. jud.*, II, VI, 3. A la déchéance et l'exil de ce prince, elle fut soumise à la juridiction de Césarée où les procurateurs romains chargés de gouverner la Judée rattachée à la province de Syrie, établirent leur siège. Les habitants juifs de Joppé furent des premiers à accueillir le christianisme. Leur église paraît avoir été dès lors nombreuse et florissante. La résurrection de la veuve Tabitha par saint Pierre contribua à l'accroître encore. Le prince des Apôtres s'y arrêta longtemps chez le corroyeur Simon, dont la demeure était proche de la mer. C'est là que Pierre eut la vision de la nappe remplie d'animaux de tous genres, purs et impurs, et entendit la voix qui l'invitait à accueillir les gentils dans le sein de l'Église. Il réfléchissait à la signification de ce qu'il venait de voir et entendre, quand les envoyés du centurion Corneille vinrent le prier d'aller à Césarée (40). Act., IX, 36-43; X et XI, 5-12. — Quand éclata le soulèvement des Juifs contre les Romains, Cestius Gallus, gouverneur de Syrie, descendit à Césarée avec toutes ses forces. Il en envoya aussitôt, par terre et par mer, une partie contre Joppé. Les Romains la surprirent et l'occupèrent sans combat. Tous les habitants sans distinction, au nombre de huit mille quatre cents personnes, furent passés au fil de l'épée; la ville fut pillée et livrée aux flammes (65). *Bell. jud.*, II, XVIII, 10. Joppé n'avait pas tardé à se relever de ses ruines. Un grand nombre de Juifs révoltés ou échappés des villes saccagées par les Romains, étaient venus s'y établir et s'y fortifier. Comme ils ne trouvaient pas de ressources dans le pays qui avait été entièrement dévasté, ils fabriquèrent des navires et se mirent à exercer la piraterie sur les côtes de la Phénicie, de la Syrie et de l'Égypte. Vespasien, arrivé à Césarée, averti de ce qui se passait, expédia un détachement composé de cavalerie et d'infanterie. Il était nuit quand les soldats romains arrivèrent devant Joppé. Ils la trouvèrent mal gardée. Les habitants d'ailleurs effrayés n'osèrent point opposer de résistance. Ils montèrent sur leurs barques et allèrent passer la nuit en pleine mer, hors de la portée des traits. Le lendemain matin, un vent violent s'étant élevé, les barques se brisèrent les unes contre les autres ou contre les rochers du rivage; d'autres furent submergées par les flots et les Romains massacrèrent impitoyablement tous ceux qui cherchèrent à gagner la rive. Quatre mille deux cents personnes périrent ainsi et la ville fut renversée de fond en comble. A la place de la citadelle, Vespasien fit établir un camp où il laissa un peu d'infanterie chargée d'em-

pêcher les révoltés de venir de nouveau occuper la place, et un groupe de cavaliers pour achever la destruction des localités des alentours (67). *Bell. jud.*, III, IX, 2-4.

4° *Depuis la dispersion des Juifs.* — Un ou deux siècles après, nous trouvons Joppé rebâtie. Le christianisme y a refleuri, elle est devenue le siège d'un évêché et les noms de plusieurs archevêques subsistent parmi ceux de plusieurs signataires des conciles du Ve au VIIe siècle. Voir Lequien, *Oriens christianus,* Paris, 1740, t. III, col. 625-630. Les pèlerins, attirés par les souvenirs bibliques de Joppé, s'écartent souvent, pour la visiter, de la route directe de Césarée à Jérusalem. Sainte Paule romaine et sa fille sainte Eustochium, accompagnées de saint Jérôme, veulent voir le port où Jonas s'est embarqué (384). *Epist.* CVIII, *ad Eustoch.*, t. XXII, col. 883. Le prêtre Virgilius, vers 500, et Théodosius, vers 530, sont attirés par le souvenir de saint Pierre et de la résurrection deTabitha. *Loc. cit.* Saint Antonin de Plaisance, vers 570, recherche la sépulture de cette sainte femme. *Itinerarium,* t. LXXII, col. 915. — Avec les Arabes (637), Joppé, dorénavant appelée plus communément *Iâfa'* ou Jaffa, redevint le port principal de la Terre-Sainte. Saint Willibald (723-726) y visita, en venant s'y embarquer, « l'église de saint Pierre l'apôtre, où il ressuscita la veuve appelée Dorcas. » Bien que la ville fût alors assez petite, elle était cependant devenue le grand marché de la Palestine et le port de Ramleh, capitale de la région. Yaqouby (891), *Géographie,* Leyde, 1861, p. 117; El-Mouqadassi (985), *Description de la Syrie,* Leyde, 1877, p. 174. — Pendant les croisades et depuis Jaffa subit les péripéties les plus diverses. Voir Tudebod, *Hist. hierosolym. itinere,* t. CLV, col. 813; Raymond d'Agile, *Hist. hierosolym.*, XXXV, *ibid.*, col. 653-654; Albert d'Aix, l. VII, c. XII et XIV, dans *Recueil des historiens des Croisades, Histor. occidentaux,* t. IV, p. 515-516; Daniel, higoumène russe (1106), dans *Itinéraires russes en Orient,* Genève, 1889, t. I, p. 52-53; de Rozière, *Cartulaire du Saint-Sépulcre,* Paris, 1849, n. 14, 16, etc., p. 16, 19; Sebast. Paoli, *Codice diplomatico del sacro ordine gerosolimitano*, n. 173, t. I, p. 215; cf. *Itinéraires français de la T. S. écrits aux* XIe, XIIe *et* XIIIe *siècles,* Genève, 1880, p. 92, 181, 191, 192 ; *Assises de Jérusalem,* édit. Beugnot, Paris, 1841, t. I, p. 262; Guillaume de Tyr, *Histor. rerum transm.*, l. XIV, c. XII, t. CCI, col. 594; Foucher de Chartres, *Historia hierosolymitana,* l. II, c. XX, t. CLV, col. 878; c. XXX, col. 884-885; Abu'l-Feda, *Annales,* dans *Historiens des Croisades, Historiens orientaux,* t. I, p. 56; Ibn el-Atir, *Histoires,* ibid., p. 691; *Continuata belli sacri historia,* t. CCI, l. XXIV, c. XI-XII, col. 945-946; Abu'l-Féda, *ibid.*, p. 74; *Continuata belli sacri historia,* l. XXIV, c. LXXXVIII, col. 1006, p. 83; Joinville, édit. N. de Wailly, Paris, 1865, c. C-CX, p. 230-252; *Continuata belli sacri historia,* l. XXVI, c. III, col. 1042; Abu'l-Feda, *loc. cit.*, p. 152; *Continuata belli sacri historia,* l. XXVI, c. XIII, col. 1050; Abu'l-Feda, *Geographie,* édit. Reinaud et de Slane, Paris, 1840, p. 239; Isaac Hélo, en 1334, dans Carmoly, *Itinéraires de la Terre-Sainte,* Bruxelles, 1847, p. 248; le seigneur de Caumont, *Voyaige d'Oultremer* (1418), Paris, 1858, p. 46-47; Félix Fabri, *Evagatorium Terræ Sanctæ,* Stuttgart, 1843, t. I, p. 191; Aquilante Rochetta, *Peregrinatione di Terra Santa,* in-8°, Palerme, 1630, p. 372-374; Mich. Nau, *Voyage nouveau de la Terre-Sainte,* Paris, 1679, p. 21-24; Turpetin (1715); *Voyage de Jérusalem,* édit. Couret, Orléans, 1889, p. 31-32; Rich. Pockoke 1733-1738), *Voyages*, Paris, 1772, p. 5-6. Bonaparte l'assiégea et la prit le 3 mars 1799; Thiers, *Hist. de la Révolution française,* t. X, p. 291, 300; Am. Gabourd, *Hist. de la Révolution et de l'Empire,* Paris, 1847, t. V, p. 480. Ibrahim pacha s'en empara et l'occupa, en décembre 1831. De Géramb, *Pèlerinage à Jérusalem et au mont Sinaï,* 8e édit., Paris, 1848, t. I, p. 72-73. Un tremblement de terre renversa, en 1838, une partie de la ville et ses fortifications.

5° *État actuel.* — Jaffa qui, il y a trente ans, comptait à peine dix mille habitants, a aujourd'hui une population d'environ 30000 âmes, dont 15000 musulmans, 8900 chrétiens (6000 grecs, 1000 latins, 900 protestants, 600 melkites, 300 maronites, 100 arméniens) et 5000 Juifs. La rade de Jaffa est devenue l'une des principales du Levant et un des centres les plus importants du commerce entre l'Orient et l'Occident. Tandis que l'Europe lui envoie les produits de son industrie, Jaffa expédie à la Grèce, la Russie, la France, l'Allemagne, l'Angleterre et jusqu'en Amérique, les fruits agricoles de la campagne des alentours, le blé, l'orge, le doura, le sésame, l'huile d'olive, le vin des vignobles de Richon (*'Aïn-Qâra'*), le savon, et surtout les oranges de ses jardins. La valeur des produits exportés en ces dernières années a été, en moyenne, d'après l'estimation officielle de la douane, de treize millions de francs. La vapeur, en abrégeant les voyages, a multiplié les pèlerins et les visiteurs, et le nombre de ceux qui abordent à Jaffa est annuellement d'environ cinquante mille, tant juifs et musulmans que chrétiens. La plupart, depuis l'établissement de la voie ferrée entre Jaffa et Jérusalem, traversent rapidement la ville pour se rendre à la station du départ. Aux chrétiens qui ont le loisir de visiter la ville, on fait voir, non loin des restes du mur méridional et du phare, une petite mosquée que l'on dit être à la place de la maison de Simon le corroyeur. Les documents du moyen âge indiquent, en effet l'église de Saint-Pierre vers le sud de la ville et vers l'angle sud-ouest. Cf. Sebast. Paoli, *Codice diplomatico del sacro militare ord. gerosolym.*, n. 173 (ann. 1193), Lucques, 1733, t. I, p. 213. Dernièrement, le mur d'une construction contiguë à la petite mosquée, du côté du midi, s'étant écroulé, laissa paraître deux absides et quelques pans de murs d'une grande église, de caractère médiéval; cette découverte ne permet guère de douter que la tradition actuelle ne soit la continuation de la tradition du XIIe siècle. La situation de la maison de la veuve Tabitha, si jamais elle a été connue, paraît oubliée aujourd'hui. On montre toutefois, comme il y a trois ou quatre siècles, dans les jardins, à un kilomètre et demi de la ville, vers l'est, et à un demi-kilomètre de la fontaine d'Abou-Nabbout, la grotte sépulcrale où cette sainte femme aurait été ensevelie. Elle consiste en une chambre taillée dans le tuf, dans laquelle on descend par un escalier de six ou sept marches. Elle est pavée en mosaïque et les fours sépulcraux ont été pratiqués dans trois de ses côtés. Les Russes, propriétaires de cet hypogée, l'ont transformé en une chapelle surmontée d'une petite coupole. Les documents sont trop rares et trop pauvres en données topographiques précises, pour garantir l'identité de ces tombeaux avec ceux montrés jadis aux pèlerins et assurer de leur authenticité. Une église dédiée à la sainte s'élève non loin du sépulcre. Quelques-uns ont prétendu, mais sans preuves, que la demeure de cette vénérable femme se trouvait dans la même propriété. — Voir Quaresmius, *Elucidatio Terræ Sanctæ,* l. IV, *Peregrinatio Ia*, c. I, Anvers, 1739, t. II, p. 1-6; Mislin, *Les Saints Lieux,* Paris, 1858, t. II, p. 127-140; V. Guérin, *La Judée,* c. I, t. I, p. 1-22; Fr. Liévin de Hamm, *Guide indicateur de la Terre-Sainte,* 4e édit., Jérusalem, 1897, t. I, p. 89-103.

L. HEIDET.

JOPPITES (grec : Ἰοππῖται; Vulgate : *Joppitæ*), habitants de la ville de Joppé. Ils invitèrent les Juifs qui habitaient avec eux à une promenade en mer et en noyèrent traîtreusement deux cents. Judas Machabée les châtia sévèrement. II Mach., XII, 3-7. Voir JOPPÉ, col. 1636.

JORA (hébreu : *Yôrâh;* Septante : Ἰωρά), chef d'une famille dont les descendants, au nombre de cent douze,

revinrent de la captivité de Babylone en Palestine avec Esdras. I Esd., II, 18. Dans II Esd., VII, 24, il est appelé Hareph. Voir HAREPH, col. 428. Il fut un de ceux qui signèrent l'alliance avec Dieu du temps de Néhémie. II Esd., X, 19.

JORAÏ (hébreu : *Yôraï;* Septante : Ἰωρεέ), un des chefs de famille de la tribu de Gad qui habitèrent dans le pays de Galaad et de Basan et dont le dénombrement eut lieu pendant le règne de Joathan, roi de Juda, et de Jéroboam II, roi d'Israël. I Par., V, 13, 17.

JORAM (hébreu : *Yehôrâm,* et par contraction, *Yôrâm,* « Jéhovah élève; » Septante : Ἰωράμ, excepté II Reg., VIII, 10, qui a Ἰεδδουράμ; voir Joram 1), nom de quatre Israélites et d'un fils du roi d'Émath. La Vulgate écrit fautivement le nom de Joram 5 Joran.

1. JORAM (hébreu : *Yôram*), fils de Thoü, roi d'Émath (t. II, col. 1718). Son père l'envoya au roi David pour le féliciter de la victoire qu'il avait remportée sur Adarézer (t. I, col. 211), roi de Soba. II Reg., VIII, 10. Dans I Par., XVIII, 10, il est appelé Adoram. Voir ADORAM 2, t. I, col. 233. Cette dernière leçon est probablement la bonne. Il est peu vraisemblable qu'un Hamathéen portât un nom dans lequel Jéhovah entre comme élément composant. Les Septante qui lisent Ἰεδδουράμ au lieu de Joram, dans II Reg., VIII, 10, confirment que le nom de Joram est altéré dans ce passage du texte hébreu et de la Vulgate.

2. JORAM, roi d'Israël (896-884, selon la chronologie ordinaire; 855-844, selon la chronologie assyrienne). Il était fils d'Achab et succéda à son frère Ochozias, qui n'avait régné que deux ans. Il fut moins impie que son père et que sa mère, Jézabel, et il ne craignit pas de détruire les statues de Baal qu'ils avaient élevées. Néanmoins il resta fidèle aux traditions schismatiques de Jéroboam. Sa première campagne fut dirigée contre Mésa, roi de Moab. D'après la stèle de ce dernier, Amri, roi d'Israël, avait été longtemps l'oppresseur de Moab et s'était emparé du pays de Médaba. Voir MÉDABA, MÉSA. Comme Moab était une région de pâturages, Amri lui avait imposé un tribut de cent mille agneaux et de cent mille béliers avec leur laine. IV Reg., III, 4. Mésa se plaint que cette oppression dura pendant le règne d'Amri et celui de ses fils. A la mort d'Achab, Mésa se révolta contre la suzeraineté israélite et cessa de payer le tribut. IV Reg., I, 1. Ochozias qui, à la suite de sa chute, resta infirme pendant toute la durée de son règne éphémère, ne put songer à le faire rentrer dans l'obéissance. Joram au contraire s'en préoccupa dès son avènement; mais il comprit qu'il ne pouvait entreprendre seul cette expédition. Le royaume de Moab occupait le sud-est de la mer Morte, et le profond ravin dans lequel coule l'Arnon opposait aux envahisseurs du nord une barrière infranchissable. Voir ARNON, t. I, col. 1022. Il fallait donc passer par le sud, et pour cela contourner la mer Morte par l'ouest, traverser le Ghôr et gagner les plateaux de Moab. Or, cette expédition n'était possible qu'avec le concours des rois de Juda et d'Édom, dont il fallait de toute nécessité emprunter le territoire pour atteindre la frontière méridionale des Moabites. Joram commença par faire le recensement de ses troupes à Samarie; puis il envoya demander au roi de Juda, Josaphat, de se joindre à lui. Celui-ci avait déjà fait campagne avec Achab, père de Joram, II Par., XVIII, 1-34, et il s'était associé à Ochozias pour une entreprise maritime. II Par., XX, 35-37. Il n'hésita pas à promettre le concours qui lui était demandé et, pour mieux se préparer, voulut savoir par quelle voie l'on marcherait contre Moab. « Par le désert d'Édom, » lui fit répondre le roi d'Israël. Josaphat envoya aussitôt avertir le roi d'Édom de la campagne qui allait commencer et requit sa participation. Josèphe, *Ant. jud.,* IX, III, 1, dit que Joram fut splendidement accueilli à Jérusalem par Josaphat et que les alliés se résolurent à attaquer Mésa par le sud, parce que ce dernier ne pouvait se douter qu'une armée affrontât la traversée du désert pour arriver à lui. — Ici se présente une difficulté. Depuis que David avait assujetti les Iduméens, II Reg., VIII, 14, ceux-ci n'avaient plus de roi. Sous Josaphat même, il n'y avait pas de roi dans Édom; c'était un *niṣṣâb,* un fonctionnaire royal qui gouvernait. III Reg., XXII, 48 (hébreu). Voir GOUVERNEUR, 12°, col. 285. Ce fut seulement sous Joram, fils de Josaphat, que les Iduméens se révoltèrent contre Juda et se donnèrent un roi. IV Reg., VIII, 20. On ne peut s'arrêter à l'hypothèse d'une erreur de copiste substituant, d'après la recension des Septante de Lucien, le nom de Josaphat à celui de son petit-fils Ochozias, qui lui aussi fit campagne avec Joram d'Israël contre les Syriens. IV Reg., VIII, 28. Cette campagne contre les Syriens est trop éloignée parmi les événements du règne de Joram, pour avoir interrompu son expédition contre Moab. A cette époque, il est vrai, il y avait un roi iduméen; mais comment le roi de Juda eût-il fait si facilement alliance avec un prince qui venait de se révolter contre lui? Le roi d'Édom qui part en guerre avec Joram et Josaphat est donc simplement le *niṣṣâb.* Du reste, on ne le consulte pas; du moment que Josaphat veut passer par l'Idumée, le gouverneur israélite n'a qu'à s'y prêter docilement et à fournir le contingent qui lui est réclamé.

Les trois rois partirent donc pour contourner la mer Morte par le sud, à travers le pays d'Édom. Mais au bout de sept jours de marche, le manque d'eau se fit péniblement sentir à toute l'armée. Les eaux abondantes qui arrosent le Ghôr viennent de l'est; on s'en trouvait encore assez loin; leur accès était même probablement gardé par les Moabites. Dans cette détresse, Joram se mit à désespérer, tandis que Josaphat demanda si dans l'expédition ne se trouvait pas quelque prophète qui pût intéresser le Seigneur à leur sort. Élisée était là. Les trois rois allèrent le trouver. Par égard pour Josaphat, le prophète consulta le Seigneur et rendit cet oracle : « Ainsi parle Jéhovah : Faites dans cette vallée des fosses, des fosses! Car voici ce que dit Jéhovah : Vous n'apercevrez point de vent et vous ne verrez pas de pluie; et cette vallée se remplira d'eau et vous boirez, vous, vos troupeaux et votre bétail. » Il leur annonça ensuite leur victoire sur Moab. Le lendemain, dès l'aube, l'eau arriva en abondance du côté d'Édom. Un phénomène, aujourd'hui bien connu, s'était produit. Une abondante pluie d'orage avait inondé les plateaux du désert de Tih et l'eau déjà fortement teintée par la décomposition des terres rouges qu'elle avait traversées, descendait en torrents par l'*ouadi el-Fiqréh* ou l'*ouadi el-Djeib,* qui viennent tous deux de l'Idumée. Cette eau aurait été bientôt absorbée par le sol brûlant; aussi le prophète avait-il ordonné de creuser des fosses pour la recueillir. Voir INONDATION, col. 883. Les Moabites se tenaient en armes à leur frontière pour arrêter les envahisseurs. Quand le soleil monta à l'horizon, ils aperçurent en face d'eux des eaux rouges comme du sang et crurent que les rois confédérés s'étaient battus ensemble et avaient abondamment versé le sang. Ils marchèrent alors pour piller le camp ennemi. Josèphe, *Ant. jud.,* IX, III, 2, observe qu'il n'y avait là qu'une coloration de l'eau en rouge, due aux rayons du soleil. « Ceux qui ont visité les rives méridionales de la mer Morte savent quelles étranges couleurs changent parfois l'aspect des objets. Nous avons vu la mer Morte vraiment rouge le soir du 1er novembre 1897. » Lagrange, dans la *Revue biblique,* 1901, p. 542. Des colorations analogues peuvent être constatées même sur nos côtes, au lever ou au coucher du soleil. Les Moabites ne se seraient pas émus

d'un spectacle auquel ils étaient accoutumés, si l'apparence du sang ne se fût montrée là où d'ordinaire ils ne voyaient que du sable. La conséquence de leur erreur fut une déroute. Accourus en pillards sur un sol rugueux ou mouvant, ils furent battus par les troupes alliées. Le pays de Moab était ouvert. Les Israélites y pénétrèrent et, comme l'avait dit Élisée, ils détruisirent les villes, couvrirent de pierres les meilleurs champs, bouchèrent toutes les sources d'eau, abattirent les arbres utiles et vinrent cribler de traits la ville principale de Mésa, *Qir Ḥărāšet* ou Kérak, dont les murailles les arrêtèrent. Le roi de Moab, enfermé dans sa capitale, vit bientôt que toute résistance était impossible. A la tête de sept cents hommes d'élite, il fit une sortie et tenta de se frayer un passage jusqu'au roi d'Édom, soit qu'il crût ses troupes plus faciles à vaincre, soit qu'il espérât pouvoir détacher de la coalition un peuple dont il n'ignorait pas les aspirations à l'indépendance. La sortie fut repoussée. Mésa se tourna alors vers le dieu de Moab, Chamos. Voir CHAMOS, t. II, col. 528. Pour attirer sa protection, le roi prit son fils aîné, qui devait lui succéder, et l'immola en holocauste sur le haut de sa muraille. Ce rite sanguinaire était fort en usage chez les anciens Carthaginois, dans les calamités publiques. Cf. Tertullien, *Apologet.*, IX, t. I, col. 314; S. Jérôme, *In Is.*, XLVI, 2, t. XXIV, col. 450; Döllinger, *Paganisme et Judaïsme,* trad. J. de P., Bruxelles, 1858, t. II, p. 327. Josèphe, *Ant. jud.*, IX, III, 2, dit qu'à la vue de ce cruel sacrifice, les rois alliés, émus de pitié, abandonnèrent le siège et retournèrent chez eux. Il est plus probable que les Moabites se défendirent avec l'énergie du désespoir, et que les Israélites renoncèrent à emporter la place. En somme, la campagne tourna court. Élisée n'en avait pas prédit l'issue définitive et le livre des Rois se contente de dire que, dans leur indignation, les Israélites reprirent le chemin de leur pays. Cette indignation ne paraît pas avoir visé Mésa, autrement ils n'en auraient été que plus animés à l'exterminer. IV Reg., III, 1-27. Dans l'inscription de sa stèle, le roi de Moab énumère tout ce qu'il fit à l'occasion de cette guerre. Naturellement, il ne parle pas de sa première défaite à l'entrée du pays; mais il ne manque pas d'attribuer son salut à Chamos, auquel il bâtit un sanctuaire nouveau en témoignage de reconnaissance. Cf. Lagrange, *L'inscription de Mésa,* dans la *Revue biblique,* Paris, 1901, p. 522-545.

Battus par Achab, III Reg., XX, 29-30, dont ils avaient d'ailleurs tiré vengeance, III Reg., XXII, 31-35, les Syriens restaient les rivaux acharnés du royaume d'Israël. Joram le savait et se tenait sur ses gardes. Peut-être même les appréhensions qui lui venaient de ce côté l'empêchèrent-elles de pousser à fond sa campagne contre les Moabites. Les Syriens ne se gênaient pas, même quand la guerre n'était pas déclarée, pour faire des razzias sur le territoire israélite. IV Reg., V, 2. Un jour Joram reçut une lettre du roi de Syrie, lui annonçant qu'il lui envoyait Naaman, général de ses armées, pour qu'il le guérît de la lèpre. Joram effrayé crut que son voisin lui cherchait une mauvaise querelle. Il fallut qu'Élisée le rassurât et lui fît dire de lui envoyer Naaman, qu'il guérit en effet. IV Reg., V, 5-10. Les hostilités n'en reprirent pas moins bientôt après entre les deux peuples. Mais il se trouva que toutes les mesures stratégiques que prenait Bénadad II étaient aussitôt connues de Joram, qui manœuvrait en conséquence. Le roi de Syrie crut à une trahison de la part d'un des membres de son conseil; on l'avertit qu'Élisée, le prophète, connaissait et divulguait tous ses secrets. Il envoya des hommes pour le prendre : Élisée que ces hommes ne connaissaient pas, les conduisit lui-même jusque dans Samarie, à la merci de Joram, qui, sur l'ordre du prophète, les renvoya sains et saufs à leur maître. A la suite de cette aventure, Bénadad, par crainte d'Élisée, raconte Josèphe, *Ant. jud.*, IX, IV, 4, renonça à la guerre de ruses et se crut assez fort pour attaquer de front le roi d'Israël. Joram s'enferma dans Samarie. Le siège de la ville fut entrepris par les Syriens; il devint si rigoureux qu'une horrible famine en fut la conséquence et qu'une femme en vint à manger son enfant. Joram était désespéré; il se revêtit d'un cilice pour donner, au moins extérieurement, l'exemple de la pénitence et essayer de fléchir le courroux divin. Puis sa fureur se tourna subitement contre Élisée. Le texte sacré ne dit pas pourquoi; Josèphe prétend que le roi accusait le prophète de ne pas user de son pouvoir auprès de Dieu pour faire cesser tant de maux. Les émissaires du roi se rendirent à la demeure d'Élisée pour le mettre à mort : « Voici que ce fils d'assassin envoie quelqu'un pour me couper la tête, » dit le prophète, en faisant allusion au meurtre de Naboth par Achab et Jézabel. III Reg., XXI, 19. Le roi suivait son envoyé. Élisée l'avertit que le lendemain les vivres abonderaient à Samarie. La nuit suivante, en effet, les Syriens furent saisis de panique et s'imaginèrent que des Héthéens et des Égyptiens accouraient au secours de Joram. Ils s'enfuirent au delà du Jourdain, laissant après eux toutes sortes de dépouilles et de provisions. Samarie fut ainsi délivrée et copieusement ravitaillée. IV Reg., VI, 24-VII, 20. Voir ÉLISÉE, t. II, col. 1694.

Quelque temps après, Élisée appelé à Damas auprès de Bénadad, qui était malade, prédit sa mort prochaine, et annonça à Hazaël, l'un de ses principaux officiers, qu'il serait roi de Syrie à la place de son maître. Mais il fit cette annonce les larmes aux yeux, car il savait tout le mal qu'Hazaël devait causer aux enfants d'Israël. IV Reg., VIII, 7-15. Voir HAZAËL, col 459. Les craintes du prophète ne tardèrent pas à se réaliser. Joram paraît avoir profité du changement de roi en Syrie pour essayer de rentrer en possession de Ramoth-Galaad. Le roi Ochozias, de Juda, sur l'avis de ses conseillers, se joignit à Joram d'Israël dans cette expédition. La ville fut prise, mais Joram fut blessé et s'en retourna à Jezraël pour se faire soigner et recommencer ensuite la guerre contre les Syriens. La ville de Ramoth-Galaad resta à la garde de Jéhu, officier de Joram, qu'Élisée envoya sacrer roi d'Israël. Voir JÉHU 2, col. 1245. A quelque temps de là, Ochozias se rendit à Jezraël, pour faire visite à Joram, qui n'était pas encore complètement guéri de sa blessure.

Jéhu s'y transporta peu après de son côté, pour exécuter les ordres qui lui avaient été donnés par Élisée. Du haut d'une tour de Jezraël, le veilleur vit arriver une troupe. Joram envoya successivement au-devant d'elle deux cavaliers, qui ne revinrent pas. Le veilleur reconnut enfin les nouveaux arrivants : « C'est l'allure de Jéhu, car il conduit comme un fou. » Joram fit aussitôt atteler pour se porter à sa rencontre avec Ochozias. Quand il fut à portée, il s'écria : « Est-ce la paix, Jéhu? » La réponse fut telle que le roi comprit le péril qui le menaçait. Il tourna bride. Mais Jéhu lui décocha une flèche qui l'atteignit entre les épaules et lui perça le cœur. Joram s'affaissa sur son char. Jéhu fit saisir son cadavre pour qu'on le jetât dans le champ de Naboth. Il poursuivit ensuite Ochozias qui, blessé à son tour, s'en alla mourir à Mageddo. IV Reg., VIII, 28-29; IX, 16-29; II Par., XXII, 5-9; Josèphe, *Ant. jud.*, IX, VI, 1-3. Ainsi périt le malheureux Joram. Il s'était montré énergique en plusieurs circonstances, avait rendu la justice à ses heures, IV Reg., VIII, 4-6, s'était habilement ménagé le concours des rois de Juda et, en somme, avait profité du crédit dont Élisée jouissait auprès de Dieu. Mais il subit le prophète et le craignit sans l'aimer jamais. Durant tout son règne, il resta soumis à l'influence néfaste de sa mère, Jézabel, qui ne périt qu'après lui, et c'est à elle surtout qu'il dut d'être un roi impie, bien que moins mauvais que ses parents. Il ne régna que douze ans.

H. LESÊTRE.

3. **JORAM,** roi de Juda (889-881, suivant la chronologie ordinaire; 852-845, selon la chronologie assyrienne). Il était le fils aîné de Josaphat, auquel il succéda à l'âge de trente-deux ans, la cinquième année de son homonyme, Joram, roi d'Israël. Il ne suivit pas les exemples de son père. Marié à la fille d'Achab, Athalie, il obéit à l'impulsion de cette femme et se conduisit comme les pires rois d'Israël. Il commença son règne par un affreux carnage. Il avait six frères, que son père avait libéralement dotés. Sitôt qu'il sentit son trône assuré, il les fit impitoyablement massacrer, et avec eux plusieurs chefs du royaume, sans nul doute pour s'emparer de leurs biens. Peut-être obéissait-il aussi aux suggestions d'Athalie, qui rêvait de régner seule un jour et qui, en tous cas, n'imita que trop bien l'exemple de son mari. IV Reg., XI, 2. — De son temps, les Iduméens se révoltèrent. Ils avaient été gouvernés jusque-là par un *niṣṣâb*, fonctionnaire qui commandait au nom du roi de Juda. III Reg., XXII, 48 (hébreu). Josèphe, *Ant. jud.*, IX, v, 1, dit qu'ils le tuèrent. A sa place, ils se donnèrent un roi, comme les Moabites. Joram dut partir pour les soumettre, afin de ne point perdre une suzeraineté que son père lui avait léguée et dont Josaphat s'était utilement servi dans la guerre contre les Moabites. Il se porta avec tous ses chars sur une localité appelée *Ṣâcir,* qui n'a pas encore été identifiée, cf. Buhl, *Geschichte der Edomiter,* Leipzig, 1893, p. 64, mais qui devait se trouver dans une plaine accessible à la charrerie de guerre. La rencontre ne fut pas heureuse. Du texte sacré, peu clair en ce passage, il semble résulter qu'il y eut une surprise de nuit tentée par Joram, que celui-ci battit les Iduméens qui l'entouraient, put s'échapper avec ses chars, mais qu'ensuite son armée se débanda devant la résistance opposée par les ennemis. L'Idumée garda désormais son indépendance. A la même époque, la ville de Lobna, située dans la plaine de Juda, se révolta également. C'était une ville lévitique qui avait droit d'asile. Jos., XXI, 13. Voir LOBNA. — Ces défections n'étaient que trop méritées par la conduite impie de Joram. Il créa des hauts-lieux dans les montagnes de Juda; il s'appliqua même à introduire jusque dans Jérusalem l'idolâtrie et l'immoralité qui en est la conséquence. Dans ce zèle pour le mal se reconnaît l'influence néfaste d'Athalie. Il était dans les desseins de Dieu de conserver la lignée de David. Cependant Joram méritait le châtiment et le prophète Élie le lui signifia par écrit. Après lui avoir rappelé ses actes d'idolâtrie et le meurtre de ses frères, « qui valaient mieux que lui, » il ajoute: « Jéhovah frappera ton peuple d'une grande plaie, tes fils, tes femmes et tout ce qui t'appartient; quant à toi, il te frappera d'une maladie violente, d'un mal d'entrailles qui s'aggravera de jour en jour, jusqu'à ce que tes entrailles sortent par suite de cette maladie. » La prophétie ne tarda pas à s'accomplir. Des bandes de Philistins et d'Arabes venus du sud envahirent la Palestine, purent arriver jusqu'à la maison du roi, pillèrent toutes les richesses qu'ils y trouvèrent et emmenèrent avec eux les fils et les femmes du roi, à l'exception du plus jeune, Ochozias. Il n'est pas question de Jérusalem dans ce coup de main. Les bandes de pillards profitèrent donc vraisemblablement d'un séjour de Joram dans une maison de campagne, pour la garde de laquelle il n'avait pas pris les précautions suffisantes. Les brigands arabes ne se contentèrent pas d'enlever les fils du roi; ils les mirent à mort. II Par., XXII, 1. La maladie d'entrailles se déclara la sixième année du règne de Joram, et elle dura deux ans. Voir DYSENTERIE, t. II, col. 1518. Le roi mourut en proie à de violentes douleurs, au bout [de huit ans de règne. Il ne laissa aucun regret après lui. Ni sa femme Athalie, ni son fils Ochozias n'osèrent lui décerner des honneurs que lui refusait la réprobation populaire. Les funérailles solennelles avec des parfums furent supprimées, et si Joram fut inhumé dans la cité de David, du moins ce ne fut pas dans le sépulcre des rois. IV Reg., VIII, 16-24; II Par., XXI, 1-20.

H. LESÊTRE.

4. **JORAM** (hébreu : *Yôrâm*), lévite de la famille de Gersom, fils d'Isaïe, père de Zéchri et grand-père de Sélémith, qui vivait du temps de David. I Par., XXVI, 25.

5. **JORAM, JORAN** (hébreu : *Yehôrâm*), un des prêtres qui furent envoyés par Josaphat dans les villes de Juda pour enseigner au peuple la loi de Moïse. II Par., XVII, 8.

JORIM (grec : Ἰωρείμ), fils de Mathath et père d'Éliézer, l'un des ancêtres de Notre-Seigneur dans la généalogie de saint Luc, III, 29. Son nom est probablement une altération de Joram.

JOSA (hébreu : *Yôšâh;* Septante Ἰωσία), fils d'Amasias, un des chefs de la tribu de Siméon, du temps du roi Ézéchias. Il fut un de ceux qui se mirent à la tête des Siméonites, lorsqu'ils allèrent s'emparer de Gador. I Par., IV, 34. Voir GADOR, col. 34.

JOSABA, femme du grand-prêtre Joïada. IV Reg., XI, 2. Dans II Par., XXII, 11, elle est appelée Josabeth.

JOSABAD, un des meurtriers du roi Joas. II Par., XXIV, 26. Son nom est écrit Jozabad dans IV Reg., XII, 19. Voir JOZABAD 1.

JOSABETH (hébreu : *Yehôšéba';* Septante : Ἰωσαβεέ; Vulgate : *Josaba,* dans IV Reg., XI, 2; hébreu : *Yehôsabe'at :* Septante : Ἰωσαβεέθ; Vulgate : *Josabeth,* dans II Par., XXII, 11; Ἰωσαβέθη, dans Josèphe, *Ant. jud.,* IX, VII, 1), fille de Joram roi de Juda et femme du grand-prêtre Joïada. Elle n'était point fille de la reine Athalie, d'après Josèphe, *Ant. jud.,* IX, VII, 1, et n'était par conséquent que la demi-sœur d'Ochozias, fils et successeur de Joram sur le trône de Jérusalem. Cf. Pseudo-Jérôme, *Quæst. hebr. in II Par.,* XXI, 17, t. XXIII, col. 1393. Josabeth épousa le grand-prêtre Joïada, col. 1594. C'est le seul cas mentionné dans l'Écriture du mariage d'une princesse royale avec un grand-prêtre, mais les rois, par suite de la polygamie, ayant de nombreux enfants, l'union avec une des filles du roi ne devait pas être une distinction très extraordinaire. Cf. I Reg., XVIII, 19; XXV, 44; III Reg., IV, 11-15. — En dehors de Josabeth, on ne connaît le nom que de deux autres femmes de prêtre, celui de la femme d'Aaron et celui de la mère de saint Jean-Baptiste qui avait épousé le prêtre Zacharie. Elles s'appelaient toutes les deux Élisabeth, Exod., VI, 23; Luc., I, 5 (t. II, col. 1688, 1689), et, par une singulière coïncidence, leur nom est formé de la même manière que celui de Josabeth, avec cette seule différence que le nom divin n'est pas le même, Josabeth signifiant « [celle dont] Jéhovah est le serment », et Élisabeth « [celle dont] El (Dieu) est le serment ». — La Providence se servit de Josabeth pour sauver la race de David de la destruction. Lorsque l'ambitieuse Athalie (t. I, col. 1207), à la mort de son fils Ochozias, fit massacrer sa postérité pour s'emparer du trône, la femme du grand-prêtre Joïada réussit à dérober à ses coups son neveu Joas avec sa nourrice et à le cacher dans le Temple où elle le fit élever, pendant six ans, de concert avec son mari, jusqu'au jour où le pontife put le faire proclamer roi. Voir JOAS 3, col. 1556. Le texte sacré dit que Joas fut caché d'abord « dans la chambre des lits », c'est-à-dire dans un appartement où l'on emmagasinait tout ce qui servait à la literie, et qui devait être une des dépendances du Temple. IV Reg., XI, 2; II Par., XXII, 11. Ces détails sont racontés en termes identiques dans ces deux passages du texte original, quoique la Vulgate ait donné du premier une traduction un peu différente (elle fait enlever l'enfant et la nourrice de la chambre à coucher du palais royal,

au lieu de dire que Josabeth les fit cacher dans la chambre des lits). Joïada avait sans doute sa demeure dans les dépendances du Temple et c'est là que la tante de Joas l'éleva jusqu'à son avènement au trône, sans doute avec son fils Zacharie, qui succéda plus tard à son père dans le souverain pontificat.

F. VIGOUROUX.

JOSABHÉSED (hébreu : *Yûsab héséd,* « la miséricorde est revenue ; » Septante : 'Ασοβέδ ; *Alexandrinus :* 'Ασοβασέδ), fils de Zorobabel. I Par., III, 20. Les enfants de Zorobabel sont partagés dans le texte sacré en deux catégories, la première contenant deux fils et une fille ; la seconde, « cinq fils » dont Josabhésed est le dernier. Les trois premiers enfants ne sont pas comptés dans ce nombre de « cinq fils ». On a supposé, pour expliquer cette anomalie, ou qu'ils n'étaient pas fils d'une même mère, ou que les trois premiers étaient nés en Babylonie pendant la captivité et que les cinq autres étaient nés après le retour en Palestine. La signification du nom de Josabhésed s'accorderait assez bien avec cette dernière explication, mais elle ne peut suffire à la rendre certaine.

JOSABIA (hébreu : *Yôšibyâh,* « Jéhovah fait habiter ; » Septante : 'Ισαβία), père de Jéhu, de la tribu de Siméon et l'un des chefs de cette tribu. I Par., IV, 35.

JOSACHAR (hébreu : *Yôzâkâr,* « Jéhovah s'est souvenu ; » Septante : 'Ιεζιρχάρ ; *Alexandrinus :* 'Ιωζαχάρ), fils de Sémaath. IV Reg., XII, 21. Sémaath était une femme ammonite. II Par., XXIV, 26. Dans ce dernier passage, Josachar est appelé Zabad, par suite de la suppression du nom divin initial et de la confusion des lettres semblables כ, *k,* et ב, *b;* ר, *r,* et ד, *d.* Un manuscrit de Rossi l'appelle *Yôzâkâd.* C'était un des serviteurs du roi de Juda, Joas, et il tua son maître dans sa maison de Mello avec Jozabad, fils de Somer. D'après Josèphe, *Ant. jud.,* IX, VIII, 4, les deux meurtriers voulurent ainsi venger la mort de Zacharie, fils de Joïada, que le roi ingrat avait fait périr, mais le texte sacré ne dit rien sur le mobile qui les poussa à commettre ce crime. Amasias, successeur de Joas, les fit mettre à mort l'un et l'autre après son avènement au trône. II Par., XXV, 3.

JOSAIA (hébreu : *Yôsavyâh;* Septante : 'Ιωσιά), fils d'Elnaëm, un des vaillants soldats de David. I Par., XI, 46. Son nom est écrit au moins de huit manières différentes dans les manuscrits hébreux.

JOSAPHAT (hébreu : *Yehôšâfât,* « Dieu juge ; » Septante : 'Ιωσαφάτ), nom de six Israélites et d'une vallée. Le nom de Josaphat 5 est écrit dans le texte hébreu *Yôšâfât* au lieu de *Yehôšâfât.*

1. JOSAPHAT, fils d'Ahilud, annaliste ou historiographe de David, II Reg., VIII, 16 ; XX, 24 ; I Par., XVIII, 15, et de Salomon. III Reg., IV, 3. Voir HISTORIOGRAPHE, col. 723.

2. JOSAPHAT, fils de Pharué. Salomon le chargea de prélever les redevances de la tribu d'Issachar et de l'approvisionner pendant un des douze mois de l'année. III Reg., IV, 17.

3. JOSAPHAT (hébreu : *Yehôšâfât;* Septante : 'Ιωσαφάτ), quatrième roi de Juda depuis le schisme (914-889 avant J.-C., ou 877-853 d'après la chronologie assyrienne). — Il était fils du pieux roi Asa, qui avait régné quarante et un ans à Jérusalem et laissé par conséquent derrière lui des traditions de vertu auxquelles son successeur tint à rester fidèle. Josaphat monta sur le trône à l'âge de trente-cinq ans. Il s'appliqua à faire observer partout la loi de Dieu. Il fit disparaître du pays les femmes de mauvaise vie qui s'y trouvaient encore, malgré les efforts d'Asa, ainsi que les hauts lieux, II Par., XVII, 6, et les idoles, dont le peuple avait si grand'peine à se déprendre ; encore ne réussit-il pas complètement sur ce point, puisque des hauts lieux continuèrent à subsister. III Reg., XXII, 44. La troisième année de son règne, il prit une mesure excellente. Il chargea cinq de ses principaux fonctionnaires, accompagnés de neuf lévites et de deux prêtres, d'aller enseigner au peuple ses devoirs envers le Seigneur. Ces missionnaires avaient avec eux le livre de la loi de Jéhovah ; ils parcoururent toutes les villes de Juda, remédièrent ainsi à l'ignorance du peuple et tâchèrent de corriger son inclination pour l'idolâtrie. II Par., XVII, 7-9. Grâce à la sagesse de son administration, Josaphat devint un prince riche et puissant. De tout son royaume, on lui apportait des présents. Les pays voisins le respectaient et, sauf en une seule occasion, n'entreprirent rien contre lui. Les Philistins lui payèrent un tribut ; les Arabes lui amenèrent sept mille sept cents béliers et autant de boucs. Il travaillait d'ailleurs avec intelligence à la sécurité et à la prospérité du pays. Il fit exécuter des travaux de toutes sortes dans les villes de Juda, et bâtit même des citadelles et des villes servant de magasins. Son armée était tenue en excellent état. Il avait des garnisons dans les villes fortes, et en outre il disposait de trois corps de troupes dans Juda et de deux dans Benjamin, ce qui contribuait puissamment à affermir son autorité et à le faire respecter de tous. II Par., XVII, 5, 10-19.

Josaphat était devenu roi la quatrième année d'Achab, roi d'Israël. III Reg., XXII, 41. Il suivit une politique tout autre que celle de ses prédécesseurs dans ses rapports avec le royaume du nord. Depuis le schisme, Juda et Israël avaient toujours été en état d'hostilité réciproque. Josaphat, au contraire, fit alliance avec Achab. Il maria même son fils Joram avec Athalie, fille de ce prince. II Par., XXI, 6. Il ne prévoyait pas les tristes conséquences qui devaient résulter de ce mariage pour le royaume de Juda. Peut-être contracta-t-il cette alliance en vue de certains intérêts politiques dont le texte sacré ne parle pas et qu'il ne permet pas de démêler. Il est regrettable que le roi n'ait pas été arrêté par ce qu'il devait savoir de l'impiété d'Achab et de Jézabel, sa femme, et par ce qu'il entendait dire de la conduite du prophète Élie à leur égard. Comme Ochozias, fils de Joram, avait vingt-deux ans quand il succéda à son père, IV Reg., VIII, 26, comme avant lui Joram régna huit ans, IV Reg., VIII, 17, et Josaphat vingt-cinq ans, III Reg., XXII, 42, il s'ensuit que le mariage de Joram et d'Athalie dut se faire vers la dixième année du règne de Josaphat. Cette alliance obligea le roi de Juda à prêter son concours au roi d'Israël dans ses guerres contre la Syrie. La dix-huitième année de son règne, il alla visiter à Samarie le roi Achab, qui fit de grands frais en son honneur et lui proposa avec une certaine insistance de venir avec lui au siège de Ramoth-Galaad. Josaphat y consentit, malgré les prédictions peu rassurantes d'un prophète nommé Michée. Voir ACHAB, t. I, col. 123, 124 ; MICHÉE. A Ramoth, au moment de livrer bataille, Achab se déguisa pour ne pas être reconnu des Syriens, qui de leur côté avaient ordre de ne viser que le roi d'Israël. Josaphat faillit être victime de cette ruse d'Achab. Les Syriens le prenaient pour le roi d'Israël, et il eut grand'peine à échapper aux coups. Achab n'en fut pas moins frappé à mort. Pendant que Josaphat revenait tranquillement à Jérusalem, le prophète Jéhu vint à sa rencontre et lui dit : « Fallait-il aider l'impie, et devais-tu aimer ceux qui haïssent le Seigneur ? C'est pourquoi Jéhovah est irrité contre toi. Mais il s'est trouvé en toi de bonnes choses, car tu as fait disparaître du pays les idoles et tu t'es appliqué de tout cœur à chercher Dieu. » II Par., XVIII, 1-XIX, 3.

De retour à Jérusalem, Josaphat poursuivit son œuvre de réformes. Il voulut lui-même visiter en personne les localités dans lesquelles il avait précédemment envoyé ses représentants. Il alla dans toutes les villes, de Bersabée à la montagne d'Éphraïm, y contrôla l'administration de la justice et recommanda aux juges de procéder en tout avec équité et impartialité, puisque c'est au nom de Dieu qu'ils rendaient leurs arrêts. A Jérusalem, il établit un tribunal supérieur, composé de lévites, de prêtres et de chefs de famille ou anciens, pour connaître des causes plus graves ou plus difficiles. A la tête de ce tribunal, il mit le grand-prêtre Amarias pour les affaires religieuses et Zabadias pour les affaires civiles. Il avertit également les membres de ce tribunal d'avoir à juger avec fidélité et intégrité, dans la crainte de Jéhovah. II Par., XIX, 4-11.

Quelque temps après, mais avant la vingtième année de son règne, Josaphat fut informé qu'une coalition de Moabites, d'Ammonites et de Maonites (Vulgate : *de Ammonitis,* II Par., XX, 1) s'était formée contre lui et venait pour le combattre. Ils arrivaient de l'autre côté de la mer Morte, non pas de la Syrie, מארם, *mê'ărâm,* comme le dit le texte actuel par suite d'une faute de transcription évidente, mais מאדם, *mê'ĕdôm,* de l'Idumée, qui occupe tout le sud de la mer Morte. Il est vrai que les Iduméens dépendaient alors des rois de Juda, qui les faisaient gouverner par un fonctionnaire israélite appelé *nissab.* III Reg., XXII, 48. Voir IDUMÉENS, col. 834. Les envahisseurs empruntèrent certainement leur territoire pour contourner la mer Morte par le sud. S'ils étaient arrivés par le nord pour attaquer Josaphat, on ne s'expliquerait pas qu'ils soient redescendus jusqu'à Engaddi. Les Iduméens, surpris et inférieurs en forces, ne purent songer à leur disputer le passage; peut-être l'avertissement donné à Josaphat venait-il d'eux. Cependant les coalisés avaient remonté la côte occidentale de la mer Morte et campaient à Asasonthamar ou Engaddi, vers le milieu de cette côte et à peu près à la hauteur d'Hébron. Voir ENGADDI, t. II, col. 1796, et la carte de Juda. Josaphat commença par prescrire un jeûne général et par convoquer son peuple dans le parvis neuf du Temple pour y implorer l'intervention du Seigneur; car il se sentait incapable de résister aux hordes innombrables qui s'avançaient contre lui. Les femmes et les petits enfants mêlèrent leurs supplications à celles des hommes de Juda. Alors l'esprit du Seigneur inspira un lévite nommé Jahaziel, col. 1106, descendant d'Asaph, qui dit au nom de Dieu: « Ne craignez pas, n'ayez pas peur en face de cette multitude nombreuse, car ce ne sera pas vous qui combattrez, ce sera Dieu. » Il ordonna ensuite de marcher contre les ennemis le lendemain, parce qu'ils devaient gravir la montée de Sis et qu'on les rencontrerait à l'extrémité de la vallée, en face du désert de Jéruel, col. 1317. Des concerts de louange et de reconnaissance répondirent à cette assurance du prophète. Le lendemain, de grand matin, les guerriers de Juda se mirent en route, accompagnés de lévites qui chantaient des cantiques au Seigneur. Ils se dirigèrent vers le désert de Thécué, au sud de Bethléhem, à une vingtaine de kilomètres de Jérusalem. Arrivés sur une hauteur qui domine le désert, ils virent le sol couvert des cadavres de tous leurs ennemis. Une panique ou peut-être une discussion violente avait armé les Ammonites et les Moabites contre les Maonites de Séir. Voir MAONITES. Ceux-ci anéantis, les deux autres tribus en étaient venues aux mains et avaient abouti à s'exterminer mutuellement. Josaphat et son peuple mirent trois jours à recueillir les riches dépouilles de leurs envahisseurs. Ils s'assemblèrent ensuite dans une vallée voisine, afin de bénir le Seigneur. Pour perpétuer leur reconnaissance, ils donnèrent à cette vallée le nom de *'Êméq Berâkâh,* « vallée de bénédiction. » Voir BÉNÉDICTION (VALLÉE DE), t. I, col. 1583. De retour à Jérusalem, ils célébrèrent encore dans le Temple la protection dont les avait favorisés le Seigneur. Cet événement contribua à fortifier la situation de Josaphat vis-à-vis des autres peuples qui voyaient avec terreur la puissance que lui prêtait Jéhovah. II Par., XX, 1-30.

Ochozias avait succédé à son père Achab, roi d'Israël, la dix-huitième année de Josaphat. Il ne régna que deux ans. C'est dans cet intervalle que le roi de Juda, qui était toujours maître de l'Idumée et venait d'être débarrassé des Maonites de Séir, tenta, à l'imitation de Salomon, d'avoir une flotte à Asiongaber pour l'envoyer chercher les denrées précieuses à Ophir. Le livre des Rois ne nomme que Josaphat comme promoteur de l'entreprise, mais le livre des Paralipomènes, complétant le récit précédent, ajoute qu'il y avait entente entre Josaphat et Ochozias, et que ce dernier participa à la construction des vaisseaux. Ni l'entreprise ni l'entente avec le roi d'Israël ne furent approuvées de Dieu. Un prophète nommé Éliézer vint dire à Josaphat: « Puisque tu t'es associé avec Ochozias, Jéhovah détruit ton œuvre. » Les vaisseaux furent brisés par la tempête dans le port d'Asiongaber. Voir ASIONGABER, t. I, col. 1100. L'inexpérience des marins hébreux eut sans doute aussi sa part dans la catastrophe. Alors Ochozias fit à Josaphat cette proposition: « Si tu veux, mes hommes iront avec les tiens sur des vaisseaux. » Le roi de Juda se refusa à renouveler la tentative; l'avertissement du prophète suffisait à l'en détourner. III Reg., XXII, 48-50; II Par., XX, 35-37.

Après s'être allié avec Achab et son fils aîné, Ochozias, Josaphat ne put refuser de le faire avec le second fils, Joram. Le mariage d'Athalie et du fils de Josaphat ne permettait guère à ce dernier de décliner les avances des rois d'Israël. D'ailleurs Joram avait à châtier son tributaire révolté, Mésa, roi de Moab, et il savait que le roi de Juda avait eu gravement à se plaindre des Moabites, au moment de leur coalition avec les Ammonites et les Maonites. Josaphat n'hésita pas à prendre part à cette campagne, non cependant sans s'être assuré le concours d'un prophète de Jéhovah, ainsi qu'il l'avait fait avant de partir pour Ramoth-Galaad avec Achab. La campagne, commencée par une victoire, n'aboutit pas, et les deux rois d'Israël et de Juda retournèrent dans leur pays sans avoir obtenu grand résultat. Voir JORAM, col. 1641. En somme, les actions concertées de Josaphat avec Achab, Ochozias et Joram, ne furent jamais couronnées de succès. IV Reg., III, 4-27. — Josaphat mourut à soixante ans, après vingt-cinq ans de règne. Il fut inhumé avec ses pères dans la cité de David (cf. col. 1654). Roi d'une haute piété, d'un grand amour pour la justice et d'un complet dévouement pour son peuple, il eût mérité tous les éloges s'il n'avait consenti au funeste mariage de son fils avec la fille de Jézabel. De cette faute, dont Josaphat n'eut sans doute pas conscience, puisque l'historien sacré ne l'incrimine pas à ce sujet, découlèrent les plus déplorables conséquences: l'impiété de son propre fils Joram, le meurtre de tous ses autres fils par ce même Joram, l'impiété d'Ochozias de Juda, fils de Joram et d'Athalie, le massacre de presque toute la race royale de Juda par Athalie, le règne de cette femme criminelle, plus tard la perversion de Joas, en un mot l'introduction dans la dynastie de David des mœurs impies et cruelles qui déshonoraient la royauté d'Israël.

H. LESÊTRE.

4. JOSAPHAT, fils de Namsi et père de Jéhu, roi d'Israël. IV Reg., IX, 2, 14.

5. JOSAPHAT le Mathanite, un des vaillants soldats de David. I Par., XI, 43. Il était probablement originaire de la Transjordanie, comme celui qui le précède et celui qui le suit dans la liste des « forts » de David, mais on

ne peut faire que des hypothèses à ce sujet. Voir MATHANITE.

6. JOSAPHAT, prêtre qui vivait du temps de David. Il fut un des sept qui sonnèrent de la trompette, lorsqu'on transporta l'Arche de la maison d'Obédédom à Jérusalem. I Par., xv, 24.

7. JOSAPHAT (VALLÉE DE) (hébreu : *'Éméq Yehôšâfât;* Septante : Κοιλὰς Ἰωσαφάτ; Vulgate : *Vallis Josaphat*), vallée nommée seulement dans Joël. D'après sa prophétie, après le retour de Juda et de Jérusalem de



283. — Vallée de Cédron. D'après une photographie.

la captivité, Dieu rassemblera en cet endroit tous les gentils, Joel, III, 2 (hébreu, IV, 2) et il y siégera pour juger tous leurs méfaits contre Israël. Joel, III, 12 (hébreu, V, 4). Deux questions se posent à ce sujet : 1° La vallée dont parle Joël est-elle une vallée réelle ou une vallée symbolique ? 2° Quel est le jugement annoncé par le prophète ?

1° *Situation de la vallée.* — « La vallée de Josaphat, où Dieu... jugera les peuples, doit être prise au figuré, dit A. Neubauer, *Géographie du Talmud,* 1868, p. 51. Le midrasch dit : Une telle vallée n'existe pas. » Il est certain que, en dehors de Joël, l'Écriture ne mentionne aucune vallée de ce nom; il est certain également qu'on ne trouve dans aucun écrit antérieur au IVe siècle de localisation de cette vallée; mais, à partir de cette époque, la tradition juive et la tradition chrétienne, et plus tard la tradition musulmane, s'accordent à identifier la vallée de Josaphat avec cette partie de la vallée de Cédron qui s'étend à peu près du Tombeau de la Vierge à l'angle sud-est des murs de Jérusalem et sépare le Temple du mont des Oliviers (fig. 283). En l'an 333, le Pèlerin de Bordeaux dit : « Ceux qui vont de Jérusalem par la porte Orientale faire l'ascension du mont des Oliviers, ont à gauche la vallée qui est appelée de Josaphat. » *Patr. Lat.,* t. VIII, col. 791. Peu après, Eusèbe, et à sa suite, saint Jérôme, répètent la même chose : « Vallée de Josaphat. Elle est située, disent-ils, entre Jérusalem et le mont des Oliviers. » *Onomast. sacr.,* 1862, p. 260, 261. A partir du IVe siècle, la dénomination de « vallée de Josaphat », au lieu de vallée de Cédron, est d'un usage universel. Elle est employée dans tous les récits des pèlerins. Voir Pierre diacre, dans *Sanctæ Silviæ Peregrinatio,* édit. Gamurrini, in-4°, Rome, 1887, p. 120, 121, etc.

Aucun auteur antérieur au IVe siècle ne donnant à la vallée de Cédron le nom de vallée de Josaphat, il est probable que c'est seulement vers cette époque qu'il devint en usage. Au Ve siècle, cette identification n'était pas encore universellement connue, car saint Cyrille d'Alexandrie, *Comm. in Joel.,* 38, t. LXXI, col. 388, la place à quelques stades de Jérusalem, et dit qu' « on rapporte qu'elle est stérile et propre à l'équitation », ce qui ne convient nullement à la vallée appelée aujourd'hui vallée de Josaphat. — Il faut remarquer, d'ailleurs, que non seulement cette identification n'est pas très ancienne, mais qu'elle est en contradiction avec le langage de Joël. Il appelle la vallée dont il parle עֵמֶק, *'éméq.* Or la vallée de Cédron n'est jamais appelée dans la Bible hébraïque *'éméq,* mais toujours נַחַל, *nahal,* Gen., XIV, 17 ; II Sam., XVIII, 18, ce qu'on

appelle aujourd'hui dans le pays un *ouadi*. *'Émeq* se dit d'une vallée large et importante, comme la vallée d'Esdrelon et la vallée de Gabaon, tandis que *naḥal* se dit d'une vallée étroite, d'une gorge, d'un ravin. Les deux termes ne sont pas synonymes et il n'existe pas un seul exemple où l'un des deux soit employé pour l'autre. — Malgré ces raisons, la tradition persiste et continue à être acceptée par de nombreux pèlerins. « Nous voilà dans la vallée de Josaphat, dit Mislin, *Les Saints Lieux,* t. II, 1858, p. 457. Aucun lieu sur la terre n'évoque de plus solennelles pensées : c'est la vallée des larmes, du recueillement et de la mort. Rien d'animé ne distrait celui qui vient méditer dans cette triste solitude : une ville ensevelie sous ses malheurs, un torrent sans eau, partout des monuments funèbres, des roches nues, quelques arbres sans verdure, des montagnes arides, des tombes brisées, le souvenir des martyrs et des prophètes, l'agonie du Fils de Dieu et sa venue à la fin des siècles pour juger tous les hommes : voilà ce qui saisit l'âme et la remplit d'émotion et d'effroi. » Mislin reconnaît d'ailleurs lui-même plus loin, p. 500, qu'il n'est pas certain que le jugement dernier doive avoir lieu dans cette vallée. « Elle est plus communément, dit-il, appelée vallée de Josaphat, soit à cause du tombeau de Josaphat, Bède, *De Locis sanctis,* VI, soit à cause de sa destination future, vallée de Josaphat signifie vallée du jugement. Le Seigneur a dit par la bouche du prophète Joël : « J'assemblerai toutes les nations, et « je les ferai descendre à la vallée de Josaphat, et là « j'entrerai en jugement avec elles. » Joel, III, 2. Et plus loin : « Que les nations se lèvent et montent vers la « vallée de Josaphat, parce que j'y serai assis pour « juger les nations. » Joel, V, 12. Les anges qui apparurent aux disciples, après l'ascension de notre Sauveur, leur dirent : « Hommes de Galilée, pourquoi demeurez- « vous là les yeux levés vers le ciel ? Ce Jésus qui, du « milieu de vous, s'est élevé dans le ciel viendra de la « même manière que vous l'y avez vu monter. » Act., I, 11. Tout cela a fait croire que c'est ici qu'aura lieu le jugement dernier. Je sais qu'on peut discuter beaucoup sur la valeur des mots; mais chacun est libre d'adopter le sentiment qui lui paraît le plus raisonnable : ce qui est de foi, c'est qu'il y aura un jugement. » Knoll, qui croit aussi que le dernier jugement sera rendu dans la vallée de Josaphat, reconnaît néanmoins que ce n'est pas certain et il ajoute dans ses *Institutiones theologiæ theoreticæ,* pars V^a^, sectio III^a^, c. II, a. 1, t. VI, p. 522 : *Multi putant quemlibet locum, in quo judicium habetur, et boni a malis separantur, vallem Josaphat nuncupari posse.* On donne aujourd'hui à l'un des quatre tombeaux les plus remarquables de la vallée, le nom de Josaphat. Il est situé derrière le tombeau d'Abraham (voir fig. 284), et cette désignation paraît assez ancienne ; mais le tombeau portait anciennement un autre nom, celui de Siméon ou de Joseph, et le texte sacré dit expressément que Josaphat avait été enterré avec ses pères dans la cité de David. III Reg., XXII, 51. C'est sans doute par suite de l'application de la prophétie de Joël à la vallée de Cédron qu'on l'appela vallée de Josaphat et qu'on donna aussi le nom de ce roi à l'un des plus beaux tombeaux.



284. — Tombeau de Josaphat. D'après une photographie.

2° *Jugement annoncé par le prophète.* — Les opinions sont très partagées sur la nature du jugement prédit par le prophète Joël. Les uns y voient une allusion aux « multitudes » d'ennemis, Joel, III, 14, dont le Seigneur fit triompher Josaphat sans coup férir, dans le désert de Juda. Voir JÉRUEL, col. 1317. II Par., XX. Le roi et le peuple remercièrent solennellement Dieu de ce triomphe dans la vallée de BÉNÉDICTION (voir t. II, col. 1583), ℣. 26. « C'est évidemment cette *Vallée de bénédiction* que Joël appelle vallée de Josaphat, » dit Le Savoureux, *Le prophète Joël,* in-8°, Paris, 1888, p. 132. L'allusion aux captifs d'Israël que nous lisons Joel, III, 2, n'est guère conciliable avec cette explication, mais

cet événement a pu fournir au prophète l'image qu'il emploie. Cf. J. T. Beck, *Erklärung der Propheten Micha und Joel*, in-12, Gütersloh, 1898, p. 236. D'autres commentateurs voient là une prophétie des victoires des Machabées, sans qu'il soit possible, dans ce cas, de localiser « la vallée de Josaphat ». L'opinion commune, c'est que Joël parle dans son oracle du jugement dernier, dans lequel toutes les injustices seront réparées et tous les pécheurs punis. Comme conséquence de cette interprétation, la croyance populaire a localisé la scène du jugement dernier dans la vallée qui avait reçu le nom de Josaphat; le plus vif désir d'un grand nombre de musulmans et surtout de Juifs, est d'être enterré dans la vallée même pour y attendre le jugement final et leurs tombes abondent dans cet étroit espace. La coutume de s'y faire enterrer est d'ailleurs très ancienne. Il y avait déjà un cimetière dans la vallée de Cédron du temps du roi Josias, IV Reg., XXIII, 6, mais la proximité de la ville permet d'expliquer pourquoi on y ensevelissait les morts, sans autre raison que celle de la commodité qu'offrait pour cela la vallée. F. VIGOUROUX.

JOSÉDEC (hébreu : *Yehôṣâdâq*, « Dieu est justice ; » Septante : Ἰωσαδάκ, Ἰωσαδέκ), descendant d'Aaron, fils du grand-prêtre Saraïas, I Par., VI, 14, et père du grand-prêtre Josué ou Jésus (col. 1688). I Esd., III, 2, 8; V, 2; X, 18; Eccli., XLIX, 14; Agg., I, 1, 12, 14; II, 3, 5; Zach., VI, 11. Excepté dans le premier passage, il n'est jamais nommé que comme père de Josué. Il vivait du temps du roi Sédécias. A la prise de Jérusalem, son père Saraïas fut fait prisonnier par Nabuzardan, le chef de l'armée chaldéenne, et emmené prisonnier à Réblatha (Riblah), dans le pays d'Émath, où se trouvait alors Nabuchodonosor. Le roi de Babylone le fit mettre à mort, IV Reg., XXV, 18-21; et Josédec lui succéda dans le souverain pontificat. Mais il fut aussitôt emmené lui-même en captivité, I Par., VI, 15, et il y mourut. A la fin de la captivité, son fils Josué ramena avec Zorobabel les exilés en Palestine. Voir JOSUÉ 4, col. 1688.

JOSEPH (hébreu : *Yôsêf*, « que [Dieu] fasse croître ; » Septante : Ἰωσήφ), nom de seize personnages de l'Ancien ou du Nouveau Testament. La Vulgate écrit toujours leur nom *Joseph* (indéclinable), excepté dans les livres des Machabées, où elle écrit *Josephus*. Voir JOSEPH 8 et 9.

1. JOSEPH, fils de Jacob et de Rachel. Ce nom lui fut donné à cause des circonstances qui accompagnèrent sa naissance. Rachel avait été longtemps stérile. Gen., XXIX, 31; XXX, 1. A la fin Dieu fit cesser sa stérilité, et elle enfanta un fils, en disant: « Le Seigneur m'a enlevé, *'âsaf*, mon opprobre. » Gen., XXX, 22-23. Elle l'appela Joseph, disant : « Que le Seigneur ajoute, *yôsêf*, un autre fils. » Il y a là un jeu de mots très sensible en hébreu : *'âsaf*, « enlever, » *yâsaf*, « ajouter. » — Joseph signifie donc « ajoutant », ou « que [le Seigneur] ajoute ». Le désir de Rachel d'avoir un autre fils après Joseph se réalisa à la naissance de Benjamin. Gen., XXXV, 17, 18. — Peut-on déterminer approximativement la date de la naissance de Joseph? La Genèse nous dit, XLI, 46, que Joseph était âgé de 30 ans lorsqu'il devint vice-roi d'Égypte; d'autre part il était âgé de 16 ans (hébreu et Septante, 17), vers l'époque où il fut vendu par ses frères. Gen., XXXVII, 2. Jacob n'arriva en Égypte que quelques années après l'élévation de Joseph, c'est-à-dire en 1923 avant J.-C. Voir CHRONOLOGIE, t. II, col. 737. On peut donc placer la naissance de Joseph vers l'an 1988 avant J.-C., mais cette date est loin d'être certaine.

I. HISTOIRE DE JOSEPH DEPUIS SA NAISSANCE JUSQU'A SON ARRIVÉE EN ÉGYPTE. — *1. ENFANCE DE JOSEPH.* — Joseph, fils de Rachel, l'épouse préférée de Jacob, inspira à son père un plus grand amour que ses autres frères, parce qu'il était l'enfant de sa vieillesse, Gen., XXXVII, 3, et aussi probablement à cause des qualités de son caractère. Jacob avait donc pour lui une prédilection toute spéciale; c'est pourquoi il lui fit faire une robe de plusieurs couleurs, *tunicam polymitam*, très probablement une tunique qui descendait jusqu'aux talons, et appelée à cause de cela *ketônét passim*, « tunique des extrémités » ou bien « de morceaux » divers. Cette tunique était portée par les filles de rois, II Reg., XIII, 18, 19, et aussi par certains Sémites. Voir, t. II, la figure en couleur vis-à-vis de la col. 1066. Joseph commença par mener avec ses frères la vie pastorale; tous ensemble ils paissaient les troupeaux de leur père aux environs d'Hébron et de Sichem. Il ne tarda pas à s'attirer leur haine. Trois faits concoururent à les indisposer contre lui : 1° Joseph les accusa d'un crime énorme devant son père, ce qu'ils eurent naturellement de la peine à lui pardonner. Gen., XXXVII, 2. — 2° La prédilection de Jacob, dont nous venons de parler, excita leur jalousie; aussi ne pouvaient-ils plus lui parler avec calme et douceur. — 3° Deux songes que Joseph leur raconta mirent le comble à leur mécontentement. Une première fois, Joseph avait rêvé qu'il liait avec ses frères des gerbes dans les champs, que tout à coup sa gerbe s'était levée et s'était tenue debout, tandis que celles de ses frères l'entouraient et l'adoraient. Dans un second songe, Joseph vit le soleil, la lune et onze étoiles qui l'adoraient. Ces songes présageaient qu'il serait élevé au-dessus de ses frères. Son père chercha à en atténuer la mauvaise impression, mais ses frères, profondément irrités, résolurent de le perdre. Gen., XXXVII, 5-18. Un jour qu'ils faisaient paître leurs troupeaux à Sichem, Jacob envoya Joseph vers eux pour avoir de leurs nouvelles; Joseph se rendit donc de la vallée d'Hébron à Sichem, mais il n'y trouva pas ses frères. Informé par un inconnu qu'ils s'étaient proposé d'aller à Dothaïn, il y alla et les y rencontra. Lorsque ses frères l'eurent aperçu de loin, ils résolurent de le tuer; ils se disaient l'un à l'autre : Allons, tuons-le, et jetons-le dans une vieille citerne; nous dirons à notre père qu'une bête féroce l'a dévoré. Ruben, ému de ces propos et pris de compassion, leur conseilla de ne pas verser le sang de leur frère, mais de le jeter vivant dans une citerne desséchée. Son dessein était de le sauver et de le rendre à son père. Ses frères s'arrêtèrent à ce projet; aussitôt que Joseph fut arrivé près d'eux, ils lui ôtèrent sa tunique et le jetèrent dans une citerne sans eau. Gen., XXXVII, 12-24.

II. JOSEPH VENDU PAR SES FRÈRES. — Après ce forfait, ses frères s'assirent pour manger. Pendant leur repas, ils virent des Ismaélites qui venaient de Galaad avec des chameaux chargés de parfums, de résine et de myrrhe, se rendant en Égypte. Ces Ismaélites sont aussi appelés Madianites. Gen., XXXVII, 25, 28, 36. Ces deux noms se prennent indifféremment l'un pour l'autre, comme on le voit par le texte; on doit présumer que l'un (Ismaélites) est un nom générique et l'autre (Madianites) un nom spécifique. Juda conseilla alors à ses frères de vendre Joseph à ces marchands madianites; cette proposition fut bien accueillie. Joseph fut retiré de la citerne et vendu aux Madianites pour la somme de vingt [pièces, sicles] d'argent. Dans la loi mosaïque cette somme est le prix d'un jeune esclave de cinq à vingt ans. Lev., XXVII, 5. Il est impossible de déterminer d'une manière certaine la valeur de la somme reçue par les frères de Joseph; en supposant qu'il s'agisse de sicles d'argent, et que le sicle eût alors la valeur qu'il avait à l'époque où les Septante traduisirent l'Ancien Testament en grec, et du temps de Notre-Seigneur, c'est-à-dire 2 fr. 84 de notre monnaie, Joseph fut vendu pour la somme de 56 fr. 80. Les Madianites conduisirent Joseph en Égypte. Ruben n'était pas alors avec ses frères. Sa qualité d'aîné le rendait responsable de leur conduite. Quand il retourna à la citerne, n'y ayant pas trouvé l'enfant, il déchira ses vêtements et se lamenta. Mais ses frères pri-

rent la tunique de Joseph, et l'ayant trempée dans le sang d'un chevreau, l'envoyèrent à leur père. Jacob, ayant reconnu la tunique de Joseph, s'écria : « Une bête féroce a dévoré mon fils, une bête a dévoré Joseph. » Il déchira ses vêtements, se couvrit d'un cilice et pleura son fils fort longtemps. Gen., XXXVII, 25-34. Arrivés en Égypte, les Madianites vendirent Joseph à Putiphar, eunuque du Pharaon et chef de sa garde. Gen., XXXVII, 36; XXXIX, 1. C'est la traduction exacte de l'hébreu, *sar hattabbāḥîm* (Septante : ἀρχιμάγειρον, « chef des cuisiniers; » Vulgate : *magister militum,* « chef des soldats »). Cf. IV Reg., XXV, 8; Dan., II, 14. Désormais l'Égypte sera le théâtre où s'exercera l'action de Joseph. Cf. Act., VII, 9.

II. JOSEPH EN ÉGYPTE. — *I. DATE DE SON ARRIVÉE EN ÉGYPTE.* — On peut affirmer avec certitude que Joseph arriva en Égypte du temps des rois Hyksôs, XVe dynastie : ainsi on ne peut contester l'exactitude du témoignage de Jean d'Antioche : Ἐβασίλευσαν ἐν Αἰγύπτω καὶ οἱ καλούμενοι ποιμένες, *Fragm.*, 39, dans Müller, *Histor. Græc. fragm.*, t. IV, p. 555. Ces rois *Hyksôs*, de l'égyptien *hiq Šaousou,* « chef, roi des pillards, des voleurs, » dont les Grecs ont tiré *Hyksôs, Hykoussòs* appliqué au peuple, et par suite ποιμένες, « pasteurs, » étaient d'origine étrangère et asiatique. Champollion, *Lettres à M. de Blacas relatives au musée royal égyptien de Turin,* in-8°, *Première lettre,* Paris, 1824, p. 57; Rosellini, *Monumenti storici,* t. I, p. 175-178; Brugsch, *Geschichte Aegypten's,* in-8°, Leipzig, 1877, p. 173-174; Ed. Meyer, *Geschichte des alten Aegyptens,* in-8°, Berlin, 1887, p. 205; Maspero, *Histoire ancienne,* Paris, 1897, t. II, p. 54, note 4. Ces rois *Hyksôs* avaient dû hériter en Égypte du domaine royal tel qu'il était vers la fin de la XIVe dynastie; ils devaient donc exercer une domination immédiate sur le Delta entier d'Avaris à Saïs, de Memphis à Bouto. Les monuments trouvés à Tanis et à Bubaste prouvent assez clairement que la partie orientale du Delta était sous leur autorité immédiate; le reste est démontré par le passage de l'inscription de Stabel-Antar où la reine Hâtasou dit qu'elle « releva les monuments détruits au temps où les Âmou [= Šaousou] régnaient sur la terre du nord ». Golénischeff, *Notice sur un texte hiéroglyphique du Stabel-Antar,* dans le *Recueil de travaux,* 1881, t. III, p. 2-3. — Mais quel était le roi alors régnant et dont Joseph eut à expliquer les songes? Une tradition assez ancienne affirme que Joseph arriva en Égypte sous un roi appelé Aphophis; cette tradition nous a été conservée par George Syncelle : πᾶσι συμπεφώνηται ὅτι ἐπὶ Ἀφωφεως ἦρξεν Ἰωσὴφ τῆς Αἰγύπτου. *Chronogr.*, édit. Dindorf, 1829, p. 115. C'est sans doute l'un des Apôpi des textes égyptiens, et probablement le second, le plus célèbre, celui qui restaura les monuments des Pharaons thébains et qui grava son nom sur les sphinx d'Aménemhât III, ou sur les colosses de Mirmašaou. Le même historien va jusqu'à dire que les Hébreux arrivèrent en Égypte l'an 17 d'Apophis. *Ibid.*, p. 201. Sur la valeur de ces données chronologiques, cf. Erman, *Zur Chronologie der Hyksos,* dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache,* 1880, p. 125-127; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., Paris, 1896, t. II, p. 98-99.

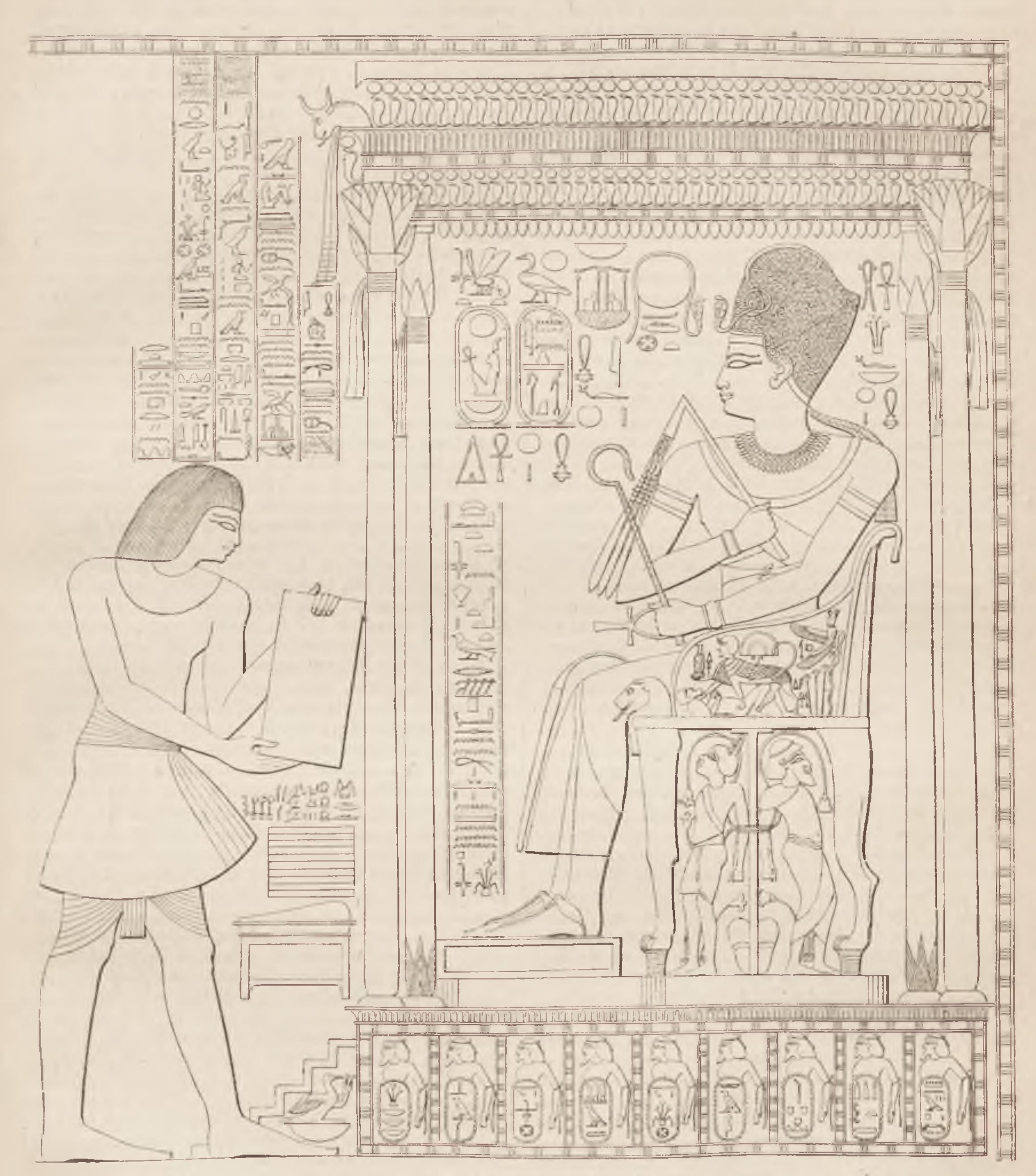
II. JOSEPH DANS LA MAISON DE PUTIPHAR. — Les bénédictions de Dieu accompagnèrent Joseph dans la maison de son maître; tout lui réussissait heureusement; aussi gagna-t-il la confiance de Putiphar qui lui livra le gouvernement de sa maison. Joseph fut une source de bénédictions et de prospérité pour la maison de son maître. Gen., XXXIX, 2-5. La situation de Joseph dans la maison de Putiphar répond très bien aux coutumes égyptiennes. En Égypte toutes les familles riches avaient un intendant pour gérer leurs affaires : très souvent on voit ces fonctionnaires représentés sur les fresques, surveillant tout ce qui se rapporte à l'agriculture, au jardinage, à la pêche, aux récoltes. « Les hôtels des différentes administrations se pressaient dans l'enceinte avec leurs directeurs, leurs régents, leurs scribes de toute classe, leurs gardiens, leurs manœuvres qui portaient les mêmes titres que les employés correspondants des administrations d'État : l'Hôtel Blanc, l'Hôtel de l'Or, le Grenier, étaient parfois chez eux, comme chez Pharaon, le double Hôtel Blanc, le double Hôtel de l'Or, le double Grenier. Les plaisirs ne différaient point à la cour du suzerain ou à celle de son vassal : la chasse au désert, la chasse au marais, la pêche, l'inspection des travaux agricoles, les exercices militaires, puis les jeux, les chants, la danse, sans doute aussi les longues histoires et les séances de magie, jusqu'aux contorsions des bouffons attitrés et aux grimaces des nains. » Maspero, *Histoire anc.*, Paris, 1895, t. I, p. 298-299, description de la maison d'un seigneur égyptien. — La Genèse, XXXIX, 6, fait cette réflexion : « En sorte qu'il (Putiphar) n'avait d'autre soin que de se mettre à table et de manger. » Cette réflexion est tout à fait égyptienne; en Égypte le seigneur se déchargeait en effet de tout sur le nombreux personnel de sa domesticité. — Bientôt Joseph fut soumis à une grande épreuve. L'Écriture nous dit qu'il « était beau de visage et très agréable ». La femme de Putiphar s'éprit de passion pour lui et lui fit de coupables propositions. La conduite de cette femme répond à ce que nous savons des mœurs de l'Égypte ancienne; les femmes n'étaient pas des modèles de moralité; elles s'abandonnaient assez facilement au vice. Vigouroux, *Ibid.*, p. 39-40. Le *Papyrus Harris*, n° 500, nous a conservé un vivant souvenir de scènes analogues, pl. XII, lig. 2-11 : pl. XIII, lig. 3-8; cf. Maspero, *Études égyptiennes,* in-8°, Paris, 1879, t. I, p. 243-249; Erman, *Aegypten and ägyptisches Leben in Alterthum,* Tübingue, 1885, p. 518-519; Maspero, *Histoire anc.*, 1897, t. II, p. 503-506. — Joseph repousse les avances de la femme de son maître; elle revient à la charge : même résistance énergique de la part de Joseph. Un jour enfin Joseph se trouvant seul dans la maison, la femme de son maître le prend par le manteau et le sollicite au crime; le jeune Hébreu indigné s'enfuit en lui laissant son manteau entre les mains. L'Égyptienne, outrée de dépit, l'accuse auprès des gens de sa maison et auprès de son mari; celui-ci, irrité, fait saisir Joseph et le jette en prison. Mais le Seigneur était avec Joseph; c'est pourquoi il lui fit trouver grâce devant le gouverneur de la prison, lequel lui remit le soin et la garde de tous ceux qui y étaient enfermés. Gen., XXXIX, 6-23.

III. JOSEPH EN PRISON. — Joseph fut d'abord traité avec dureté. Ps. CIV (hébreu, CV), 17-18. Il arriva, on ne sait pas combien de temps après, que deux eunuques du Pharaon, son grand échanson et son grand boulanger, offensèrent leur maître et furent jetés dans la même prison que Joseph. Les gens au service du Pharaon étaient aussi nombreux que variés; c'était une véritable hiérarchie; le *Papyrus Hood* et un autre document du British Museum nous en ont conservé la liste. Cf. Brugsch, *Die Aegyptologie*, in-8°, Leipzig, 1891, p. 211-227; Maspero, *Études égyptiennes*, 1888, t. II, p. 1-66. On nous parle de « l'inspecteur des fabricants des cheveux du roi », Mariette, *Les Mastabas*, in-f°, Paris, 1891, p. 250, 446, 447; du « directeur des fabricants des cheveux du roi », E. et J. de Rougé, *Inscriptions hiéroglyphiques recueillies en Égypte*, 2 in-4°, Paris, 1879-1880, pl. LX; du « directeur de ceux qui font les ongles du roi », Mariette, *Ibid.*, p. 283-284; du « directeur des huiles parfumées du roi et de la reine », Mariette, *Ibid.*, p. 298; des « cordonniers royaux », Maspero, *Ibid.*, t. II, p. 11; du « directeur des étoffes du roi », Mariette, *Ibid.*, p. 185; du « directeur du linge blanc », Mariette, *Ibid.*, p. 252; des « blanchisseurs royaux », Maspero, *Les contes populaires*, 2e édit., Paris, 1889, p. 2; des « chefs des musiciens et préposés aux divertissements du roi ». Mariette, *Ibid.*, p. 154-155. — Plus considérable encore était le personnel occupé à l'alimentation du roi : « Le personnel de bouche dépas-

sait les autres par le nombre. Il n'en pouvait être autrement si l'on songe que le maître devait le vivre non seulement à ses serviteurs réguliers, mais encore à tous ceux de ses employés et de ses sujets qu'une affaire attirait à la résidence : même les pauvres diables qui venaient se plaindre à lui de quelque avanie plus ou moins imaginaire se nourrissaient à ses frais en attendant justice. Maîtres-queux, sommeliers, panneticrs, bouchers, pâtissiers, pourvoyeurs de poisson, de gibier ou de fruits, on n'en finirait pas si l'on voulait les recenser tous l'un après l'autre. Les boulangers qui enfournaient le pain ordinaire ne se confondaient pas avec ceux qui brassaient les biscuits. Les cuiseurs des soufflés et ceux des pelotes avaient la préséance sur les galetiers et les fabricants de confitures fines sur les simples confiseurs de dattes. Si bas qu'on descendît sur l'échelle, c'était un honneur à s'enorgueillir toute la vie et à se vanter après la mort au cours d'une épitaphe, que d'occuper un poste dans la domesticité royale. » Maspero, *Histoire anc.*, t. I, p. 279-280. — Le gouverneur de la prison confia la garde de ces deux fonctionnaires royaux à Joseph. Gen., XL, 4. Pendant qu'ils étaient en prison, le chef des boulangers et le chef des échansons eurent chacun un songe la même nuit; le lendemain, Joseph, ayant connu la cause de la profonde tristesse qui régnait sur leur visage, interpréta avec l'aide de Dieu leur songe, et son interprétation se réalisa: le grand échanson fut délivré et rétabli dans sa charge. Joseph lui avait recommandé de se souvenir de lui après sa délivrance et d'intercéder en sa faveur auprès du Pharaon; mais le grand échanson, une fois délivré, oublia son interprète. Gen., XL, 5-23. — L'épisode des songes rentre tout à fait dans les mœurs égyptiennes. De toute antiquité l'Égypte a attaché aux songes la plus grande importance et professé la plus grande vénération pour ceux qui étaient capables de les interpréter. Is., XIX, 3; cf. Vigouroux, *ibid.*, p. 58. Voilà pourquoi la magie était devenue un art et avait pris beaucoup de développement : « Les magiciens instruits à son école (du dieu Thot) disposaient comme lui des mots et des sons qui, émis au moment favorable avec la voix juste, allaient évoquer les divinités les plus formidables, jusque par delà les confins de l'univers : ils enchaînaient Osiris, Sît, Anubis, Thot lui-même, et les déchaînaient à leur gré, ils les lançaient, ils les rappelaient, ils les contraignaient à travailler et à combattre pour eux. » Maspero, *Histoire anc.*, t. I, p. 212, 213. La plupart des livres magiques renferment des formules destinées à « envoyer des songes », tels le *Papyrus 3229* du Louvre, Maspero, *Mémoire sur quelques Papyrus du Louvre*, pl. I-VIII et p. 113-123; le *Papyrus gnostique de Leyde* et les incantations en langue grecque qui l'accompagnent. Leemans, *Monuments égyptiens*, t. I, pl. I-XIV, et *Papyri græci*, t. II, p. 16; cf. aussi Revillout, *Les arts égyptiens*, dans la *Revue égyptologique*, 1880, t. I, p. 169-172; et parmi les auteurs anciens : Tacite, *Hist.*, IV, 83; l'auteur des *Homélies clémentines*, I, 5, t. II, col. 60; Origène, *Cont. Cels.*, I, 68, t. XI, col. 788. Sur l'art de tirer les horoscopes et le calendrier des jours fastes et néfastes, cf. *Papyrus Sallier IV*, pl. I, lig. 2-3, 8-9; pl. II, lig. 4, 6-8; pl. III, lig. 8; pl. IV, lig. 3, 8; pl. V, lig. 1, 5, 8; pl. VI, lig. 5-6; pl. VII, lig. 1-2; pl. XII, lig. 6; pl. XV, lig. 2, 6; pl. XVII, lig. 2-3; pl. XVIII, lig. 6-7; pl. XIX, lig. 4; pl. XXIII, lig. 2-3, 8-9; S. Birch, *Select Papyri*, Londres, 1844, t. I, pl. CXLIV-CLXVIII; Salvolini, *Campagne de Rhamsès le Grand*, in-8°, Paris, 1835, p. 121, note 1; E. de Rougé, *Mémoire sur quelques phénomènes célestes*, dans la *Revue archéologique*, 1re série, 1852-1853, t. IX, p. 653-691; Chabas, *Le calendrier des jours fastes et néfastes de l'année égyptienne*, in-8°, Paris, 1870, p. 24-107.

IV. Songes du Pharaon. — Deux ans après, le Pharaon eut deux songes : celui des sept vaches grasses et des sept vaches maigres, et celui des sept épis chargés de grains et des épis maigres. Gen., XLI, 1-7. — Ces deux songes ont une couleur absolument égyptienne : le premier représente une scène pastorale, le second une scène agricole, et les deux scènes se passent sur les bords du Nil. Le Nil, les génisses et le blé, c'est à peu près toute la vie matérielle de l'ancienne Égypte. Les Égyptiens en avaient tellement conscience qu'ils avaient divinisé ces trois éléments : le Nil était représenté par trois dieux : Osiris du Delta, Khnoum de la cataracte, Harsâfit d'Héracléopolis ; la déesse Naprît représentait l'épi mûr, Hâthor était la vache nourricière; quant aux génisses, elles étaient consacrées à la déesse Isis, épouse d'Osiris, qui représentait la plaine grasse du Delta. — A son réveil, le Pharaon s'adressa à tous les « magiciens », *hartumim*, et à tous les sages d'Égypte pour avoir l'explication de ses songes, mais aucun ne put les expliquer. Gen., XLI, 8. — En Égypte, les magiciens et les sages de la maison royale formaient une caste influente et privilégiée; ils étaient les conseillers mêmes du roi. Les hommes au rouleau, *khri-habi*, n'avaient pas seulement pour rôle d'initier le Pharaon à la connaissance des rites et des formules religieuses, mais ils étaient aussi chargés d'expliquer les secrets de la nature : on appelait les « maîtres des secrets du ciel » ceux qui voient ce qu'il y a au firmament, sur la terre et dans l'Hadès, ceux qui savent toutes les recettes des devins et des sorciers. Tenti est « homme au rouleau en chef,... supérieur des secrets du ciel qui voit le secret du ciel ». Mariette, *Les Mastabas*, p. 149. « Le régime des saisons et des astres n'avait plus de mystère pour eux, ni les mois ni les jours et les heures favorables aux entreprises de la vie courante ou au commencement d'une expédition, ni les temps durant lesquels il fallait éviter de rien faire. Ils s'inspiraient des grimoires écrits par Thot, et qui leur enseignaient l'art d'interpréter les songes ou de guérir les maladies, d'évoquer les dieux et de les obliger à travailler pour eux, d'arrêter ou de précipiter la marche du soleil sur l'océan céleste. On en citait qui séparaient les eaux à volonté et les ramenaient à leur place naturelle rien qu'avec une courte formule. Une image d'homme ou d'animal, fabriquée par eux avec une cire enchantée, s'animait à leur voix et devenait l'instrument irrésistible de leur vengeance... Les grands eux-mêmes daignaient s'initier aux sciences surnaturelles et recevaient l'investiture de ces pouvoirs redoutables. Un prince magicien ne jouirait plus chez nous que d'une estime médiocre : en Égypte, la sorcellerie ne paraissait pas incompatible avec la royauté, et les magiciens de Pharaon prirent souvent Pharaon pour élève. » Maspero, *Hist. anc*, t. I, p. 281-282; Id., *Les contes populaires de l'Égypte ancienne*, 2e éd., p. 67, 60-63, 175, 180-181; Ad. Erman, *Die Märchen des Papyrus Westcar*, in-f°, Berlin, 1890, pl. VIII, lig. 12-26. — Le grand échanson se souvint alors de Joseph et raconta au Pharaon que cet esclave hébreu avait interprété son propre songe et celui du grand pannetier. Gen., XLI, 9-13. Le roi fait immédiatement appeler Joseph ; celui-ci se rase, change de vêtements et se présente devant le Pharaon. Gen., XLI, 14. — Ce détail correspond aussi à merveille aux coutumes égyptiennes. Hérodote nous apprend que les Égyptiens se rasaient complètement, II, 36; cette coutume était pratiquée surtout par les grands personnages et dans les circonstances solennelles, comme lorsqu'ils étaient reçus par le Pharaon; les monuments nous les montrent alors le visage complètement rasé et portant des perruques sur la tête. Voir, fig. 285, un ministre d'Aménothès III (XVIIIe dynastie) reçu à l'audience royale. Le Pharaon en Égypte, en tant que fils de Ra, était un être audessus des mortels; aussi l'abordait-on comme on aborde un dieu, les yeux bas, la tête ou l'échine pliée, on « flairait le sol », *sonû-to*, devant lui, on se voilait la face de ses deux mains pour la protéger contre l'éclat de son regard, on récitait enfin une formule d'adoration

avant de lui exposer l'objet de sa visite. Voir Maspero, *ibid.*, t. I, p. 265. Les précautions prises par Joseph faisaient donc partie des formalités du protocole royal égyptien. — Le Pharaon raconte à Joseph ses deux songes. Joseph explique au Pharaon ses deux songes. Les réserve, pendant les années de fertilité, la cinquième partie des fruits de la terre afin de pourvoir aux besoins des sept années de famine; le roi agrée ce conseil, et, convaincu que Joseph était l'homme le plus apte à remplir une telle charge, il l'établit premier ministre;



285. — Le roi Aménothès III donnant audience à un de ses ministres. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. III, Bd. 77.

sept vaches grasses et les sept épis pleins annonçaient sept années d'abondance : les sept vaches maigres et les sept épis vides annonçaient sept années de disette. En prévision de la famine qui ravagera l'Égypte il conseille au roi de confier l'administration de tout le royaume à un homme prudent et habile, pour qu'il établisse des officiers dans toutes les provinces chargés de mettre en en même temps il ôta son anneau et le mit dans la main de Joseph, et lui mit au cou un collier d'or. Gen., XLI, 25-42. — Ici nous rencontrons de nouveau plusieurs indices des coutumes égyptiennes. Les vaches et les épis étaient le symbole ordinaire des années d'abondance et de disette. R. S. Poole, *Ancient Egypt,* dans la *Contemporary Review,* mars 1879, p. 752; l'anneau était le signe

de l'autorité, parce qu'il servait en même temps de sceau pour les actes publics; ce que les égyptisants appellent aujourd'hui le *cartouche,* dans lequel le roi insérait ses noms et prénoms, n'est qu'un anneau dans lequel la gravure remplaçait le chaton moderne; cet usage existe encore de nos jours dans la chancellerie pontificale : c'est avec l'*anneau du pêcheur* que le Souverain Pontife marque toutes ses encycliques et ses bulles; le collier était l'ornement de tous les grands personnages. Voir la collation du collier, t. II, col. 837, fig. 308. Les Égyptiens avaient du reste une vraie passion pour les bijoux : « Hommes et femmes aimaient les bijoux et se chargeaient le cou, la poitrine, le haut des bras, les poignets, la cheville, de colliers et de bracelets à plusieurs rangs. C'étaient des files de coquillages perforés, mêlés à des graines, à de petits cailloux brillants ou de forme bizarre. On substitua, par la suite, des imitations en terre cuite aux coquilles naturelles et des pierres précieuses aux cailloux, ainsi que des perles d'émail, les unes rondes, les autres allongées en poires ou en cylindres : plusieurs plaquettes en bois, en os, en ivoire, en faïence, en terre colorée, percées de trous où passer les fils, maintenaient l'écart entre les rangs et fixaient les extrémités du collier. » Maspero, *Histoire anc.,* t. I, p. 57-58. Cf. Rosellini, *Monumenti storici,* pl. V, 18; Schweinfurth, *Les dernières découvertes botaniques dans les anciens tombeaux de l'Égypte,* dans le *Bulletin de l'Institut égyptien,* 2e série, 1886, t. VI, p. 261; Maspero, *Guide du visiteur,* in-16, Boulaq, 1883, p. 270-271, n. 4129, 4130; p. 276, n. 4160; E. B. Tylor, *Primitive Culture,* 2 in-8°, Londres, 1891, t. II, p. 189, 205. — Après lui avoir remis l'anneau et le collier, le Pharaon changea son nom et lui fit épouser Aseneth, fille de Putiphar, prêtre d'Héliopolis, Gen., XLI, 45. Voir ces noms.

V. JOSEPH PREMIER MINISTRE. — Joseph avait donc subi une épreuve de treize ans. Dieu venait de récompenser sa foi et ses vertus; il était âgé de trente ans lorsqu'il fut élevé à la seconde dignité du royaume. Gen., XLI, 46. Désormais sa vie se résume dans deux grands faits : son administration et sa conduite à l'égard de ses frères et de son père.

1° *Administration de Joseph.* — Joseph commença par visiter toute l'Egypte, l'inspection des provinces était encore un devoir des ministres du roi. Arrivent les sept années de fertilité pendant lesquelles on entasse dans les greniers royaux de grandes provisions de blé. Gen., XLI, 45-49. — Quiconque a étudié l'égyptologie n'a aucune peine à comprendre l'exactitude de ces détails. La culture du blé était une des principales occupations et des principales ressources des Égyptiens; elle absorbait toute une armée d'ouvriers, qui se partageaient les différentes besognes. Dans la cité royale, il y avait un bâtiment appelé la « Maison des grains », *Pahabou,* Brugsch, *Dictionnaire hiéroglyphique et démotique,* 7 in-4°, Leipzig, 1880-1882, *Supplément,* p. 749-750, au mot *Ari*; dans toutes les villes, presque dans toutes les maisons il y avait des greniers, *sennou,* pour recevoir le blé. Les greniers « étaient de vastes réceptacles en briques, ronds, terminés en coupoles, accotés par dix et plus, mais sans communication de l'un à l'autre. On n'y voyait que deux ouvertures, l'une au sommet par laquelle on introduisait le grain, une au niveau du sol par laquelle on le retirait : un écriteau affiché au dehors, souvent sur le volet même qui fermait la chambre, annonçait l'espèce et la quantité des céréales. La garde et la gestion en étaient confiées à des troupes de portiers, de magasiniers, de comptables, de *primats* (*khorpûû*) qui commandaient les manœuvres, d'archivistes, de directeurs (*mirou*). » Maspero, *Histoire anc.,* t. I, p. 285, 286. Voir GRENIER, fig. 76-78, col. 344-345. Cf. Maspero, *Trois années de fouilles,* dans les *Mémoires de la mission française,* Paris, 1889, t. I, pl. III; *Études égyptiennes,* t. II, p. 181-182; Rosellini, *Monumenti civili,* pl. XXXIV, 2; Newberry, *Beni Hasan,* t. I, pl. XIII. Sur ces entrefaites Joseph eut deux fils qu'il appela Manassé et Éphraïm d'une manière symbolique. Gen., XLI, 50-52. Aux années de fertilité succédèrent les sept années de disette : de tout côté on se rendit en Égypte pour se procurer du blé; mais les provisions de blé mises en réserve sur toute la surface du territoire ne tardèrent pas à s'épuiser. L'Égypte elle-même fut affamée; on s'adressa au Pharaon pour lui demander de quoi vivre; le Pharaon se contenta de renvoyer le peuple à Joseph. Durant ces jours de détresse, Joseph fut la providence de l'Égypte et de beaucoup d'autres régions : il fit ouvrir tous les greniers et vendit du blé aux Égyptiens. Gen., XLI, 53-56.

2° *Conduite de Joseph à l'égard de ses frères et de son père.* — La famine avait dépassé les frontières de l'Égypte et envahi le pays de Chanaan : de partout on se rendait en Égypte pour acheter des subsistances. Le patriarche Jacob, ayant entendu dire qu'on vendait du blé en Égypte, ordonna à ses enfants de s'y rendre pour y acheter le nécessaire et échapper ainsi à la mort. Les enfants de Jacob, à l'exception de Benjamin, se rendirent donc en Égypte pour y acheter du blé; ils se présentèrent à Joseph et se prosternèrent devant lui. Celui-ci les reconnut et fit semblant de les traiter un peu durement : il feignait de les prendre pour des espions; ses frères se défendirent contre une pareille imputation. Joseph insista et les soumit à une épreuve : après les avoir gardés trois jours en prison, il les remit en liberté et leur ordonna de retourner chez eux et de revenir en Égypte en amenant avec eux leur dernier frère Benjamin : en attendant leur retour, il garda Siméon comme otage. Les frères partirent avec leurs ânes chargés de blé, et racontèrent à Jacob ce qui s'était passé. Cependant la famine continuait à ravager le pays de Chanaan; le blé du premier voyage étant consommé, Jacob ordonna à ses fils de retourner en Égypte avec des présents pour le gouverneur et, sur les instances de Juda, après avoir longtemps résisté, il consentit à laisser partir Benjamin. Gen., XLII-XLIII, 1-14. — La scène des dons, des présents et des tributs est tout à fait conforme aux habitudes des peuples orientaux; on la trouve fréquemment représentée dans la plupart des tableaux thébains de la XVIIIe dynastie, voir t. II, col. 1067, fig. 384, les présents offerts par les Amou. Voir aussi t. I, col. 715. fig. 179. — Les frères de Joseph retournèrent donc en Égypte. Joseph ordonna à son intendant de les faire entrer dans sa maison et de préparer un festin pour midi; l'intendant s'acquitta de sa commission, et en même temps remit Siméon en liberté. Joseph étant entré, ses frères lui offrirent leurs présents, et, selon la coutume orientale, ils le saluèrent en se baissant jusqu'à terre. Joseph leur demanda des nouvelles de leur père, et, ayant aperçu Benjamin, il fut ému. Après être sorti pour pleurer, il resta pour dîner avec ses frères qu'il traita avec la plus grande déférence, surtout Benjamin. Gen., XLIII, 15-34. — Le verset 32 contient un détail tout à fait égyptien. Hérodote, II, 41, nous apprend qu'il n'était pas permis aux Égyptiens de manger avec des étrangers; nous savons, d'autre part, qu'aux repas des Égyptiens, chaque convive avait sa table. Wilkinson, *Manners and Customs,* 1878, t. II, p. 391, 393; Lepsius, *Denkmäler,* t. IV, pl. XCVI; Rosellini, *Monumenti civili,* pl. LXXIX. Le repas fini, Joseph ordonna à son intendant de remplir de blé les sacs de ses frères et d'y déposer l'argent de chacun : il fit de plus cacher sa coupe d'argent dans le sac de Benjamin. Ses frères partirent le lendemain. Joseph envoya son intendant pour les arrêter sous prétexte qu'ils avaient volé sa coupe; on examina les sacs et l'on trouva la coupe dans celui de Benjamin. Ses frères revinrent tristement dans la ville, Gen., XLIV, 1-13, et Joseph leur déclara qu'il garderait comme esclave celui dans le sac

duquel on avait trouvé sa coupe d'argent. Juda le pria d'une manière touchante de le retenir comme esclave à la place de Benjamin. Joseph ne put plus se contenir : il fit sortir tous les Égyptiens et, resté seul avec ses frères, il se fit reconnaître : « Je suis Joseph. » Puis il leur dit que Dieu l'avait conduit en Égypte pour leur salut. Il les renvoya alors auprès de leur père Jacob pour lui dire de venir s'établir en Égypte. Gen., XLIV-XLV, 1-15. Le Pharaon lui-même, ayant su que les frères de Joseph étaient en Égypte, leur avait témoigné beaucoup de bienveillance et les avait engagés de son côté à revenir s'établir en Égypte avec toute leur famille. Jacob fut rempli de joie en apprenant que son fils Joseph vivait encore. Gen., XLV, 21-28.

3° *Arrivée de Jacob en Égypte.* — Jacob se rendit en Égypte avec les siens. Averti par Juda de l'arrivée de son père, Joseph alla à sa rencontre et l'embrassa en pleurant; ensuite il avertit Pharaon de l'arrivée des siens, après avoir recommandé à ses frères et à toute la maison de son père de dire au Pharaon qu'ils étaient pasteurs, afin de demeurer dans la terre de Gessen. Le roi la leur donna en effet. Voir GESSEN, col. 218. C'était la région la plus fertile de l'Égypte. Gen., XLVI, 1-XLVII, 11.

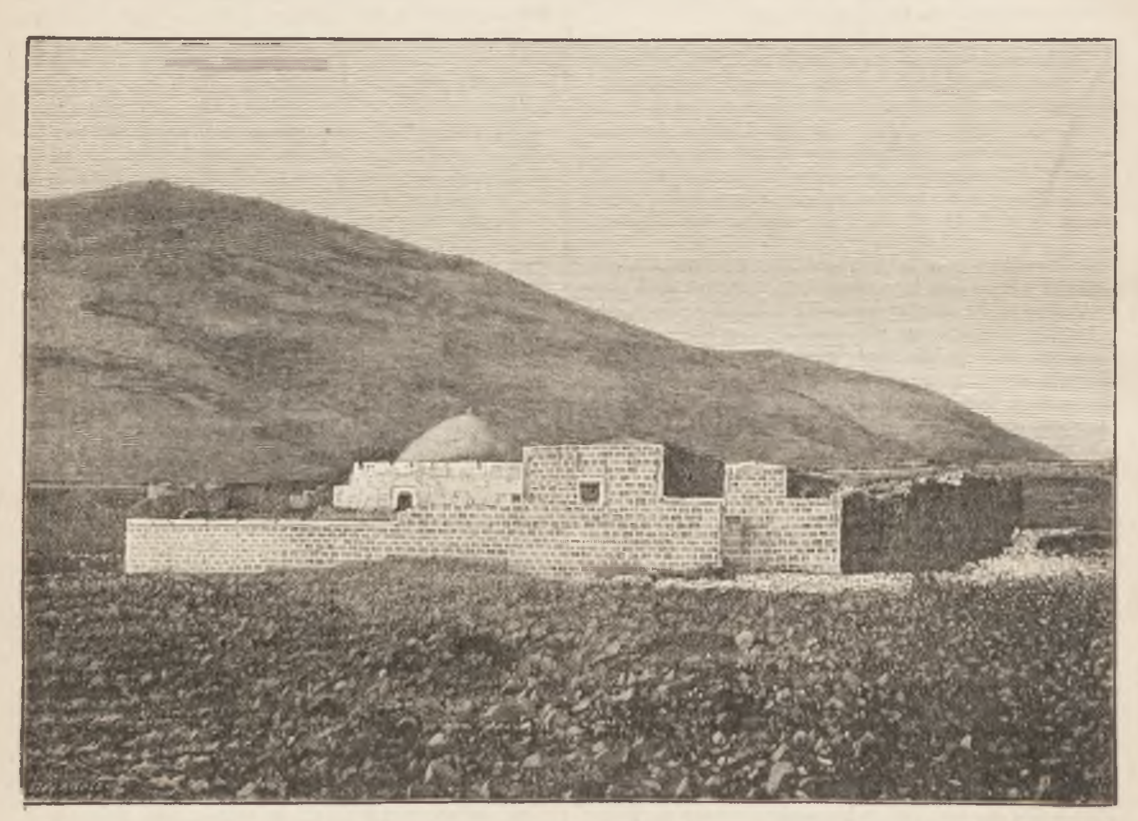
4° *Dernières années de Joseph.* — La famine continuait de sévir; tout le monde s'adressait à Joseph pour avoir du blé. Joseph en vendit à tous les Égyptiens, soit à prix d'argent, soit en échange de leurs troupeaux, soit enfin en échange de leurs terres; il acquit ainsi au Pharaon toutes les terres d'Égypte, à l'exception de celles des prêtres. Gen., XLVII, 13-22. — Deux détails égyptiens méritent d'être signalés. Au verset 20, nous constatons une aliénation de toutes les propriétés privées au profit de l'État. C'est là un fait qui n'avait rien d'anormal dans l'ancienne Égypte. En Égypte en effet, on admettait en principe que le sol entier appartenait au Pharaon, mais des circonstances de diverse nature l'empêchaient de gouverner immédiatement par lui-même toutes les provinces du royaume. Le verset 22 nous apprend que le domaine des prêtres fut respecté; les terres des prêtres, regardées comme sacrées, étaient exemptes de toutes les charges. Les Égyptiens, et spécialement les princes et les seigneurs, faisaient de grandes donations aux temples; les textes ne laissent aucun doute sur ce sujet; la grande Inscription de Siout nous a conservé un exemple de ce genre, lig. 24, 28, 41, 43, 53; un personnage du nom de Hâpizaoufi y fait mention des revenus qu'il attribue aux prêtres « sur la maison de son père », c'est-à-dire sur son bien patrimonial, et « sur la maison du prince », c'est-à-dire sur le domaine princier. Cf. Maspero, *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes,* in-8°, Paris, 1893, t. I, p. 53-75; Erman, *Zehn Verträge aus dem mittleren Reich,* dans la *Zeitschrift fur ägyptische Sprache,* 1882, p. 159-184. « Ces donations au dieu (*nutir hotpuu*) étaient régies, ce semble, par des conventions analogues à celles qui gouvernent les biens de mainmorte de l'Égypte moderne; jointes au temporel primitif du temple, elles formaient dans chaque nome un domaine considérable, sans cesse élargi de dotations nouvelles. Les dieux n'avaient point de filles qu'il fallût pourvoir, ni de fils entre qui diviser leur héritage. Tout ce qui leur échéait leur restait à jamais et des imprécations insérées dans les contrats menaçaient de peines terribles en ce monde et ailleurs quiconque leur en déroberait la moindre parcelle. » Maspero, *Histoire anc.,* t. I, p. 303. Cf. S. Birch. *Sur une stèle hiératique,* dans les *Mélanges égyptologiques* de Chabas, 2e sér., in-8°, Paris, 1862, p. 324-343. Le domaine des temples était tellement considérable qu'il couvrait un tiers environ du territoire. Diodore de Sicile, I, 21, 73. Voir, dans le *Grand Papyrus Harris,* l'énumération des biens que le seul temple d'Amon Thébain possédait sous Ramsès III. — Joseph fournit aux Égyptiens de la graine pour ensemencer leurs champs, à la condition qu'ils donneraient la cinquième partie des revenus des terres, ce qui fut accepté avec joie. Gen., XLVII, 23-26. — Ce fait est aussi parfaitement égyptien. L'étendue du domaine royal « demeurait assez considérable pour que le souverain n'en exploitât que la moindre portion au moyen des esclaves royaux, et fût obligé de confier le reste à des fonctionnaires d'ordres divers : dans le premier cas, il se réservait tous les bénéfices, mais aussi tous les tracas et toutes les charges; dans le second cas, il touchait sans risque une redevance annuelle dont on fixait la quotité sur place, selon les ressources du canton ». Maspero, *Histoire anc.,* t. I, p. 283. Cf. Lepsius, *Denkmäler,* II, 107. — Les terres des prêtres furent de nouveau et pour le même motif exceptées de cette charge.

5° *Mort de Jacob et de Joseph.* — Jacob, sur le point de mourir, fit promettre à Joseph de ne pas l'enterrer en Égypte, mais de transporter ses ossements dans le sépulcre de ses ancêtres. Gen., XLVII, 29-31. Il lui témoigna une dernière fois sa prédilection en lui attribuant une double part d'héritage, l'une pour son fils Éphraïm et l'autre pour son fils Manassé, Gen., XLVIII, 9-22; Ezech., XLVII, 13, et lui donna sa bénédiction suprême. Gen., XLIX, 22-26. Après la mort de son père, Joseph fit embaumer son corps et, avec la permission du Pharaon, on le transporta au pays de Chanaan pour être enterré à Hébron auprès de ses pères. Gen., L, 1-13. — Joseph continua à traiter ses frères avec bonté; il leur fit aussi promettre par serment, à l'exemple de Jacob, de transporter ses restes en Palestine. Il mourut à l'âge de cent dix ans, son corps fut embaumé, Gen., L, 14-25, et plus tard enseveli près de Sichem, où l'on voit encore aujourd'hui un monument (fig. 286) qui rappelle le lieu de sa sépulture, non loin du Puits de Jacob, probablement dans le champ que son père lui avait donné. Joa., IV, 5; Exod., XIII, 19; Jos., XXIV, 32. — Sur l'usage égyptien de l'embaumement des cadavres, voir t. II, col. 1724. Quant à l'âge de cent dix ans, il est curieux de remarquer que les Égyptiens souhaitaient d'atteindre cet âge. Voir Goodwin, dans Chabas, *Mélanges égyptologiques,* 2e série, p. 231-237; Maspero, *Histoire anc.,* t. I, p. 214. L'auteur de l'Ecclésiastique, XLIX, 16-17, a fait l'éloge de Joseph, « cet homme de miséricorde, qui a trouvé grâce aux yeux de toute chair, » et qui « naquit pour le salut de ses frères et l'appui de sa famille ». Saint Paul a loué sa foi. Heb., XI, 21-22. Voir aussi Sap., X, 13-14.

III. AUTHENTICITÉ DE L'HISTOIRE DE JOSEPH. — On n'a rien découvert dans les textes égyptiens qui se rapporte directement à l'histoire de Joseph; nos meilleurs exégètes le reconnaissent. Vigouroux, *op. cit.,* p. 4. Une liste de Tothmès III rappelle seulement les noms de Joseph et de Jacob, *Yoseph-el, Yakob-el,* mais ils s'appliquent à des tribus. Cf. W. N. Groff, *Lettre à M. Revillout sur le nom de Jacob et de Joseph en égyptien,* in-4°, Paris, 1885; Max Müller, *Asien und Europa,* 1893, p. 164. — A défaut de preuves directes et positives, on a du moins des preuves indirectes. Si l'égyptologie n'établit pas, à elle seule, la réalité de l'histoire de Joseph, elle montre qu'elle est en parfait accord avec tout ce que nous savons de l'Égypte, de ses usages et de ses coutumes.

1° *La couleur locale.* — Cette histoire présente une couleur locale frappante, comme nous l'avons déjà remarqué. Les écrivains rationalistes eux-mêmes ont reconnu ce fait : « La peinture des mœurs égyptiennes par cet écrivain est généralement très exacte. » Ewald, *Geschichte des Volkes Israels,* 3e édit., 1864, t. I, p. 599. Aux traits déjà cités, il faut en ajouter un autre : la famine. Les famines sont fréquentes dans les contrées orientales; elles ont pour cause principale le manque de pluie et la sécheresse qui détruit presque complètement les récoltes. La Genèse nous raconte des faits analogues

antérieurs à l'histoire de Joseph. XII, 10; XXVI, 1. Tous ceux qui connaissent tant soit peu l'Orient, sont, pour ainsi dire, familiarisés avec un pareil phénomène. Qu'il me suffise de rappeler le dernier fait dans cet ordre d'idées. En 1890, M. Wilbourg découvrit dans l'île de Sehel une inscription connue sous le nom de « stèle de la *famine* ». Cf. H. Brugsch, *Die biblischen sieben Jahre der Hungersnoth,* in-8°, Leipzig, 1891. Cette inscription atteste qu'en l'an XVIII de son règne, le roi Zosiri, de la IIIe dynastie, avait expédié le message suivant à Madir, sire d'Éléphantine : « Je suis accablé de douleur pour le trône même et pour ceux qui résident dans le palais, et mon cœur s'afflige



286. — Tombeau de Joseph, près de Balata et de Naplouse. D'après une photographie de M. L. Heidet (1899).

et souffre grandement parce que le Nil n'est pas venu en mon temps, l'espace de huit années. Le blé est rare, les herbages manquent et il n'y a plus rien à manger; quand n'importe qui appelle ses voisins au secours, ils se hâtent de n'y pas aller. L'enfant pleure, le jeune homme s'agite, les vieillards leur cœur est désespéré, les jambes repliées, accroupis à terre, les mains croisées, les courtisans n'ont plus de ressources; les magasins qui jadis étaient bien garnis de richesses, l'air seul y entre aujourd'hui et tout ce qui s'y trouvait a disparu. Aussi mon esprit se reportant aux débuts du monde, songe à s'adresser au Sauveur qui fut ici où je suis pendant les siècles des dieux, à Thot-Ibis, ce grand savant, à Imhotpou, fils de Phtah Memphite. Quelle est la place où naît le Nil? Quel est le dieu ou quelle est la déesse qui s'y cache? Quelle est son image? » Maspero, *Histoire anc.,* t. I, p. 240-241. Cet auteur y voit une pièce fabriquée, vers le milieu du IIIe siècle avant notre ère, par les prêtres de Khnoumou, Anoukit et Satit, jaloux de l'influence prise en Nubie par la déesse Isis de Philæ, grâce aux troupes grecques; dans cette hypothèse, cette inscription serait presque un décalque de la description de la Genèse.

2° *Les mots égyptiens.* — L'histoire de Joseph contient un certain nombre de mots égyptiens : — 1. *Noms propres.* — Le Nil est appelé en égyptien *aur;* on le trouve dans l'hébreu biblique sous la forme *yeor,* qui signifie la « rivière », le « fleuve ». Gen., XLI, 1. — Le nom donné à Joseph par le Pharaon reconnaissant est égyptien. Ce nom est dans le texte hébreu *ṣâfenat pa'enêah.* Gen., XLI, 45. La Vulgate latine a traduit par « sauveur du monde ». En égyptien ce nom signifie littéralement « celui qui approvisionne (soutient) la vie », *djfen pa-ankh.* — Joseph prit pour épouse une femme égyptienne appelée Aseneth, Gen., XLI, 45; ce nom est égyptien : *âs,* « siège, demeure, » et *Neith,* nom d'une déesse égyptienne; la signification du nom est donc : « siège, demeure de [la déesse] Neith. » Voir ASENETH, t. I, col. 1082. L'eunuque du Pharaon s'appelle *Putiphar,* Gen., XXXIX, 1; c'est encore un nom égyptien qui se décompose en quatre mots : *pa,* « le, » *tu,* « donner, » *pa,* « le, » *Ra,* « Ra, » le dieu Soleil; le nom entier signifie « le donné à Ra ». — 2. *Noms communs.* — *a*) *'Abrêk,* Gen., XLI, 43. Voir ABREK, t. I, col. 90; — *b*) les bœufs que le Pharaon vit en songe, paissaient dans les *'âhû,* Gen., XLI, 2; il n'est pas difficile de reconnaître dans ce mot l'égyptien *akh* qui veut dire « verdoyer » et « verdure, roseau »; — *c*) le mot *šefat,* Gen., XLI, 17, qui désigne les « bords » [du Nil] est aussi égyptien, *spet* en égyptien signifie rigoureusement « lèvre »; — *d*) le mot *šêš,* Gen., XLI, 42, que la Vulgate a traduit par *stola byssina,* « robe de fin lin, » vient de l'égyptien *šes,* qui veut dire « tisser », d'où « tissu, étoffe ». Cf. V. Ermoni, *L'Égyptologie et la Bible,* dans les *Annales de philosophie chrétienne,* 1900,

p. 500-501; E. Levesque, *Les mots égyptiens dans l'histoire de Joseph*, dans la *Revue biblique*, juillet, 1899, p. 412-419.

3° *La littérature romanesque.* — Il existe dans la littérature égyptienne un roman connu sous le nom de *Conte des deux frères*, qui présente la plus grande analogie avec l'épisode de la vie de Joseph, où le jeune hébreu est tenté par la femme de Putiphar et repousse ses avances. Deux frères, Anoupou et Bitiou, vivaient en paix au fond d'une ferme : un jour la femme de l'aîné, Anoupou, s'éprend du cadet, Bitiou, et s'offre à lui; Bitiou refuse, et la femme d'Anoupou se plaint à son mari de ce qu'il lui ait fait violence; ses bestiaux avertissent Bitiou du danger, et Phrâ-Harmakhis l'entoure d'une eau pleine de crocodiles au moment du danger, et le fait triompher à la fin de ses persécuteurs. Cf. *Papyrus d'Orbiney*, n. 10183 du British Museum; Birch, *Select Papyri*, t. II, pl. IX-XIX; E. A. W. Budge, *An egyptian reading book*, Londres, 1888, p. 1-25; Groff, *Étude sur le Papyrus d'Orbiney*, Paris, 1888; E. de Rougé, *Notice sur un monument égyptien en écriture hiératique*, dans l'*Atheneum français*, 1852, et dans la *Revue archéologique*, 1re sér., t. VIII, p. 30; Goodwin, *Cambridge Essays*, p. 382; H. Brugsch, *Aus dem Orient*, Berlin, 1864, p. 7; Lepage-Renouf, *Records of the past*, t. II, p. 137; Maspero, *Les contes populaires de l'Égypte ancienne*, 2e édit., Paris, 1889, p. XII-XIV, 1-32; Petrie, *Egyptian Tales*, 2e sér., p. 36-86; Ebers, *Aegypten und die Bücher Moses*, p. 314, 315; cf. aussi Brugsch, *Steininschrift und Bibelwort*, in-8°, Berlin, 1891, p. 77-103; Vigouroux, *op. cit.*, p. 42-55; Heibert, *Vom Paradies bis zum Schilfmeer*, Gera, 1877, p. 61-96. Certains ont pensé que l'histoire de Joseph avait fourni le point de départ de cette histoire. On ne peut l'établir, mais elle nous montre du moins que l'histoire de la femme de Putiphar ne paraissait pas invraisemblable aux Égyptiens.

IV. JOSEPH FIGURE DE NOTRE-SEIGNEUR. — Tous les Pères se sont accordés à voir dans Joseph une figure de Notre-Seigneur Jésus-Christ, persécuté lui aussi par ses frères, vendu à prix d'argent, humilié sur la croix et exalté dans sa Résurrection et son Ascension et sauvant son peuple de la mort du péché. Voir Caron, *Essai sur les rapports entre le saint patriarche Joseph et Notre-Seigneur Jésus-Christ*, in-4°, 1825. — Beaucoup de Pères aussi ont célébré ses vertus et particulièrement sa charité. Cf. S. Ambroise, *De Josepho patriarcha*, t. XIV, col. 641-672; Pseudo-Augustin, *Sermo CCCXLIII, De Susanna et Joseph*, t. XXXIX, col. 1505-1511. — L'Église a vu dans le Joseph de l'ancienne loi la figure du Joseph de la nouvelle loi; bréviaire romain, au 19 mars.

V. BIBLIOGRAPHIE. — Outre les ouvrages cités au cours de cet article, voir : A. H. Niemeyer, *Charakteristik der Bibel*, 5 in-8°, 5e édit., Halle, 1795, t. II, p. 326-426; Th. Smith, *The History of Joseph*, 5e édit., Édimbourg, 1875; Fr. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, 9e édit., t. VI, Paris, 1888, p. 153-158; Robiou, *Les Pasteurs en Égypte et le ministère de Joseph*, dans la *Revue des questions historiques*, juillet 1869, p. 212-220; A. H. Kellogh, *Abraham, Joseph and Moses in Egypt*, in-8°, New-York, 1887, p. 52-81; H. G. Tomkins, *The Life and Times of Joseph in the light of Egyptian Lore*, in-12, Londres, 1891. Pour l'histoire légendaire de Joseph, voir le *Koran*, chapitre de Joseph; d'Herbelot, *Bibliothèque orientale*, p. 496, à l'article *Yousouf ben Jacob*; F. G. Robles, *Legendas de José, hijo de Jacob, sacadas de dos manuscritos morinos de la Bibliotheca nacional de Madrid*, in-f°, Saragosse, 1888. On peut voir aussi *Testamenta duodecim patriarcharum*, dans Migne, *Patr. gr.*, t. II, col. 1037-1149; cf. Vigouroux, *Manuel biblique*, 11e édit., t. I, n. 62, p. 129-130; APOCRYPHES, t. I, col. 771.

V. ERMONI.

2. JOSEPH, nom ethnique. Le nom de Joseph, fils de Jacob, est employé comme un nom de tribu ou de peuple pour désigner : 1° les deux tribus issues de lui par ses deux fils, Éphraïm et Manassé. Sa descendance est alors appelée simplement « Joseph », Deut., XXXIII, 13, 16; Ezech., XLVII, 13, ou bien *benê Yôsêf, filii Joseph*, « les fils de Joseph, » Num., I, 10; XXVI, 28; Jos., XVI, 1; XVII, 14, etc., ou enfin *bêt Yôsêf, domus Joseph*, « la maison de Joseph. » Jos., XVIII, 5; Jud., I, 22, 35; II Reg., XIX, 20, etc. — 2° « Joseph, la maison de Joseph » s'entendent de tout le royaume d'Israël, parce que la tribu d'Éphraïm en était la principale. Ezech., XXXVII, 16, 19; Amos, V, 6; Abd., 18, Zach., X, 6. — 3° Dans le Psaume LXXX (hébreu, LXXXI), 6, « Joseph » désigne poétiquement tout le peuple d'Israël.

3. JOSEPH, père d'Igal, de la tribu d'Issachar. Son fils fut un des douze espions envoyés par Moïse pour explorer la Terre Promise. Num., XIII, 8.

4. JOSEPH, lévite, fils d'Asaph, qui vivait du temps de David. Il fut désigné par le sort pour être à la tête du premier chœur de chantres sur les vingt-quatre entre lesquels les trois familles d'Asaph, d'Héman et d'Idithun avaient été partagées pour le service du sanctuaire. I Par., XXV, 2, 9.

5. JOSEPH, Israélite de la famille de Bani. Il avait épousé une femme étrangère et Esdras l'obligea de la quitter. I Esd., X, 42.

6. JOSEPH, prêtre et chef de la famille sacerdotale de Sébénias après le retour de la captivité de Babylone. II Esd., XII, 14.

7. JOSEPH, fils d'Ozias, ancêtre de Judith. Judith, VIII, 1.

8. JOSEPH (grec : Ἰώσεφος; Vulgate : *Josephus*), fils de Zacharie, un des chefs de l'armée juive qui fut battue par Gorgias (col. 277), vers 164 avant J.-C., pendant que Judas Machabée était allé faire une campagne dans le pays de Galaad. I Mach., V, 18, 56-60.

9. JOSEPH (grec : Ἰώσεφος; Vulgate : *Josephus*), nom d'un des fils de Mathathias, dans II Mach., VIII, 22; X 19. Il paraît être le même que Jean. Voir JEAN GADDIS, col. 1153.

10. JOSEPH, époux de la sainte Vierge. Il était fils d'Héli et descendait de David. Luc., III, 23; Matth., I, 20; Luc., I, 27; II, 4. Il habitait Nazareth et était artisan de son état; Jésus est appelé fils d'un artisan, Matth., XIII, 55, ou artisan lui-même. Marc., VI, 3. Suivant la tradition la plus commune, il exerçait le métier de charpentier, comme le dit saint Justin, *Dial. cum Tryph.*, 88, t. VI, col. 688. L'Écriture nous le représente comme un homme juste, c'est-à-dire fidèle à l'observance de la loi mosaïque. Matth., I, 19. Cf. Luc., I, 6; II, 25.

I. MARIAGE DE JOSEPH ET DE MARIE. — Joseph devint l'époux de la sainte Vierge. Matth., I, 18; Luc., I, 27; II, 5. Quoiqu'ils gardassent la virginité, ils avaient contracté un vrai mariage. Voir S. Thomas, IIIa, q. XXIX, a. 2, concl.; S. Augustin, *De cons. Evangel.*, II, c. I, t. XXXIV, col. 1071, 1072; Benoît XIV, *Delle Feste di Gesù Cristo e della B. Vergine Maria*, in-8°, Venise, 1792, p. 212-215; Vacant, *Dictionnaire de théologie*, article *Antidicomarianites*, t. I, col. 1378-1382. C'est à cause de ce mariage que Joseph est appelé « père » de Jésus et Jésus « fils » de Joseph. Luc., II, 33, 41, 48; III, 23. On se demande si le mariage fut contracté *avant* ou *après* l'Incarnation. Ce qui a donné lieu à cette question c'est l'expression *desponsata* de Matth., I, 18. Faut-il traduire

cette expression par « mariée » ou par « fiancée »? Les Pères ne sont pas d'accord. Saint Thomas pense que le mariage était contracté, mais que la célébration solennelle n'avait pas encore eu lieu; il croit que Matth., I, 20 : « Ne crains pas de recevoir Marie ton épouse, » doit s'entendre de la célébration solennelle du mariage, quoique Marie fût déjà dans la maison de Joseph. Sans rejeter comme impossible l'autre interprétation, il déclare que celle-ci s'accorde mieux avec le texte évangélique : *Primum tamen, magis consonat Evangelio.* IIIª, q. XXIX, a. 2, ad 3um. — De nos jours l'opinion que le mariage ne fut contracté qu'après l'Incarnation compte beaucoup de partisans : on en donne les raisons suivantes : 1° L'impression générale du récit. Matth., I, 18-25. La lecture de ce passage, faite sans idée préconçue, porte naturellement à y voir la relation du mariage de Marie et de Joseph. — 2° Le vrai sens de *desponsari, desponsata,* μνηστευεῖν, n'est point « épouser », mais « se fiancer »; c'est tellement vrai, que Luc, I, 27, unit *desponsata* à *virgo* : or on dit bien une « vierge fiancée », mais on ne peut pas dire une « vierge mariée ». — 3° Chez les Juifs les fiançailles solennelles précédaient le mariage, qui n'était célébré ordinairement qu'un an plus tard : la grande cérémonie consistait à conduire la fiancée dans la maison de son époux. Deut., XX, 7. C'est ainsi qu'il paraît plus naturel d'entendre *antequam convenirent,* Matth., I, 18; à cette époque Joseph et Marie n'habitaient pas dans la même maison; par conséquent ils n'étaient pas mariés. Cf. Patrizi, *De prima Angeli ad Josephum Mariæ sponsum legatione Comment.*, Rome, 1876; Id., *De Evangeliis libri tres,* Fribourg, 1855, t. II, p. 123-124; Fillion, *Évangile selon saint Matthieu,* Paris, 1889, p. 41, 42. Il faut remarquer d'ailleurs qu'en soi la question n'a pas une grande importance, les fiancés ayant les droits des époux. J. Knabenbauer, *Comment. in Matth.,* 1892, p. 17-18.

II. Marie devient mère de Jésus. — On peut conjecturer avec assez de fondement que Joseph était établi depuis longtemps à Nazareth avec Marie quand eut lieu le mystère de l'Annonciation. Luc., I, 26-27. — Joseph ne tarda pas à être soumis à une rude épreuve : la sainte Vierge avait conçu du Saint-Esprit. Matth., I, 18; Luc., I, 35. Saint Joseph ignorait complètement le secret du mystère de l'Incarnation; Marie ne lui avait rien dévoilé. Quand le saint patriarche s'aperçut qu'elle allait devenir mère, il ne voulut pas la diffamer et la dénoncer publiquement; il songea à la répudier en secret, sans bruit, c'est-à-dire, en se tenant à la teneur même de la loi mosaïque, sans mentionner dans le document, le *libellus repudii,* les motifs du renvoi. Matth., I, 19. — Comme il méditait ce projet, l'ange du Seigneur lui apparut en songe, le rassura et lui fit connaître le mystère de la conception virginale: Marie enfantera un fils, et Joseph devra l'appeler Jésus, parce qu'il sauvera son peuple de ses péchés. Matth., I, 20-21. Joseph, rassuré par ce songe, fit comme l'ange lui avait prescrit. Matth., I, 24.

III. Voyage a Bethléhem. — Joseph résidait à Nazareth, lorsque fut publié le décret de César Auguste, prescrivant le dénombrement des habitants de l'empire dans leur lieu d'origine. Il fut ainsi obligé de se rendre à Bethléhem, pour se faire inscrire avec Marie, son épouse, qui était enceinte. Luc., II, 1-5. Pendant qu'ils étaient dans cette ville, Marie enfanta son fils premier-né. Luc., II, 6-7. Les bergers des alentours, prévenus par l'ange du Seigneur, se rendirent à Bethléhem pour voir le mystère qui s'y était accompli, ℣. 8-15; ils y trouvèrent Marie, Joseph et l'enfant couché dans une crèche. ℣. 16. — Lorsque les Mages vinrent adorer l'enfant dans la crèche, il n'y a pas de doute que Joseph ne fût présent, quoique le texte ne le mentionne pas. Matth., II, 11. — Les jours de la purification prescrite par la loi pour la femme qui relève de ses couches étant accomplis, Joseph et Marie, se rendirent à Jérusalem pour y présenter l'enfant au Temple et faire les offrandes légales. Luc., II, 21-24. Le vieillard Siméon, homme juste et craignant Dieu, prit l'enfant dans ses bras, le bénit, et chanta un cantique de joie et d'action de grâces, Luc., II, 25-32; le père et la mère de Jésus furent dans l'admiration : Siméon les bénit et annonça à Marie que l'enfant était établi pour la ruine et la résurrection d'un grand nombre en Israël. Luc., II, 33-34. Il est difficile de déterminer si le voyage à Jérusalem eut lieu avant ou après la visite des Mages.

IV. Fuite en Égypte. — Après le départ des Mages, sans qu'on puisse préciser le temps, l'ange du Seigneur apparut en songe à Joseph, il lui prescrivit de se retirer en Égypte avec la mère et l'enfant, et d'y rester jusqu'à nouvel ordre, parce qu'Hérode méditait la perte de l'enfant. Joseph obéit immédiatement et se rendit en Égypte, Matth., II, 13, 14; il y resta jusqu'à la mort d'Hérode. Matth., II, 15. A la mort de ce monarque, l'ange lui apparut de nouveau en songe et lui dit de retourner dans la terre d'Israël. Joseph se leva aussitôt, prit l'enfant et sa mère et se mit en route pour son pays. Mais, apprenant qu'Archélaüs régnait en Judée, à la place de son père, il craignit d'y aller, et, averti pendant son sommeil, il se retira en Galilée dans la ville de Nazareth. Matth., II, 19-23.

V. Joseph a Jérusalem. — Saint Luc, II, 40, raconte que chaque année les parents de Jésus allaient à Jérusalem pour la célébration de la Pâque. A l'âge de douze ans Jésus monta avec eux à Jérusalem. Après la fête, Marie et Joseph repartirent sans se douter que l'enfant ne les suivait pas. En chemin, ayant constaté que Jésus n'était pas avec les pèlerins, ils retournèrent à Jérusalem et, après trois jours de recherches, ils le trouvèrent dans le Temple discutant avec les docteurs. Aux questions de sa mère, Jésus répondit en disant qu'il devait vaquer aux affaires de son père. Il descendit alors avec eux à Nazareth et il leur était soumis. Luc., II, 42-51.

VI. Mort de Joseph. — Les Évangiles ne nous apprennent plus rien sur la vie du saint patriarche. On peut induire seulement qu'il était mort avant la Passion du fait que Notre-Seigneur sur la croix confia sa mère aux soins de l'apôtre saint Jean. Joa., XIX, 27. Cf. Act., I, 14. Comme il n'est pas nommé non plus, quand il est dit que Jésus était cherché par sa mère et ses frères, Matth., XII, 46; Marc., III, 31; Luc., VIII, 19, on conclut généralement de cette omission que le saint patriarche n'était plus vivant. L'opinion commune qu'il était mort avant le commencement de la vie publique du Sauveur est probablement fondée. Quant à la durée de sa vie, elle n'est mentionnée que dans les Évangiles apocryphes. L'*Histoire de Joseph le charpentier,* 10, le fait mourir à 111 ans. *Evangelia apocrypha,* 2e édit., Tischendorf, 1876, p. 126. Il finit probablement ses jours à Nazareth et c'est là qu'il dut être enterré. Les plus anciens monuments figurés représentent saint Joseph encore jeune au moment de son mariage avec la sainte Vierge; ce n'est que plus tard, sous l'influence des légendes des Évangiles apocryphes, qu'on l'a représenté comme déjà vieux à cette époque. De Waal, dans F. X. Kraus, *Encyklopädie der christlichen Alterthümer,* 1886, t. II, p. 73.

VII. Prérogatives de saint Joseph. — Les prérogatives de saint Joseph ont été clairement énumérées et expliquées par Suarez. — 1° Joseph fut vraiment l'époux de la sainte Vierge. — 2° De là il mérita d'être appelé et d'être regardé comme le père de Jésus-Christ. — 3° Joseph n'eut pas seulement le nom de père, il en eut aussi l'affection, la sollicitude et, s'il est permis de parler ainsi, l'autorité. — 4° Pour le même motif, Joseph fut en quelque sorte le chef et le supérieur de la sainte Vierge, et même de Jésus-Christ en tant qu'homme. — 5° Enfin Joseph fut uni à Marie et à Jésus par un lien tout spécial d'amour, et de parfaite amitié, qui résultait de sa grande dignité. *Opera,* Paris, 1860, t. XIX, *Disp.* VIII, *De sancto Joseph*

beatæ Virginis sponso, sect. I, p. 122. Le pape Pie IX a ajouté un nouveau titre à la gloire du saint patriarche en le proclamant patron de toute l'Église, par un décret du 8 décembre 1870.

VIII. SAINT JOSEPH DANS LES ÉVANGILES APOCRYPHES.— Il se forma dans les premiers siècles de l'Église toute une littérature légendaire sur la vie de saint Joseph. Les principaux écrits apocryphes, sur la vie du saint patriarche, sont : le *Protévangile de Jacques ;* dans Tischendorf, *Evangelia apocrypha,* p. XII-XXII, 1-50; *Pseudo-Matthæi Evangelium, ibid.,* p. XXII-XXIX, p. 51-112; *De nativitate Mariæ, ibid.,* p. 113-121; *Historia Josephi fabri lignarii, ibid.,* p. XXXIII-XXXVI, p. 122-139. V. Hrit, *Anthologia arabica,* Iéna, 1774, p. 41, contient l'original arabe et la traduction latine avec des notes de l'*Historia Josephi fabri lignarii. La vie de la Vierge et la mort de Joseph,* dans F. Robinson, *Coptic Apocryphal Gospels,* in-8°, Cambridge, 1896, p. 2-41, 130-159. Voir ÉVANGILES APOCRYPHES, t. II, col. 2115. Ces récits sont remplis de légendes et de fables, dont quelques-unes sont devenues populaires. Notre-Seigneur, dans l'*Histoire de Joseph le charpentier,* est censé raconter à ses disciples, sur le mont des Oliviers, la vie de son père nourricier. Joseph était de Bethléhem. Il se maria à quarante ans avec une femme appelée Melcha ou Escha d'après les uns, Salomé d'après les autres, il vécut quarante-neuf ans avec elle. Il en eut quatre fils et deux filles. La mère mourut lorsque Jacques était encore jeune. Joseph demeura avec ce dernier, ses autres enfants s'étant mariés. Il vivait ainsi depuis un an, continuant toujours son métier de charpentier, lorsque les prêtres firent publier dans la Judée qu'ils cherchaient un vieillard de la tribu de Juda pour le faire épouser à Marie qui demeurait dans le Temple depuis l'âge de trois ans et qui en avait maintenant douze ou quatorze. Joseph se rendit à Jérusalem et trouva là plusieurs autres concurrents. Le grand-prêtre prit la baguette de chacun d'eux et après avoir prié dans le Temple la leur rendit. Quand Joseph reçut la sienne, une colombe en sortit et se reposa sur sa tête. Raphaël a represente la scène des baguettes dans son célèbre tableau du mariage de la sainte Vierge : on y voit les prétendants éconduits briser la baguette qui ne leur a servi de rien. Deux ans après eut lieu le mystère de l'Annonciation. Des apocryphes reproduisent alors les scènes connues des Évangiles, en les défigurant plus ou moins, le voyage à Bethléhem, la fuite en Égypte, le retour à Nazareth. Joseph meurt enfin le 20 juillet. Jésus promet de bénir ceux qui célébreront l'anniversaire de la mort de son père nourricier. Les différents récits ne s'accordent pas d'ailleurs entre eux et sont pleins de contradictions, sur lesquelles il est inutile d'insister. Ce qu'il importe de relever dans ces fables, c'est qu'elles sont la source de l'opinion adoptée par quelques Pères et anciens écrivains ecclésiastiques, d'après laquelle saint Joseph aurait eu une première femme qui lui aurait donné plusieurs enfants. Les auteurs de ces productions apocryphes ont voulu expliquer ainsi à leur manière comment les Évangiles donnaient des « frères » à Notre-Seigneur, ne se rendant pas compte que ce titre signifie simplement « cousins » ou « parents ». Voir FRÈRES DE JÉSUS, t. II, col. 2404. Leur autorité historique est nulle, et ce n'est pas assurément par leur témoignage qu'on peut établir que saint Joseph eut une autre épouse que Marie. Saint Jérôme, *Adv. Helvidium,* 17, t. XXIII, col. 201-202, atteste que saint Ignace, saint Polycarpe, saint Irénée et saint Justin martyr avec beaucoup d'autres enseignèrent que le Sauveur n'avait point eu de frères proprement dits.

IX. BIBLIOGRAPHIE. — Tillemont, *Mémoires,* Paris, 1701. t. I, p. 73-79; *Acta sanctorum,* martii t. III, 1668, p. 4-25; Benoît XIV, *De canoniz.,* l. IV, p. 2, c. XX, n. 7-58; A. M. Affaitati, *Patriarca davidico, spiegato nella vita e santità eminente di S. Giuseppe,* in-8°, Milan, 1716; Calmet, *Dissertation sur saint Joseph,* dans ses *Nouvelles dissertations,* in-4°, Paris, 1720, p. 253-272; A. Sandini, *Historia familiæ sacræ ex antiquis monumentis collecta,* in-8°, Padoue, 1734; *Analecta juris Pontificii,* Rome, 1860, p. 1509; J.-J. Bourassé, *Histoire de saint Joseph,* in-8°, Tours, 1872; E. H. Thomson, *The Life and Glories of St. Joseph,* 1891. V. ERMONI.

11. JOSEPH, père de Janné et fils de Mathathias, le moins ancien des ancêtres de ce nom dans la généalogie de Notre-Seigneur. Luc., III, 24.

12. JOSEPH, père de Séméi et fils de Juda, le second des ancêtres de Notre-Seigneur portant ce nom dans sa généalogie. Luc., III, 26.

13. JOSEPH, fils de Juda et père de Jona, un des trois ancêtres de Notre-Seigneur qui ont porté ce même nom. Luc., III, 30.

14. JOSEPH (Ἰωσῆς), fils de Marie, femme de Cléophas, frère de saint Jacques le Mineur et cousin de Notre-Seigneur, un de ceux qui sont appelés ses frères. Voir FRÈRES DE JÉSUS, t. II, col. 2404. Matth., XIII, 55; XXVII, 56; Marc., VI, 3; XV, 40, 47. On ne sait rien de certain sur l'histoire de ce Joseph. Voir Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* 5e édit., t. V, p. 407-420.

15. JOSEPH d'Arimathie, disciple de Notre-Seigneur, qui l'ensevelit et le fit enterrer dans son propre tombeau. Il est surnommé d'Arimathie pour le distinguer de ses homonymes qui étaient nombreux de son temps. Voir ARIMATHIE, t. I, col. 958. C'était un homme riche, Matth., XXVII, 57, juste et pieux. Luc., XXIII, 50. Il était membre du sanhédrin : c'est le sens du titre de « conseiller » que lui donnent saint Marc et saint Luc (εὐσχήμων βουλευτής, *nobilis decurio,* Marc., XV, 43; βουλευτής, *decurio,* Luc., XXIII, 50). « Il attendait le royaume de Dieu, » annoncé par les prophètes, Marc., XV, 43, et il n'avait point donné son consentement aux actes du sanhédrin qui avait condamné Jésus, Luc., XXIII, 51, mais, « par crainte des Juifs, » il n'avait pas osé se déclarer publiquement son disciple avant sa mort. Joa., XIX, 38. Quand le Sauveur eut été crucifié, son courage se réveilla et « il osa (τολμήσας, *audacter*) aller trouver Pilate et lui demanda le corps de Jésus ». Marc., XV, 43. Le gouverneur romain fut surpris d'apprendre que le crucifié était déjà mort, mais le centurion lui ayant confirmé le fait, il accorda à Joseph sa requête. Marc., XV, 44-45. Celui-ci enveloppa alors de fin lin et de parfums qu'il acheta exprès, la dépouille sacrée et la déposa, aidé par Nicodème, dans le tombeau qu'il s'était fait tailler pour lui-même dans le roc, et qui était situé dans son jardin près du Calvaire. Le corps du Sauveur fut le premier qui y fut enterré et le tombeau que « l'homme riche » d'Arimathie s'était préparé devint ainsi le Saint-Sépulcre. Matth., XXVII, 59-60; Marc., XV, 46; Luc., XXIII, 53; Joa., XIX, 38-42. Isaïe avait annoncé dans le chapitre où il décrit à l'avance la passion du Messie, que « son tombeau serait avec le riche ». Is., LIII, 9. Voir SÉPULCRE (SAINT-).

Les Évangiles ne nous apprennent plus rien sur Joseph d'Arimathie et c'est tout ce que nous savons de certain sur son compte. L'Église grecque célèbre sa fête le 31 juillet et l'Église romaine le 17 mars; il ne figure dans le martyrologe romain que depuis 1585. On prétend que sous Charlemagne son corps fut apporté de Jérusalem à Moyenmonster, dans le diocèse de Toul, mais qu'il en fut enlevé depuis par des moines étrangers. Tillemont, *Mémoires,* 2e édit., Paris, 1701, t. I, p. 81; *Acta sanctorum,* martii t. II, 1668, p. 507-510. Une légende fabuleuse fait venir Joseph d'Arimathie en Gaule

et de là en Angleterre. *Ibid.*, p. 509; Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, t. I, p. 270; W. Smith et H. Wace, *Dictionary of christian Biography*, 1882, t. III, p. 439. F. VIGOUROUX.

16. JOSEPH, appelé Barsabas (t. I, col. 1470) et surnommé le Juste. Voir JUSTE. Act., I, 23. Ce fut un des deux disciples qui furent présentés après l'Ascension, par les premiers membres de l'Église, comme étant dignes de prendre la place d'apôtre laissée vacante par la trahison de Judas Iscariote. Dans l'embarras où l'on était de choisir entre lui et Matthias, on s'en rapporta au sort qui désigna le second. Joseph, nous pouvons en être assurés, dit saint Jean Chrysostome, *Hom.*, III, 4; IV, 1, *In Act.*, t. LX, col. 38, 45, ne s'en offensa point, puisque l'Écriture, qui ne dissimule point ces sortes de fautes, n'en a rien dit. Act., I, 15-26. Il résulte du récit des Actes que Joseph Barsabas s'était attaché à Notre-Seigneur au commencement de son ministère. Act., I, 21-22. C'est donc avec raison, selon toutes les vraisemblances, qu'il est mis au nombre des soixante-dix disciples. Eusèbe, après Clément d'Alexandrie, *H. E.*, I, 12, t. XXI, col. 117. Papias, qui vivait immédiatement après les Apôtres, raconte que Joseph Barsabas, ayant bu du poison, n'en ressentit aucun mal. Eusèbe, *H. E.*, III, 39, col. 297. Les martyrologes d'Usuard et d'Adon, qui placent sa fête au 20 juillet, disent qu'il se livra au ministère de la prédication, qu'il souffrit beaucoup de persécutions de la part des Juifs et qu'il mourut en Judée. Tillemont, *Mémoires*, Paris, 1701, t. I, p. 119; *Acta sanctorum*, julii t. V, 1727, p. 22-24.

17. JOSEPH, nom de saint Barnabé. Act., IV, 36. Voir BARNABÉ, t. I, col. 1461.

18. JOSEPH BEN-CHIYAH (רי יוסף בר חייא), célèbre rabbin, appelé aussi Joseph l'aveugle (נהור שגיא, *nihôr saggî'*, qui signifie « le très éclairé » et est en même temps un euphémisme pour « aveugle »), né à Babylone vers 270, mort vers 333. Le Talmud le nomme simplement Rabbi Joseph. Il fut l'élève de Juda ben-Yecheskel, le fondateur de la célèbre école de Pumbadita, et le condisciple et ami de Rabba ben-Nachmani, l'auteur du *Midrasch Rabba*, auquel il succéda vers 330 comme directeur de l'école de Pumbadita. Joseph ben-Chiyah traduisit de l'hébreu en chaldéen les Psaumes, les Proverbes et Job. On lui a attribué même une version complète de l'Ancien Testament en chaldéen. Il s'occupa aussi beaucoup de théosophie kabalistique. La paraphrase des Psaumes, des Proverbes et de Job qui porte son nom se trouve dans les Bibles rabbiniques et dans les Polyglottes d'Anvers, 1572, de Paris, 1645, et de Londres, 1657. Voir Ersch et Gruber, *Allgemeine Encyklopädie*, sect. II, t. XXXI, p. 75; Grætz, *Histoire des Juifs*, trad. Bloch, in-8°, Paris, 1888, t. III, p. 212. D'après L. Wogue, *Histoire de l'exégèse biblique*, in-8°, Paris, 1881, p. 151, il est fort douteux que les paraphrases de Joseph ben-Chiyah nous soient parvenues, parce que le style et le caractère de celles qui portent son nom sont si différents qu'il est difficile de les attribuer à un seul auteur. On peut supposer cependant qu'il a inspiré ses élèves qui seraient les vrais auteurs de ces ouvrages conçus selon son enseignement.

19. JOSEPH BEN-GORION, appelé aussi JOSIPPON (יוסיפון בן גוריון), auteur de la chronique appelée ספר הישר, *Sêfér hay-yâsâr*, « Livre du Juste, » et aussi *Sêfér Yôsippôn*, « Livre de Josippon, » ou *Yôsîppôn hà'ibrî*, « Josippon l'Hébreu. » L'auteur se donne comme vivant au premier siècle de notre ère, du temps de Titus, et semble vouloir se faire passer pour Flavius Josèphe. Sa chronique commence à Adam et finit à la ruine de Jérusalem par les Romains. Les uns en placent la composition au IXe siècle, les autres au Xe. La première édition en fut publiée à Mantoue en 1476-1479 ; elle a été souvent réimprimée depuis et on l'a traduite en latin et en allemand. Voir Fürst, *Bibliotheca judaica*, t. II, p. 111-114; G. Karpelès, *Geschichte der jüdischen Literatur*, in-8°, Berlin, 1886, p. 534, 1017.

20. JOSEPH BEN-SCHEMTOB, commentateur juif espagnol, qui vivait vers le milieu du XVe siècle. Parmi ses œuvres, on remarque un *Commentaire sur les Lamentations*, composé à Médina del Campo en 1441 ; un *Commentaire sur la Genèse*, I-VI, 8, et une *Exposition du Deutéronome*, XV, 11. On a aussi de lui des écrits philosophiques et polémiques contre le christianisme. Voir Ersch et Gruber, *Allgemeine Encyklopädie*, sect. II, t. XXXI, p. 87-93; G. Karpelès, *Geschichte der jud. Lit.*, p. 818-820; L. Wogue, *Hist. de l'exégèse biblique*, p. 281.

JOSÈPHE Flavius, historien juif, du premier siècle de l'ère chrétienne.

I. SA VIE. — Josèphe naquit à Jérusalem, la première année du règne de Caligula, par conséquent l'an 37-38 après J.-C. Sa vie nous est connue par les détails qu'il en donne lui-même dans ses propres écrits. Son père, Matthias, occupait un rang distingué dans la classe sacerdotale. Cf. *Vita*, 1 ; *Bell. jud.*, *prœm.*, 1 ; *Ant. jud.*, XVI, VII, 1. Josèphe acquit de bonne heure une telle science à l'école des rabbins qu'à quatorze ans, prétend-il, il discutait sur la loi avec les principaux personnages de la ville. A seize ans, il possédait à fond les doctrines des pharisiens, des sadducéens et des esséniens. Mais, avant de faire son choix entre les trois sectes, il alla passer trois ans au désert, sous la direction d'un solitaire nommé Banus. A dix-neuf ans, il revint à Jérusalem pour s'agréger à la secte des pharisiens. *Vita*, 2. Sept ans après, il se rendit à Rome afin d'y travailler à la libération des prêtres que le procurateur Félix avait fait déporter. Il réussit dans sa mission, grâce à l'intervention de l'impératrice Poppée, avec laquelle il avait été mis en rapport par un acteur juif du nom d'Alityrus. Peu après son retour en Judée, la guerre éclata entre les Juifs et les Romains (66). Josèphe partagea d'abord l'avis des pharisiens modérés, qui inclinaient à la soumission. Mais, les hostilités une fois commencées, il se mit en avant et fut chargé de présider à la résistance de la Galilée. A l'arrivée de Vespasien, la province se soumit. Josèphe s'enferma dans la place forte de Jotapata, s'y défendit d'abord, puis, resté le dernier parmi ses officiers qui s'étaient tués, les uns après les autres, dans l'ordre désigné par le sort, il se rendit aux Romains. *Vita*, 7; *Bell. jud.*, III, VIII, 7-8. Conduit à Vespasien, il prédit au général son élévation à l'empire. *Bell. jud.*, III, VIII, 9; Suétone, *Vespas.*, 5 ; Dion Cassius, LXVI, 1. Cette prédiction valut au prisonnier d'être traité avec égards. *Vita*, 75. Quand, deux ans plus tard, en 69, les événements la réalisèrent, le nouvel empereur rendit la liberté à Josèphe ; en reconnaissance, celui-ci ajouta à son nom celui de Flavius, qui était le nom de famille de son libérateur. Il suivit d'abord ce dernier à Alexandrie, puis revint auprès de Titus, dans l'entourage duquel il resta jusqu'à la fin de la guerre de Judée. Pendant le siège de Jérusalem, il fut employé souvent comme parlementaire. Mais ses compatriotes le regardaient comme un traître et l'accueillaient à coups de pierres ; il fut même une fois gravement atteint. *Bell. jud.*, V, III, 3; VI, 2; VII, 4; IX, 2-4 ; XIII, 3 ; VI, II, 1-3 ; II, 5; VII, 2. Après la prise de la ville, il fut autorisé à emporter ce qu'il voulait, mais ne prit que quelques livres sacrés, et profita de son crédit pour arracher au supplice de la croix un bon nombre de ses amis. Il accompagna Titus à Rome, et s'y fixa définitivement. Vespasien lui accorda une habitation dans son palais, avec le droit de citoyen romain

et un subside annuel. *Vita,* 76; Suétone, *Vespas.,* 18. Titus et Domitien lui conservèrent les mêmes faveurs. On ne sait en quelle année mourut Josèphe. Il survécut à Agrippa II, qui mourut la troisième année de Trajan (100). *Vita,* 65. Il s'était marié trois fois, d'abord avec une Juive qu'il épousa à Césarée, pendant sa captivité, et qu'ensuite il répudia, puis avec une Juive d'Alexandrie, quand il vint dans cette ville à la suite de Vespasien, enfin, après un second divorce, avec une Juive de Crète qui lui donna plusieurs enfants. Eusèbe, *H. E.,* III, 9, t. XX, col. 241, dit que Josèphe eut l'honneur d'une statue à Rome.

II. Ses œuvres. — C'est à Rome que Josèphe écrivit les livres qui nous sont restés de lui. Ses ouvrages sont au nombre de quatre : 1° *Histoire de la guerre de Judée,* Περὶ τοῦ Ἰουδαϊκοῦ πολέμου, divisée en sept livres. Après avoir résumé, dans les deux premiers livres, l'histoire des Juifs depuis Antiochus Épiphane (175 avant J.-C.) jusqu'à la fin de la première année de la guerre, il traite dans le troisième de l'insurrection de Galilée, et, dans les quatre autres, de tous les événements qui se sont accomplis jusqu'à la conclusion définitive de la campagne. Après avoir composé cette histoire en araméen, Josèphe la traduisit lui-même en grec. A partir du troisième livre, il écrit en témoin oculaire. L'ouvrage fut terminé sous Vespasien, puisque l'auteur suppose achevé le temple de la Paix, qui fut terminé en 75. Dion Cassius, LXVI, 15; *Bell. jud.,* VII, v, 7. Josèphe présenta son histoire à Vespasien, à Titus et au roi Agrippa II, qui lui accordèrent leurs suffrages. — 2° Les *Antiquités judaïques,* Ἰουδαϊκὴ ἀρχαιολογία. Cet ouvrage, divisé en vingt livres, raconte l'histoire du peuple israélite des origines au commencement de la guerre de Judée. Les dix premiers livres suivent, pas à pas, les récits bibliques jusqu'à la captivité de Babylone. Du onzième au quatorzième, l'histoire est conduite depuis le règne de Cyrus jusqu'à celui d'Hérode. Les quinzième, seizième et dix-septième livres ont pour objet le règne d'Hérode, et les trois derniers vont de la mort de ce prince au début de la guerre. Josèphe se propose dans cette œuvre de relever, aux yeux du monde romain et grec, le prestige de la nation juive, en montrant qu'elle aussi remonte à une haute antiquité et ne manque pas de grands hommes. *Ant. jud.,* XVI, VI, 8. Dans la partie biblique de son ouvrage, il atténue certains traits qui auraient pu choquer des lecteurs de la gentilité, en fait valoir d'autres, mais altère les récits sacrés par son trop grand nombre d'emprunts aux traditions rabbiniques, particulièrement dans l'histoire des patriarches et de Moïse. Pour la période qui va de Néhémie à Antiochus Épiphane (440-175), il n'utilise guère que des sources légendaires, se montrant ainsi fort mal renseigné sur une époque dont il est seul à parler. Il écrit l'histoire des Asmonéens à l'aide du premier livre des Machabées et des historiens profanes Polybe, Strabon et Nicolas Damascène. Il suit encore ce dernier pour le règne d'Hérode, qui est raconté avec détail; mais ensuite il se montre moins heureux dans l'histoire de ses successeurs, sauf celle des deux Agrippa. Il enregistre avec soin la succession et les principaux actes des grands-prêtres depuis le retour de la captivité. Voir col. 305-307. Il écrivit cet ouvrage, ainsi que les deux suivants, à la requête d'un personnage appelé Épaphrodite. *Ant. jud., proœm.,* 2; *Cont. Apion.,* II, 41; *Vita,* 76. Les *Antiquités judaïques,* à la suite d'un travail intermittent, *proœm.,* 2, ne furent terminées que la treizième année de Domitien (93-94), l'auteur ayant alors cinquante-six ans. XX, XI, 2. Sur le passage de cet ouvrage relatif à Jésus-Christ, voir col. 1516. — 3° L'*Autobiographie* (*Vita*) ne donne de la vie de Josèphe que quelques courts détails, au commencement (1-6) et à la fin (75-76). Le reste du livre n'est qu'une apologie de la conduite de l'auteur pendant son commandement en Galilée. Cette apologie est dirigée contre Juste de Tibériade, qui avait écrit une histoire de la guerre de Judée dans un sens qui ne convenait pas à Josèphe. L'ouvrage est postérieur à la mort d'Agrippa (100). — 4° *Contre Apion* ou *De l'antiquité des Juifs.* C'est un plaidoyer assez faible, écrit postérieurement à l'an 93, contre un auteur égyptien qui avait contesté l'ancienneté de la religion juive. — Le quatrième livre des Machabées, intitulé Περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ, « de l'empire de la raison, » et attribué à Josèphe par quelques Pères, n'est pas de lui. Par contre, il avait composé une histoire des Seleucides à laquelle il renvoie plusieurs fois, *Ant. jud.,* VII, XV, 3; XII, V, 2; XIII, II, 1, 2, 4; IV, 6; V, 11, etc., et qui ne nous est point parvenue.

III. Sa valeur historique. — Dans l'antiquité chrétienne et au moyen âge, l'œuvre de Josèphe a joui de la plus grande estime. Saint Jérôme, *Ep.* XXII, *ad Eustoch.,* 35, t. XXII, col. 421, appelle cet écrivain « un Tite-Live grec ». Mais depuis lors, des études critiques plus précises ont conduit à le juger moins favorablement. Josèphe a un caractère peu honorable. Il songe avant tout à sa gloire et à son intérêt personnels. Sans doute, il ne renie pas ses ancêtres, mais, dans ses récits de la guerre de Judée, il méconnaît gravement le côté héroïque et grandiose de la lutte soutenue contre les Romains, et se montre admirateur trop servile de ces derniers. Il attribue la résistance à quelques fanatiques, alors qu'il sait bien qu'elle est le fait de tout un peuple, dans les rangs duquel il a lui-même combattu. Ses récits de la guerre sont en général exacts; autrement il n'aurait pas osé en appeler au témoignage de Vespasien et de Titus. Cf. de Champagny, *Rome et la Judée,* Paris, 1876, t. I, p. 150-154. Cependant ses préventions ou sa vanité le font parfois tomber dans d'assez graves erreurs. Cf. de Saulcy, *Les derniers jours de Jérusalem,* Paris, 1866, p. 59, 64, 91, 99, 228, 229, 287, 291, 327, 343, 419, 423. Les longs discours qu'il met sur les lèvres de ses héros ne sont que des exercices de rhétorique. Les *Antiquités judaïques* sont l'ouvrage de Josèphe qui présente le plus d'importance au point de vue biblique. Il est composé avec beaucoup plus de négligence que la *Guerre de Judée;* la lassitude de l'auteur est sensible dans les derniers livres. Le but principal que se propose Josèphe, la glorification historique de son peuple, fausse encore souvent son jugement. D'autre part, il ne veut rien dire qui puisse être désagréable aux Romains. Ainsi, par exemple, passe-t-il complètement sous silence tout ce qui avait trait aux espérances messianiques ou à leur réalisation. Les réticences sont manifestes, quand il parle de la sentence portée au paradis terrestre, *Ant. jud.,* I, I, 4, de la prophétie de Jacob, II, VIII, 1, de celle de Daniel, X, XI, 7, etc. Il sait que les Juifs attendaient le Messie, mais que, dans leur idée, ce Messie devait être un libérateur et un conquérant temporel. Cette attente était connue du monde païen. Tacite, *Hist.,* V, 13; Suétone, *Vespas.,* 4. Josèphe, pour excuser ses compatriotes, dit qu'ils se sont soulevés sur la foi d'un « oracle ambigu », χρησμὸς ἀμφίβολος. *Bell. jud.,* VI, V, 4. Il n'est pas sûr même qu'il ait seulement fait mention de Jésus-Christ (voir col. 1516), et, de tout le mouvement causé en Palestine et dans le monde romain par la prédication de l'Évangile, il semble ne rien savoir. Toujours pour cacher les passions politiques de ses compatriotes et s'efforcer d'assimiler les institutions juives à celles des Romains et des Grecs, il fait des pharisiens, des sadducéens et des esséniens, les membres de simples sectes philosophiques, semblables à celles des stoïciens ou des épicuriens. — Il faut se défier des modifications que Josèphe apporte aux récits bibliques dans les dix premiers livres des *Antiquités.* Ses additions ne sont parfois que l'écho des rêveries rabbiniques. La manière dont il parle des lois et des coutumes mosaïques représente plus exactement l'interprétation et l'application qui s'en faisaient

de son temps. A ce point de vue, il est utile à consulter. Dans les livres suivants, Josèphe cite assez souvent ses sources, mais il les utilise parfois beaucoup trop librement, ainsi qu'on peut s'en convaincre lorsque le contrôle est possible. Cf. Grimm, *Das erste Buch der Maccabäer,* Leipzig, 1853, p. XXVIII. Il fait pourtant quelquefois œuvre de critique. *Ant. jud.*, XIV, I, 3; XVI, VII, 1; XIX, I, 10, 14. Du reste, la valeur des différentes parties des *Antiquités* depend à la fois des sources que Josèphe a consultées et de la manière dont il les a utilisées. En somme, sans être un écrivain ni un historien de premier ordre, Josèphe fait bonne figure parmi les auteurs de son époque. Il n'a ni plus de défauts ni moins de qualités que la plupart des historiens grecs ou latins qui ont écrit au premier et au IIe siècle. — Les œuvres de Josèphe ont été traduites d'assez bonne heure en latin. Saint Jérôme ne voulut pas se charger de cette traduction. *Epist.* LXXI, *ad Lucin.*, 5, t. XXII, col. 671. Cassiodore l'exécuta. *De institut. div. lit.*, XVII, t. LXX col. 1133. La première traduction imprimée est de J. Schüssler, Augsbourg, 1470. Plusieurs autres ont été données depuis. Le texte a été reproduit, avec la traduction ou avec appareil critique, par Hudson, Oxford, 1720; Havercamp, Leyde, 1726; Oberthür, Leipzig, 1782-1785; B. Niese, Berlin, 1887-1895, etc. R. Arnauld d'Andilly a publié une traduction française, Paris, 1667-1668. Une nouvelle traduction française a été commencée, sous la direction de Th. Reinach, par J. Weill, Paris, 1900. Cf. Ceillier, *Hist. gén. des auteurs sacrés et ecclés.*, Paris, 1729, t. I, p. 552-580; Jost, *Geschichte der Israeliten,* Berlin, 1821, t. II, *Anhang*, p. 55-73; Chasles, *De l'autorité historique de Flavius Josèphe,* Paris, 1841; Niese, *Der jüdische Historiker Josephus,* dans la *Historische Zeitschrift,* Berlin, 1896, p. 193-237; et surtout Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalt. J. C.*, Leipzig, 1901, t. I, p. 74-106.

H. LESÊTRE.

JOSIAS (hébreu : *Yo'šiyâhû*, « Jéhovah guérit; » Septante : Ἰωσίας), nom d'un roi de Juda et d'un Israélite revenu de la captivité.

1. JOSIAS (hébreu : *Yo'šiyâhû ;* Septante : Ἰωσίας), un des rois de Juda (639-608). — Il était fils d'Amon, mort à vingt-quatre ans, après deux ans de règne seulement, et petit-fils de Manassé, roi de Juda pendant cinquante-cinq ans. L'impiété de Manassé, imitée d'ailleurs par son fils, avait été telle, que l'historien sacré la signale comme une des causes déterminantes de la destruction du royaume de Juda. IV Reg., XXIII, 26; XXIV, 4. Manassé s'était converti avant sa mort, mais le peuple ne l'avait pas imité. II Par., XXXIII, 12-16. C'est donc après cinquante-sept ans d'infidélité officielle au Seigneur que Josias arrivait au trône, et il n'avait que huit ans! IV Reg., XXII, 1; Par., XXXIV, 1. Il semblait voué presque fatalement aux influences pernicieuses qui pervertissaient le royaume depuis plus d'un demi-siècle. Cependant Josias fut un des princes les plus religieux qui aient occupé le trône de David. Il marcha dans la voie droite, sans jamais s'écarter d'un côté ni de l'autre. Cet éloge est d'autant plus caractéristique, de la part de l'auteur sacré, qu'il n'est appliqué en ces termes à aucun autre roi. De quelle tutelle Dieu se servit-il pour élever le jeune roi dans l'amour exclusif du bien? Est-ce celle de sa mère Idida, celle de Jérémie qui commença à prophétiser la treizième année de Josias, Jer., I, 1; XXV, 3, celle de Sophonie qui rendit ses oracles sous le même règne, Soph., I, 1, celle du grand-prêtre Helcias, qui aurait été pour Josias ce que Joïada avait été pour Joas? Aucun document ne permet de le dire. Peut-être toutes ces influences se sont-elles concertées pour préparer une réaction salutaire dans le royaume. Toutefois aucune affirmation n'est possible sur ce sujet. Dès la huitième année de son règne, alors qu'il n'avait que seize ans Josias fit œuvre d'initiative personnelle et « commença à rechercher le Dieu de David, son père ». II Par., XXXIV, 3. A vingt ans, il exerça son autorité royale en entrant personnellement en lutte contre l'idolâtrie qui faisait loi dans tout le royaume, depuis que Manassé l'avait installée partout. Il s'occupa tout d'abord de Jérusalem et de Juda, qui le touchaient de plus près. Les hauts-lieux, les idoles de toute nature, sculptées ou fondues, les autels des Baals, les statues du soleil, tout fut renversé et détruit; la poussière des idoles fut répandue sur les sépulcres de ceux qui les avaient adorées et les ossements de leurs prêtres furent brûlés sur leurs autels. On sait que le simple contact des ossements humains constituait une souillure. Num., XIX, 11-22. La destruction des hauts-lieux est d'autant plus remarquable que des rois pieux comme Asa, II Par., XV, 17; Josaphat, III Reg., XXII, 44; Joas, IV Reg., XII, 3; Ozias, IV Reg., XV, 4, n'avaient pas réussi à supprimer ces repaires idolâtriques. Ezéchias seul, IV Reg., XVIII, 4, les avait anéantis de son temps. Quand Juda et Jérusalem furent purifiés, Josias étendit son action aux provinces de l'ancien royaume d'Israël, Manassé, Ephraïm, Siméon et même Nephthali. Au milieu des ruines de ces tribus, il détruisit les symboles de l'idolâtrie, particulièrement les statues du soleil. Il retourna ensuite à Jérusalem, renseignement qui prouve que le jeune roi présida de sa personne à toutes ces destructions. II Par., XXXIV, 3-7. L'auteur des Paralipomènes observe d'ailleurs qu'il « commença » ces purifications à sa vingtième année. Cette observation donne à penser que la tâche que Josias s'était imposée ne fut pas accomplie tout entière cette première année. Elle l'occupa pendant presque tout son règne. C'est pourquoi l'auteur des livres des Rois, qui parle de ce sujet avec beaucoup plus de détails, ne raconte ce qu'il a à en dire qu'à la fin de sa notice sur Josias. On remarque aussi que le roi étend son action purificatrice même sur l'ancien royaume d'Israël, qui alors formait une simple province de l'Assyrie. Le roi d'Assyrie en effet n'était guère en mesure, à cette époque, de surveiller ce qui se passsait dans cette province éloignée de son empire. Menacé par Cyaxare, roi des Médes, qui assiégeait Ninive, le roi d'Assyrie fit appel à des barbares du nord-ouest, les Scythes, qui obligèrent Cyaxare à lever le siège de Ninive pour aller défendre ses propres États, et ensuite ne se gênèrent pas pour dévaster tout le domaine assyrien, jusqu'aux confins de l'Egypte. Voir t. I, col. 1168. Cette invasion se produisit précisément vers la douzième année de Josias. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris, 1899, t. III, p. 477. A Babylone, Napobolassar, gouverneur de la ville au nom du roi assyrien, s'était déclaré indépendant et avait même pris le nom de roi; à titre de révolté contre Ninive, il pouvait compter sur l'appui de Cyaxare. Enfin, le pharaon d'Égypte, Psammétique Ier, avait profité de l'affaiblissement de l'Assyrie pour étendre la main du côté de la Phénicie, et s'était emparé d'Azot, qui pouvait être regardée comme la clef de la province syrienne. Voir AZOT, t. I, col. 1308; Maspero, *Histoire ancienne,* t. III, p. 484, 505, 506. Josias garda la neutralité au milieu de tous ces conflits; mais on comprend que, de son temps, la Samarie ait été quelque peu à l'abandon et que l'autorité assyrienne n'ait pas été en mesure de s'opposer efficacement à son intervention, qui ne revêtait d'ailleurs qu'un caractère religieux.

La dix-huitième année de son règne, Josias, à l'exemple d'un de ses prédécesseurs, Joas, s'occupa des réparations à exécuter dans le Temple. Il chargea le scribe Saphan, le chef de la ville Maasia, et l'archiviste Joha, de s'entendre avec le grand-prêtre Helcias, afin d'employer à ces travaux l'argent que les portiers du Temple avaient reçu et celui que les lévites avaient recueilli, tant dans le royaume que parmi les Israélites demeurés dans Manassé, Ephraïm et les autres tribus. On consacra ces sommes à l'achat du bois et des pierres nécessaires et

au salaire des charpentiers et des maçons. Les conducteurs des travaux, Johath, Abdias, Zacharie et Mosollam, étaient des hommes de zèle et de confiance; on crut inutile de leur demander des comptes. Des lévites, choisis parmi les plus habiles musiciens, surveillaient les ouvriers. IV Reg., XXII, 3-7; II Par., XXXIV, 8-13. Cette entreprise de Josias fut l'occasion d'un incident des plus importants. « Au moment où l'on sortait l'argent qui avait été apporté dans la maison de Jéhovah, le prêtre Helcias trouva le livre de la loi de Jéhovah par la main de Moïse. » II Par., XXXIV, 14. Ces expressions excluent formellement l'hypothèse d'une trouvaille antérieure, dont le grand-prêtre aurait réservé la révélation à un moment favorable. Elles ne vont pas cependant jusqu'à faire du rouleau en question un autographe de Moïse; c'est la Loi de Jéhovah « par la main de Moïse », c'est-à-dire la Loi que Moïse avait jadis écrite et promulguée au nom du Seigneur. Mais les paroles de l'historien restent justes même s'il s'agit d'une copie plus ou moins ancienne; c'est toujours « la Loi de Jéhovah par la main de Moïse ». Helcias remit le volume à Saphan, qui le porta au roi et le lui lut. Après cette lecture, le roi déchira ses vêtements et ordonna de consulter Jéhovah. Il redoutait la colère du Seigneur, parce qu'on n'avait tenu aucun compte des paroles contenues dans le livre. Saint Jérôme, *In Ezech.*, I, I, t. XXV, col. 17, et saint Jean Chrysostome, *In Matth.*, IX, t. LVII, col. 180, disent que ce livre n'était pas le Pentateuque, mais seulement le Deutéronome. Le Pentateuque ne pouvait en effet être entièrement inconnu de Josias, qui venait de prendre tant de mesures contre l'idolâtrie. Il s'agissait du Deutéronome, spécialement de la partie V-XXVIII, qui répète le décalogue et contient les malédictions contre les transgresseurs. Depuis cinquante-sept ans, les cultes idolâtriques étaient installés officiellement à Jérusalem et dans tout le royaume. Il n'est donc pas étonnant que cette partie des anciens livres ait échappé à la mémoire de beaucoup d'Israélites, et à la connaissance de Josias et des hommes les plus jeunes parmi son peuple. On ne peut dire cependant jusqu'à quel point Helcias, les prêtres et les lévites partageaient l'ignorance générale. Voir PENTATEUQUE, *Deutéronome*.

Helcias et les envoyés du roi allèrent consulter la prophétesse Holda. Voir HOLDA, col. 727. Celle-ci annonça que le Seigneur allait déchaîner sur le royaume les malédictions écrites dans le livre qu'on venait de trouver. Ces malédictions étaient méritées par l'idolâtrie persistante du peuple. Quant au roi, parce qu'il s'était humilié devant Dieu, il ne verrait pas de son vivant les calamités annoncées et serait placé dans le sépulcre de ses pères. IV Reg., XXII, 8-20; II Par., XXXIV, 14-28. — Il ne semble pas qu'on ait eu besoin de lire à Holda l'écrit trouvé dans le Temple. Elle en connaissait le contenu, ce qui tendrait à démontrer que le Deutéronome était encore connu d'un certain nombre d'Israélites fidèles. — Après avoir reçu la réponse de la prophétesse, le roi fit rassembler le peuple dans le Temple, lut en public le livre de l'alliance qu'on avait trouvé et fit jurer fidélité au Seigneur par tous les hommes de Jérusalem et de Benjamin qui étaient réunis. Il voulut que la Pâque suivante fût célébrée solennellement selon toutes les règles. Ces règles, formulées par Moïse, furent observées sans hésitation, ce qui prouve qu'on les connaissait bien. IV Reg., XXIII, 21-23; II Par., XXXV, 1-19. Josias prescrivit aux lévites de mettre dans le Temple l'arche qui en avait été retirée; il leur rappela qu'ils n'avaient plus à la porter sur leurs épaules, puisqu'elle devait toujours rester dans le Saint des saints, et leur recommanda de se consacrer tout entiers à leur ministère, selon les classifications établies par David et par Salomon. II Par., XXXV, 3, 15. Sur ses propres biens, il donna au peuple trente mille agneaux ou chevreaux pour la Pâque et trois mille bœufs pour les sacrifices. Sa libéralité fut imitée par Helcias et d'autres chefs, qui donnèrent de leur côté sept mille six cents agneaux et huit cents bœufs. Jadis, sous David, I Par., XVI, 1-3, et Salomon, I Par., VII, 8, on avait offert de solennels sacrifices; sous Asa, II Par., XV, 11, 12, et sous Joas, II Par., XXIII, 16-20, on avait renouvelé officiellement l'alliance avec le Seigneur; sous Ézéchias, il y avait eu à la fois renouvellement de l'alliance, purification du Temple et célébration de la Pâque, II Par., XXIX, 10, 17; 1-27; mais, en cette dernière occasion, les prêtres étaient en petit nombre. II Par., XXIX, 34. Sous Josias, au contraire, tout se réunit pour donner à la triple solennité un éclat extraordinaire, ce qui permet à l'historien sacré de dire : « Aucune Pâque pareille à celle-là n'avait été célébrée en Israël depuis les jours du prophète Samuel; aucun des rois d'Israël n'avait célébré une Pâque comme celle de Josias, avec les prêtres et les lévites, tout Juda et ce qui s'y trouvait d'Israël, et les habitants de Jérusalem. » II Par., XXXV, 18; IV Reg., XXIII, 22. Le retour à Dieu fut sincère et durable de la part d'un certain nombre d'Israélites. Quant à Josias, « il n'y eut pas de roi qui, comme lui, revînt à Jéhovah de tout son cœur, de toute son âme et de toute sa force, selon toute la loi de Moïse, et après lui on n'en vit pas de semblable. » IV Reg., XXIII, 25.

Le roi, après ces grandes solennités, ne continua qu'avec plus d'ardeur le travail commencé la douzième année de son règne pour extirper de partout les traces de l'ancienne idolâtrie. L'historien des Rois, IV Reg., XXIII, 4-20, fait l'énumération des mesures qu'il prit à cet égard et dont beaucoup sont antérieures à la grande Pâque. Cette énumération constitue l'inventaire de tout l'attirail idolâtrique introduit dans le royaume par Manassé. Le pieux roi fit donc enlever du Temple tout ce qui servait au culte de Baal, d'Astarthé et de l'armée des cieux; il brûla tous ces objets hors de Jérusalem, dans la vallée de Cédron, en fit porter la cendre à Béthel, où se trouvait l'autel idolâtrique de Jéroboam, et la répandit sur les tombes du peuple. Il abattit les demeures des courtisanes qui avaient été édifiées dans le Temple même, et dans lesquelles les femmes tissaient des tentes pour Astarthé. Il fit disparaître des dépendances du Temple les chevaux consacrés au soleil par ses prédécesseurs et en brûla les chars; les autels élevés par Manassé dans les parvis du Temple furent réduits en poussière. Il supprima les hauts-lieux qu'on avait créés à deux portes de la ville, et tous ceux qui existaient dans le pays, de Gabaa à Bersabée; il souilla ceux qui avaient été établis au mont des Oliviers sous Salomon, en l'honneur d'Astarthé, de Chamos et de Moloch, et mit des ossements sur leur emplacement. Il souilla également Topheth, dans la vallée de Géennom, où l'on passait les enfants par le feu en l'honneur de Moloch. Voir MOLOCH. Il chassa de partout les prêtres des idoles, les devins, et tous ceux qui exerçaient des professions idolâtriques. Les prêtres lévitiques qui avaient exercé un ministère dans les hauts-lieux furent déchus de leur emploi et ne purent plus servir dans le Temple de Jérusalem. L'autel de Béthel eut le sort qui lui avait été prédit jadis. Au moment où Jéroboam l'élevait, un prophète était venu dire : « Autel, autel, il naîtra un fils à la maison de David; son nom sera *Yo'šîyâhû*, Josias; il immolera sur toi les prêtres des hauts-lieux qui brûlent sur toi des parfums, et l'on brûlera sur toi des ossements humains. » III Reg., XII, 2. Josias accomplit la prophétie. Il fit les mêmes exécutions dans les villes de Samarie. IV Reg., XXIII, 4-20, 24.

Tant de zèle ne put cependant conjurer la ruine de Juda, irrévocablement décrétée par le Seigneur. Le malheureux royaume, coupable de tant d'infidélités, n'avait plus même un quart de siècle à subsister. Les fils de Josias, qui vont lui succéder les uns après les autres pendant ce court espace de temps, ne tiendront aucun compte des réformes religieuses opérées par leur

père et entraineront de nouveau leur peuple aux désordres qui avaient caractérisé le règne de Manassé. Josias semble avoir été envoyé par la Providence, à la veille même du grand châtiment de Juda, pour montrer une dernière fois à son peuple ce qu'il aurait dû être et lui faire comprendre la proportion qui existait entre la grandeur de sa ruine et celle de son apostasie. Son rôle accompli, Josias, encore jeune, allait périr victime d'une catastrophe qui, selon l'oracle de la prophétesse Holda, lui épargnerait la douleur de voir le châtiment suprême de sa patrie. Ninive était alors sur le point de succomber sous les efforts des Mèdes. La succession assyrienne allait donc s'ouvrir. Le fils de Psammétique I[er], Néchao II, résolut d'en prendre la part qu'il convoitait et se mit en route, à la tête d'une forte armée, pour occuper la Syrie. En apprenant son approche, Josias se disposa à lui barrer le passage. Docile aux avertissements des prophètes, il ne croyait pas que le salut de Juda pût venir de l'Égypte; il pensait d'ailleurs, dans son loyalisme envers son suzerain d'Assyrie, que le devoir lui commandait de prendre les armes pour la cause de ce dernier. Néchao lui envoya dire aussitôt : « Qu'y a-t-il entre toi et moi, roi de Juda ? Ce n'est pas contre toi que je viens aujourd'hui, mais contre une maison avec laquelle je suis en guerre. Dieu m'a dit de me hâter; ne t'oppose pas au dieu qui est avec moi, de peur qu'il ne te détruise. » II Par., XXXV, 21. Ce message n'arrêta pas Josias, qui prévoyait trop bien le sort qui serait fait à son royaume, si l'Égypte triomphait. L'armée égyptienne s'avançait par la route qui longe la Méditerranée, pour atteindre la plaine d'Esdrelon. Josias suivit une marche parallèle et se posta devant elle au débouché des gorges du Carmel, à Mageddo. Voir la carte d'Issachar, col. 1008. Dès le premier choc, il fut atteint par les archers égyptiens et dit à ses gens : « Emportez-moi, je suis gravement blessé. » On le plaça sur un char plus commode et on le transporta à Jérusalem. Il expira en chemin; son cadavre seul arriva dans la capitale. On l'ensevelit dans le tombeau de ses pères. Tout le royaume le pleura. Jérémie, plus que les autres, déplora la perte d'un prince si religieux et en même temps si courageux. Il composa sur lui une lamentation qui ne nous est point parvenue; des complaintes furent longtemps chantées en Israël sur le sort du malheureux Josias. — Le souvenir de ce prince occupe la place la plus honorable dans l'histoire du peuple de Dieu. Quatre siècles plus tard, le fils de Sirach faisait son éloge en ces termes : « La mémoire de Josias est comme un mélange odorant composé par le parfumeur; son souvenir est doux à toutes les bouches comme le miel, et comme la musique dans un festin où l'on boit du vin. Il fut suscité de Dieu pour porter la nation à la pénitence et fit disparaître les abominations de l'impiété. Il dirigea son cœur vers le Seigneur et affermit sa piété dans un temps de pécheurs. Hormis David, Ezéchias et Josias, tous ont commis le péché. » Eccli., XLIX, 1-5. D'autres rois, cités pour leur piété, comme Asa et Josaphat, n'avaient pas complètement fait disparaître les vestiges de l'idolâtrie; les hauts-lieux n'étaient pas supprimés de leur temps. II Par., XV, 17; XX, 33. C'est une gloire pour Josias de pouvoir ainsi être mis en parallèle avec deux rois comme David et Ézéchias. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, X, IV, 1. Quand il mourut (608), il n'avait que trente-neuf ans et régnait depuis trente et un ans à Jérusalem. IV Reg., XXIII, 29-30; II Par., XXXV, 20-25. Voir NÉCHAO.

H. LESÈTRE.

2. JOSIAS, fils de Sophonie. Il était revenu de la captivité de Babylone et le prophète Zacharie reçut de Dieu l'ordre d'aller prendre dans sa maison, avec Holdaï, Tobie et Idaïa, l'or et l'argent nécessaires pour faire les couronnes symboliques destinées à être placées sur la tête du grand-prêtre Josué, fils de Josédec. Zach., VI, 9-11. Cette circonstance a fait conjecturer qu'il était ou bien orfèvre ou bien un des gardiens du trésor du Temple. Voir HOLDAÏ 2, col. 728, et IDAÏA 4, col. 806.

JOSPHIA (hébreu : *Yôsifyâh*, « Jéhovah ajoute; » Septante : Ἰωσεφία), père de Salomith qui retourna de la captivité de Babylone avec cent vingt hommes, du temps d'Esdras. I Esd., VIII, 10. Le verset paraît tronqué. Les Septante lisent : « Des fils de Baani (Βααvί), Salomith, fils de Josphia. »

JOSUÉ (hébreu : *Yehôšua'*, sous sa forme complète), nom de quatre Israélites dans la Vulgate. Elle a transcrit quelquefois ce nom par *Jesus*. Voir JÉSUS, col. 1421.

1. JOSUÉ, successeur de Moïse dans la conduite et le gouvernement du peuple juif.

I. AVANT LA MORT DE MOÏSE. — Il était de la tribu d'Ephraïm, Num., XIII, 9, petit-fils d'Elisama, chef de cette tribu, I Par., VII, 26, 27, fils de Nun, selon l'hébreu, ou de Navé, selon les Septante. Exod., XXXIII, 11; Num., XIII, 17; XIV, 30, etc. Son premier nom était *Hôšêa'*, Osée, « salut. » Num., XIII, 9; Deut., XXXII, 44 (hébreu). Moïse le changea en *Yehôšua'* ou *Yehôšûa'*, Deut., III, 21; Jud., II, 8, ou *Yêšû'a*, II Esd., VIII, 17, « Jéhovah est salut. » Ἰησοῦς, dans les Septante, *Josue*, le plus souvent dans la Vulgate, ou *Jesus*, Eccli., XLVI, 1; I Mach., II, 55; II Mach., XII, 15; Hab., IV, 8; Act., VII, 45. Cf. Talmud de Jérusalem, *Schebiith*, VI, 1, trad. Schwab, Paris, 1878, t. II, p. 376. Ce changement de nom, mentionné, Num., XIII, 17, à l'occasion de l'envoi des espions au pays de Chanaan, aurait eu lieu, soit à la suite de la victoire remportée par Josué sur les Amalécites, soit plus tôt même, lorsque Josué devint le serviteur de Moïse. Si le récit biblique l'a employé auparavant, c'est par prolepse ou anticipation. Crelier, *L'Exode et le Lévitique*, Paris, 1866, p. 146; Trochon, *Les Nombres et le Deutéronome*, Paris, 1887, p. 75; F. de Hummelauer, *Numeri*, Paris, 1899, p. 106-107. Mais le nom d'Osée n'est probablement qu'une contraction ou abréviation du nom de Josué. Vigouroux, *Manuel biblique*, 11e édit., Paris, 1901, t. II, p. 11.

Josué apparaît soudain sur la scène historique, peu après l'entrée des Hébreux dans le désert, lorsque les Amalécites s'opposèrent à leur passage à Raphidim. Moïse, qui connaissait sa bravoure et son habileté, lui ordonna de combattre avec une troupe d'élite et par ses prières lui obtint une victoire complète, dont il écrivit le récit. Exod., XVII, 8-14. On retrouve ensuite plusieurs fois Josué aux côtés de Moïse. Il est avec lui et comme son serviteur sur le Sinaï, et il semble même qu'il l'accompagne au sommet du Sinaï, Exod., XXIV, 13, sans toutefois jouir comme lui de la vision et des révélations de Dieu. A la descente de la montagne, il entendit le premier les cris que poussait le peuple en adorant le veau d'or, et comme il en ignorait la cause que Dieu avait manifestée à Moïse, il les prit pour un bruit de combat. Moïse y reconnut des chants de joie et détrompa Josué. Exod., XXXII, 17, 18; Talmud de Jérusalem, *Taanith*, IV, 5, trad. franç., Paris, 1883, t. VI, p. 184. Moïse ayant transporté le tabernacle de l'alliance hors du camp à cause de cette idolâtrie des Hébreux, Josué, son serviteur, qui était encore un jeune homme, demeurait auprès du tabernacle pour le garder, quand Moïse allait au camp. Exod., XXXIII, 11. Il ne remonta pas au Sinaï avec Moïse pour y recevoir les nouvelles tables de la loi; il continuait probablement à veiller sur le tabernacle. Au moment du choix des soixante-dix anciens pour aider à gouverner le peuple, Josué intervint, pria Moïse, son maître, d'empêcher Eldad et Médad de prophétiser. Il se montrait l'ardent défenseur de l'autorité de Moïse, qui l'en reprit et lui fit observer que le Seigneur pouvait communiquer son esprit à qui il lui plaisait. Num., XI, 27-29. Voir t. II, col. 1648. Josué intervient ici au

titre de serviteur de Moïse et « choisi dans le grand nombre ». Cette seconde épithète peut aider à déterminer comment Josué était le serviteur de Moïse. D'après Exod., XXIV, 13, on a pu conclure que Josué servait Moïse dans sa mission sainte. Mais comme l'expression hébraïque désigne des jeunes gens, surtout des guerriers, Is., IX, 16; XXXI, 8; Jer., XVIII, 21, il paraît préférable de dire que Josué était le chef des gardes du corps de Moïse. Il veillait de même sur le tabernacle d'alliance, et pendant que Moïse remontait au Sinaï, il demeura au camp pour empêcher par sa présence une nouvelle sédition. F. de Hummelauer, *Exodus et Leviticus*, Paris, 1897, p. 256; *Numeri*, 1899, p. 95.

Il fut du nombre des espions que Moïse envoya en exploration dans le pays de Chanaan. Num., XIII, 9, 17. Mais, au retour, il s'efforça avec Caleb de calmer l'effervescence du peuple soulevée par le récit exagéré de ses compagnons. Déchirant ses vêtements, il vanta la fertilité de la Terre Promise et excita dans la foule la confiance en Dieu, sans crainte d'être lapidé. Num., XIV, 6-10. Voir t. II, col. 57-58. Cette fidélité et cette fermeté lui méritèrent la faveur d'entrer, seul avec Caleb de tous les Israélites ayant alors vingt ans et au-dessus, dans le pays de Chanaan. Num., XIV, 30-38; XXVI, 65; XXXII, 12. Durant les trente-huit années des pérégrinations d'Israël dans le désert, Josué ne paraît pas; d'ailleurs, nous ignorons complètement l'histoire de toute cette période.

Quand Dieu avertit Moïse que sa fin est proche, il désigne comme son successeur Josué, « homme en qui réside l'esprit, » l'esprit de prudence et de force, nécessaire au chef d'un peuple, et il lui ordonne de lui imposer les mains en présence du grand-prêtre et de la multitude, en signe de la transmission de pouvoir. Moïse doit lui communiquer dès lors une part de sa gloire, c'est-à-dire de sa dignité et de son autorité. Josué ne sera plus un simple ministre de Moïse; il aura droit de commander et le peuple devra lui obéir. Plus tard, dans l'exercice de son pouvoir, il ne jouira pas de toutes les prérogatives de Moïse; il n'entrera pas comme lui directement en communication avec le Seigneur. Le grand-prêtre Éléazar consultera Dieu, et Josué, à la tête du peuple, exécutera les ordres reçus. Josué fut intronisé dans ses fonctions selon le rite indiqué et conformément à la volonté divine. Num., XXVII, 18-23; F. de Hummelauer, *Numeri*, p. 328-329. Moïse demeure cependant jusqu'à sa mort le chef suprême des Hébreux; il règle les conditions du placement des tribus de Ruben et de Gad, et Josué, qui aura la mission de faire le partage de la Terre Promise, Num., XXXIV, 17, devra tenir compte des décisions de son prédécesseur. Num., XXXII, 28. D'ailleurs, la délégation de Josué au gouvernement du peuple juif a pu être racontée par anticipation. Num., XXVII, 18-23. Dans cette hypothèse, elle n'aurait eu lieu qu'au jour même de la mort de Moïse. F. de Hummelauer, *Deuteronomium*, Paris, 1901, p. 497. Quoi qu'il en soit, Dieu lui-même, ce jour-là, fortifia Josué et lui assura le succès dans sa mission qui était d'introduire les Israélites dans la Terre Promise. Deut., XXXI, 14,23. Josué était auprès de Moïse, tandis que celui-ci adressa au peuple ses derniers avis. Deut., XXXII, 44. Moïse mort, Josué fut rempli de l'esprit de sagesse, nécessaire au bon gouvernement, par l'effet de l'imposition des mains de son prédécesseur. Deut., XXXIV, 9. Il devint dès lors un véritable chef, hardi et entreprenant, et il remplit parfaitement les desseins de Dieu sur lui. Le peuple, habitué à l'obéissance par la vie nomade du désert, se montra plus docile à sa voix que la génération précédente ne l'avait été à celle de Moïse. Deut., XXXIV, 10.

II. Après la mort de Moïse. — Une double tâche incombait au nouveau chef d'Israël : conquérir par les armes le pays de Chanaan et en faire le partage. Jos., I, 1-6.

1. *Conquête de la Terre Promise.* — Josué se mit immédiatement à l'œuvre. Sur l'ordre de Dieu et avec ses encouragements, il ordonna les préparatifs pour le passage du Jourdain et rappela aux tribus de Ruben et de Gad et à la demi-tribu de Manassé les conditions fixées par Moïse au sujet de leur territoire sur la rive gauche du fleuve. Jos., I, 1-18. Il envoya à Jéricho, II, 1, deux espions qui, de retour, lui rendirent compte de leur mission, II, 23-24. Devant le camp, il donna des instructions sur la manière de traverser le fleuve, III, 1-13. Le passage opéré, deux monuments de pierre furent élevés sur la rive droite et au milieu du Jourdain en souvenir du prodige, IV, 1-25. « En ce jour-là, le Seigneur glorifia Josué devant tout Israël, afin qu'ils le craignissent comme ils avaient craint Moïse, pendant sa vie, » IV, 14. Sur l'ordre divin, Josué fit circoncire tous les Hébreux qui ne l'avaient pas été dans le désert, V, 1-9. Voir col. 84-85 et t. II, col. 774-776. Un ange apparut à Josué, V, 13-16, et le Seigneur lui indiqua par sa bouche les moyens de prendre Jéricho. Josué les communiqua aux prêtres et les fit exécuter, VI, 1-27. Voir col. 1232-1293. Dans la prise miraculeuse de cette ville, le Seigneur fut avec Josué, dont le nom devint célèbre dans tout le pays de Chanaan, VI, 27. Ce prodige avait pour but de prouver à Josué que Dieu, selon sa promesse, était avec lui, et de lui donner courage et confiance. C'est par la ruse et la force que Josué s'empara d'Haï. Voir col. 398-399. Une première tentative ayant échoué à cause de la désobéissance d'Achan, voir t. I, col. 128-130, Josué s'en plaint au Seigneur, qui lui fit connaître la raison de l'échec. L'expiation accomplie, Josué se mit à la tête de toute l'armée et s'empara de la ville, après avoir tendu une embuscade aux habitants, VII, 2; VIII, 29. Conformément aux ordres de Moïse, Deut., XXVII, 1-8, Josué éleva sur le mont Hébal un autel de pierres, sur lequel il fit offrir des sacrifices, et une stèle sur laquelle on grava une partie de la loi mosaïque, non pas le Pentateuque entier, comme l'ont pensé les rabbins, ni même le livre du Deutéronome, mais seulement soit un résumé de la législation proprement dite, Fillion, *La sainte Bible*, Paris, 1888, t. I, p. 639, soit les malédictions contenues, Deut., XXVII, 15-26; Clair, *Le livre de Josué*, Paris, 1883, p. 54, soit les discours de Moïse, Deut., V-XI, avec les malédictions et les bénédictions. Deut., XXVII, 15-XXVIII, 68. F. de Hummelauer, *Deuteronomium*, p. 438-440. Voir col. 461. Quoi qu'il en soit, le peuple étant disposé comme Moïse l'avait ordonné, Josué lut certainement les malédictions et les bénédictions précitées, VIII, 33-35. Trompé par un audacieux stratagème, Josué conclut alliance avec les Gabaonites; la fraude découverte, il resta fidèle à la convention, malgré les murmures du peuple, mais il soumit ces alliés au service du culte, IX, 1-27. Voir col. 19-20. Il vint à leur secours et remporta sur les rois chananéens ligués contre eux la célèbre victoire, favorisée par une grêle extraordinaire, voir t. I, col. 1703; t. III, col. 337, et par l'arrêt du soleil et la prolongation du jour. Voir t. I, col. 297. Josué prit ensuite plusieurs places fortes du sud de la Palestine, Macéda, Lebna, Lachis, Églon, Hébron, Dabir, Asédoth. Par cette série d'heureux coups de force il fut maître de toute la partie méridionale du pays de Chanaan, X, 28-43. Les rois du nord, ligués à l'instigation de Jabin, furent défaits près des eaux de Mérom, XI, 1-15. Josué poursuivit ses conquêtes dans le nord, XI, 16-23. On trouve, XII, 7-24, l'énumération de tous les rois que Josué a vaincus dans l'intervalle de la conquête, ordinairement évalué à sept années.

On a souvent reproché à Josué l'extermination des tribus chananéennes, dont il avait conquis le territoire. Mais il faut observer qu'il ne l'a fait que sur l'ordre de Dieu, Num., XXXIII, 50-56, qui voulait par là les punir de leurs crimes. Théodoret, *Quæst. XXI in Jos.*, t. LXXX,

col. 474. C'était, d'ailleurs, alors la conséquence du droit de conquête, et Josué n'appliquait parfois que la peine du talion. Jud., I, 7. Vigouroux, *Manuel biblique,* 11e édit., Paris, 1901, t. II, p. 25-26; *Les Livres Saints et la critique,* 5e édit., t. IV, p. 454.

2° *Partage du pays conquis.* — Josué, déjà avancé en âge, reçut de Dieu l'ordre d'accomplir enfin la seconde partie de sa mission, le partage de la Palestine entre les tribus d'Israël, XIII, 1-8. L'attribution faite par Moïse étant maintenue, les districts cisjordaniens furent partagés par le grand-prêtre Eléazar et par Josué, d'abord aux tribus de Juda, de Manassé et d'Éphraïm, XIV, 1-XVII, 13. Josué accorda à Caleb le territoire que Moïse lui avait assigné, XIV, 6-13; XV, 13. Il permit aux fils de Joseph d'étendre par la conquête la part qui leur était échue, XVII, 14-18. Avant de déterminer l'héritage des sept dernières tribus, il envoya une commission de vingt et un membres, non pas sans doute, comme on l'a faussement prétendu, faire le cadastre des contrées non encore conquises, mais seulement examiner sur place la disposition topographique, les ressources et les villes de chaque région pour en former sept lots qui furent tirés au sort, XVIII, 1-XIX, 48. Thamnath-Saraa lui fut octroyée comme part, XIX, 49, 50. Par ordre de Dieu, Josué désigna des villes de refuge, XXI, 1-9, et les villes qu'habiteraient les lévites, XXI, 1-40. Le partage ainsi terminé, il renvoya dans leurs possessions au delà du Jourdain les guerriers des tribus de Ruben et de Gad et de la demi-tribu de Manassé, XXII, 1-9.

3° *Derniers discours et derniers actes.* — Retiré dans son héritage à Thamnath-Saraa, Josué y passa tranquillement le reste de ses jours. Longtemps après que le Seigneur eut donné la paix aux enfants d'Israël et que toutes les nations environnantes eurent été soumises, XXIII, 1, vingt-cinq ans étant écoulés selon l'historien Josèphe, *Ant. jud.,* V, I, 29, et Clément d'Alexandrie, *Strom.,* I, 21, t. VIII, col. 833, vingt-sept d'après Théophile d'Antioche, *Ad Autol.,* III, 24, t. VI, col. 1157, et, Eusèbe, *Chronic.,* I, 27, t. XIX, col. 166, ou trente selon Eusèbe, *Præp. ev.,* X, 14, t. XXI, col. 837. Josué, parvenu à un âge très avancé, rassembla tous les anciens et les chefs du peuple et leur recommanda avec instance de demeurer constamment fidèles à Dieu et à sa loi, leur annonçant le bonheur qui les attendait s'ils persévéraient et les malheurs qui les frapperaient, s'ils devenaient prévaricateurs, XXIII, 1-16. Il réunit encore à Sichem les représentants de toutes les tribus et leur fit renouveler solennellement l'alliance avec Dieu. Rappelant les bienfaits reçus, il les invita à choisir entre Jéhovah et les faux dieux. Dans un dialogue émouvant avec son ancien chef, le peuple promit une inviolable fidélité au Seigneur et dressa un double mémorial du renouvellement de l'alliance, XXIV, 1-27. Josué congédia l'assemblée et, bientôt après, il mourut à l'âge de cent dix ans. On l'ensevelit à Tamnathsaré dans les limites de sa possession, XXIV, 29-30. V. Guérin a cru retrouver, en 1863, le tombeau de Josué à Kharbet-Tibnéh. *Revue archéologique,* février 1865, p. 100-108; *Description de la Palestine, Samarie,* Paris, 1875, t. II, 89-104; F. de Saulcy, *Voyage en Terre-Sainte,* 1865, t. II, p. 226-238; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., Paris, 1896, t. III, p. 17-29. Le Père Séjourné a contesté cette identification et a placé le tombeau de Josué au centre d'une vaste nécropole judaïque située entre les deux villages actuels de Serka et de Berukin. *Revue biblique,* 1893, t. II, p. 608-628. Voir t. II, col. 775-776.

III. CARACTÈRE. — Josué est un des rares personnages à qui la Bible n'ait aucun reproche à adresser; et l'auteur de l'Ecclésiastique, XLVI, 1-10, a fait son éloge.

1° *Rôle public.* — S'il a été l'assistant de Moïse, son serviteur dans sa mission prophétique, Eccli., XLVI, 1 (texte hébreu), il fut, au cours de sa mission personnelle, un chef militaire plutôt qu'un prophète. Il reçut de Dieu moins de communications directes et celles dont il a été l'objet se rapportaient à la conquête ou au partage de la Terre Promise. Les prodiges accomplis par Dieu à son sujet ont été moins nombreux et moins étroitement liés à sa personne que ceux de l'exode à la personne de Moïse; c'est l'arche, ce sont les trompettes des prêtres, qui ouvrent les eaux du Jourdain et font tomber les murs de Jéricho. Cependant la parole de Josué produit la prolongation du jour à la bataille de Gabaon. De même encore, dans l'administration, le partage et le renouvellement de l'alliance, il agit de concert avec le grand-prêtre et les chefs des tribus. Son rôle principal est donc militaire. Dans la conquête du pays de Chanaan, il commande et agit seul. Or, dans l'accomplissement de sa mission propre, il est plein de cœur et de courage, hardi, entreprenant et il se montre à la hauteur des événements. L'auteur de l'Ecclésiastique, XLVI, 1-8, loue surtout ses exploits guerriers.

2° *Figure de Jésus-Christ.* — Les Pères ont généralement considéré Josué comme une figure de Jésus. *Josue fuit typus Domini non solum in gestis sed etiam in nomine.* S. Jérome, *Epist.* LIII, n. 8, t. XXII, col. 545. « Il a été grand par le nom de sauveur qu'il portait et il a eu la puissance de sauver les élus de Dieu. » Eccli., XLVI, 1-2. Parce qu'il devait sauver son peuple, il eut l'honneur de porter d'avance le nom du véritable Jésus, du Sauveur de l'humanité entière. Il a introduit les Hébreux dans la Terre Promise, comme Jésus a ouvert le ciel à tous les hommes. Bossuet, *Élévations sur les mystères,* IXe sem., 10e élévat., *Œuvres,* Besançon, 1836, t. III, p. 73. Voir Haneberg, *Histoire de la révélation biblique*, trad. franç., Paris, 1856, t. I, p. 187-202; Danko, *Historia revelationis divinæ V. T.*, Vienne, 1862, p. 192-198; Pelt, *Histoire de l'Ancien Testament*, 3e édit., Paris, 1901, t. I, 327-332; Vigouroux, *Manuel biblique,* 11e édit., Paris, 1901, t. II, p. 10-26.

E. MANGENOT.

2. JOSUÉ (Septante : Ὠσηέ; *Alexandrinus :* Ἰησοῦ), habitant de Bethsamés, dans le champ duquel s'arrêta le char philistin qui, du temps de Samuel, ramena d'Accaron à Bethsamès l'arche d'alliance. I Reg., VI, 14. Voir ARCHE D'ALLIANCE, t. I, col. 920.

3. JOSUÉ (Septante : Ἰησοῦς), gouverneur (*śâr, princeps*) de Jérusalem, près de la maison duquel étaient des hauts-lieux consacrés au culte des idoles et que le roi Josias fit détruire. IV Reg., XXIII, 8.

4. JOSUÉ (hébreu : *Yêšûa* et *Yehôšua'; Septante :* Ἰησοῦς), fils de Josédec, premier grand-prêtre après la captivité de Babylone. Josué était très probablement né, comme son contemporain et associé Zorobabel, à Babylone, où son père Josédec avait été déporté en captivité par Nabuchodonosor. I Par., VI, 15. Son père étant mort en exil, Josué lui succéda dans la charge de grand-prêtre. A la suite de l'édit de Cyrus, il retourna à Jérusalem avec Zorobabel, la première année du règne de ce roi, et il s'appliqua avec beaucoup d'ardeur à relever les ruines des temps passés. Il releva immédiatement l'autel des holocaustes et rétablit le sacrifice quotidien interrompu depuis une cinquantaine d'années. Zorobabel fut son fidèle et infatigable collaborateur; ils commencèrent par relever l'autel et par restaurer le sacrifice quotidien, ainsi que toutes les grandes solennités. I Esd., III, 2-6. Il eut la consolation de poser les fondements du nouveau Temple, le second mois de la deuxième année de son retour à Jérusalem (536 avant J.-C.). I Esd., III, 8-9. Cet événement fut célébré par de grandes démonstrations de réjouissance; les prêtres, avec leurs ornements et les trompettes, les Lévites, fils d'Asaph, avec les cymbales, louèrent Dieu, selon les prescriptions du roi David, et chantèrent des hymnes; tout le peuple s'associa à ces louanges et prit part à ces

réjouissances; cependant, ceux qui avaient connu l'ancien Temple, ne pouvaient cacher leur douleur, de sorte que, dans cette fête, la tristesse des anciens jours se mêla à la joie des jours nouveaux. I Esd., III, 10-13. — Les Samaritains, ennemis de Juda et de Benjamin, ayant appris qu'on réédifiait le Temple, allèrent trouver Zorobabel et offrirent leur concours. Zorobabel, Josué et les autres chefs refusèrent leurs services. Les Samaritains, irrités, suscitèrent toute espèce d'obstacles, et gagnèrent à leur cause de mauvais conseillers : Bésélam, Mithridate, Thabéel et d'autres, qui arrachèrent au roi Artaxerxès un édit suspendant les travaux. Les travaux furent ainsi interrompus jusqu'à la deuxième année du règne de Darius, fils d'Hystaspe, roi des Perses, c'est-à-dire environ l'espace de quatorze ans. La deuxième année du règne de ce roi (516 avant J.-C.), on reprit les travaux. I Esd., IV, 1-24. Stimulés par les prophéties d'Aggée, I, 1, 12, 14; II, 1-9, et de Zacharie, I-VIII, Zorobabel et Josué poussèrent les travaux avec vigueur. I Esd., V, 1-2. Dieu couronna leurs efforts; le Temple fut achevé le troisième jour du mois d'Adar (mars), la sixième année du règne de Darius. On célébra en grande pompe la dédicace du temple; on offrit, à cet effet, cent veaux, deux cents béliers, quatre cents agneaux et douze boucs selon le nombre des douze tribus d'Israël. I Esd., VI, 14-17. — Josué est loué par l'auteur de l'Ecclésiastique, XLIX, 14, pour son zèle et son empressement à relever le Temple de Dieu. Sa piété et ses vertus le rendirent digne d'être une figure de Notre-Seigneur. Le prophète Zacharie dit en parlant de Josué : « Je ferai venir mon serviteur. » *Sémah*, « le Germe » (Vulgate : *Oriens*), III, 8, et « son nom est *Germe* », VI, 12. Le véritable « Germe » c'est Jésus-Christ. Ces paroles ont été appliquées expressément par le Zacharie de la nouvelle Loi, le père de saint Jean-Baptiste, à Notre-Seigneur. Luc., I, 78 (Septante : Ἀνατολή; Vulgate : *Oriens*). A partir de la septième année du règne de Darius, on ne sait plus rien de Josué; on ne connaît ni la date ni le lieu de sa mort, quoiqu'on pense communément qu'il finit ses jours à Jérusalem. V. ERMONI.

5. JOSUÉ (LIVRE DE), sixième livre de l'Ancien Testament selon l'ordre du canon du concile de Trente, le premier de la seconde classe des livres de la Bible hébraïque, c'est-à-dire des *nebi'im* ou prophètes. Il est intitulé dans l'hébreu *Yehošua'*, dans les Septante Ἰησοῦς Ναυή ou Ἰησοῦς υἱὸς Ναυή et dans la Vulgate *Liber Josue*.

I. CONTENU. — Ces titres désignent, sinon avec une entière certitude l'auteur du livre, du moins son héros principal. L'écrit ne renferme pas toutefois une biographie complète et suivie du successeur de Moïse dans le gouvernement du peuple juif, il contient plutôt l'histoire de ce peuple lui-même, sous la conduite de Josué, depuis l'entrée en fonctions de ce nouveau chef jusqu'aux premiers temps qui ont suivi sa mort. Le sujet du livre est indiqué par les paroles de Dieu, qui sont rapportées, I, 1-9, et qui assignent à Josué la double mission de conquérir et de partager la Palestine. Ces versets forment comme l'exorde du livre. La suite est consacrée au récit de l'accomplissement de cette mission. L'ouvrage se divise donc naturellement en deux parties : 1° la conquête, I, 10-XII, 24; 2° le partage de la Terre Promise, XIII, 1-XXII, 34. La première partie, qui décrit la conquête, peut se subdiviser en deux sections : l'une mentionne les préparatifs de la guerre, I, 10-V, 12, et l'autre, les triomphes successifs et rapides des Hébreux au sud, puis au nord de la Palestine et l'extermination de la plupart des tribus auparavant maîtresses de tout le pays, V, 13-XII, 24. La seconde partie, le récit du partage, comprend aussi deux sections distinctes : 1° l'une rappelle le partage, opéré par Moïse, des régions situées à l'est du Jourdain, XIII, 1-33; 2° l'autre expose la distribution par le sort des districts, placés sur l'autre rive du fleuve et récemment conquis, XIV, 1-XXII, 34. Cette histoire se termine par un appendice ou supplément, qui relate les dernières paroles et les derniers actes de Josué, XXIII, 1-XXIV, 33. Pour une analyse plus détaillée, voir JOSUÉ, col. 1686-1688, et R. Cornely, *Introductio specialis in historicos V. T. libros*, Paris, 1887, t. I, p. 171-175; *Synopsis omnium librorum sacrorum utriusque Testamenti*, Paris, 1899, p. 35-40. La première partie est complètement historique; la seconde, quoique rédigée sous la forme historique, est surtout géographique et partiellement législative pour le fond. Les événements racontés se sont produits durant une période qu'il est difficile d'évaluer en chiffres exacts, à cause de la rareté des dates mentionnées, et qui s'étend à une trentaine d'années environ. D'après les calculs généralement acceptés, la conquête de la Terre Promise aurait duré sept ans et Josué aurait vécu vingt-cinq ans au total depuis son entrée au pays de Chanaan. Il faut joindre à ce dernier nombre la durée des faits indiqués dans les derniers versets du livre.

II. UNITÉ ET INDÉPENDANCE. — La plupart des critiques contemporains tiennent le livre de Josué pour un « sixième tome », qui primitivement n'a fait qu'un avec le Pentateuque. Ils l'englobent donc dans leurs théories sur la composition de l'Hexateuque. Selon eux, il est du même âge que les cinq livres, attribués à Moïse, et il a été rédigé dans sa forme actuelle, à l'aide des mêmes sources par le même rédacteur définitif. Cette conclusion critique a passé par des phases diverses. L'hypothèse complémentaire a succédé à l'hypothèse fragmentaire. Voir Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique*, 5e édit., Paris, 1901, t. IV, p. 437. Nous avons maintenant l'hypothèse documentaire. Le livre de Josué n'a pas été écrit d'un seul jet ni par une seule main; un rédacteur définitif a puisé à des sources différentes des éléments divers qu'il a fondus, non sans laisser toutefois des sutures qui permettent à des yeux exercés de discerner les morceaux primitifs, assez mal joints d'ailleurs. La connexion du livre de Josué avec le Pentateuque ne se discute plus; c'est, dit-on, une conclusion certaine de la critique négative. Tout le travail actuel se porte à déterminer avec le plus de précision possible les sources ou documents dont le rédacteur définitif a fait usage. Voici les résultats auxquels on croit être parvenu :

La première partie du livre de Josué, I-XII, forme dans son ensemble un tout bien caractérisé, qui paraît être la continuation de JE, c'est-à-dire du rédacteur qui, vers 650, a fondu ensemble l'écrit jéhoviste J, qui est de 850 environ, et l'écrit élohiste E, postérieur d'un siècle au jéhoviste. Toutefois, on discute la question de savoir si le dernier rédacteur, qui écrivait entre 440 et 400, s'est servi directement des sources J et E, ou bien s'il n'a pas eu plutôt à sa disposition un travail intermédiaire, dans lequel J et E étaient déjà réunis et combinés. Le Code sacerdotal, P, qui daterait de l'époque de la captivité, a été très peu utilisé; il a fourni de rares éléments, et quelques fragments seulement lui ont été empruntés. Dans la seconde partie, XIII-XXIV, le partage des sources est bien différent. Tous les détails géographiques dérivent du Code sacerdotal et les passages empruntés à JE sont moins nombreux que dans la première partie. Mais il y intervient un élément nouveau. Avant que JE n'ait été combiné avec P, il avait été complété en différents endroits par un écrivain, dont l'esprit est étroitement apparenté à celui de l'auteur du Deutéronome et que, pour cette raison, on désigne par le sigle D^2. Les additions, provenant de cet écrivain, sont pour la plupart faciles à reconnaître au style, semblable à celui du Deutéronome, et elles comprennent notamment les parties législatives du livre de Josué et le renouvellement de l'alliance. On y rattache aussi tout ce qui con-

cerne les parts de territoire, accordées sur la rive gauche du Jourdain aux tribus de Ruben, de Gad et à la demi-tribu de Manassé. Nous renonçons à suivre les critiques dans la détermination détaillée des divers passages de Josué qu'ils rapportent à ces différentes sources. On peut consulter leurs ouvrages, qui sont loin de s'accorder sur les détails. Voir J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des A. T.*, 2e édit., Berlin, 1889, p. 118-136; Cornill, *Einleitung in das A. T.*, 4e édit., Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, 1896, p. 79-83; Driver, *Einleitung in die Litteratur des A. T.*, trad. Rothstein, Berlin, 1896, p. 108-121; Smith et Fuller, *A Dictionary of the Bible*, 2e édit., Londres, 1893, t. I, part. II, p. 1811-1815; A. Hauck, *Realencyklopädie für protestant. Theologie und Kirche*, 3e édit., Leipzig, 1900, t. IX, p. 390-392; W. H. Bennett, *The book of Joshua*, Leipzig, 1895, édition critique et coloriée, dans laquelle la différence des couleurs indique les emprunts à des documents différents.

Que faut-il admettre de ces conclusions? Que faut-il penser de ces hypothèses? Il est d'abord constant que les Juifs n'ont jamais connu l'étroite connexion du livre de Josué avec le Pentateuque dans un seul ouvrage, divisé plus tard en six tomes. Aussi haut que l'on peut remonter à l'aide des documents et sans recourir aux hypothèses, on voit qu'ils ont fait des livres de Moïse et de Josué deux ouvrages complètement distincts. Les auteurs du Canon hébraïque, quels qu'ils soient d'ailleurs, ont classé le Pentateuque dans une catégorie à part et rangé le livre de Josué dans une série différente, celle des prophètes, dans laquelle il occupe la première place. Le traducteur grec de l'Ecclésiastique mentionne déjà dans sa préface la division de la Bible hébraïque en trois classes d'écrits et il sépare la « loi » des « prophètes ». Quelques critiques reconnaissent, du reste, que le livre de Josué a été séparé du Pentateuque avant Esdras. Ils sont obligés d'avouer aussi que les Juifs n'ont gardé aucun souvenir de la prétendue unité primitive de l'Hexateuque, et ils ont recours à des arguments internes, à la ressemblance de fond et de forme, pour prouver cette unité originale. Ces raisons sont-elles valables et suffisent-elles à ébranler la croyance traditionnelle à l'indépendance du livre de Josué? « Le livre de Josué se rattache étroitement au Pentateuque, il est vrai, parce qu'il prend l'histoire du peuple hébreu au point où s'arrête la conclusion du Deutéronome. Les tribus que Moïse avait emmenées d'Égypte ne moururent pas avec lui; leur histoire ne finit pas avec celle de leur libérateur; elles continuèrent sans lui ce qu'elles avaient fait jusqu'alors avec lui; elles étaient déjà sur les bords du Jourdain; il n'y avait plus qu'à le franchir pour entreprendre la conquête de cette Terre Promise, depuis si longtemps l'objet de leurs vœux et de leurs désirs. L'écrit qui porte le nom de Josué nous raconte l'histoire de cette conquête; il a, par là même, avec les livres qui le précèdent le lien qu'ont entre eux les événements. Mais là se borne la connexion : il est la continuation des écrits de Moïse; il n'en est pas une partie. » Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique*, t. IV, p. 441.

D'autre part, il forme en lui-même un tout complet et indépendant. Par sa composition, il présente, malgré des ressemblances nécessaires avec le Pentateuque, une véritable originalité de fond et de forme. Il a un plan qui lui est propre et qui lui donne une visible unité. Son sujet est la conquête et le partage de la Palestine par Josué. Son but est manifeste. L'auteur ne se propose pas seulement de continuer l'histoire du peuple juif après la mort de Moïse; il veut surtout montrer par son récit la fidélité avec laquelle Dieu a tenu ses promesses faites aux patriarches et renouvelées à Moïse. Il raconte la façon prodigieuse dont le Seigneur a mis son peuple en possession de la Terre Promise. Les événements qu'il rapporte tendent tous à faire voir l'intervention divine dans la conquête. Les détails du partage aboutissent à la même fin, et l'auteur en termine la relation par ces paroles significatives : « Et le Seigneur Dieu donna à Israël toute la terre qu'il avait juré de livrer à leurs pères... et pas une des paroles qu'il avait promis d'accomplir ne demeura sans effet, mais toutes furent réalisées par les événements, » XXI, 41, 43. Dans ses deux discours, Josué tire les conclusions pratiques qui découlent de cette fidélité de Dieu à tenir ses promesses : les Israélites doivent de leur côté être fidèles à observer les préceptes divins; sinon, ils attireront sur eux les malédictions que le Seigneur a portées contre les prévaricateurs. A ce point de vue, on peut dire que le livre de Josué complète le Pentateuque, mais comme les Actes des Apôtres continuent les Évangiles. Le récit de l'accomplissement des promesses divines à l'égard d'Israël n'est pas nécessairement l'œuvre du rédacteur du Pentateuque; un autre écrivain, imprégné de l'esprit de Moïse comme l'était Josué, a fort bien pu l'écrire après les événements. Si le rédacteur définitif de l'Hexateuque avait combiné habilement les sources du livre de Josué, il aurait dû rattacher ce récit de l'accomplissement des promesses aux Nombres et ne pas intercaler entres les deux parties de sa narration un ouvrage législatif tel qu'est le Deutéronome. Enfin, la forme du récit est elle-même différente. Le livre de Josué n'est pas, comme l'Exode et les Nombres, une sorte de journal écrit au fur et à mesure des événements, ni, comme le Lévitique, un code de législation, ni, comme le Deutéronome, une série de discours. Il présente donc une physionomie à part, et les critiques sont obligés d'avouer que les sources qu'ils admettent y sont mêlées et combinées d'une autre façon que dans le reste de l'Hexateuque.

Assurément, il existe entre lui et certaines parties du Pentateuque de grandes ressemblances de fond et de forme. Il n'y a en cela rien d'étonnant, puisque le livre de Josué est la suite immédiate de l'histoire, racontée dans le Pentateuque. Des divergences notables seraient, au contraire, surprenantes. Le peuple juif venait de recevoir au Sinaï sa législation; il devait la suivre et l'appliquer autant que les circonstances le permettaient. Il n'avait pas en si peu de temps changé d'esprit ni de caractère; il réalisait, sous la conduite de Josué, ce que Dieu avait promis à Moïse. Josué avait été longtemps le serviteur de Moïse, avant de devenir son successeur. Il s'était préparé à sa mission sous les yeux et par les conseils de son prédécesseur. Il avait les mêmes idées et il n'est pas étonnant que ses derniers discours reproduisent les mêmes enseignements que ceux de Moïse dans le Deutéronome. Le style est semblable en bien des points à celui du Pentateuque. Cela doit être; la langue hébraïque, au temps de Josué, n'avait pas beaucoup changé depuis l'Exode. Néanmoins, on constate dans ce livre des particularités linguistiques. Nous ne ferons pas trop fonds sur l'absence de certains archaïsmes, qu'on observe dans la Genèse. Outre qu'ils manquent déjà dans les autres livres de Moïse, on nous répondrait qu'ils proviennent simplement d'une divergence orthographique de points-voyelles chez les Massorètes ou dans les manuscrits, différence dont on ne peut d'ailleurs donner l'explication. Nous raisonnerons de même au sujet de la prononciation différente du nom de Jéricho : *Yerêhô*, onze fois dans le Pentateuque, *Yeriho*, vingt-sept fois dans le livre de Josué. Voir JÉRICHO. Mais il est d'autres locutions plus caractéristiques. Dieu est nommé, III, 11, 13, « le Seigneur de toute la terre, » dénomination qui n'apparaît jamais dans le Pentateuque. Il y est appelé encore « Dieu d'Israël » vingt-quatre fois, alors que ce nom n'est employé que deux fois dans le Pentateuque. Exod., V, 1; XXXII, 27. On lit quatre fois, I, 14; VI, 2; VIII, 3; X, 7, l'expression גִּבּוֹרֵי הַחַיִל, *gibbôrê haïl*, qu'on ne rencontre nulle part, sinon dans le

Deutéronome, III, 18, sous la forme approchante בְּנֵי חַיִל, *benê haïl,* dans un récit de même nature. La formule עַם מִלְחָמָה, *'am milhâmâh,* employée VIII, 1, 3, 11; X, 7; XI, 7, ne se représente plus une seule fois dans l'Ancien Testament et ne se lit que quatre fois dans le Pentateuque en termes analogues : אַנְשֵׁי מִלְחָמָה, *'ansê milhâmâh.* Le verbe זָעַק, *z'âaq,* usité au *niphal,* VIII, 16, n'est pas employé dans les livres précédents. Ces particularités lexicographiques font supposer aux critiques qui refusent toute originalité au rédacteur de l'Hexateuque, le recours à des sources particulières dont rien ne prouve l'existence. *Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche,* t. IX, p. 390. La façon de raconter n'est pas dans le livre de Josué la même que dans les livres historiques du Pentateuque. Enfin l'uniformité du style dans tout cet écrit est un indice frappant de l'unité de rédaction : c'est partout la même élocution, l'emploi des mêmes formes grammaticales, des mêmes tours de phrases et des mêmes constructions. Voir L. König, *Alttestamentliche Studien,* fasc. 1er, *Authentie des Büches Josua,* Meurs, 1836, p. 36-62, 122-125.

Pour compléter la démonstration de l'unité et de l'indépendance du livre de Josué, il faudrait réfuter en détail tous les arguments par lesquels les critiques prétendent prouver la pluralité des sources et des documents amalgamés dans ce livre. Cette réfutation a été faite par Himpel, *Einheit und Glaubwürdigkeit des Buches Josua,* dans la *Theologische Zeitschrift,* 1864, p. 385-448; 1865, p. 227-307. Cf. König, *op. cit.*, p. 34; Keil, *Einleitung,* 1859, p. 143-149; Cornely, *Introductio specialis in historicos V. T. libros,* Paris, 1887, t. I, p. 180-187. Voir t. I, col. 130, ce qui concerne l'emploi de *šébét* et de *mattéh* pour désigner les tribus d'Israël. La répétition, par exemple, de l'attribution du pays transjordanien, faite par Moïse aux tribus de Ruben, de Gad et à la demi-tribu de Manassé, Num., XXXII, 1-42, s'explique fort bien dans le livre de Josué, XIII, 7-33. L'auteur voulant exposer dans tout son ensemble le partage de la Terre Promise, rappelle les dispositions prises antérieurement par son prédécesseur et les confirme. La même remarque explique la répétition de ce qui concerne les villes de refuge dans cette contrée. Deut., IV, 41-43; Jos., XX, 8. On comprendrait moins ces répétitions dans l'hypothèse d'un rédacteur dernier, qui aurait formé l'Hexateuque.

III. Date. — Le livre de Josué étant une œuvre à part, indépendante du Pentateuque, il n'a pas, par le fait même, été établi dans son état actuel postérieurement à la rédaction dernière de l'Hexateuque, telle que la fixent les critiques. Puisqu'il forme, d'autre part, un ouvrage ordonné suivant un plan très net, cette unité de composition est à elle seule un indice de l'unité d'auteur. Avant de déterminer, si faire se peut, la personnalité de cet auteur, il faut rechercher, à l'aide du contenu, la date d'apparition du livre. Nous procéderons dans cette recherche par approches successives. — Josué ayant brûlé la ville de Haï, VIII, 28, et cette ville étant signalée sous le nom de Aïath, par Isaïe, X, 28, le livre de Josué, qui ne mentionne pas sa réédification, est donc antérieur au prophète. Voir col. 399. Josué avait laissé les Chananéens à Gazer et s'était contenté de les rendre tributaires des Israélites, XVI, 10. Or, sous le règne de Salomon, le roi d'Égypte s'empara de cette ville, en tua les habitants et la donna en dot à sa fille qu'avait épousée le roi des Israélites. III Reg., IX, 16. Voir col. 131. L'ouvrage, qui affirme encore l'existence des Chananéens à Gazer, a donc été composé avant le règne de Salomon ou au plus tard au début de ce règne. D'autres indices font remonter sa composition avant le règne de David. Lorsqu'il a été rédigé, le Jébuséen était encore à Jérusalem, XV, 63. Or, c'est la huitième année de son règne que David s'empara de cette ville et en fit sa capitale. II Reg., V, 6-10. Voir t. II, col. 1315. Bethléhem, le patrie de David, n'est pas énumérée parmi les villes de Juda, sinon dans le texte grec des Septante, XV, 60, tandis que d'autres villes, moins importantes, le sont. Un écrivain, postérieur au règne de ce prince ou son contemporain, l'aurait certainement mentionnée. Sidon y est encore appelée « la grande ville », XI, 8; XIX, 28. Or, Sidon fut ruinée par les Philistins au temps des Juges d'Israël, et Tyr eut dès lors la prépondérance et mérita seule le nom de grande ville des Phéniciens. Ces détails montrent bien la haute antiquité du livre qui les reproduit. Il est vrai, dit-on, que le livre des Justes, cité X, 13, aurait contenu l'élégie de David sur Saül et Jonathas, II Reg., I, 18, et serait postérieur à l'époque de la mort de ces héros. Mais on peut penser que ce recueil de poésies, commencé sous Josué, s'est enrichi successivement de nouvelles pièces. On a dit aussi, et non sans raison, que la locution « jusqu'aujourd'hui », répétée quatorze fois dans le texte hébreu, IV, 9; V, 9; VI, 25; VII, 26 (deux fois); VIII, 29; IX, 27; X, 27; XIII, 13; XIV, 14; XV, 63; XVI, 10; XXII, 3, 17, laissait entendre qu'il s'était déjà écoulé un certain intervalle entre les événements racontés et l'époque du récit; autrement le narrateur n'aurait pas eu de motif de signaler la persévérance de la circonstance qu'il relatait. De la plupart des cas, on ne peut rien conclure pour la détermination précise de l'intervalle; cette locution n'exige pas nécessairement une longue durée, et les vingt-cinq ans écoulés entre le début de la conquête et la mort de Josué peuvent justifier cette remarque de l'écrivain. D'ailleurs, comme la Vulgate contient, XIV, 10, cette locution, sans que le texte hébreu ait aucune expression correspondante, certains critiques admettraient facilement qu'en plusieurs endroits la même locution pourrait être une glose, ajoutée plus tard à la première rédaction du texte. De même, les montagnes de Juda et d'Israël, mentionnées, XI, 21, ne supposent pas la séparation des deux royaumes sous Roboam. Il s'agit de la défaite et de la ruine des Énacites qui habitaient la partie méridionale du pays de Chanaan et en particulier le territoire dévolu à la tribu de Juda. L'expression « toute la montagne de Juda et d'Israël » désigne seulement le pays montagneux qu'ils occupaient dans le territoire de cette tribu et dans le reste d'Israël, sans distinction de deux royaumes séparés, et elle marque leur disparition complète.

IV. Auteur. — On ne connaît pas d'une manière certaine quel a été l'auteur du livre de Josué, et il s'est produit de tout temps, même chez les catholiques, des opinions divergentes à ce sujet. Théodoret, *In Josue,* quæst. XIV, t. LXXX, col. 473-476, trompé par une leçon singulière de son manuscrit : Οὐχὶ τοῦτο γέγραπται ἐπὶ τὸ βιβλίον τὸ εὑρεθὲν, X, 13, en concluait que l'auteur avait puisé ce renseignement dans un ancien ouvrage et était par conséquent bien postérieur aux événements qu'il racontait. L'écrivain qui a rédigé la *Synopsis S. Scripturæ* attribuée à saint Athanase, t. XXVIII, col. 309, expliquait le titre du livre dans ce sens seulement que Josué était le héros principal du récit. Au rapport de Richard Simon, *Histoire critique du Vieux Testament,* l. I, c. VIII, Rotterdam, 1685, p. 53, Isaac Abarbanel, rabbin du XVe siècle, pensait que Josué n'était pas l'auteur du livre qui porte son nom, et qu'une partie au moins avait été écrite quelque temps après les événements. Alphonse Tostat, *In Josue,* c. I, quæst. XIII; c. VII, quæst. IX, *Opera,* Cologne, 1613, t. V, p. 22, 208-209, rejette successivement l'opinion qui attribue ce livre à un écrivain anonyme contemporain de Josué, et celle qui prétend qu'il est l'œuvre du prophète Isaïe, et il l'attribue à Salomon. A. Maes, *Josue imperatoris historia illustrata atque explicata,* Anvers, 1574, comment. præf., p. 2, estimait qu'Esdras, seul ou avec l'aide d'autres scribes, avait compilé ce livre et en avait extrait les

récits d'anciennes annales hébraïques. Un inconnu, dont l'opinion est mentionnée par Serarius, *Josue*, Mayence, 1609, t. I, p. 211, l'attribuait au grand-prêtre Éléazar. Dans des temps plus rapprochés, des catholiques ont pensé que ce livre se compose de documents contemporains de Josué reliés ensemble dans un récit continu et recueillis par un écrivain ignoré, plus ou moins postérieur aux événements. Haneberg, *Histoire de la révélation biblique*, trad. franç., Paris, 1856, t. I, p. 223-225; Herbst-Welte, *Einleitung*, t. II, p. 96; A. Scholz, *Einleitung*, t. II, p. 245-265; Himpel, dans la *Tübinger Quartalschrift*, 1864, p. 448. Danko, *Historia revelationis divinæ V. T.*, Vienne, 1862, p. 200-201, fixe la date de la composition avant celle du livre des Juges et avant la septième année du règne de David. Le cardinal Meignan, *De Moïse à David*, Paris, 1896, p. 335, note, croit que l'auteur vivait peut-être au temps de Salomon, en tout cas, bien avant l'exil. Le principal argument de ces critiques est que le livre de Josué contient le récit d'événements postérieurs au temps du conquérant de la Palestine.

Mais d'autres critiques, mettant de côté la finale, XXIV, 29-33, qui raconte la mort de Josué et d'Eléazar et qui a été ajoutée après coup, et même certains récits d'événements postérieurs, l'occupation de Dabir, XV, 15-19, l'expédition des Danites, XIX, 47, et quelques gloses, insérées plus tard, attribuent la composition de l'ensemble du livre à Josué lui-même. Ils appuient leur sentiment sur la tradition juive, consignée dans le Talmud, *Baba Bathra*, voir t. II col. 140, et acceptée par la grande majorité des rabbins. D'après ceux-ci, Josué écrivit son livre et huit versets de la Loi, c'est-à-dire ceux qui racontent la mort de Moïse. Deut., XXXIV, 5-12. L. Wogue, *Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique*, Paris, 1881, p. 24-25. Quelques-uns pensent trouver dans Eccli., XLVI, 1, un indice que Josué est l'auteur du livre qui porte son nom. Josué y est dit διάδοχος Μωϋσῆ ἐν προφητείαις, c'est-à-dire successeur de Moïse, non pas seulement dans sa mission prophétique, mais encore dans la composition de livres inspirés, puisque le prologue, placé par le traducteur grec en tête de sa version de l'Ecclésiastique, appelle προφητεῖαι les livres écrits par des prophètes. Le texte hébreu, aujourd'hui connu, présente moins clairement le même sens. M. Israël Lévi, *L'Ecclésiastique*, Paris, 1898, p. 109, traduit משה בנבואה משרת, « assistant de Moïse dans sa mission prophétique. » Mais le mot נבואה signifiant « livre prophétique », II Par., IX, 29, il pourrait avoir ici cette signification, qui permettrait d'attribuer à Josué la rédaction d'un livre inspiré, si le contexte n'exigeait plutôt le sens de « mission prophétique », dans l'accomplissement de laquelle Josué a aidé Moïse. Quelques Pères de l'Église latine ont affirmé que le titre désignait Josué, non pas seulement comme le héros, mais aussi comme l'auteur du livre, ou du moins, ils se sont exprimés de manière à montrer qu'ils tenaient Josué pour l'écrivain de l'ouvrage qui porte son nom. Lactance, *Divin. instit.*, l. IV, c. XVII, t. VI, col. 500; S. Isidore de Séville, *De Eccl. officiis*, l. I, c. XII, t. LXXXIII, col. 747.

Les partisans de l'attribution du livre à Josué confirment leur sentiment par des arguments internes. Il est dit de lui, XXIV, 26, qu' « il écrivit toutes ces choses dans le volume de la loi du Seigneur ». Ces paroles, disent-ils, ne se rapportent pas seulement aux derniers discours de Josué qui les précèdent immédiatement, et en particulier au renouvellement de l'alliance du peuple avec Dieu; elles s'entendent plus naturellement du livre entier, qui est présenté comme la suite de la Loi ou du Pentateuque. Ils font valoir aussi l'emploi de la première personne qui décèle un témoin oculaire, en trois endroits du texte hébreu, IV, 23; V, 1, 6. Dans les deux premiers passages, on lit : *'obrênû*, « le passer de nous, » et dans le dernier : *lânû*, « à nous. » Il faut remarquer toutefois que, V, 1, le *qeri* et les versions ont la leçon : « le passer d'eux. » De nombreux indices trahissent l'acteur ou le témoin oculaire. La précision des détails historiques et topographiques, la manière dont l'histoire de Josué est racontée incidemment au milieu du récit des événements auxquels il a été mêlé, le ton lui-même du récit semblent indiquer la main de Josué. Les discours de ce héros sont pénétrés du même esprit qui a animé l'écrivain et qui lui a fait disposer les matériaux de son histoire en vue du but signalé plus haut. Enfin, on ne trouve pas dans tout le livre un mot d'éloge de Josué. Tandis que le narrateur de sa mort le qualifie de « serviteur de Dieu », XXIV, 29, lui-même se nomme toujours seulement « le fils de Nun ».

Cependant, plusieurs faits racontés dans le livre de Josué paraissent n'avoir eu lieu qu'à l'époque des Juges, à savoir, la prise de Cariath Sépher par Othoniel, XV, 13-19, et celle de Lésem par les Danites, XIX, 47, rapportées aussi Jud., I, 10-19; XVIII, 1-12. Quelques critiques catholiques, Kaulen, *Einleitung*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1890, p. 177; Zschokke, *Historia sacra V. T.*, p. 163; Clair, *Le livre de Josué*, Paris, 1883, p. 5; Fillion, *La Sainte Bible*, Paris, 1889, t. II, p. 9, concèdent que ces récits ont été ajoutés ou, au moins, ont pu l'être après la mort de Josué. Voir t. II, col. 1239. Mais il n'est pas certain que ces événements ne datent point du vivant de Josué. La prise de Lésem a dû avoir lieu dans les derniers temps de la vie de ce chef d'Israël. Quant à celle de Cariath-Sepher, elle a eu lieu plus tôt. Voir t. II, col. 58. Si l'auteur du livre des Juges la mentionne après la mort de Josué, il le fait seulement pour rappeler les exploits d'Othoniel, dont il va raconter la judicature. Dans son récit, les verbes auraient dû probablement être mis au plus-que-parfait, si ce temps avait existé dans la langue hébraïque. Vigouroux, *Manuel biblique*, 11e édit., Paris, 1901, t. II, p. 7, note 1; Cornely, *Introductio specialis in historicos V. T. libros*, Paris, 1887, t. I, p. 195-198; Pelt, *Histoire de l'Ancien Testament*, 3e édit., 1901, t. I. p. 333.

V. Intégrité du texte. — Le texte du livre de Josué ne nous est pas parvenu en très bon état. Pour le constater, il suffit de comparer le texte hébreu actuel avec la version grecque des Septante. Un autre moyen de constatation des altérations du texte est sa comparaison avec des passages parallèles des autres Livres Saints. Des noms et des chiffres, si nombreux dans les listes topographiques, paraissent avoir souffert des injures du temps et nous sont parvenus estropiés au point de vue orthographique ou modifiés. Ainsi le personnage nommé Achan, VII, 1, est appelé Achar par les Septante, la Peschito et dans I Par., II, 7. Voir t. I, col. 128. Il existe d'autres fautes orthographiques de même genre dans la transcription des noms propres de villes ou de lieux. D'autres changements de lettres se sont produits dans les noms communs ou dans les verbes. Dans les Septante, XV, 60, il y a un verset presque entier, qui manque dans le texte hébreu et dont la disparition peut s'expliquer par ὁμοιοτέλευτον. Le nombre des villes de la tribu de Nephthali, XIX, 36, doit être incomplet, si on compare ce passage avec XXI, 34, et I Par., VI, 61. Il manque dans les manuscrits et les éditions imprimées un membre de phrase, XXI, 36, qui se trouve dans les Septante, la Vulgate et I Par., VI, 63. Il est probable qu'il s'est perdu, XXII, 34, un mot que le sens exige et qui se lit dans la Peschito et le Targum. Par contre, וּגְדֵרֹתָיִם, XV, 36, est une glose sur le nom précédent וְהַגְּדֵרָה, qui de la marge des manuscrits s'est glissée dans le texte, car elle n'existe pas dans les Septante et elle rend fautif le nombre total des villes. וְשֶׁבַע, XIX, 2, paraît être la répétition de בְּאֵר־שֶׁבַע, qui précède immédiatement, comme il résulte de I Par., IV, 28, et

du total donné, XIX, 6; ce nom est absent, d'ailleurs, de la version des Septante. בִּיהוּדָה, XIX, 34, doit être fautif, si on en juge d'après les données topographiques et l'absence de ce mot dans les Septante. Le chiffre 29, dans XV, 32, résume une liste de 36 noms; il est évidemment fautif. Le nombre des soldats de Josué est de 30 000, VIII, 3, et seulement de 5 000, VIII, 12; le premier chiffre doit être corrigé d'après le second. Kaulen, *Einleitung*, p. 175-176. D'autre part, le texte grec des Septante diffère souvent du texte massorétique, et si parfois il peut servir à rétablir la leçon originelle, d'autres fois, il est lui-même visiblement altéré. Ainsi, il contient, XVI, 10, au sujet de Gazer, une glose, dont parle saint Augustin, *Quæst. in Heptat.*, l. VI, t. XXXIV, col. 784-785. On connaît les additions faites, XXIV, 30, 33. Cf. Hollenberg, *Die alexandrinische Uebersetzung des Buches Josua*, Meurs, 1876; H. B. Swete, *An introduction to the Old Testament in greek*, Cambridge, 1900, p. 236-237, 244.

VI. Vérité des récits. — Si le livre de Josué a pour auteur son héros principal, Josué lui-même, témoin et acteur des faits, si, du moins, il a été composé à une époque assez rapprochée des événements, il raconte, non pas, comme le prétendent les critiques rationalistes, les légendes d'Israël sur Josué, mais bien l'histoire réelle et véridique de la conquête et du partage de la Palestine. Les faits relatés par un écrivain contemporain sont dignes de foi et le récit mérite créance, parce que ce sont des faits publics, connus de tous, qu'on n'invente pas. Ils sont, d'ailleurs, exposés d'une manière simple et avec un accent de vérité qui entraîne la conviction. Les critiques rationalistes déclarent impossibles les miracles du passage du Jourdain, de la prise de Jéricho et de la bataille de Béthoron. Ils prétendent relever des contradictions dans le récit lui-même ou des oppositions inconciliables avec le livre des Juges au sujet de la conquête. Ils affirment que le partage de la Terre Promise répond, non à la réalité, mais à une conception idéale de la prise de possession de cette terre par les tribus d'Israël. *Realencyklopadie für protest. Theologie und Kirche*, 3e édit., Leipzig, 1900, t. IX, p. 392-393. Ils supposent à tort que la conquête du pays de Chanaan a été complète, que Josué a pris toutes les villes et exterminé tous les habitants, et ils s'étonnent de retrouver plus tard certaines localités en la possession des tribus chananéennes, qui n'en avaient pas été dépossédées ou qui les avaient reprises. Vigouroux, *Manuel biblique*, 11e édit., Paris, 1901, t. II, p. 9; *Les Livres saints et la critique*, 5e édit., Paris, t. IV, p. 453. L'abbé Paulin Martin, *Introduction à la critique générale de l'A. T., De l'origine du Pentateuque* (lithog.), Paris, 1888-1889, t. III, p. 546-606, a longuement réfuté les objections de Reuss sur le partage de la Palestine entre les tribus et sur les villes lévitiques.

Les écrivains sacrés qui sont postérieurs au livre de Josué lui rendent témoignage en mentionnant certains faits dont il contient le récit. Les premiers mots du livre des Juges, I, 1, considèrent Josué comme ayant été le chef des Israélites dans la guerre contre les Chananéens. Le récit de la prise de Cariath-Arbé, Jud., I, 10-15, si on met les verbes au plus-que-parfait, n'est que la répétition de Jos., XV, 13-19. Sauf pour le nom de la tribu, il y a accord entre Jos., XV, 63, et Jud., I, 21. L'héritage de Manassé est le même, Jos., XVII, 11-13, et Jud., I, 27-28. Le sort des habitants de Gazer est raconté de la même manière, Jos., XVI, 10, et Jud., I, 29. Le résumé de l'histoire des Juges, II, 11-III, 6, suppose l'existence des tribus chananéennes que Josué n'avait pas exterminées, XIII, 2-6. L'alliance avec les Gabaonites est rappelée, II Reg., XXI, 2, aussi bien que le séjour de l'arche à Silo, Jud., XVIII, 31; Ps. LXXVII, 60, l'extermination des Chananéens, Jud., II, 2; III Reg., XIV, 24; IV Reg., XXI, 2, la destruction de Jéricho, III Reg., XVI, 34, les conquêtes et le partage de la Terre Promise, Ps. LXXVII, 54-55, et le passage miraculeux du Jourdain, Ps. LXV, 6; Ps. CXIII, 3, 5; Habac., III, 8. L'éloge de Josué et de Caleb, Eccli., XLVI, 1-12, résume l'œuvre du héros tout entière, telle qu'elle est exposée dans le livre qui porte son nom. Le diacre Étienne attribue à Josué la conquête de la Palestine. Act., VII, 45.

Sans confirmer directement la vérité du livre de Josué, les monuments contemporains de l'Égypte la justifient indirectement, en nous faisant connaître la situation politique du pays de Chanaan, conforme à celle que suppose le récit sacré. D'autre part, les explorations géographiques ont constaté l'exactitude des données topographiques de ce livre. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., Paris, 1896, t. III, p. 3-16. Procope, *De bello vandalico*, l. III, c. XX, rapporte qu'il y avait à Tigisis, dans l'Algérie actuelle, deux stèles sur lesquelles les habitants avaient fait graver en langue phénicienne cette inscription qu'il reproduit en grec: Ἡμεῖς ἐσμεν οἱ φύγοντες ἀπὸ προσώπου Ἰησοῦ τοῦ λῃστοῦ, υἱοῦ Ναυῆ. Cf. Verdière, *Émigration des Chananéens, chassés de Palestine en Afrique*, dans les *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*; *Journal officiel*, 1er et 14 juillet 1874, p. 4561, 4912-4913; M. Büdinger, *De coloniarum quarumdam phœniciarum primordiis cum Hebræorum exodo conjunctis*, dans les *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien. Philos.-Histor. Classe*, t. CXXV, 1891, X, p. 30-38.

VII. Commentaires. — 1° *Des Pères.* — Origène, *Eclecta in Jesum Nave*; *Homiliæ in librum Jesu Nave*, t. XII, col. 819-948; S. Éphrem, *In Josue, Opera syriaca*, Rome, 1737, t. I, p. 292-307; Théodoret, *Quæstiones in Josuam*, t. LXXX, col. 457-486; S. Augustin, *Locutiones in Heptateuchum*, l. VI, t. XXXIV, col. 537-542; *Quæstiones in Heptateuchum*, l. VI, *ibid.*, col. 775-792; Procope de Gaza, *Comment. in Josue*, t. LXXXVII, col. 991-1042; S. Isidore de Séville, *Quæstiones in librum Josue*, t. LXXXIII, col. 371-380, ou V. Béde, *Quæstiones super Jesu Nave librum*, t. XCIII, col. 417-422; Raban Maur, *Comment. in librum Josue*, t. CVIII, col. 999-1108, Rupert, *In librum Josue*, t. CLXVII, col. 999-1024. La plupart des Pères ont recherché le sens allégorique plutôt que le sens littéral. — 2° *Au moyen âge.* — Hugues de Saint-Cher, *Postilla*, Venise, 1754, t. I; Nicolas de Lyre, *Postilla*, Venise, 1588, t. II; Denys le Chartreux, *Opera*, Cologne, 1533, t. II; Tostat, *Opera*, Venise, 1728, t. V. — 3° *Dans les temps modernes.* — 1. *Catholiques.* — Cajetan, *Comment. in lib. Josue*, etc., Rome, 1533; Vatable, *Annotationes in V. T.*, Paris, 1545; édit. expurgée, Salamanque, 1584; Clarius, *Scholia*, Venise, 1542; A. Maes, *Josuæ imperatoris historia illustrata atque explicata*, Anvers, 1574 (dans Migne, *Cursus completus Sac. Script.*, t. VII-VIII); Arias Montanus, *De optimo imperio seu in libr. Josue comment.*, Anvers, 1583; Serarius, *Josue*, 2 in-f°, Mayence, 1609-1610; Bonfrère, *Josue, Judices et Ruth*, Paris, 1731; C. Magalian, *Comment. in Josuæ historiam*, 1611; Marcellius, *Comment. in l. Josue*, 1661; Calmet, *Commentaire littéral*, 2e édit., Paris, 1724, t. II, p. 1-143; J. Félibien, *Pentateuchus historicus seu libri quinque historici, Josue*, etc., Paris, 1704; Hellbig, *In libros Josue, Judicum, Ruth*, Cologne, 1717; Monterde, *Comment. theol. in. lib. Josue, Ruth*, Valence, 1702; Clair, *Le livre de Josué*, Paris, 1877. — 2. *Protestants.* — Sans parler des anciens commentateurs, Drusius, 1618, Osiander, 1681, Sébastien Schmidt, 1693, Le Clerc, 1708, citons Maurer, *Commentar über das Buch Josua*, Stuttgart, 1831; Rosenmüller, *Scholia in V. T.*, Leipzig, 1833; Keil, *Biblischer Kommentar über das A. T.*, 2e édit., Leipzig, 1874, t. II; Espin, *Joshua*, dans le *Speaker's Commentary*, Londres, 1872; Fay, *Das Buch Josua*, Bielefeld, 1870,

Holzinger, *Josua,* dans *Hand-Commentar zum A. T.*, Tubingue; Oettli, *Deuteronomium, Josua und Richter,* Munich, 1893; Dillmann, *Numeri, Deuteronomium und Josua,* 2e édit., Leipzig, 1886; Budde, *Richter und Josua,* 1887; Black, *The book of Josua,* Cambridge, 1891; Fr. de Hummelauer, *Josue,* Paris, 1903.

E. Mangenot.

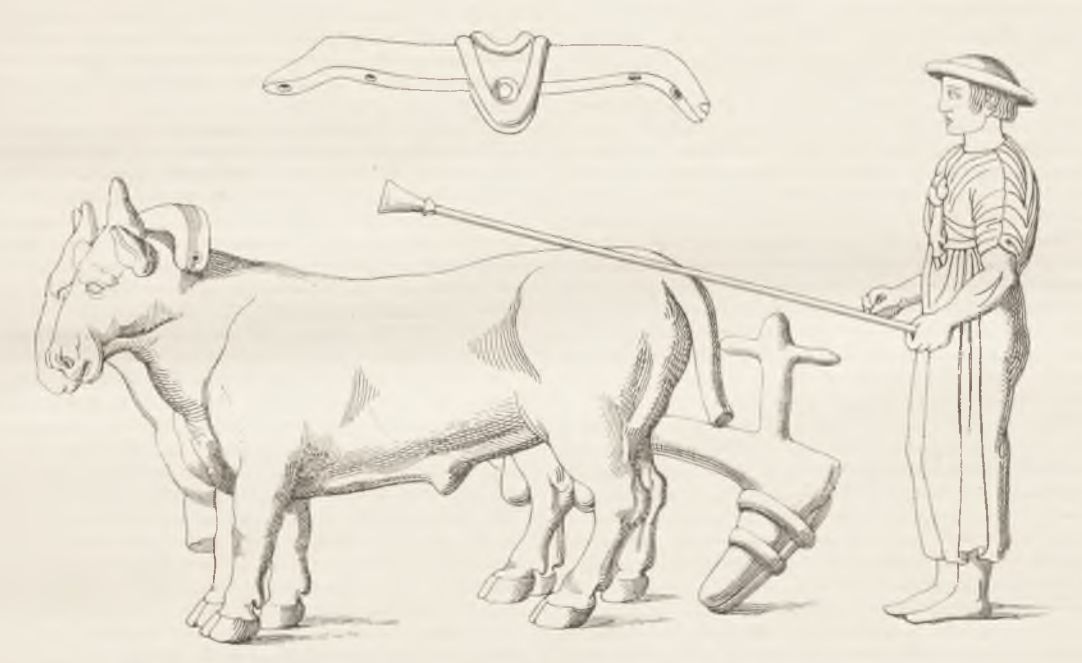
6. JOSUÉ (hébreu : *Iššiyâh;* Septante : Ἰεσία), descendant d'Hérem, qui avait épousé du temps d'Esdras une femme étrangère et qui fut obligé de la renvoyer. I Esd., x, 31. Ce nom, dans l'original, signifie « Jéhovah prête, aide », et est complètement différent en hébreu du nom de Josué. La Vulgate a rendu ailleurs ce même nom sémitique par Jésia et Jésias. Voir col. 1399.

7. JOSUÉ (hébreu : *Yêšûaʿ;* Septante : Ἰησοῦς), chef d'une famille de lévites qui revint de la captivité avec Zorobabel. Elle comptait 74 membres en y comprenant les fils de Cedmihel qui descendaient d'Odovia comme les fils de Josué. I Esd., ii, 40. Tous ces lévites furent des auxiliaires actifs d'Esdras et de Néhémie dans leur œuvre de restauration. I Esd., iii, 9 ; viii, 33; II Esd., iii, 9 (Azer, fils de Josué); viii, 7; ix, 4, 5; x, 9; xii, 8, 24. Sur ces deux derniers passages, voir Jésua 3, col. 1403. Josué et Cedmihel étaient l'un et l'autre des descendants d'Odovia, I Esd., ii, 40, mais Odovia était leur ancêtre, non leur père; celui-ci s'appelait Azanias, comme il résulte de II Esd., x, 9, où Josué est désigné comme fils d'Azanias.

JOTA, aujourd'hui Yutta, ville de Juda. Jos., xv, 55. Elle est appelée Jéta par la Vulgate dans Jos., xxi, 16. Voir Jéta, col. 1517.

JOUBERT François, théologien catholique français, né à Montpellier le 12 octobre 1689, mort à Paris le 23 décembre 1763. Avant d'entrer dans les ordres, il fut quelque temps syndic des états de Languedoc, charge qui avait été exercée par son père. Devenu prêtre en 1728, il fut, en 1730, enfermé durant quelques semaines à la Bastille, pour avoir témoigné trop d'attachement aux doctrines des jansénistes. Il vécut à Montpellier, puis à Troyes, et enfin à Paris, où il mourut. Il a laissé des commentaires de différentes parties de l'Écriture Sainte : *Explication de l'histoire de Joseph selon divers sens que les saints Pères y ont donnés,* in-12, Paris, 1728; *Éclaircissement sur les discours de Job,* in-12; *Traité du caractère essentiel à tous les prophètes de ne rien dire que de vrai,* in-12, Paris, 1741; *Observations sur Joël,* in-12, Avignon, 1733; *Lettres sur l'interprétation des Écritures,* in-12, Paris, 1744; *Concordance et explication des prophéties qui ont rapport à la captivité de Babylone,* in-4o, Paris, 1745; *Explication des principales prophéties de Jérémie, d'Ezéchiel et de Daniel, disposées selon l'ordre des temps,* 5 in-12, Paris, 1749 (ce n'est qu'une nouvelle édition du précédent); *Commentaires sur les douze petits prophètes,* 6 in-12, Avignon, 1754 et années suivantes; *Commentaire sur l'Apocalypse,* 2 in-12, Avignon, 1762.

A. Regnier.



287. — Joug étrusque. Bronze du musée Kircher, à Rome. Réduit d'un tiers. D'après Micali, *Antichi monumenti,* in-fo, Florence, 1810. pl. l.

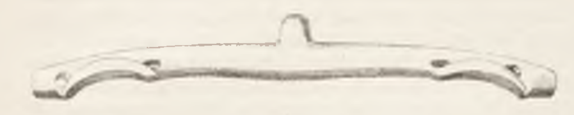
JOUE (hébreu : *leḥi, raqqâh;* Septante : σιαγών ; Vulgate : *gena, maxilla*), partie du visage qui recouvre les mâchoires entre les yeux et le menton. — Les joues sont comparées, pour leur fraîcheur et leur coloration, à un parterre d'aromates, Cant., i, 9; v, 13, et à la moitié d'une grenade. Cant., iv, 3 ; vi, 6. Voir Grenade, col. 340. — Dans tous les autres passages où il est parlé des joues, c'est à l'occasion des soufflets et des coups qu'elles reçoivent, III Reg., xxii, 24; Job, xvi, 11; Is., l, 6; Mich., v, 1, ou des larmes qui les inondent. Lam., i, 2. Voir Larmes, Soufflet.

H. Lesêtre.

JOUG (hébreu : *môṭ* ou *môṭâh, ʿol* ou *ʿôl;* Septante : ζυγόν, κλοιός ; Vulgate : *jugum*), pièce de bois servant à assujettir ensemble deux bœufs par la tête, et au moyen de laquelle ils tirent une charrue, un chariot, etc. (fig. 287). Par extension, on donne le nom de joug à l'attelage d'autres animaux réunis deux à deux, chevaux, ânes mulets, etc. La forme était diverse en Égypte (fig. 288; voir aussi fig. 71, t. i, col. 325; fig. 214, t. ii, col. 603),

en Chaldée (fig. 213, t. II, col. 602), en Grèce (fig. 289), à Rome (fig. 290). Pour les jougs actuellement en usage en Syrie et en Égypte, voir fig. 75, t. I, col. 327; fig. 215 et 216, t. II, col. 605.

1° *Au sens propre.* — On ne met le joug aux animaux



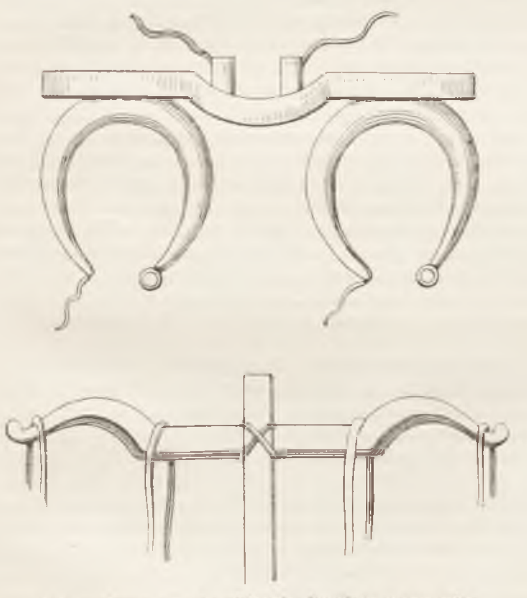
288. — Joug égyptien, en bois, de 1m30 de longueur. Musée du Louvre.

que quand ils ont un certain âge et que leur force s'est développée. Dans les sacrifices, on n'admettait que des animaux n'ayant point porté le joug. Num., XIX, 2; Deut., XXI, 3; I Reg., VI, 7. Le joug fait plier le cou.



289. — Joug grec. D'après Smith, *Dict. of Greek and Roman antiquities*. 3e édit., t. I, p. 1035.

Eccli., XXXIII, 27. — L'animal mis au joug est appelé ὑποζύγιος, *subjugalis*. Matth., XXI, 5. — Jérémie reçut l'ordre de se mettre des jougs au cou, pour symboliser l'asservissement qui menaçait certains peuples.



290. — Jougs romains. D'après d'anciens manuscrits.

Jer., XXVII, 2; XXVIII, 10, 12. — Comme les animaux sont attachés au joug deux à deux, un joug désigne souvent une paire. L'hébreu emploie alors le mot *séméd*, et le grec le mot ζεῦγος. I Reg., XI, 7; III Reg., XIX, 19, 21; Eccli., XXVI, 10; Luc., XIV, 19. Cette expression est usitée même quand il s'agit de mulets, IV Reg., V, 17, ou de chevaux. IV Reg., IX, 25; Is., XXI, 7. — En hébreu, on donne encore le même nom au lot de terre qu'une paire de bœufs peut labourer en un jour. I Reg., XIV, 14; Is., V, 10.

2° *Au sens figuré.* — Le joug symbolise toute obligation pénible imposée d'une manière constante à la volonté de l'homme. Telle est tout d'abord la loi de Dieu, Jer., II, 20; Judith, V, 24; Ose., XI, 4; Eccli., LI, 34; Lam., III, 27. Notre-Seigneur a rendu ce joug doux et aimable, Matth., XI, 29, 30; il ne convient donc pas de reprendre le joug plus dur de la loi ancienne. Act., XV, 10; Gal., V, 1; I Tim., VI, 1. Se mettre sous le même joug que les Gentils serait adopter leur genre de vie, marcher de concert avec eux, comme deux bœufs qui tirent la même charrue. II Cor., VI, 14. — Le joug désigne souvent la servitude imposée par une nation à une autre nation, par un homme à un autre homme. III Reg., XII, 4, 9-11; Is., IX, 4; X, 27; XIV, 25; XLVII, 6; Jer., V, 5; XXVII, 8, 11, 12; XXVIII, 2, 4, 11; I Mach., VIII, 18, 31; XIII, 41. — Un joug de fer est une servitude très dure. Deut., XXVIII, 48; Jer., XXVIII, 14. — Être délivré de la servitude, c'est enlever le joug, Is., LVIII, 6, 9, ou le briser. Gen., XXVII, 40; Lev., XXVI, 13; Jer., II, 20; Ezech., XXX, 18; XXXIV, 27; Nah., I, 13. — C'est encore un joug pesant que le châtiment, Lam., I, 14; la misère, Eccli., XL, 1. et la méchante langue. Eccli., XXVIII, 24.

H. LESÊTRE.

1. JOUR (hébreu : *Yemîmâh*, « colombe; » Septante : Ἡμέρα; Vulgate : *Dies*, « Jour »), la première des trois filles qui naquirent à Job après son épreuve. Job, XLII, 14. Les Septante et la Vulgate ont traduit ce nom propre comme dérivant du mot *yôm*, « jour, » mais il est plus probable qu'il est le même que l'arabe *yamamâh*, « colombe. » Les Orientaux donnent volontiers à leurs filles des noms d'animaux, comme abeille, gazelle, etc. Voir DÉBORA, DORCAS.

2. JOUR (hébreu : *yôm*; grec : ἡμέρα; Vulgate, *dies*), espace de 24 heures. — 1° Les Hébreux comptaient les jours d'un coucher de soleil à l'autre. Cela apparaît très clairement dans les indications relatives à la célébration du sabbat. Lev., XXIII, 32. C'était l'usage suivi chez plusieurs peuples anciens et en particulier chez les Athéniens. Pline, *H. N.*, II, 79 (188); Macrobe, I, 3; *Saturn.*, I, 3; Aulu-Gelle, *Noct. attic.*, III, 2. C'est encore l'usage que suit l'Église pour l'office divin. C'est pourquoi le jour de 24 heures est souvent indiqué dans la Bible par l'expression *'éréb bôqér*, « soir (et) matin, » que les Septante traduisent par le mot νυχθήμερον. Dan., VIII, 14. Cf. II Cor., XI, 25. Le mot *yôm*, comme les mots ἡμέρα et *dies*, est cependant employé pour désigner : — 1. tantôt le jour de 24 heures, Gen., VIII, 3, 4, 12; VIII, 3; XVII, 12; Exod., VII, 25, XII, 3; Lev., VII, 17; XIII, 5; Jos., I, 11; II, 16, etc.; — 2. tantôt le temps pendant lequel la terre est éclairée par le soleil, par opposition à la nuit, Gen., I, 5; Amos, V, 8; Ps., XIX (XVIII), 3; Job, III, 4; XVII, 12; Jon., II, 1; Matth., XII, 40; XX, 12, etc. — 3. Sur le sens du mot « jour » dans le récit de la création, Gen., I, 5, etc., voir COSMOGONIE, t. II, col. 1051.

2° Tout en admettant, conformément à l'opinion générale, que le jour ordinaire des Hébreux commençait le soir, Ideler, *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie*, in-8°, Berlin, 1825, t. I, p. 482-484, pense que le point de départ était non le coucher du soleil, mais la nuit complète. Il invoque en faveur de son opinion le texte relatif au *Jour des Expiations*, qui était le dixième jour du septième mois. « Dès le soir du neuvième jour jusqu'au soir suivant, vous célébrerez votre sabbat. » Lev., XXIII, 32. Voir EXPIATION (FÊTE DE L'), t. II, col. 2136.

Si le jour civil, dit-il, avait commencé au coucher du soleil, le législateur aurait dit au soir du dixième jour. Il ne peut parler du neuvième jour qu'en supposant que

le mot *'éréb* désigne la dernière partie de l'après-midi et appartient au jour précédent. Ideler voit une confirmation de sa manière de voir dans l'expression : « entre les deux soirs, » qui désigne le temps où doivent être célébrés la pâque et le sacrifice du lendemain. Exod., XII, 6; Num., IX, 3; XXVIII, 4. Sur le sens de cette expression, les sectes juives différaient. Les pharisiens, dont les Juifs d'aujourd'hui suivent encore l'interprétation, pensaient que le temps ainsi désigné était celui qui s'écoule entre la neuvième et la onzième heure, c'est-à-dire, d'après notre manière actuelle de compter, entre 3 heures et 5 heures de l'après-midi. Les Samaritains, au contraire, pensaient qu'il s'agissait du temps compris entre le coucher du soleil et la nuit noire. Ils s'appuyaient sur un passage parallèle, Deut., XVI, 6, où le coucher du soleil est indiqué comme l'heure de la Pâque. Les Caraïtes comptaient comme les Samaritains. A. Reland, *Dissertationes Miscellaneæ,* t. II, *De Samaritanis,* 22, in-8°, Utrecht, 1707; J. Trigland, *De Karæis,* IV, in-8°, Leyde, 1703. Cependant tous ces passages peuvent très bien s'accorder avec l'opinion qui fait commencer le jour hébraïque au coucher du soleil. L'expression « entre les deux soirs » désignait très probablement le temps très court qui s'écoule en Orient entre le coucher du soleil et la nuit complète. Peut-être aussi faisait-on commencer un peu plus tôt la fête des Expiations, à cause des longs préparatifs que nécessitaient les sacrifices. On trouve aussi l'expression renversée ἡμερονύκτιον, Ps. I, 2, pour indiquer le jour et la nuit pendant lesquels on doit invoquer le Seigneur.

3° Les jours de la semaine n'étaient pas désignés par des noms spéciaux, on comprend aisément pourquoi. Chez tous les peuples où existent ces noms, ils sont empruntés à des divinités à qui ces jours sont consacrés. Pareilles dénominations ne pouvaient exister chez le peuple hébreu qui adorait le Dieu unique. Les jours étaient numérotés de façon à ce que le sabbat fût le septième. Les fêtes étaient indiquées par le mot « jour » suivi d'un autre mot qui rappelait la nature de la fête. C'est ainsi qu'on disait : « le jour des Sorts, » Esth., IX, 28, 31; « le jour de la Purification, des Tabernacles, des Azymes, de la Préparation, de l'Expiation, de la Pâque, de la Pentecôte, » etc. Num., XXVIII, 26; XXIX, 1; XXXIII, 3; Lev., XVI, 29; XXVI, 21; II Mach., I, 9; X, 5; Luc., XXII, 1, 7; XXIII, 54; Act., II, 1; XX, 16, etc.

4° Le jour servait d'unité pour mesurer la longueur du chemin. Exod., III, 18; V, 3; Jon., III, 3, 4; Luc., II, 44. Il était divisé en parties portant des noms particuliers et en heures. Voir HEURE, t. III, col. 683.

5° Le mot jour suivi d'un génitif indique un événement mémorable, une bataille, un désastre. Ps. CXXXVI (CXXXVII), 7; Is., IX, 4; Ezech., XXX, 9; Ose., II, 3 (hébreu, I, 11); II Mach., XV, 37. C'est ainsi que Jérémie, L, 27, 31, appelle le jour où Dieu châtiera ses ennemis : « leur jour. »

6° Au pluriel, le mot jour désigne une époque de l'année, les jours du printemps, de l'été, de la moisson, de la vendange. Eccli. L, 8, 9; XXIV, 35; Judith, II, 17; VIII, 3; Prov., XXV, 13, etc. Il est également employé pour signifier l'ensemble de la vie, l'époque, la période d'activité, etc. Dans ce sens, on le trouve même quelquefois au singulier. Gen., XXXV, 28, etc.; XLVII, 9; Jud., V, 6; XVII, 6; XVIII, 1; I Reg. (I Sam.), XVII, 12; II Reg. (II Sam.), XXI, 1. De là, l'expression « les jours anciens », pour dire l'antiquité. Amos, IX, 11. De là aussi la longueur, la brièveté ou la rapidité des jours pour celle de la vie. Ps. XX (XXI), 5; XXII (XXIII), 6; XXXVIII (XXXIX), 6; Job, IX, 25; XIV, 5; XVII, 1. Les annales dans lesquelles sont racontées l'histoire des rois de Juda et celle des rois de Jérusalem sont appelées le Livre des paroles (actions) des jours des rois de Juda ou de Jérusalem. III (I) Reg., XIV, 19, 20, 29; XV, 7, 23, 31; XVI, 5, 14, etc.

7° Pour exprimer l'avenir d'une manière indéfinie les prophètes se servent de l'expression : « en ce jour-là. » Is., II, 11, 17; VII, 18, X, 27; Jer., IV, 9; Amos, II, 16, etc. — La fin des jours désigne le moment où s'accomplira la prophétie et par conséquent s'applique à des périodes différentes, spécialement aux temps messianiques ou à la fin du monde. Gen., XLIX, 1; Deut., IV, 30; Dan, IV, 31; Ose., III, 5; Mich., IV, 1, etc.

8° Le jour du Seigneur est tantôt le temps de sa colère, Is., XIII, 13; Joel, II, 11, 31; Amos, V, 18, 20; Sophon., I, 14-16; le temps de sa vengeance, du jugement ou du carnage. Is., XXX, 25; XXXIV, 8; Lam., I, 12; II, 1. Cependant c'est quelquefois le jour de la consolation ou du salut. Is., XLIX, 8; Lam., I, 21.

9° Dans le Nouveau Testament, pour dire vers cette époque, on trouve souvent les mots : « en ces jours-là. » Luc., I, 39; II, 1; Act., III, 24, etc. Le jour du Christ est parfois son avènement sur la terre, le temps de son incarnation. « Abraham a tressailli de joie de ce qu'il verrait mon jour. » Joa., VIII, 56. « Il faut que je fasse mes œuvres tandis qu'il fait jour, » Joa., IX, 18, c'est-à-dire pendant que je suis sur la terre. Ailleurs ces mots signifient le dernier avènement, le jour du jugement dernier : Phil., I. 10. La fin du monde, le jour où le Christ viendra juger les vivants et les morts, est encore désigné par ces mots : « le jour, ce jour, » Heb., X, 25; Matth., VII, 22; II Tim., I, 12; « le dernier jour, » Joa., VI, 39, 40, 44; XI, 24; « le jour du jugement, » Matth., XI, 22; Joa., IV, 17; « le jour de la colère, » Rom., II, 5; « le jour du Seigneur, » II Thess., II, 2; cf. Luc., XVII, 22, 24, 30; Act., II, 20; Rom., II, 16; II Cor., I, 14; Apoc., VI, 17, etc.; « le jour de Dieu. » II Pet., III, 12. C'est évidemment par allusion au « jour du Seigneur », dans le sens de jour du jugement, que saint Paul, I Cor., IV, 3, emploie l'expression « le jour de l'homme », ὑπὸ ἀνθρωπίνης ἡμέρας, pour signifier un jugement humain.

10° Le contraste entre le jour et la nuit a donné lieu à certaines expressions métaphoriques. Les chrétiens sont « les enfants du jour », c'est-à-dire de la vérité et des bonnes œuvres, tandis que l'erreur et le mal sont « les œuvres de la nuit ». I Thess., V, 5, 8. Cf. Rom., XIII, 13. Le jour est le temps du travail. Joa., IX, 4; XI, 9. Par contre la vie présente avec ses obscurités, au milieu desquelles la prophétie luit comme un flambeau, est comparée à la nuit, la réalisation de la prophétie sera la lumière du jour, II Pet., I, 19; le jour c'est le temps du salut qui approche. Rom., XIII, 12. « Tel fait une distinction entre les jours. Celui qui distingue les jours agit ainsi pour le Seigneur, » dit saint Paul. Rom., XIV, 5, 6. Enfin, dans Matth., VI, 34, se trouve le proverbe : « A chaque jour suffit son mal. » E. BEURLIER.

JOURDAIN (hébreu : *hay-Yardên;* Septante : Ἰορδάνης; Vulgate : *Jordanis*), fleuve de Palestine (fig 291).

I. NOM. — Son nom, en hébreu, est toujours précédé de l'article, excepté dans deux passages, dans Ps. XLII (XLI), 7, et Job, XL, 23 (Vulgate, 18). En ce dernier endroit, il désigne, non pas le Jourdain proprement dit, mais un cours d'eau impétueux en général. *Hay-Yardên* est dérivé du verbe *yârâd,* « descendre, » et signifie « le descendant », sans doute parce que la pente de son cours est très considérable et qu'il « descend » avec beaucoup de rapidité. Cette étymologie est aujourd'hui généralement admise. Voir Gesenius, *Thesaurus,* p. 626. D'après saint Jérôme, *Yardên* serait composé de deux mots. « Le *Jourdain,* dit-il, *Comment. in Matth.,* l. III, XVI, 13, t. XXXI, col. 114-115, prend naissance au pied du Liban, et il a deux sources, l'une appelée *Jor* et l'autre *Dan,* lesquelles réunies forment le nom de *Jordanis.* » Cette explication fut universellement acceptée, sur l'autorité du saint docteur, par les anciens pèlerins et par les commentateurs de l'Écriture; mais elle est certainement inexacte, comme l'a démontré

Adrien Reland, *Palæstina*, Utrecht, 1714, p. 271. Saint Jérôme suppose que *Yardên* est composé des deux mots יאר, *Ye'ôr*, et דן, *Dân*. L'une des sources du Jourdain se trouve en effet à Dan, mais la ville de Dan ne prit ce nom qu'à l'époque des Juges, auparavant elle s'appelait Laïs, Jud., XVIII, 29; or, le Jourdain portait déjà ce nom à l'époque d'Abraham. Gen., XIII, 10. On pourrait répondre, il est vrai, quoique ce soit invraisemblable, que ce fleuve est appelé ainsi dans l'Écriture par anticipation, ou, comme on dit, par prolepse; ce qu'on ne peut, en tout cas, contester, c'est que la première syllabe de *Yar-dên* est totalement différente de *Ye'ôr*, ce second mot renfermant un *aleph* qui n'est pas dans *Yar-dên*. Ce qui a induit saint Jérôme en erreur, c'est qu'il a cru que *Jor* signifiait en hébreu « fleuve ou rivière ». « *Jor quippe*, dit-il, ρεῖθρον, *id est fluvium sive rivum Hebræi vocant.* » *Onomasticon*, édit. Larsow



291. — Le Jourdain personnifié. Arc de triomphe de Titus, à Rome. D'après J. P. Bellori et J. J. de Rubeis, *Veteres Arcus Augustorum*, in-f°, Rome, 1690, pl. 6.

et Parthey, 1862, p. 169. Or, les Israélites n'appelaient pas un cours d'eau *ye'ôr*. Ce mot est égyptien et désigne le Nil, et il n'est employé dans l'Ancien Testament que comme appellation du grand fleuve d'Égypte. Le nom du Jourdain, *Irduna*, se lit en égyptien sur le papyrus Anastasi I (23, 1), publié par Fr. Chabas, *Voyage d'un Égyptien en Syrie*, in-4°, Paris, 1866, p. 206. Cf. W. Max Müller, *Asien und Europa*, Leipzig, 1893, p. 97, 196. — Il est d'ailleurs à remarquer que l'Écriture, qui fait précéder ordinairement les noms des cours d'eaux du mot *nâhâr*, « fleuve ou rivière » qui ne tarit point, ou bien *nahal*, s'il s'agit d'un torrent qui ne coule qu'après les pluies et tarit une partie du temps, sur les 198 fois qu'elle nomme le Jourdain, ne le qualifie jamais de *nâhâr*, et le nomme toujours simplement « le Jourdain » dans l'Ancien Testament. Dans le Nouveau, saint Marc seul l'appelle une fois, I, 5, ποταμός, *fluvius*. La Vulgate traduit *Jordanis fluvius*, Jos., VII, 7; XIII, 23; XV, 5; XXII, 25; *flumen*, Judith, I, 9, et *fluenta Jordanis*, Num., XIII, 30 (hébreu, *yad*, « rive »); Jos., V, 1 (*maïm*, « eaux »); XIII, 8; Jud., VII, 25, mais c'est toujours une addition au texte original. — Dans les anciennes chroniques arabes, le Jourdain est appelé *el-Urdunn*, défiguration de son nom hébreu. Reland, *Palæstina*, p. 271. Après les croisades, il reçut dans le pays le nom d'*esch-Scherî'ah*, « l'abreuvoir, » sous lequel il est désigné aujourd'hui par les Arabes. On y ajoute quelquefois l'épithète d'*el-qebîr*, « le grand, » pour le distinguer de son affluent l'Hiéromax ou Yarmouk, connu des indigènes sous le nom de *Scheriat el-Menadhiréh*. Voir Newbold, *The Lake Phiala; the Jordan and its sources*, dans le *Journal of the Royal Asiatic Society*, t. XVI, 1856, p. 13.

II. Historique de l'exploration du Jourdain. — Le Jourdain, au point de vue physique et au point de vue religieux, occupe une place à part dans la géographie et dans l'histoire. Aucun autre fleuve du monde n'est sacré comme lui pour les Juifs et les chrétiens et, sur toute la surface du globe, aucun cours d'eau ne présente des caractères aussi extraordinaires et aussi singuliers. Cependant, jusqu'au XIXe siècle, il est resté une des rivières les plus mal connues, quoique son nom fût dans toutes les bouches et que des milliers de pieux pèlerins se fussent baignés dans ses eaux. La Bible ne nous en a laissé aucune description. On ne savait guère de lui que ce que nous en apprend Josèphe. Les auteurs profanes l'avaient à peine connu de nom. Strabon, XVI, II, 17, édit. Didot, p. 642-643, s'est complètement mépris dans les deux lignes qu'il lui consacre dans sa *Géographie*.

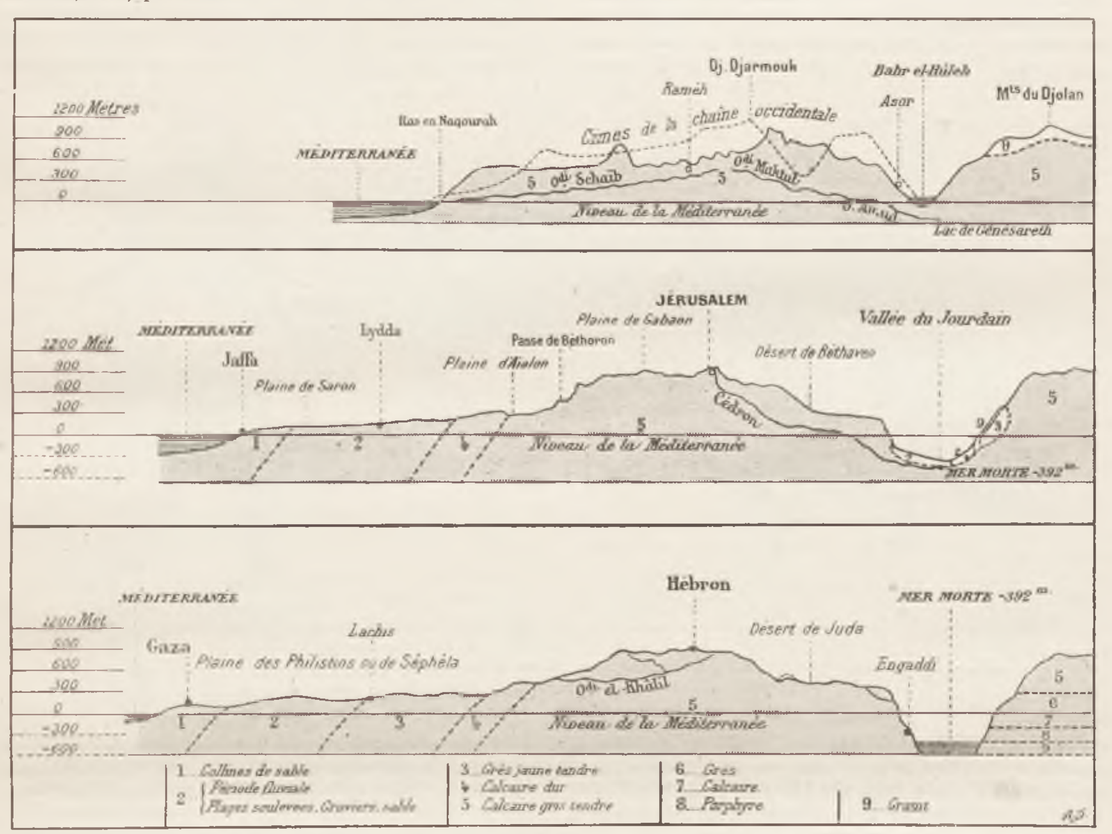
Pendant les dix-huit premiers siècles de l'ère chrétienne, personne n'avait songé à l'étudier. Les innombrables relations de voyages en Terre Sainte étaient muettes sur tout ce qui regarde son cours et le régime de ses eaux. Beaucoup de pèlerins nous parlent du lieu traditionnel du baptême de Notre-Seigneur, où ils sont allés se baigner par dévotion, mais presque aucun n'a songé à parcourir les rives du fleuve, encore moins à les décrire. A la fin du VIe siècle, Antonin le Martyr et saint Willibald, évêque d'Eichstädt, dans la première moitié du VIIIe siècle, descendirent toute la vallée du Jourdain depuis Tibériade jusqu'à Jéricho; en 1100, le roi de Jérusalem Baudouin Ier suivit la même route en sens inverse avec une petite troupe de cavaliers; mais de leur voyage nous n'avons que la mention.

Seetzen fut le premier qui découvrit de nouveau en 1806 les sources du Jourdain, et ce n'est qu'en 1852 que Ed. Robinson et Smith décrivirent le véritable cours des trois sources du fleuve. Le rabbin Joseph Schwarz, *Tebu'ôt hâ-Arés*, Jérusalem, 1845 (nouvelle édition par Luncz, Jérusalem, 1900), les avait décrites un peu

avant eux, mais son livre avait eu peu de publicité, quoiqu'il fût traduit en anglais. La première tentative d'exploration du cours même du Jourdain fut faite en juillet 1835 par l'Irlandais Costigan; il le descendit en bateau depuis le lac de Tibériade jusqu'à la mer Morte inclusivement; il mourut de fatigue à son retour à Jérusalem. Douze ans plus tard, en août 1847, le lieutenant anglais Molyneux renouvela avec un petit bateau cet essai d'exploration et il eut le temps d'écrire une brève notice de son voyage, mais il mourut également de l'excès de fatigue bientôt après. Molyneux, *Expedition to the Jordan and the Dead Sea,* dans le *Journal of the Royal Geographical Society of London,* t. XVIII, 1848, p. 104-130.

1850; 9e édit., 1853. L'important rapport du Dr H. J. Anderson sur la géologie de la Palestine fait partie de l'*Official Report.* — Les officiers anglais, A. Conder et Kitchener (devenu plus tard lord Kitchener), envoyés en Terre-Sainte par la société du *Palestine Exploration Fund,* ont continué et complété les travaux des Américains, de 1872 à 1878, depuis Banias jusqu'à la mer Morte. Voir *Survey of Western Palestine, Memoirs,* 3 in-4°, Londres, 1881-1883.

III. Géologie du Jourdain. — D'après les géologues, la Palestine, pendant la période géologique appelée éocène, était complètement couverte par la mer. Elle émergea graduellement avec ses montagnes pendant la période miocène, et dans la seconde partie de cette



292. — Coupes de terrain de la vallée du Jourdain. D'après Mac Coun, *The Holy Land,* carte 3.

Les premières notions rigoureusement scientifiques sur le Jourdain, depuis sa sortie du lac de Tibériade jusqu'à son embouchure, nous ont été fournies par l'expédition que le gouvernement des États-Unis envoya en Palestine en 1848 sous la direction de W. F. Lynch. Elle descendit le fleuve en avril sur deux bateaux de métal construits exprès en aval du lac de Génésareth. La descente dura huit jours et demi. Voir *Official Report of the United States' Expedition to explore the Dead Sea, and the River Jordan, by* Lieut. W. F. Lynch, *published at the National Observatory,* Lieut. M. F. Maury, Superintendent, in-4°, Baltimore, 1852. Cf. Ritter, *Die Jordan and die Beschiffung des Todten Meeres,* Berlin, 1850; Ed. Robinson, *Physical Geography of the Holy Land,* in-12, Londres, 1865, p. 153-156; *Narrative of the late Expedition to the Dead Sea, from a Diary by one of the Party, edited by* Ed. P. Montague, in-12, Philadelphie, 1849; W. F. Lynch, *Narrative of the United States' Expedition to the River Jordan and the Dead Sea,* in-8°, Philadelphie, 1849; 2e édit., Londres,

période, il se produisit, du nord au sud, une grande fissure ou faille qui subsiste encore, malgré des révolutions postérieures plus ou moins importantes, et qui est connue aujourd'hui sous le nom de Vallée du Jourdain et d'Arabah. Pendant la période pluviale, la dépression de cette faille augmenta; elle descendit au-dessous du niveau de la Méditerranée et la vallée du Jourdain, inondée par la fonte des glaciers et des neiges du Liban et de l'Hermon et par des pluies torrentielles, forma un vaste lac d'environ 3220 kilomètres de longueur. « Vers la fin de l'époque pluviale, dit M. Ed. Hull, *Memoir on the Geology and Geography of Arabia Petræa, Palestine,* in-4°, Londres, 1886, p. 115, les eaux du lac intérieur atteignirent leur niveau le plus élevé, et comme les glaciers et les neiges disparurent du Liban et que les conditions physiques plus modernes s'établirent, les chutes de pluie diminuèrent en amont, et la superficie du grand lac s'amoindrit peu à peu, jusqu'à ce que la vallée du Jourdain devînt le lit de deux lacs de dimensions relativement petites et d'un cours d'eau qui les

unit » (fig. 292). Cf. T. Mac Coun, *The Holy Land in Geography and History,* 2 in-16, New-York, 1897, p. 1-3. La mer Morte ou lac Asphaltite est un reste du grand lac ou de la mer primitive. On a calculé, d'après les dépôts de sable et les couches de coquillages fossiles qui se trouvent étagées dans les côtés de la vallée, que le niveau du grand lac était plus élevé de 425 mètres que la mer Morte actuelle et se trouvait ainsi de 30 mètres plus haut que celui de la Méditerranée. Fr. Buhl, *Geographie des alten Palästina,* 1896, p. 35. On suppose, Hull, *Geology,* p. 112, que c'est à la fin de la période miocène ou au commencement de la période pliocène que la mer Morte atteignit son niveau actuel et que, par conséquent, le cours du Jourdain, dans ses traits caractéristiques, n'a subi aucun changement important pendant la période historique. Voir aussi Louis Lartet, *Exploration géologique de la mer Morte,* in-4°, Paris, (1878); Palestine (*Géologie*). — La dépression extraordinaire de la vallée du Jourdain n'a été découverte qu'en 1836-1837 par Henri von Schubert et Roth, *Reise in der Morgenland, 1836 and 1837,* 3 in-8°, Erlangen, 1840, t. III, p. 86. L'impossibilité de faire leurs observations barométriques révéla à ces deux savants, à leur grande surprise, que la mer Morte et le Jourdain à son embouchure sont bien au-dessous du niveau de tous les autres amas d'eau de notre globe.

IV. Bassin du Jourdain. — La grande faille qui creusa la vallée du Jourdain se prolongeait jusqu'au golfe Élanitique dans la mer Rouge; mais elle est divisée aujourd'hui en deux parties très distinctes qu'on appelle *El-Ghôr,* « terre basse, crevasse, » et *El-Arabah.* Voir t. I, col. 820-828. Le Ghôr comprend toute la partie de la vallée qui s'étend depuis le lac de Tibériade jusqu'à trois heures de marche au sud de la mer Morte. Là un seuil sépare le Ghôr de l'Arabah qui s'étend au sud jusqu'au golfe d'Akaba. Les eaux du Ghôr se déversent dans le Jourdain et dans la mer Morte, celles de l'Arabah se jettent dans la mer Rouge. L'Arabah atteint une hauteur de 240 mètres au-dessus du niveau de la mer Méditerranée.

Le bassin proprement dit du Jourdain comprend, à l'ouest, un peu moins de la moitié orientale du pays montagneux de Chanaan, d'une largeur de 22 à 29 kilomètres; à l'est, tout le pays de Moab et de Galaad jusqu'à la frontière du désert d'Arabie, d'une largeur d'environ 60 kilomètres; enfin, au nord-est, tout le pays de Basan jusqu'à l'Hermon et aux montagnes du Hauran, sur une étendue de plus de 100 kilomètres. Le bassin du fleuve, dans sa totalité, et en y comprenant les affluents de la mer Morte, embrasse ainsi une superficie de 30 à 40 000 kilomètres carrés, à peu près comme la Moselle, près de trois fois moins que l'Euphrate, quatre fois moins que l'Elbe, huit fois moins que le Rhin. Tous les affluents du bas Jourdain se déversent dans le Ghôr.



293. — Les terrasses du Jourdain. D'après une photographie.

V. Vallée du Jourdain. — 1° *Description du Ghôr.* — La vallée du Jourdain, appelée Αὐλών en grec, Eusèbe, *Onomasticon,* 1862, p. 80; V. Devit, *Onomasticon,* 1859-1867, t. I, p. 593, et nommée aujourd'hui *el-Ghôr,* par les Arabes, est unique au monde par sa dépression. Sa pente est presque uniforme du nord au sud, à raison d'un mètre et demi environ par kilomètre. La chaîne orientale et la chaîne occidentale des montagnes de la Palestine dont les sommets atteignent de 900 à 1 350 mètres (600 à 1050 mètres au-dessus de la Méditerranée), forment les limites de la

vallée généralement plate du Jourdain. Elle a au-dessous du lac de Tibériade une largeur de près de 6 kilomètres; au nord de Bethsan, elle n'en a plus que 2; à Bethsan, elle a environ 13 kilomètres. Au sud de Bethsan, elle se rétrécit de nouveau et est réduite à 3 kilomètres. Elle s'élargit enfin en se rapprochant de la mer Morte où elle a de 19 à 23 kilomètres.

2° *Terrasses du Jourdain.* — Entre autres caractères distinctifs de cette vallée, il faut signaler la formation particulière des berges du fleuve. Celui-ci avait autrefois, comme il résulte de ce que nous avons dit plus haut, col. 1708, un volume d'eau beaucoup plus considérable qu'aujourd'hui, lorsque le climat de la Syrie était plus humide qu'il ne l'est maintenant. L'ancien cours a donné naissance à des falaises, formées de sables d'un blanc jaunâtre, auxquelles on a donné le nom de terrasses (en arabe, *tabaqât*). — Dans la partie inférieure du cours du Jourdain, on remarque dans la vallée trois étages très distincts (fig. 293). L'ancien lit du fleuve, comme on peut en juger à l'extrémité septentrionale de la mer Morte par les couches de limon qu'on observe encore aujourd'hui sur le versant des montagnes, était large de plus de 20 kilomètres. — La plaine du second étage, qui, aujourd'hui encore, est très rarement inondée, n'est couverte que de quelques broussailles et de maigres herbes. — Si l'on descend sur la rive actuelle, dix-sept mètres plus bas, on rencontre de véritables fourrés de tamaris, de peupliers blancs, de saules, de térébinthes et d'autres arbres aux formes gracieuses, au milieu desquels pullulent les joncs et les plantes aquatiques (fig. 294). Pour pénétrer dans ces épais fouillis, il n'y a point d'autres sentiers que ceux qui ont été tracés par les sangliers qui vivent en troupes dans ces repaires. Voir *Faune,* col. 1737. Sur les terrasses, voir Ed. Hull, *Memoir on the Geology* (*Survey*), p. 14-15, 79-81.

3° *Le Zôr.* — La plaine même où coule le Jourdain est appelée par les Arabes *ez-Zôr,* « coupure, courant. » Elle paraît avoir été formée par les déplacements du lit du fleuve, qui a rongé les flancs du *Ghôr,* tantôt à droite et tantôt à gauche, et en a emporté les débris dans son cours. La largeur du *Zôr* varie de 400 mètres à 3 kilomètres. Dans sa partie septentrionale, il est de 6 mètres à peu près au-dessous du *Ghôr*, de 15 à 30 mètres en aval du pont de *Mudjamiéh* et de 60 mètres du côté de la mer Morte. Le sol en est très fertile, excepté dans la partie méridionale où, à quatre kilomètres en amont de l'embouchure du fleuve, il est rendu stérile par les matières salines qui y sont mêlées. On moissonne déjà en avril dans la plaine de Bethsan et dans celle de Jéricho. Dans sa partie inférieure, le *Zôr* est appelé par l'Écriture *Kikkâr hay-Yardên,* ou simplement *hak-Kikkâr. Kikkâr* signifie « rond, cercle », et, par extension, « district. » (Vulgate, ordinairement : *regio.*) Dans l'Ancien Testament, pris dans cette acception particulière, il désigne: — 1° La plaine du Jourdain en général, II Reg., XVIII, 23 (Vulgate : *via compendii;* voir ACHIMAAS 2, t. I, col. 140); II Esd., III, 22; XII, 28 (Vulgate, dans ces deux passages, *campestria*); — 2° l'oasis particulièrement fertile où florissaient les villes de la plaine (huit fois) : Gen., XIII, 10, 11, 12; XIX, 17, 25, 28, 29; Deut., XXXIV, 3 (Vulgate: *latitudo*). — 3° La partie de la plaine du Jourdain comprise entre Sochoth et Sarthan où se trouvait le terrain argileux dont se servit Hiram pour fondre les vases en métal du temple de Salomon. III Reg., VII, 46; II Par., IV, 17. — La partie stérile des bords du Jour-



294. — Oasis dans le Ghôr. Keraûa, arrosée par l'ouadi el-Farah, sur la route de Naplouse à es-Salt. Au milieu, un campement de Bédouins. D'après Van de Velde, *Le pays d'Israël*, 1857, pl. 75.

dain porte dans l'Ancien Testament le nom de *'Arâbâh.* Ce mot signifie « désert » et, précédé de l'article, il devient le nom propre de la région stérile et déserte qui s'étend à partir de quelques kilomètres au-dessus de Jéricho jusqu'à Akaba, en y comprenant la mer Morte qui est pour cette raison appelée plusieurs fois « mer d'Arabah ». Deut., III, 17, etc. Voir ARABAH, t. I, col. 820. — La plaine située à l'est du Jourdain, entre l'ouadi *Nimrin* (voir col. 1736) et la mer Morte, portait le nom de *Sittim,* « les Acacias » (Vulgate : *Setim* et *Settim*). Voir SÉTIM. Elle a environ 24 kilomètres de long sur 10 à 12 de large. Voir S. Merrill, *Modern Researches in Palestine,* dans le *Palestine Exploration Fund. Quarterly Statement,* 1879, p. 143-144. Sur tout le *Ghor,* voir Ed. Robinson, *Physical Geography of the Holy Land,* p. 66-95, 116-129. — Plusieurs explorateurs pensent que la vallée du Jourdain pourrait être cultivée et irriguée dans les parties qui sont maintenant stériles; mais, comme le lit du Jourdain est plus bas que le sol, il faudrait pour y réussir, entreprendre des travaux considérables qui n'ont même pas été tentés jusqu'ici.



295. — Cours du Nahr el-Hasbani. D'après de Luynes, *Voyage d'exploration à la mer Morte,* pl. 58.

VI. SOURCES DU JOURDAIN. — On peut dire que l'Hermon est le père du Jourdain. Les neiges éternelles qui le couvrent (voir col. 634) alimentent, sans s'épuiser jamais, le fleuve de la Terre-Sainte. A l'époque même où tout le pays qui l'entoure est désolé et brûlé par les ardeurs du soleil d'Orient, le *Djébel esch-Scheikh,* « la montagne du Scheikh ou le mont du Vieillard, » comme l'appellent les Arabes, conserve sa couronne d'argent, qui lui a valu aussi l'autre nom que lui donnent les anciens écrivains arabes : *Djébel et-Teldj,* « Mont des Neiges. » Les rayons du soleil fondent tous les jours ces amas d'eaux congelées, mais au plus fort même de l'été, si les trois cimes qui le dominent sont dépouillées de leur vêtement humide, les immenses réservoirs accumulés dans les anfractuosités des rochers et dans les déchirures de la montagne n'en fournissent pas moins chaque jour leur contingent au Jourdain, sans tarir jamais avant le retour de l'hiver. Ces eaux fondues coulent dans les vallées avoisinantes ou bien pénètrent dans les canaux souterrains cachés dans les flancs de l'Hermon, pour apparaître au bas de ses pentes en ruisseaux jaillissants. Les sources qui sortent de la montagne et forment le Jourdain par la réunion de leurs eaux sont nombreuses, depuis le village d'Hasbeya au nord-ouest jusqu'au nord-est de Banias, mais il y en a trois principales auxquelles on réserve le nom de sources du Jourdain: celle d'Hasbeya, celle de Tell el-Qadi et celle de Banias.

1° *Source d'Hasbeya,* — La première source du Jourdain, qui n'a pas été connue de l'antiquité (Fürer de Haimendorf est le premier qui ait signalé la fontaine en 1566), se trouve près du village d'Hasbeya, situé à 670 mètres d'altitude dans une des vallées latérales de l'ouadi *et-Teim.* Bâti en amphithéâtre sur les deux penchants de la vallée, Hasbeya est entouré d'une couronne de verdure, car la vigne et l'olivier y croissent jusqu'au sommet de la montagne. Le raisin y abonde et sert aux habitants à fabriquer ce sirop, si estimé des Arabes, qui porte le nom de *dibs* ou « miel », parce qu'il en a la douceur. C'est à une demi-heure au nord et au-dessous d'Hasbeya que prend naissance la source la plus septentrionale du Jourdain. Elle sort au bas du flanc occidental de l'Hermon, à 563 mètres au-dessus du niveau de la mer, du pied d'un rocher de basalte, d'où elle se précipite en formant une cascade très pittoresque (voir t. II, fig. 98, col. 327), qui devient un large ruisseau sous le nom de Nahr el-Hasbani (fig. 295). Ses eaux coulent avec

impétuosité, à travers la gorge profonde et étroite de l'ouadi *et-Teim*, pour se diriger vers la plaine fertile qu'il arrose au pied des montagnes de la Galilée septentrionale. Il reçoit dans sa course le tribut des sources nombreuses qui jaillissent de l'Anti-Liban et de l'Hermon. A neuf kilomètres environ au-dessous d'Hasbeya, le ruisseau de *'Aïn Seraiyib*, qui sort de l'Hermon, lui fournit, à l'est, l'appoint considérable de ses eaux. Voir Ed. Robinson, *Later Biblical Researches*, p. 415. Un peu plus bas, à peu près vis-à-vis de Khiyam, les rangées de collines de l'ouadi *et-Teim* disparaissent et la vallée s'élargit de manière à former une plaine large et assez unie. Le *Nahr Hasbani*, en sortant de la gorge pour pénétrer dans la plaine volcanique qui se dirige vers le *Bahr el-Hûléh*, ne suit pas la partie la plus basse de cette plaine, mais continue son cours dans un lit qu'il s'est creusé dans le basalte à travers le plateau occidental qui est plus élevé. A un kilomètre et demi environ au-dessous d'el-Ghadjar, il y a un pont à trois arches sur la rivière. Le *Nahr Hasbani* reçoit encore plusieurs affluents avant de disparaître dans les marécages du *Bahr el-Hûléh*, entre autres le *Nahr Bareighit*, qui est formé par les sources de *'Aïn Derdârah* et de *'Aïn Hôs*, près de *Kuleiyéh*, dans le *Merdj 'Ayûn*. Son embouchure est sur la rive droite. Il est presque à sec en automne. — Sur le *Nahr Hasbani*, voir Newbold, dans le *Journal of the Asiatic Society*, t. XVI, 1856, p. 13-15; Ed. Robinson, *Physical Geography of the Holy Land*, in-12, Londres, 1865, p. 133; G. H. Whitney, *Hand-Book of Bible Geography*, 2e édit., in-12, Londres, 1872, p. 199-200; L. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, in-4o, Paris, 1884, p, 560; *Survey of Western Palestine*, *Memoirs*, t. I, p. 97.

2o *Seconde source du Jourdain, le Leddan.* — C'est la source que Josèphe appelle « le petit Jourdain ». *Bell. jud.*, IV, I, 1 (τον μικρὸν καλούμενον Ἰορδάνην, ὑπὸ τὸν τῆς χρυσῆς βοὸς νεὼν). Elle prend naissance à 145 mètres d'altitude à Tell el-Qadi, l'ancienne ville de Dan. Le nom actuel de *Tell el-Qadi* n'est que la traduction du nom ancien, car *Qadi* et *Dan* signifient l'un et l'autre « juge », le premier en arabe, le second en hébreu; Tell veut dire « monticule ». *Tell el-Qadi* est en effet une petite éminence, voir fig. 471, t. II, col. 1243, qui émerge de la plaine entre deux plateaux et qui, au nord, la domine seulement de 10 à 12 mètres, tandis que, du côté du sud, elle s'élève de plus de 20 mètres. Elle est de forme oblongue et irrégulière, se dirigeant d'est en ouest; de 320 mètres de long et de 250 de large; elle forme la ligne de séparation entre le terrain de formation volcanique et le terrain calcaire. La plaine septentrionale est d'origine volcanique; toute la plaine du *Bahr el-Hûléh*, au midi, est calcaire. Sur le Tell s'élevait autrefois la ville de Laïs, connue plus tard sous le nom de Dan. Voir DAN 3, t. II, col. 1240. — Quand on arrive à *Tell el-Qadi* du côté de l'ouest, le premier objet qui frappe la vue est une grande source d'eau claire et limpide qui jaillit de l'extrémité occidentale de la petite colline entre des rochers basaltiques. Voir t. II, fig. 470, col. 1241. C'est une des plus abondantes du monde entier. On l'a comparée à la célèbre fontaine de Vaucluse. L'eau s'écoule de là avec impétuosité, écumeuse et bouillonnante, dans un lit escarpé, et forme aussitôt un ruisseau deux fois plus considérable que le *Nahr Hasbani*. Cependant toutes les réserves d'eau contenues dans le Tell ne s'échappent point par cette seule issue. Sur le Tell même, plus haut que la grande source, en jaillit une seconde, voir t. II, col. 1243, dans une cavité assez considérable et elle donne naissance à un autre ruisseau qui s'écoule par une fissure sur le bord de la colline et se précipite par le côté sud-ouest en faisant marcher des moulins. Les deux ruisseaux s'unissent aussitôt après et reçoivent le nom de *Nahr el-Leddan*. Le Leddan continue son cours à l'ombre des arbustes épais qui croissent sur ses rives et au bout de huit kilomètres, il mêle ses eaux à celles du *Nahr Banias*. A sa source, il est à 154 mètres au-dessus du niveau de la mer; il n'est plus qu'à 45 mètres à son confluent. Sa pente est donc en moyenne de quatorze mètres par kilomètre. Voir *The Survey of Western Palestine*, *Memoirs*, t. I, p. 85. 139-142.

3o *Troisième source du Jourdain à Banias.* — La troisième et dernière source du Jourdain est celle de *Banias*, ainsi appelée parce qu'elle prend naissance à Banias, l'ancienne Panéas ou Césarée de Philippe, à 369 mètres d'altitude. Voir t. II, col. 450. C'est la plus orientale, la plus pittoresque et la plus célèbre des sources du Jourdain, à quarante minutes environ de *Tell el-Qadi*. Banias est situé dans une gorge tranquille, au pied des dernières pentes méridionales de l'Hermon, dans un nid de verdure où la fraîcheur des eaux fait prospérer, avec les joncs et les plantes vivaces, l'olivier, le peuplier, le noyer et le laurier-rose. Au nord-ouest du village, à une petite distance, se dresse à pic un grand rocher calcaire, de trente mètres de hauteur. A sa base s'ouvre une large caverne nommée *Mogharet er-Râs en-Neba*, aujourd'hui obstruée par les énormes blocs de pierre qu'un tremblement de terre a violemment détachés de la partie supérieure. On voit encore les restes de niches et d'inscriptions qui consacraient la grotte au dieu Pan. Voir t. II, fig. 153, col. 451. Cf. *Survey of Western Palestine*, *Memoirs*, t. I, p. 109-113 ; Victor Guérin, *Galilée*, t. II, p. 310. Au-dessous, non plus de la caverne même, comme autrefois, mais en avant, les eaux sourdent de divers côtés, au milieu des rochers et des arbres, abondantes, claires, fraîches et délicieuses, visitées souvent par les troupeaux de brebis qui viennent s'y abreuver et auxquelles ce qui reste encore de la grotte sert d'étable. Voir t. II, fig. 154, col. 454. La fontaine donne aussitôt naissance à un ruisseau, qui s'unit au *Nahr Banias* et en prend le nom (fig. 296). Il se précipite en écumant et en mugissant au milieu des débris de rochers et des ruines amoncelées d'antiques édifices et il se dérobe bientôt au regard derrière le rideau d'épaisse végétation dont il couvre ses rives. Le volume de ses eaux est moindre que celui du *Nahr el-Leddan*, mais il est supérieur à celui du *Nahr Hasbani* et c'est pour cette raison sans doute que Josèphe et les anciens n'ont connu que deux sources du Jourdain, celle de Dan et celle de Césarée de Philippe. L'historien juif s'est d'ailleurs trompé sur la véritable source du *Nahr Banias*. Il raconte, *Bell. jud.*, III, X, 7, que le *Panium* ou la grotte de Pan n'est que la source apparente du fleuve, mais que ses eaux viennent en réalité, par une voie souterraine, du lac Phiala, à cent vingt stades de Césarée; d'après lui, c'est ce qu'aurait démontré une expérience faite par Philippe, tétrarque de Trachonitide : ce prince fit jeter, dit-il, dans le lac Phiala de la paille et elle vint sortir à Panium. Cette fable, longtemps accréditée, est aujourd'hui reconnue fausse. Voir *Survey of Western Palestine*, *Memoirs*, t. I, p. 85, 109-113.

4o *Confluent des trois sources du Jourdain dans le Merdj el-Hûléh.* — Le confluent des trois rivières qui forment le Jourdain a été déterminé en 1852 par Édouard Robinson. « Jusqu'en 1852, dit-il, *Physical Geography of the Holy Land*, p. 138-139, on ignorait si les trois principales sources du Jourdain entraient séparément dans le lac *Hûléh* ou bien mêlaient leurs eaux au-dessus du lac. Pour résoudre le problème, au mois de mai de cette année, nous partîmes de *Tell el-Qadi* dans la direction du lac *Hûléh* à l'est du *Leddan*. Après avoir descendu un certain nombre de terrasses, à travers des champs très fertiles et bien arrosés, sans aucune trace de marécage, nous arrivâmes en une heure du Tell au *Nahr Banias*. Il coulait là avec rapidité dans une vallée

profonde, mais ouverte. Nous montâmes alors vers une plaine un peu plus haute à droite et bientôt nous tombions sur le *Leddan*, dont les eaux coulaient avec une grande rapidité, dans un lit profond et étroit, à quinze ou vingt pieds ($4^{m}50$ à 6 mètres) au-dessous du niveau de la plaine. Il était presque caché par les roseaux et les arbustes qui bordent ses rives. Cinq minutes plus loin, nous étions au confluent des deux rivières, dans un endroit large et plat où s'étalent leurs eaux. Nous traversâmes alors le *Leddan;* l'eau arrivait presque au ventre de nos chevaux. Dix minutes plus bas nous rencontrâmes le *Bûreidj*, très trouble, et nous le passâmes facilement. Enfin, à environ un mille (1600 mètres) du



296. — Source du Jourdain à Banias. — A gauche, peupliers bordant la source au nord. En haut, rochers détachés pour la plupart de la voûte de la grotte. L'eau jaillit du pied de la montagne sur une étendue de plus de vingt mètres au milieu des pierres et de plantes aquatiques, de joncs, de menthe, de ronces. L'eau coule par trois canaux qui sont couverts par les broussailles et vont se rejoindre un peu en amont du vieux pont donnant accès à Banias. — D'après une photographie de M. L. Heidet.

premier confluent, nous arrivâmes à l'*Hasbani,* à son confluent avec les deux autres sources déjà réunies. Cet endroit est à peu près à cinq milles (huit kilomètres et demi) de *Tell el-Qadi,* à un tiers de mille au nord de *Tell Scheikh-Yûsef,* le Tell le plus méridional au milieu de la plaine. — Nous estimâmes comme suit la valeur relative des trois rivières : celle de *Banias* est deux fois aussi grande que l'*Hasbani,* celle de *Leddan,* en y comprenant son tributaire le *Bûreidj,* est deux fois, sinon trois fois plus grande que celle de *Banias*. Au-dessous du confluent, le Jourdain paraît aussi large qu'au pont situé au-dessous du lac. Dans la basse plaine, le ruisseau de *Banias* est le plus clair, parce qu'il sert moins à l'irrigation; l'eau du *Leddan* est d'une couleur trouble cendrée; celle de l'*Hasbani* est boueuse et d'un jaune sombre. » Cf. Ed. Robinson, *Later Biblical Researches,* p. 393, 395. — Le *Nahr Banias* est, à sa source, élevé de 330 mètres au-dessus du niveau de la mer. A son point de jonction, il ne l'est plus que de 45, ce qui donne une pente moyenne de 28 mètres par kilomètre. Pendant les six premiers kilomètres de son cours, cette pente est de 40 mètres. — Les trois rivières réunies se dirigent directement vers le sud et atteignent le lac *Hûléh,* l'antique Mérom, à peu près à quinze kilomètres plus loin.

VII. Cours du Jourdain. — 1° *Cours supérieur du Jourdain, depuis la réunion de ses trois sources jusqu'au lac de Tibériade.* — Le Jourdain, grossi par la réunion de toutes ses sources, ne tarde pas à atteindre la plaine de Mérom ou *Hûléh.* Il pénètre dans une plaine qui a 25 kilomètres dans sa plus grande longueur et 10 kilomètres en moyenne de largeur. Çà et là jaillissent de petites fontaines. Le *Bahr el-Hûléh* est au sud de la plaine. Il a, en réalité, 6 kilomètres de long, et, en moyenne, autant de large, mais sa longueur paraît beaucoup plus considérable. Cette illusion d'optique provient de ce que, à son extrémité septentrionale, s'étend un vaste terrain marécageux, qui semble en être un prolongement, parce qu'il est recouvert de joncs et de roseaux verdoyants, au milieu desquels serpentent de petits ruisseaux, formant par places de petits étangs. La végétation y est si touffue qu'il est impossible de pénétrer dans ce fouillis. Le papyrus d'Égypte y croît en abondance. Nulle part, ailleurs, on ne trouve des oiseaux en aussi grand nombre : toutes les espèces de Syrie y sont réunies.

Le véritable lac a la forme d'un triangle, dont les deux pointes septentrionales regardent l'est et l'ouest; la troisième est tournée vers le sud. Les savants anglais qui ont mesuré la Palestine ont constaté que ses eaux ne sont élevées que de deux mètres environ au-dessus du niveau de la mer; c'était à tort qu'on les croyait aupara-

vant plus hautes. Leur profondeur est médiocre, elle varie entre 3 et 5 mètres. Sur le lac *Hûléh*, voir J. Mac Gregor, *The « Rob Roy » on the Jordan*, Londres, 1869; 5e édit., 1880.

Du lac de Mérom au lac de Tibériade, la distance est d'environ 16 kilomètres. Quoiqu'il n'y ait aucune chute, la pente du fleuve est très rapide. Élevé d'environ 2 mètres au-dessus du niveau de la Méditerranée, au *Bahr-el-Hûléh*, comme on vient de le voir, au *Djisr Benat-Yakûb*, « Pont des filles de Jacob, » il est à 13 mètres au-dessous et au lac de Génésareth, à 208. Saunders, *An Introduction to the Survey of Western Palestine*, p. 144, 177. Au sud du *Bahr el-Hûléh*, le se ralentit et devient sinueuse jusqu'à ce qu'il entre, du côté de l'est, dans le lac rendu si célèbre par l'Évangile, le lac de Génésareth ou de Tibériade. C'est là que finit le cours supérieur du Jourdain. Son cours moyen et son cours inférieur comprennent l'espace qui s'étend entre ce lac et la mer Morte. Dans la plaine d'*el-Batihah*, il est guéable en plusieurs endroits, ainsi qu'à son embouchure dans le lac, où il est aussi particulièrement poissonneux.

2o *Cours moyen du Jourdain. Du lac de Tibériade à Qurn Sartabéh.* — Le Jourdain, en entrant dans le lac de Tibériade (fig. 297), semble continuer d'abord sa course sans mêler ses eaux troubles et torrentueuses avec celles



297. — Entrée du Jourdain supérieur dans le lac de Tibériade. — A l'arrière-plan, les montagnes à l'ouest du lac, au pied desquelles, sur le rivage, sont les ruines d'El-Kérak (Tarichée), Senn-en-Nibréh (Sennobri). Tibériade et Magdala. A droite, l'extrémité du rivage nord-est bordant la rive gauche du fleuve. Plus à gauche, ruines. — D'après une photographie de M. L. Heidet.

Jourdain coule au milieu d'une petite plaine cultivée, à travers laquelle passe la route des caravanes qui de Saint-Jean-d'Acre et de Caïpha conduit à Damas. C'est l'antique voie de communication entre les pays qu'arrosent l'Euphrate et le Nil, la *via maris* du moyen âge. Il y avait là un gué au temps des Croisades. On y voit aujourd'hui le Pont des filles de Jacob, construit probablement au XVe siècle, d'après Ed. Robinson, *Geography*, p. 141. Il se compose de trois arches en basalte. Le fleuve, à cet endroit, a environ 25 mètres de largeur. A partir de là, la dépression s'accentue. Immédiatement après, les montagnes de Safed à l'ouest et de la Gaulonitide à l'est se rapprochent tellement qu'elles ne laissent au Jourdain qu'un étroit passage pour continuer sa marche vers le sud. Mugissant, écumant, il se précipite avec une rapidité extraordinaire le long de cette gorge resserrée et impraticable qui a environ 10 kilomètres de longueur, jusqu'à ce que, trois kilomètres avant d'arriver au lac de Génésareth, il entre dans la plaine fertile d'*el-Batihah* ou de Bethsaïde. Là, sa course du lac, ce qui a donné naissance à la fable qu'il le traversait intact; mais le mélange ne tarde pas cependant bien longtemps à s'opérer. A l'époque de la fonte des neiges, il élève le niveau du lac d'environ quinze centimètres. Le lac lui-même a une superficie de 170 kilomètres carrés; sa plus grande profondeur est de 47 mètres, d'après les constatations certaines. Voir Barrois, *Compte rendu des séances de la Société de Géographie*, 1893, p. 453; Buhl, *Geographie*, p. 37. Sa longueur est de 21 kilomètres; sa largeur de 9 kilomètres et demi. Voir Tibériade (Lac de). Le fleuve sort du lac à son extrémité sud-ouest (fig. 298). Son cours moyen s'étend de là à Qurn Sartabéh. Il se dirige d'abord vers l'ouest et ensuite vers le sud. Il coule maintenant dans la vallée appelée le *Ghôr*, au milieu d'une double chaîne qui s'étend à l'est et à l'ouest, en laissant entre elle, un espace, tantôt large, tantôt étroit. Jusqu'à la mer Morte, il fait de nombreux détours. C'est comme l'appelle Pline, *H. N.*, v, 15 (71), l'*amnis ambitiosus* ou sinueux, qui semble, ajoute-t-il, ne se rendre que malgré lui à la mer

Morte, *velut invitus Asphaltiten lacum dirum natura petit.* La distance qu'il parcourt, depuis sa sortie du lac jusqu'à la mer Morte qui l'absorbe, est, en ligne droite, de 104 kilomètres, mais ses méandres sont si nombreux qu'ils font plus que tripler la longueur de son cours. Ses eaux agitées et toujours plus ou moins limoneuses se précipitent avec rapidité, surtout au sortir des coudes de la route qu'elles sont forcées de suivre. Quand les détours sont trop brusques, elles forment des remous qu'il est fort dangereux d'essayer de franchir à la nage et que l'on ne peut passer à gué, parce que leur profondeur est d'ordinaire de trois mètres. « Du lac de Tibériade à la mer Morte, lisons-nous dans Montague, *Narrative of the Expedition to the Dead Sea,* p. 182-183, il y a en droite ligne soixante milles, mais nous avons parcouru entre ces deux points, en suivant le cours du Jourdain, une distance de deux cents milles. Le fleuve fait tant de circuits que, à certains jours, après une dure journée de travail, nous étions encore presque en face de notre point de départ. Quelquefois nous étions enfermés entre des montagnes hautes et stériles, quelquefois nous voguions doucement au milieu d'une vallée luxuriante, là où le fleuve a ses détours brusques et dangereux, ou au milieu de fourrés qui nous obligeaient à nous coucher à plat ventre sur le bateau pour ne pas être pris dans les branches qui se croisaient au-dessus de nous et que la rapidité et l'impétuosité du courant ne nous laissaient pas le temps de couper. D'autres fois, la hache à la main, nous nous frayions en taillant notre route. Puis nous étions de nouveau emportés par de terribles rapides et lancés dans des chutes à pic de douze à quinze pieds de haut, dont nous n'échappions qu'à moitié noyés. »

Les rapides commencent aussitôt après avoir passé le *Djisr es-Semakh,* ils sont fort nombreux et quelques-uns très dangereux, comme on le verra plus loin. Voir *Official Report,* p. 19. 50. A part certaines parties où le Jourdain est resserré, la vallée est plus ou moins large. La rivière ne coule pas d'ordinaire au milieu du *Ghôr,* mais plus du côté oriental que du côté occidental.

Peu après sa sortie du lac de Tibériade, le fleuve traverse la route qui fait le tour de cette partie du lac. On le franchissait autrefois en cet endroit, au moyen d'un pont de dix arches, le *Djisr es-Semâkh,* « Pont de Semakh » (du nom d'un village voisin, situé à un kilomètre et demi au sud du lac). On en voit encore les ruines (fig. 299), désignées sous le nom de *Umm el-Qanatir,* « la mère des arches. » Lortet, *Syrie,* p. 515. Un peu moins d'un kilomètre plus loin se trouvent les ruines d'un second pont, appelé *Djisr es-Sidd,* dont il reste encore une partie des piles. La traversée du Jourdain est du reste facile dans ces parages, parce qu'il y a plusieurs gués. L'un d'eux se trouve près du *Djisr es-Semakh* ; il y en a un autre immédiatement au-dessous du village d'*Abeidisréh.* On remarque là plusieurs rapides. Voir Lynch, *Official Report,* p. 16, 17 ; *Narrative,* 1849, p. 156. A ce point, le volume d'eau diffère notablement selon les saisons. Quand Lynch descendit le Jourdain au mois d'avril, il coulait là à pleins bords. Quand Molyneux le visita aux derniers jours d'août, on aurait pu en beaucoup d'endroits passer le fleuve à pied sec en sautant de rocher en rocher. Molyneux, dans le *Journal of the Geogr. Society,* t. XVIII, p. 108, 109, 115.

A huit kilomètres environ au-dessous du lac, le Yarmouk ou Hiéromax, appelé aujourd'hui *Scheriat el-Menadhiréh,* presque aussi grand que le Jourdain, se jette dans le fleuve, dont il est le plus grand affluent oriental. Le Yarmouk n'est pas nommé dans l'Écriture, mais seulement dans le Talmud, *Mischna, Parah,* VIII, 9, et dans Pline, *H. N.,* V, 16. Cf. V. De-Vit, *Onomasticon,* t. III, 1883, p. 391. Son nom actuel de *Scheriat el-Menadhiréh,* « l'abreuvoir des Menadhiréh, » lui vient d'une tribu qui campe sur ses rives. Le pays de Galaad,



298. — Le Jourdain au-dessous du lac de Tibériade et ruines de *Djisr-es-Sidd.* — A droite, rive orientale ; à gauche, rive occidentale. Six piles du pont, en pierres de basalte et ciment très dur. — D'après une photographie de M. L. Heidet.

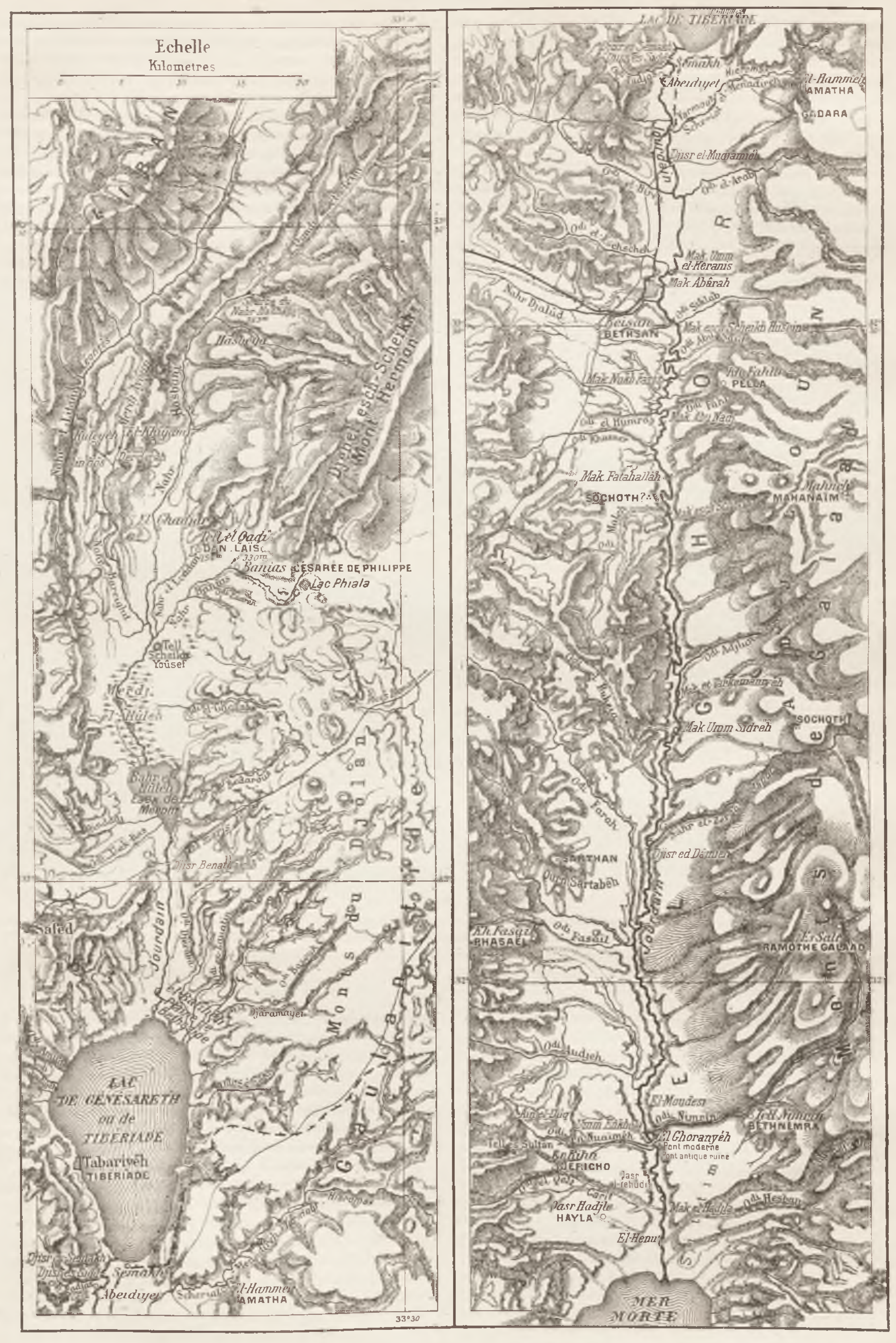
sur la rive orientale du Jourdain, est plus riche en sources que le pays à l'ouest du fleuve. Le Yarmouk est formé par l'affluence d'un grand nombre de ruisseaux qui prennent la plupart naissance dans les montagnes du *Djolan*. L'un de ces ruisseaux est nommé dans l'Écriture, c'est le torrent de Raphon. I Mach., V, 37, 39, 40, 42. Voir RAPHON. A quatre kilomètres environ en amont de son confluent, l'Hiéromax reçoit les sources thermales d'Amatha (*el-Hamméh*). Les eaux chaudes d'Amatha, de *hamat*, « chaleur, » dans le voisinage de Gadara, ne sont pas mentionnées dans l'Écriture, mais seulement dans le Talmud de Jérusalem, *Erubin*, v, 7; dans Josèphe, *Bell. jud.*, I, VI ; dans Eusèbe et saint Jérôme, *Onomast.*, édit. Larsow et Parthey, 1862, p. 26, 27. — Sur quelques autres affluents du Jourdain moins importants, voir Buhl, *Geographie*, p. 38-39.

A un kilomètre et demi environ au-dessous de l'embouchure du Yarmouk se trouve un pont en pierres volcaniques qui date de l époque sarrasine. Il est encore praticable. C'est le *Djisr-el-Mudjâmiéh*, ou « Pont des Réunions (du marché) ». Il se compose d'une grande arche en pointe et de deux plus petites; ces dernières supportent chacune trois petites arches (fig. 301). Le fleuve est moins large en cet endroit qu'au pont placé au-dessous du *Bahr el-Hûléh*. C'est là que passe la route des caravanes qui conduit de Bethsan à Damas. Molyneux, *Journal*, p. 112; Lynch, *Official Report*, p. 20; Ed. Robinson, *Geography*, p. 144. A partir de là, le Jourdain continue sa route, grossi par l'apport de l'Hiéromax, mais moins rapide, jusqu'à *Sakût* et à l'*ouadi Maléh*. Depuis *Abârah* jusqu'à l'*ouadi Maléh*, la vallée du Jourdain ou *Ghôr* supérieur est large et très fertile, surtout dans la plaine de Bethsan. Au-dessus d'*Abârah*, deux torrents de montagne, l'*ouadi el-Biréh*, qui vient du mont Thabor, et l'*ouadi el-Arab*, qui vient du pays de Galaad, se jettent dans le Jourdain, le premier sur sa rive droite, le second sur sa rive gauche. Le *Nahr Djalûd*, qui prend sa source au pied du Gelboé et près de Jezraël (voir HARAD, col. 421), apporte le tribut de ses eaux au fleuve au-dessus de Bethsan. Dans les environs de Bethsan étaient des gués très fréquentés. Un peu au-dessus du confluent du *Nahr Djalûd* et du Jourdain, on remarque celui qui porte le nom d'*Abârah*, « passage, » et qui, d'après certains interprètes, serait l'endroit où baptisait saint Jean-Baptiste. Voir BÉTHABARA, t. II, col. 1647.

Le Jourdain, en continuant sa course, rencontrait une Sochoth, située probablement sur sa rive droite, III Reg., VII, 46, puis il recevait le Jaboc sur sa rive gauche. Voir JABOC, col. 1056. — Près de l'embouchure de cette rivière, il y avait, selon toute vraisemblance, une autre Sochoth, Gen., XXXIII, 17; Jud., VIII, 4-5, etc., dans le voisinage de la route qui allait directement de Sichem, par le Ghôr, à Ramoth-Galaad, l'*es-Salt* d'aujourd'hui. A une centaine de pas du lit actuel du Jourdain, à l'est, on voit les ruines d'un vieux pont romain, le *Djisr-Dâmiéh*. S. Merrill, dans le *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, 1879, p. 138-139. Ce pont fournit la preuve palpable d'un fait constaté en plusieurs autres endroits : c'est que le fleuve a souvent changé son cours dans le *Ghôr*. — Il y a non loin de là, un peu au-dessous, vis-à-vis de l'embouchure de l'*ouadi Farah*, un gué, peut-être celui où les Éphraïmites furent massacrés du temps de Jephté par les habitants de Galaad. Jud., XII, 5. A l'époque de Notre-Seigneur, les pèlerins de la Galilée qui, pour éviter la Samarie, faisaient un détour par la vallée du Jourdain, traversaient sans doute le fleuve par ce gué ou par le pont



299. — Pont en ruines de Semakh. D'après Lynch, *Narrative of the United States' Expedition*, p. 176.



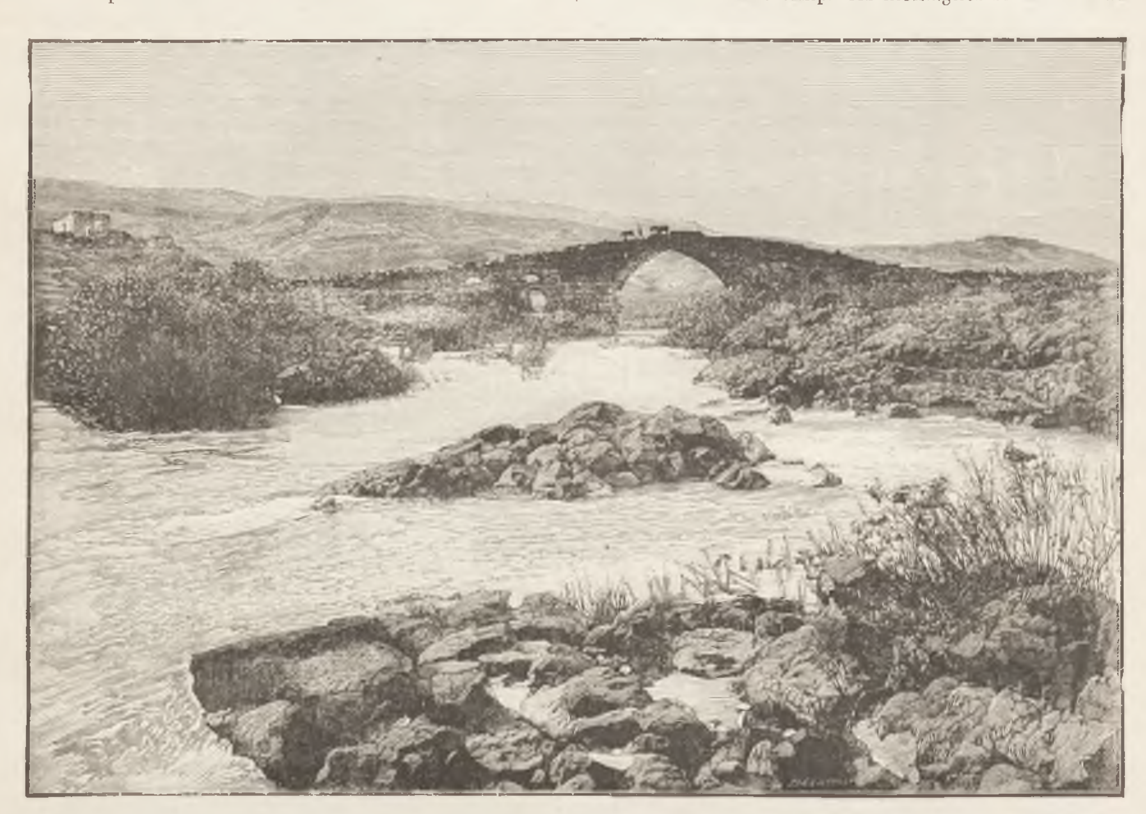
300. — Carte du cours du Jourdain.

voisin de Damiéh. Il y a là aujourd'hui un bac, excepté au moment de l'inondation, *Survey, Memoirs*, t. II, p. 385. — L'*ouadi Farah* ou *Farah* est un des principaux affluents occidentaux du Jourdain; il prend sa source au nord-est de l'Hébal et du Garizim et coule sans jamais tarir au milieu des lauriers-roses, jusqu'à ce qu'il se jette dans le fleuve, un peu au-dessous du Jaboc.

Au sud du *Djisr Dâmiéh*, les montagnes se resserrent aussitôt à l'est et à l'ouest et retrécissent considérablement la vallée. Un contrefort montagneux s'élance, en forme de promontoire (*Survey, Memoirs*, t. II, p. 381), du haut plateau de la Samarie et s'avance dans la vallée d'ouest en est. Il porte le nom de *Qurn Sartabéh*. C'est un des points les plus élevés de la Palestine; il a une hauteur de 379 mètres au-dessus du niveau de la mer et de 626 mètres au-dessus du Jourdain. D'après le Talmud, c'est sur le sommet du *Qurn Sartabéh*, que des feux allumés comme signaux annonçaient aux Juifs l'apparition de la nouvelle lune. Voir Neubauer, *Géographie du Talmud*, p. 42; *Survey of Western Palestine, Memoirs*, t. II, p. 381, 388; Fr. Buhl, *Geographie*, p. 25, 103. Plusieurs pensent que la ville de Sarthan, où Salomon fit fondre les vases sacrés destinés au service du Temple, III Reg., VII, 46, était située un peu au nord de la montagne. Le terrain marneux et argileux du *Ghôr* se prêtait avantageusement à cette opération.

3° *Cours inférieur du Jourdain.* — Le cours inférieur du fleuve, commençant à *Qurn Sartabéh* et finissant à la mer Morte, a une longueur d'environ 22 kilomètres. Le caractère de la vallée s'altère d'une manière notable. Elle devient plus sauvage et plus stérile. Çà et là seulement, dans le voisinage des sources, il y a quelques oasis. Les nombreux replis que dessine le fleuve sont aussi marqués par une bande verte de roseaux et d'arbres, mais elle est plus étroite et moins luxuriante que dans la partie septentrionale.

Le cours du Jourdain continue à être très rapide jusque proche de son embouchure. A mesure que son lit s'élargit, les remous diminuent. Il est de 37 à 38 mètres au sud de *Qurn Sartabéh*, et de 75 mètres à son embouchure, avant de se diviser en deux branches. La profondeur de l'eau diminue de plus en plus aux abords de la mer Morte, où elle n'a plus qu'un mètre environ. En même temps les montagnes se reculent de chaque côté et la vallée s'agrandit, surtout à l'ouest.



301. — *Djisr el-Mudjamiéh*, ancien pont sur le Jourdain. — A droite, rive orientale; à gauche, rive occidentale. Au fond, les montagnes du côté ouest de la vallée du Jourdain (Basse Galilée). A gauche, au haut de la berge, un khan abandonné. Autour, ruines des *dakâkîn* ou boutiques pour les marchands venant au marché. Sur les rives, lauriers-roses et joncs. — D'après une photographie de M. L. Heidet.

L'Écriture donne à la partie occidentale de la vallée le nom de *'arbôt Yerîhô* (Vulgate : *campestria Jericho*), « plaine ou désert de Jéricho, » dans Jos., IV, 13; V, 10, et *planities Jericho*, dans IV Reg., XXV, 5. La plaine plus petite, à l'est du fleuve, est appelée aussi *'arbôt Mô'âb* (Vulgate : *campestria Moab*). Num., XXII, 1, etc.; Deut., XXXIV, 1, 8; Jos., XIII, 32. Sur le sens précis du mot *'arbôt*, voir ARABAH, t. I, col. 820-821.

Près de son embouchure, les bords du Jourdain sont stériles et dénudés. Pendant les quatre derniers kilomètres de son cours, la végétation disparaît. On voit seulement surgir çà et là, de la vase, des troncs d'arbres morts avec leurs branches décharnées. Pendant la saison chaude, cette vase se couvre d'une croûte de sel et de gypse. On y rencontre aussi des couches de soufre et d'oxyde de fer, ce qui en explique la stérilité. — Les débris d'arbres qu'on rencontre partout sont le butin recueilli par le fleuve dans sa course. « Les bords du Jourdain,

dans presque toute la vallée du Ghôr, sont taillés à pic et formés par une glaise jaunâtre, molle et peu résistante; aussi, tous les printemps, au moment des crues violentes, les arbres placés trop près du fleuve sont-ils entraînés en quantité considérable; quelques-uns, flottant au fil de l'eau, parviennent sans encombre jusqu'à l'estuaire. Beaucoup, au contraire, s'entassent les uns sur les autres, s'enchevêtrent d'une manière inextricable et forment des îles, hautes de plusieurs mètres, qui peuvent résister pendant plusieurs années à la force des flots. Ces épaves sont ensuite reprises et charriées au lac. Ainsi s'expliquent les digues de bois flottés que l'on trouve sur tous les rivages de la mer Morte. » L. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, 1884, p. 447.

Le Jourdain, dans la dernière partie de son cours, reçoit comme affluents, sur sa rive droite, l'*ouadi Fasaïl*, dont le nom rappelle celui de la ville hérodienne de Phasaël, l'*ouadi el-Aûdjéh*, l'*ouadi en-Nûaiméh*, qui prend sa source à l'*Aïn ed-Dûq* (voir Doch, t. II, col. 1455) et l'*ouadi el-Qelt* que beaucoup croient être le torrent de Carith. Voir Carith, t. II, col. 286. Les affluents principaux de la rive gauche sont l'*ouadi Nimrin*, dont le nom conserve le souvenir de la Bethnémra biblique (t. I, col. 1697), l'*ouadi Kefrein* et l'*ouadi Hesbân* qui prend sa source dans les collines voisines d'Hésébon dont il porte le nom (col. 659).

Le cours inférieur du Jourdain possède, en dehors de l'époque de la crue, un certain nombre de gués qu'il est facile de passer. Voir *Gués du Jourdain*, col. 1734.

4° *Les rapides du Jourdain*. — Comme nous l'avons remarqué, col. 1721, les rapides sont nombreux dans le cours moyen et dans le cours inférieur du Jourdain. L'expédition américaine en compta vingt-sept dangereux et plusieurs autres de moindre importance, sans parler des brisants et des écueils qui sont très multipliés et de l'impétuosité du courant qui aggrave le péril. Lynch ne réussit qu'avec la plus grande difficulté à le descendre dans ses deux barques construites exprès, l'une en fer, le *Fanny Mason*, et l'autre en cuivre, le *Fanny Skinner*. On peut juger des obstacles qu'il dut surmonter par la description qu'a faite cet officier du passage du rapide situé en amont de l'embouchure du Yarmouk. On songea d'abord à transporter les canots au-dessous du rapide par terre, en suivant les rives du fleuve, mais la rivière étant encaissée entre deux hautes collines, il fallut y renoncer. La cascade avait onze pieds (3 mètres 35) de hauteur. « A cet endroit, raconte Lynch, *Narrative*, 1850, p. 189-190, il y avait une espèce de promontoire d'un angle d'environ soixante degrés, avec un rocher renflé en avant et menaçant, à ses pieds, juste dans le passage. Il était donc nécessaire de tourner presque à angle aigu en descendant, afin d'éviter d'être brisé en morceaux. Ce rocher était à l'extrémité extérieure d'un gouffre, véritable chaudière écumante, dans laquelle l'eau roulait en remous circulaires. Au dessous, il y avait deux rapides violents, d'environ cent cinquante *yards* (137 mètres) de longueur chacun, avec des pointes de rochers noirs émergeant au-dessus de la surface blanche et agitée. Au-dessous de ceux-là encore, à un mille (1600 mètres), deux autres rapides plus longs mais en pente plus douce et moins difficile. Heureusement, il y avait sur la rive gauche un grand arbuste d'environ cinq pieds (1m65) de haut, là où le travail des eaux avait formé une espèce de promontoire. En nageant obliquement à quelque distance en amont, un des hommes prit l'extrémité d'une corde et l'attacha solidement autour des racines de l'arbuste. Il était bien douteux que les racines fussent assez fortes pour supporter la pression, mais il n'y avait pas d'autre alternative. Afin de ne pas risquer la vie de mes hommes, je me servis de quelques-uns des Arabes les plus vigoureux du camp et je les fis nager à côté des bateaux pour les guider et les sauver, s'il était possible, du péril. Ayant donc débarqué les hommes et ayant halé le *Fanny Mason*, nous le lançâmes et, relâchant la corde, nous le dirigeâmes au bord de la cascade, où il trembla et s'inclina sous la force et la violence du courant qui l'emportait. Ce fut un moment de vive anxiété. Les matelots avaient grimpé maintenant le long des berges et s'étaient échelonnés pour nous venir en aide, si nous étions jetés hors du bateau et emportés vers eux. Un homme était avec moi dans le bateau et tenait la corde. Des Arabes nus se tenaient sur les rochers et dans l'eau écumante, faisant des gestes sauvages et poussant de grands cris qui se mêlaient au bruit des rapides grondants...; quatre de chaque côté étaient dans l'eau, s'accrochant au bateau et prêts à l'écarter, s'il était possible, du rocher, qui le menaçait. Le *Fanny Mason*, pendant ce temps bondissait d'un côté à l'autre du torrent furieux, comme un cheval affolé, tendant la corde qui le retenait. Surveillant le moment où son avant serait dans la position convenable, je donnai le signal de lâcher la corde. Il s'élança avec impétuosité, plongea, rebondit en l'air; le rocher était évité; le gouffre, franchi; le bateau, moitié plein d'eau; et avec une vitesse à perdre haleine, nous étions emportés sains et saufs par le rapide. Quels cris et quels hourras! La joie des Arabes semblait plus grande que la nôtre, mais elle consistait pour eux en manifestations extérieures, tandis que la nôtre était intime et profonde. Deux des Arabes perdirent pied et furent emportés au loin au-dessous de nous, mais ils furent sauvés, avec une légère blessure pour l'un d'eux. »

5° *Embouchure du Jourdain*. — A une heure et demie au sud d'*el-Henu* (col. 1736), le Jourdain déverse ses eaux dans la mer Morte, par deux bras marécageux divisés par un delta. Ces deux bras, lorsqu'ils entrent dans la mer, ont chacun une cinquantaine de mètres de large, sur une profondeur d'un mètre environ. Le delta est aujourd'hui recouvert par les eaux. Cependant, quoique l'eau soit peu profonde, il n'est pas possible de passer à gué en cet endroit, à cause du limon dans lequel bêtes et gens seraient rapidement engloutis. Le site lui-même est malsain. La chaleur dégage de la vase des vapeurs pestilentielles qui engendrent aisément des fièvres pernicieuses. — D'après des calculs plus ou moins approximatifs, l'apport du fleuve à la mer Morte est de six millions de litres par jour. Fr. Buhl, *Geographie*, p. 40.

A son embouchure, le Jourdain est à 392 mètres au-dessous du niveau de la Méditerranée. Comme nous l'avons vu, ses eaux, depuis la source de l'Hasbani jusqu'au lac Houléh, descendent de 437 mètres; du lac Houléh jusqu'au lac de Tibériade, de 274 mètres, et du lac de Tibériade au lac Asphaltite, de 203 mètres. Sa chute totale est donc de 914 mètres, dont 520 seulement au-dessus du niveau de la Méditerranée. Lortet, *Syrie*, p. 451; *Survey, Memoirs*, t. III, p. 169-170. C'est là un phénomène unique au monde.

On peut dire que la mer Morte est comme le tombeau du Jourdain. Il y disparaît et n'en est jamais sorti pour continuer sa course et aller déverser ses eaux dans le golfe Élanitique, comme on l'a quelquefois supposé. Voir Morte (Mer). La masse d'eau que le fleuve apporte tous les jours dans cette dépression profonde est absorbée par l'évaporation, qui est très grande au fond de cette cuvette surchauffée.

VIII. L'eau du Jourdain. — « Le Jourdain est décrit bien diversement par les voyageurs qui l'ont vu de près : les uns le disent clair et limpide, presque azuré; les autres affirment que c'est une rivière de boue, charriant à la mer Morte des ondes jaunâtres, tenant en suspension beaucoup de substances terreuses. Les uns et les autres ont raison. Au printemps et au commencement de l'été, le fleuve, enflé rapidement par la fonte des neiges du Grand Hermon, des montagnes volcaniques du *Djaûlan*

et par les pluies diluviennes qui ont versé une immense quantité d'eau dans tous les ouadis qui aboutissent au *Ghôr,* devient trouble, élève son niveau de plusieurs mètres, ronge l'argile de ses bords, déracine les plus gros arbres et transporte à la mer une masse énorme de débris. En été, au contraire, à partir du mois de juin, lorsque les neiges ont disparu et que les pluies ont entièrement cessé, les eaux sont presque limpides, jamais entièrement claires cependant, car elles emportent toujours les limons déposés sur ses rives. Mais, à cette époque, elles sont d'un vert foncé, très agréables à boire, et proviennent surtout des sources qui se déversent au nord du lac de Tibériade, des torrents Zaaréh, Yarmouk Jabbok, qu'il reçoit de l'est, et des rivières Derdârah, Djaloud, Faria et Kelt, qui lui arrivent de l'ouest dans la partie inférieure de son cours. » L. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, p. 417-418.

L'eau du Jourdain est célèbre à cause de son excellent goût. Un voyageur italien dit qu'elle est *dolce si come il zuccaro.* Tous les voyageurs s'accordent avec raison à reconnaître qu'elle est agréable à boire. Quoiqu'on la puise souvent trouble, elle se clarifie rapidement à l'air. Beaucoup de pèlerins et de voyageurs ont prétendu qu'elle ne se corrompait point, quelque long temps qu'on la conservât, mais la vérité, c'est qu'il faut la faire bouillir avec soin, pour détruire les germes de corruption qu'elle renferme, si l'on veut la garder. Du reste, quoiqu'elle soit très potable, l'eau du Jourdain diffère par sa nature chimique, et spécialement par sa salure, de celle des autres fleuves, dans la dernière partie de son cours. En voici la composition, d'après l'analyse qu'a fait faire M. Lartet sur des échantillons puisés le 21 avril 1864 à douze kilomètres en amont de l'embouchure, au gué d'*el-Ghôranyéh* :

Densité : 1000.

Résidu salin laissé par un litre	0,873
Eau	999,127
Composition.	
Chlore	0,425
Acide sulfurique	0,034
Acide carbonique	traces
Soude	0,229
Chaux	0,060
Magnésie	0,065
Potasse	traces
Silice, aluminium, fer	traces
Matière organique	traces
Total	0,873

« Cette analyse, dit M. Lartet, montre bien qu'à l'exception du brome, dont on n'a pu y constater la présence, les eaux de ce fleuve, dont le volume doit égaler celui de la masse déversée par tous les affluents réunis, contiennent les mêmes éléments salins que la mer Morte. On ne doit point s'étonner de ce fait et en tirer une conclusion trop hâtive et trop absolue à l'égard de l'origine de la salure de la mer Morte... Le Jourdain coule longtemps au milieu des sédiments que nous avons considérés comme ayant dû être déposés autrefois par la mer Morte, alors qu'elle s'élevait à un niveau de beaucoup supérieur, et qui sont restés imprégnés de matières salines en rapport avec la composition actuelle des eaux du lac. Il n'est donc pas étonnant, malgré la sécheresse du pays et l'interposition de limon déposé par le Jourdain sur ses propres bords, que ce fleuve, drainant pendant les trois quarts de son cours ces dépôts encore imprégnés de leur salure originelle, leur emprunte une forte proportion des sels qu'il restitue



302. — Passage à gué du Jourdain.

journellement à cette mer. » L. Lartet, *Recherches sur les variations de salure de l'eau de la mer Morte*, dans le *Bulletin de la Société géologique de France*, 2e série, t. XXIII, 1866, p. 748. Cf. Ed. Hull, *Memoir on Geology*, p. 121.

IX. La crue du Jourdain. — Le fleuve grossit périodiquement tous les ans et, à l'époque de la moisson de l'orge, il remplit ses rives. Jos., III, 15; Eccli., XXIV, 36. La moisson de l'orge, dans la vallée du Jourdain, où la chaleur est très forte, commence vers la fin de mars ou en avril. Le premier livre des Paralipomènes, XII, 15, place expressément le commencement de l'inondation « au premier mois », c'est-à-dire aux derniers jours de mars, mais elle commence en janvier et février. D'après certains interprètes, le prophète Jérémie parle trois fois, XII, 5; XLIX, 19, et L, 44, et Zacharie, XI, 3, une fois de la crue du Jourdain, sous le nom de *ge'ôn hay-Yardên*; Vulgate : *superbia Jordanis*, « l'orgueil du Jourdain. » Mais ce terme désigne la végétation de ses rives qui fait sa gloire, son orgueil et non la crue du fleuve. Cette crue est produite par la fonte des neiges de l'Hermon et du Liban. Quand elle atteint son plein, elle remplit tout le *Zôr* (col. 1712), et a, par conséquent, de 400 mètres à 3 kilomètres de large. Les pluies abondantes qui tombent d'ordinaire en décembre n'influent guère sur le régime du fleuve : elles trouvent la terre desséchée et crevassée par la chaleur et elles sont ainsi rapidement absorbées. C'est la fonte des neiges de l'Hermon, jointe aux pluies de janvier et de février, qui produit la crue. Il est rare, d'ailleurs, qu'elle dégénère en inondation, parce que le lac Houléh et le lac de Tibériade servent comme de régulateurs et retiennent le trop plein des eaux en l'épanchant sur leur surface. La crue du Jourdain ne commence que lorsque le lac de Tibériade a élevé suffisamment son niveau et elle ne remplit les rives du fleuve au-dessous du lac que quelque temps après. La hauteur de la crue varie naturellement selon les années, en raison de la chute et de la fonte plus ou moins abondantes des neiges et des pluies. Voir Ed. Robinson, *Biblical Researches*, 1re édit., t. I, p. 540-542. Elle peut être assez considérable pour élever de quatre mètres environ le niveau de la mer Morte.

X. Gués du Jourdain. — Comme le Jourdain n'a jamais eu de ponts avant l'époque romaine et qu'il n'a jamais été navigable, comme on ne semble point s'être jamais servi de bateaux pour le traverser (excepté dans un cas peut-être, voir col. 1745), et qu'on avait cependant fréquemment besoin de passer d'une rive à l'autre, les gués du fleuve (fig. 302) tiennent une place importante dans son histoire. Ils sont nommés dans le *Voyage d'un Egyptien* publié par Chabas, p. 206. L'Écriture les mentionne plusieurs fois expressément, Jos., II, 7; Jud., III, 28; VII, 24; XII, 5, 6; II Reg., XIX, 18; Jer., LI, 32; cf. Gen., XXXII, 10; Num., XXXIII, 51, etc., et elle a occasion de parler assez souvent du passage du fleuve. Voir col. 1744. Ces gués servent encore aujourd'hui presque comme autrefois (pour les ponts, voir col. 1737) et les caravanes les traversent maintenant comme aux temps antiques. Les chameliers et les voyageurs indigènes se dépouillent de leurs vêtements et entrent dans l'eau, poussant leurs bêtes devant eux. C. Stangen, *Palästina und Syrien*, in-12, Berlin, 1877, p. 40. Les berges de la rivière, qui sont généralement à pic, sont en pente douce à l'abord des gués, par suite même du passage. *Survey*, *Memoirs*, t. III, p. 169. Quoique les gués soient nombreux entre le lac de Tibériade et la mer Morte, on ne peut pas les franchir sans danger pendant la crue du Jourdain, parce que le volume d'eau et la violence du courant sont trop considérables. Du temps de Vespasien, des milliers de Juifs y périrent en essayant de le traverser pour échapper aux Romains. Josèphe, *Bell. jud.*, IV, VII, 50. Même aux basses eaux, il n'est pas facile à une grande multitude d'hommes de traverser



303. — Gué d'*el-Ghoranyéh*. Au fond, collines marneuses du côté ouest du *Zôr*. A droite, le pont de bois moderne derrière un bouquet de tamaris. Sur la rive gauche, tamaris, peupliers, acacias, ricins, etc. — D'après une photographie de M. L. Heidet.

ces gués, de sorte que le Jourdain a été de tout temps un obstacle sérieux à l'envahissement de la Palestine par une armée ennemie. I Mach., IX, 44-48. Il eût empêché les Israélites de pénétrer dans la Terre Promise, si les Chananéens en avaient gardé les passages et si Dieu n'avait pas opéré un miracle pour lever cette barrière devant le peuple élu. Jos., III, 1-17. — Les grandes voies de communication entre le pays de Damas et la Palestine transjordanique et cisjordanique passaient naturellement par les gués les plus commodes et, en cas de guerre, on avait soin de les occuper, comme nous le verrons dans l'histoire biblique du Jourdain. — Nous en avons déjà nommé quelques-uns dans la description dessous le *Makkadet esch-Scheikh Husein*. Plus bas, vis-à-vis de *Khirbet Fahib* (Pella), est le gué de *Nukb Faris*. Le gué de *Damiéh* est à l'embouchure du Jaboc. — « Il y a trois ou quatre gués dans le fleuve au-dessous de Qurn Surtabéh (voir *Survey, Memoirs*, t. III, p. 170), mais à certaines époques, quand la rivière est pleine, les Arabes sont forcés de la faire passer à la nage par leurs chevaux. Un des gués principaux est à l'embouchure de l'*ouadi Schaïb* ou *Nimrin*, à l'est-nord-est de Jéricho; là on passe ordinairement à la nage à cheval. Le gué d'*el-Hélu*, qui est plus bas, n'est jamais franchi qu'à la nage. » Ed. Robinson, *Geography*, p. 146. — Les officiers anglais comptent quatre gués et cinq avec celui



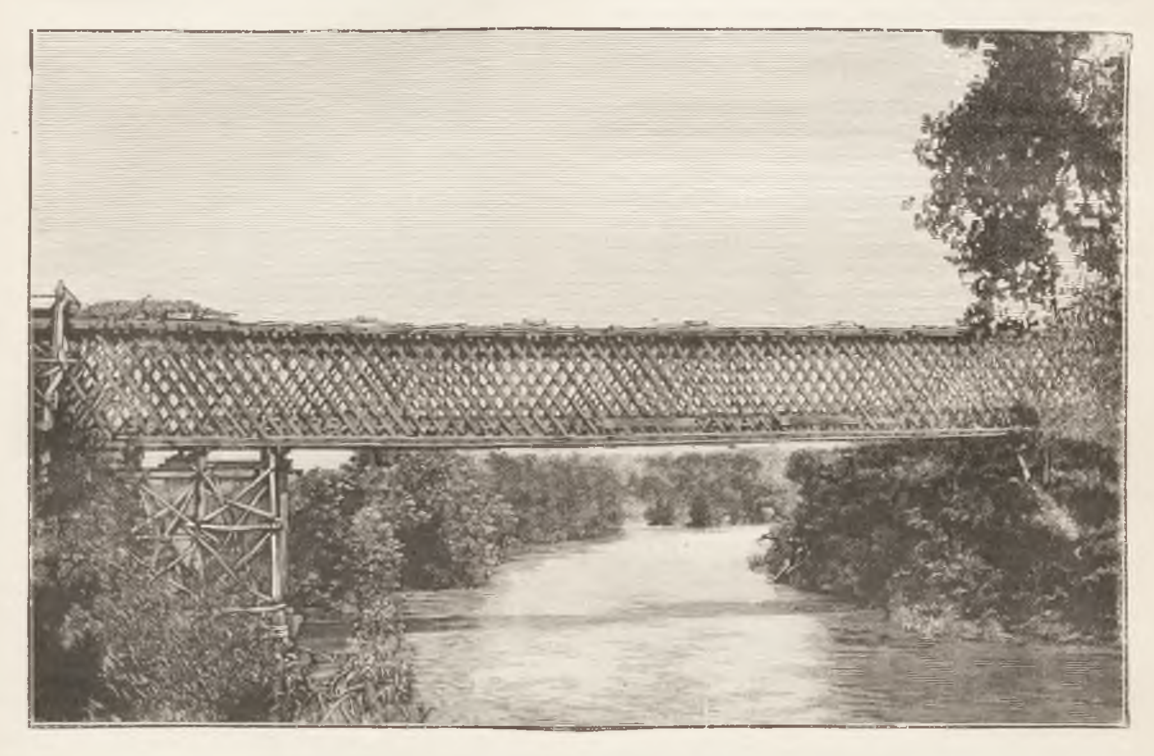
304. — *Makkadet el-Hadjla.* — A gauche, rive orientale, couverte de tamaris, d'acacias, etc. Cours du fleuve en aval à pleins bords Sur la rive droite, la petite plage où descendent les pèlerins et où ils se préparent à se baigner dans le fleuve. Les Grecs célèbrent solennellement en cet endroit la fête du jour de l'Épiphanie. — D'après une photographie de M. L. Heidet.

du cours du fleuve. Les officiers du *Palestine Exploration Fund* en ont compté cinquante dans les 42 milles (67 kilom. 500) que parcourt le Jourdain du lac de Tibériade au *Djisr Damiéh* et seulement cinq dans les 23 milles (37 kilom.) qu'il parcourt au-dessous de ce pont. Il n'y en a pas moins de vingt-six entre l'*ouadi el-Djalûd* et l'*ouadi el-Maléh*, qui marquent l'un la frontière septentrionale et l'autre la frontière méridionale de la plaine de Bethsan. *Survey of western Palestine, Memoirs*, t. II, p. 79, 385; t. III, p. 170. C'est ce qui explique comment les Bédouins et les nomades envahissaient ordinairement la Palestine en passant par Bethsan et la plaine de Jezraël, comme ils faisaient du temps de Gédéon. Cf. Jud., VII, 8, 12, 23. Il y a toujours eu vis-à-vis de Bethsan des gués faciles à franchir. Ed. Robinson, *Geography*, p. 144. Le plus important est, au nord de Bethsan, celui d'*Abarah*, que les explorateurs anglais identifient avec le Béthabara de saint Jean-Baptiste. Mac Coun, *The Holy Land*, t. I, p. 50. au-dessus est le *Makkadet Umm el-Keranis*, et au-d'*el-Henu* dans le cours inférieur du fleuve : *el-Ghoranyéh*, où il y a aujourd'hui un pont, *el-Mûdési, Makkâdet el-Hadjla*, appelé aussi *el-Meschra, el-Henu* ou *Maktaa el-Henu* (appelé *el-Hélu* par Robinson et quelques autres), rendu aujourd'hui à peu près impraticable par les roseaux, et enfin *Umm Enkhola*. *Survey, Memoirs*, t. III, p. 170. Le *Makkadet el-Ghôraniyéh* (fig. 303) est vis-à-vis de *Tell es-Sultan*, au-dessous de l'embouchure de l'*ouadi Nimrin* (voir F. de Saulcy, *Voyage en Terre-Sainte*, 1865, t. I, p. 203-205). A cet endroit le fleuve fait un coude vers l'ouest, laissant une langue de terre du côté opposé. Au nord du gué, à l'ouest, sont plusieurs vieux tamaris fort beaux. La rivière est là, découverte, et sans broussailles dans le voisinage immédiat. Le cours de l'eau est très rapide, la rive orientale, raide et escarpée, et le lit, profond de ce côté, tandis qu'il est en pente douce à l'ouest. Le gué est impraticable en hiver. *Survey, Memoirs*, t. III, p. 170. A 500 mètres au sud, il y avait autrefois un pont. *Terre-Sainte*, 1902, p. 167. L'*el-Meschra* est appelé plus communément *Makkadet*

el-Hadjla, « le gué de *Hadjla* (fig. 304), parce qu'il est en face et non loin de *Qasr Hadjla* (Hagla), » près de l'embouchure de l'*ouadi Kelt*. *Survey, Memoirs*, t. III, p. 170. — Depuis 1885, il existe, sur le Jourdain, au nord-est de Jéricho, un pont payant en bois de trente-cinq mètres de longueur et de trois mètres de largeur, *el-Djisr* ou *Djisr el-Scheriat el-Djisri*, « le pont par excellence » (fig. 305). Il est situé près de l'embouchure de l'*ouadi en-Naûâiméh*, sur la route de Jéricho à es-Salt.

XI. Histoire naturelle de la vallée du Jourdain. — Le climat de la vallée du Jourdain et de la mer Morte diffère notablement de celui de la partie montagneuse de la Palestine et de la plaine maritime. Celui du *Ghôr* est tropical; celui des bords de la mer Morte est équatorial et peut-être le plus chaud qu'il y ait au monde, à cause de la dépression de ce bassin, enfermé à l'est et à l'ouest par de hautes montagnes. En janvier et février, la température du *Ghôr* est tempérée, chaude le jour et fraîche la nuit où elle peut descendre à cinq degrés au-dessus de zéro, mais en été, elle devient excessive et presque meurtrière. Le P. Séjourné, O. P., a eu le 11 mai 1885, à *Aïn es-Sùltan*, 46° à l'ombre. Le soir à 8 heures, la nuit étant déjà tombée, il y avait encore 39°. Le Frère Liévin, *Guide de Terre-Sainte*, 4e édit., 1897, t. I, p. 56, dit qu'il s'élève jusqu'à 60 degrés. Sur le climat du *Ghôr*, voir *Survey, Special Papers*, p. 201. Il résulte de là qu'on trouve dans cette région, spécialement dans les parties les plus basses du *Ghôr*, une faune et une flore qui ressemblent à celles de l'Éthiopie et de l'Inde. Voir Tristram, *Survey of Western Palestine, Fauna and Flora*, p. VI.

I. Faune. — 1° *Mammifères*. — Parmi les mammifères, sur 118 espèces, on en compte 55 qui sont paléoarctiques, 34 qui sont éthiopiennes, 16 indiennes, 13 propres au pays. Le lièvre du bassin de la mer Morte, *Lepus Judææ*, diffère par la conformation du crâne du lièvre européen et du lièvre syrien. L'*Hyrax syriacus* appartient à un genre strictement éthiopien. Voir H. B. Tristram, *Fauna and Flora*, p. VI-VIII. Les principaux animaux sauvages de la vallée du Jourdain sont le chacal, le renard, le sanglier, l'ibex (*beden*), l'hyène, le léopard. Une espèce de léopard, le guépard (*felis jubata*), se trouve sur les hauteurs; il est apprivoisé par les indigènes qui habitent la partie orientale du Jourdain, leur sert, comme dans l'Inde, à chasser la gazelle. Contrairement à ce que dit M. Tristram, qui n'avait pas pu constater cet usage, *Natural History of the Bible*, 1889, p. 114, un Père jésuite missionnaire dans le pays, le P. Merle, nous a raconté en Syrie (en mai 1899) que la chasse à la gazelle au moyen du guépard est commune dans le Hauran, où il en a été témoin. — La panthère se rencontre encore souvent dans les roseaux et les taillis impénétrables des bords du Jourdain, où elle se tient cachée pendant le jour. La nuit elle va chasser, quelquefois à de grandes distances, et est un véritable fléau pour les Arabes dont elle ravage les troupeaux. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, p. 440. Le P. Séjourné a vu à Madaba la peau d'une panthère que l'on venait de tuer : elle mesurait de l'extrémité du museau au bout de la queue 2m40. Le lion était assez commun autrefois dans les jungles qui bordent le fleuve. Jer., XLIX, 19; L, 44; Zach., XI, 3. On l'y trouvait encore au XIIe siècle, au témoignage de Jean Phocas, *Descript. Terræ Sanctæ*, 23, t. CXXXIII, col. 952. Il a disparu aujourd'hui de la Palestine. Les sangliers sont encore nombreux dans ces parages. Lortet, *La Syrie*, p. 466.



305. — Le pont de bois moderne. D'après une photographie du P. Séjourné.

2° *Oiseaux*. — On en connaît 348 espèces, dont 271 paléoarctiques, 40 éthiopiennes, 7 indiennes et 30 propres à la Syrie, parmi lesquelles seize n'ont été trouvées que dans la vallée du Jourdain et sur les bords de la mer Morte. Tristram, *Fauna*, p. VIII-X. Les oiseaux chanteurs et surtout les *bulbuls*, rossignols de la Syrie (*Ixos xanthopygius*), y abondent. On y voit aussi un superbe colibri, le *Nectarinia osea*, vif, léger, orné à la

gorge de plumes d'un bleu-vert métallique aux reflets les plus brillants, et de taches rouges aux épaules. Mais il n'est pas propre à la vallée du Jourdain, c'est un oiseau migrateur. L. Lortet, *La Syrie*, p. 463.

3° *Reptiles*. — On compte 91 espèces de reptiles, chélonia et amphibies en Palestine. Les serpents abondent dans les fourrés du Jourdain. « Ces fourrés recèlent plusieurs animaux peu agréables à rencontrer, surtout des vipères (*Echis arenicola*) fort redoutables... Ces serpents qui, dans d'autres contrées, s'enterrent ordinairement dans les sables arides, étant ici sans cesse exposés à être noyés par les crues subites du Jourdain, ont pris la singulière habitude de s'enrouler aux branches à une assez grande hauteur, et de se cacher sur le tronc des arbres. » Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, p. 448. Sur les reptiles de la vallée du Jourdain, voir Tristram, *Fauna*, p. X-XI; F. de Saulcy, *Voyage en Terre-Sainte*, 1865, t. I, p. 202.

4° *Poissons*. — L'ichthyologie est la partie de la faune jordanique qui présente les caractères les plus particuliers. Voir TIBÉRIADE (LAC DE); Tristram, *Fauna*, p. XI-XII. Nous remarquerons seulement ici que les poissons sont très nombreux dans le Jourdain. Lynch, *Narrative*, p. 181. N'étant pas pêchés par les nomades, ils pullulent. A l'embouchure du Jourdain, on rencontre une multitude de cadavres de poissons, appartenant presque tous aux différentes espèces de *Chromis* (fig. 306).



306. — *Chromis nilotica.*

C'est un des poissons qui se trouvent en plus grand nombre dans tout le bassin du Jourdain. Il est également commun dans le Nil. En Égypte, on l'appelle *bolti* : les pêcheurs de Tibériade l'appellent *moucht*. — D'après Tristram, *Fauna and Flora*, pl. XVIII.

« Ces genres paraissent délicats et sensibles aux atteintes des eaux salées et bromurées. Dès que ces animaux sont entraînés par les courants, à l'endroit où commence le mélange des nappes douces et des couches saumâtres, ils nagent à la surface, tournent bientôt le ventre en l'air, périssent rapidement et sont rejetés à terre, sur le sable et les îlots formés par les arbres entassés pendant les crues du fleuve. Ces poissons morts, qui pourraient se compter par milliers, attirent beaucoup d'oiseaux de proie, de vautours et de corbeaux. » L. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, p. 444. Vivants, ils ont aussi à redouter les oiseaux qui leur font la guerre. « Ils sont pourchassés par des martins-pêcheurs bleus et jaunes, d'une grande richesse de plumage (*Alcyon Smyrnensis*), qui rasent la surface avec une vitesse sans égale, ou bien qui restent perchés sur les branches basses et les racines des arbres, longtemps immobiles, leurs gros yeux fixés sur les flots. Lorsqu'ils aperçoivent une proie, ils plongent avec la rapidité d'une flèche, et sortent de l'eau en tenant toujours un petit poisson entre les fortes mandibules de leur bec conique. » *Ibid.*, p. 448. Les principales espèces de poissons sont des silures (*Clarias macracanthus*), des barbeaux qui atteignent une assez grande taille et sont pourvus de longs tentacules de chaque côté du museau; des *Capoeta*, poissons argentés qui ressemblent aux truites de nos montagnes; des *Cyprinidon Cypris*, petite espèce qui n'a que cinq centimètres de longueur, mais dont la hauteur du corps est relativement considérable, etc. Voir Lortet, *La Syrie*, p. 448. Depuis quelque temps, les Grecs de *Qasr el-Yehûd* ont commencé à se livrer à la pêche dans le bas Jourdain; ils apportent plusieurs fois par semaine le poisson à Jérusalem, sauf en été, à cause de la chaleur.

II. FLORE. — La flore de la Palestine comprend trois mille espèces de plantes phanérogames appartenant pour la majeure partie aux formes communes de la région méditerranéenne. La plupart se trouvent dans toute la Terre-Sainte; il y en a cependant qui sont particulières à la vallée du Jourdain, comme il y en a qui sont propres au Carmel et au Liban. Sur 162 espèces qu'on trouve dans l'*ouadi Suâeiréh*, au sud-ouest



307. — Pommier de Sodome. D'après de Luynes, *Voyage d'exploration à la mer Morte*, pl. 27.

de la mer Morte, 27 se retrouvent en Europe, 135 sont africaines. Le papyrus (*Cyperus papyrus*), qui a disparu depuis longtemps de l'Égypte où l'on en faisait autrefois si grand usage, abonde dans la vallée du Jourdain et dans les marécages du lac Houléh, limite orientale au delà de laquelle on ne le rencontre plus. Tristram, *Fauna and Flora*, p. XIV-XV; Lortet, *La Syrie*, p. 543. — « On trouve à Jéricho une quantité de plantes à facies africain et indien : l'indigo, le myrobalanum (*Eleagnus angustifolius*), appelé *zaqqûm* par les Arabes (voir fig. 229, col. 1295), le *solanum melongena*, le grenadier, l'*Asclepias gigantea* ou *procera* (fig. 223, col. 1287), l'*oscher* des Arabes, qui se rencontre aussi dans la Nubie... Les cannes à sucre ne sont plus cultivées aujourd'hui comme autrefois au temps des croisades. L'indigo (*Indigofera tinctoria*) se rencontre aussi dans un certain nombre de jardins; il sert aux femmes fellahines à teindre en bleu les vêtements pleins de grâce dont elles se couvrent. Le tabac est planté dans de petits espaces circulaires, protégés par des enceintes de pierres dressées. » Lortet, *La Syrie*, p. 463-464. Ces deux dernières cultures ont été récemment abandonnées.

Un arbre commun dans toute la vallée du Jourdain

est le *Zizyphus Spina Christi,* espèce de *Séder,* appelé par les Arabes *nubk* ou *dôm;* ce dernier nom désigne surtout le fruit (fig. 308). Le *Zizyphus* a de longues épines, et l'on croit que c'est avec ses rameaux armés



308. — *Zizyphus Spina Christi.* D'après Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui,* p. 402.

de pointes aiguës que fut tressée la couronne d'épines de Notre-Seigneur (t. II, col. 1087). Cette sorte de jujubier produit un petit fruit acidulé, agréable au goût. Les Bédouins forment avec ses branches des haies infranchissables pour garantir leurs campements et aussi leurs provisions de grains. Il peut atteindre une grande hauteur, comme celui de la fontaine de *'Aïn Dûk* près de Jéricho qui a disparu depuis 1898. H. B. Tristram, *Natural History of the Bible,* 1889, p. 428-430. — Le peuplier (*Populus euphratica*) y devient gigantesque; les tamaris croissent partout en abondance, ainsi que les acacias de toute espèce, les *Agnus casti* (espèce de bambou), les câpriers, etc. Les chardons y atteignent de 3 à 5 mètres. *Survey of Western Palestine, Memoirs,* t. II, p. 78. La végétation est tellement vigoureuse sur les rives du Jourdain (voir col. 1711) que les tamaris et les roseaux qui les couvrent en cachent presque partout entièrement le cours. *Survey, Memoirs,* t. III, p. 169. Cf. Conder, dans *Survey, Special Papers,* 1881, p. 201-202.

XII. Histoire du Jourdain dans l'Écriture. — L'histoire du Jourdain dans l'Écriture est relativement courte. Les caractères extraordinaires qui le distinguent physiquement de tous les autres fleuves du monde sont précisément la cause pour laquelle il ne joue pas dans la vie du peuple de Dieu le même rôle que les autres grands fleuves, tels que le Nil, l'Euphrate ou le Tigre dans l'histoire de l'Égypte, de la Chaldée ou de l'Assyrie. Il n'a pas été un moyen de communication entre les peuples; il était au contraire un obstacle à leurs rapports, n'ayant jamais été navigable et étant toujours difficile à franchir; il n'a pas été un élément de civilisation et de progrès dans la vie des nations, n'ayant jamais pu servir aux échanges et au commerce, aboutissant à une mer qui mérite à plus d'un titre son nom de Morte, car elle ne possède pas un seul port; non seulement aucun navire, mais même la plus petite barque ne fend ses ondes, malgré quelques tentatives récentes; si, à l'époque romano-byzantine et pendant les croisades, elle a été sillonnée par quelques bateaux, comme nous le voyons sur la partie en mosaïque de Madaba et comme nous l'apprenons par des chartres des croisés. elle n'a, en aucun temps, servi de route maritime et elle ne peut pas même fournir ce que fournissent tous les autres cours d'eau, du poisson aux habitants de ses rives. Par un phénomène plus singulier encore peut-être et unique dans l'histoire des fleuves, le Jourdain n'a jamais vu fleurir une seule ville, petite ou grande, sur ses rivages. Césarée de Philippe et Dan se sont élevées à ses sources et plusieurs villes ou villages ont animé les bords du lac de Génésareth, mais le cours supérieur, aussi bien que le cours moyen et le cours inférieur du fleuve, ont toujours été solitaires et sans habitants. Les villes du *Ghôr,* à l'ouest, comme à l'est, Bethsan, Phasaël, Jéricho n'étaient point sur ses rives, ni près de ses eaux, mais sur des sites plus élevés, au pied des montagnes. Socoth (*Sakût*) fit peut-être seule exception, étant bâtie sur une sorte de promontoire de la terrasse supérieure qui dominait la vallée. De nos jours, il y a trois misérables villages près du Jourdain entre sa sortie du lac et l'embouchure du Yarmouk; un autre petit village vient de s'établir près du pont d'*el-Medjamiéh,* et c'est tout. De ce point à la mer Morte, la solitude est complète. Ed. Robinson, *Geography,* p. 150. (Les Septante et la Vulgate, Jud., XI, 26, parlent des villes qui étaient « près du Jourdain », mais le texte hébreu porte avec raison : « près de l'Arnon. »)

La Providence n'avait pas créé le Jourdain pour servir de trait d'union aux hommes, mais pour séparer les monothéistes des païens, pour être la frontière de son peuple; aussi est-ce surtout à ce titre qu'il est mentionné dans les Livres Saints. Gen., L, 10; Num., XIII, 29 (30); XXXII, 5; XXXIV, 12; Deut., II, 29; IV, 21; Jos., III, 1-17; IV, 1-23; XIII, 1-27; I Reg., XIII, 7; II Reg., II, 29; Is., IX, 1; Judith, I, 9; Ezech., XLVII, 18; Matth., IV, 15, 25; XIX, 1; Marc., III, 8; X, 1; Joa., I, 28; III, 26; X, 40, etc. Quoique les tribus de Ruben et de Gad et la demi-tribu de Manassé habitassent à l'est du Jourdain, le fleuve formait pour le gros de la nation une barrière puissante, qui le mettait à l'abri de tout contact dangereux, comme les déserts de sa frontière méridionale, ses montagnes au nord et la Méditerranée à l'ouest. La Terre-Sainte était ainsi, selon l'expression du prophète, « une vigne entourée d'une haie, » Is., V, 2, à l'abri des déprédations, où Dieu pouvait conserver en sécurité la plante précieuse du monothéisme en attendant le jour où il pourrait la transplanter et la faire croître dans l'univers entier. Voir *Manuel biblique,* 11e édit., t. I, n° 345, p. 661-667. Aussi le Jourdain était-il cher aux Hébreux et un Psalmiste, éloigné de sa patrie, la nomme avec tendresse : « la terre du Jourdain. » Ps. XLII (XLI), 7.

I. Histoire du Jourdain dans l'Ancien Testament. — 1° La première fois que le Jourdain est nommé dans l'Ancien Testament, c'est à l'époque de la séparation d'Abraham et de Lot. Le neveu d'Abraham, des hauteurs situées entre Béthel et Haï, admira toute la *Kikkar* (voir col. 1712), ou plaine du Jourdain, qui était partout bien arrosée avant que Jéhovah eût détruit Sodome et Gomorrhe, « semblable au jardin de Jéhovah, » Gen., XIII, 10, et il alla s'y établir, ℣. 11. La fertilité du pays y avait attiré depuis longtemps les Chananéens, Gen., X, 19; elle y attira aussi alors par sa richesse le roi d'Élam, Chodorlahomor, et ses alliés, Gen., XIV, 10; ils la pillèrent et Lot ne leur échappa que grâce à la vaillance d'Abraham qui le délivra à Dan, probablement près de la seconde source du Jourdain. Gen., XIV, 14-15 (voir col. 1715). Quel

que temps après, la catastrophe qui engloutissait Sodome et Gomorrhe faisait disparaître cette partie si fertile et si riche de la *Kikkar*. Gen., XIX, 24-25. Voir MORTE (MER).

2° Jacob traversa le Jourdain pour se rendre en Mésopotamie et il le rappelle dans une prière qu'il adresse à Dieu. Gen., XXXII, 10. Le gué par lequel il passa n'est pas indiqué; nous savons seulement qu'il avait pris la route de Béthel. Gen., XXVIII, 19. On peut supposer qu'il prit le gué voisin de l'embouchure du Jaboc, dans les environs de Damiéh (col. 1724), comme il le fit probablement à son retour. Cf. Gen., XXXII, 22.

3° Sur le point d'aller conquérir la Terre Promise à l'ouest du Jourdain, les tribus de Ruben et de Gad demandèrent à Moïse de les autoriser à ne pas franchir le fleuve avec leurs familles, mais à s'établir sur sa rive gauche, et il y consentit, à la condition néanmoins qu'elles aideraient leurs frères à s'emparer du pays de Chanaan. Num., XXXII, 5-32.

4° Il fut accordé à Moïse de voir la Terre de promission, mais non de passer le Jourdain. Deut., III, 25-27; IV, 21; XXXI, 2.

5° Le passage du fleuve était l'obstacle le plus grave à la conquête de la Palestine par les Hébreux (col. 1734), aussi en est-il souvent question dans le Deutéronome, IV, 26; IX, 1; XI, 31; XII, 10; XXVII, 2-4; XXX, 18; XXXI, 13; XXXII, 47, et il fallut un grand miracle pour que Josué pût franchir cette barrière naturelle. C'est l'événement le plus important de l'histoire du Jourdain pendant la période de l'Ancien Testament. A cause de la route que Moïse avait fait suivre à son peuple pour se rendre dans la terre de Chanaan, il n'y avait aucune autre voie pour y pénétrer que celle du fleuve. Les Israélites ne pouvaient ignorer combien le passage en serait difficile et ils en étaient nécessairement préoccupés; ce qui explique pourquoi, dans ses discours du Deutéronome, Moïse leur donne si souvent l'assurance qu'ils « traverseront le Jourdain ». Ils campèrent longtemps auprès du fleuve, dans la plaine de Sétim, avant de rien entreprendre. Enfin, le moment venu, Dieu commanda à Josué de « passer le Jourdain ». Jos., I, 2, et il excita leur courage en assurant à Josué que « personne ne pourrait lui résister ». Jos., I, 3. Le successeur de Moïse donna donc ses ordres aux chefs du peuple: « Dans trois jours, vous passerez le Jourdain. » Jos., I, 11. Aucune époque ne pouvait être plus défavorable, puisque c'était celle de la crue du fleuve (col. 1733). Jos., III, 15. Si quelques hommes robustes pouvaient réussir alors à le traverser, comme les espions envoyés à Jéricho par Josué, II, 23, le passage était tout à fait impossible pour une multitude encombrée de femmes, d'enfants et de troupeaux. Les habitants de Jéricho devaient le considérer naturellement comme impraticable, car autrement, après avoir envoyé, comme ils l'avaient fait, des émissaires au gué du Jourdain pour saisir les espions hébreux, Jos., II, 7, ils auraient occupé fortement ce gué et forcé Israël à rester sur l'autre rive; mais rassurés par l'état actuel du fleuve, ils ne prirent aucune précaution. Josué dit alors au peuple ces paroles remarquables, qui attestent que le miracle qui va s'accomplir est la marque de la mission que Dieu lui a confiée, la garantie de la protection efficace que le Seigneur accorde à son peuple et de la conquête de la terre qu'il leur a promise: « Josué dit aux enfants d'Israël: Approchez et écoutez les paroles de Jéhovah, votre Dieu. Et Josué dit: C'est à ceci que vous reconnaîtrez que le Dieu vivant est au milieu de vous et qu'il chassera certainement devant vous les Chananéens, les Héthéens, les Hévéens, les Phérézéens, les Gergéséens, les Amorrhéens et les Jébuséens. » La solennité de ce langage montre que l'historien sacré est tout pénétré de la grandeur du miracle qu'il va raconter, et qu'il rapporte ces paroles, parce que l'importance du but à obtenir est la raison et l'explication du prodige. Josué continue ainsi son discours: « Voici l'arche de l'alliance. Le maître de toute la terre va passer devant vous dans le Jourdain. Et maintenant prenez douze hommes parmi les tribus d'Israël, un de chaque tribu. Et lorsque les prêtres qui portent l'arche de Jéhovah, le maître de toute la terre, poseront la plante des pieds dans les eaux du Jourdain, les eaux du Jourdain seront coupées et les eaux qui descendent d'en haut s'arrêteront en un monceau. » Jos., III, 9-13. Et le miracle s'accomplit comme Josué l'avait annoncé. Un monument, érigé à Galgala (col. 84) et formé de douze pierres prises du milieu du lit du fleuve, conserva pour les générations futures le souvenir de cet événement mémorable. Jos., IV, 1-8, 20-24. Douze autres pierres furent également dressées au milieu du Jourdain et marquèrent l'endroit du passage. Jos., IV, 9. Aujourd'hui, on ne peut déterminer le point précis où il s'opéra. Tout ce que nous savons, c'est que le passage est bien vis-à-vis de Jéricho.

Le desséchement du lit du Jourdain sous Josué ne nous est connu que par l'Écriture, mais l'histoire profane enregistre un fait extraordinaire analogue, quoique naturel, qui eut lieu sous le règne de Bibars. L'histoire de ce sultan rapporte qu'en 1257, pendant qu'on réparait le pont appelé *Djisr Damiéh* (col. 1724), il se produisit dans une partie étroite de la vallée, à quelques kilomètres au-dessus de ce pont, un éboulement si considérable qu'il barra le cours du fleuve, de telle sorte que, pendant plusieurs heures, son lit fut à sec depuis ce point jusqu'à la mer Morte. Voir Smith, *Dictionary of the Bible*, 2e édit., 1893, t. I, part. II, p. 1787-1790. La manière dont est raconté le miracle dans le livre de Josué exclut une explication de ce genre, mais on peut observer que, si Dieu s'était servi d'un moyen analogue pour ouvrir à son peuple l'accès de la Terre Promise, le passage n'en aurait pas moins été miraculeux, parce que la Providence se serait servie d'un moyen naturel pour exécuter ses desseins au moment précis qu'il avait annoncé à Josué et à Israël.

6° A partir de Josué, le Jourdain n'apparaît plus qu'épisodiquement dans l'histoire du peuple d'Israël. Du temps des Juges, Aod, après avoir tué Églon, roi de Moab, occupa les gués du fleuve au-dessus de la mer Morte et fit périr ainsi, avec l'aide des Israélites qui s'étaient rendus à son appel, les Moabites qui voulurent quitter la rive droite du Jourdain pour se réfugier dans leur pays. Jud., III, 28-29.

7° Débora, dans son cantique, nous apprend que les tribus transjordaniques, pendant l'oppression des tribus du nord par les Chananéens, restèrent tranquilles au delà du fleuve qui leur servait d'abri, sans porter secours à leurs frères. Jud., V, 17.

8° Du temps de Gédéon, les Madianites, les Amalécites et d'autres Bédouins traversèrent le Jourdain aux gués de Bethsan (col. 1735) pour aller ravager la Palestine et campèrent dans la vallée de Jezraël. Jud., VI, 33. C'était la route qu'ils suivaient depuis sept ans pour porter de là leurs ravages jusqu'à Gaza. Jud., VI, 1, 4. Gédéon les battit dans leur camp (col. 148), et, pour compléter leur défaite, il fit occuper les gués du Jourdain, afin d'empêcher les vaincus de lui échapper. Jud., VII, 24. Voir BETHBÉRA, t. I, col. 1667. Ces gués devaient être ceux de Bethsan et du voisinage. Gédéon traversa lui-même le fleuve à la poursuite des ennemis, Jud., VIII, 4, et il ne revint qu'après les avoir atteints et mis à mort leurs chefs Zébée et Salmana.

9° Quelque temps après, à l'époque de Jephté, les Ammonites, pendant qu'ils tenaient sous le joug le pays de Galaad, passèrent le Jourdain pour piller les habitants de Juda, de Benjamin et de la tribu d'Éphraïm, Jud., X, 8-9. Jephté ayant battu les enfants d'Ammon, les Éphraïmites se plaignirent de n'avoir pas été appelés à prendre part à la guerre. La querelle s'envenima, et on en vint aux mains; les Éphraïmites furent vaincus et s'en-

fuirent du côté des gués du Jourdain, probablement du côté de Damiéh (col. 1724), pour rentrer dans leur territoire. Mais arrivés aux gués qui étaient occupés par les Galaadites, leur mauvaise prononciation de la lettre *schin* les trahissait; ils prononçaient *sibboleth* au lieu de *schibboleth* et étaient impitoyablement massacrés sur place. Jud., XII, 4-6. Voir ÉPHRAÏM 2, t. II, col. 1877.

10° Au commencement du règne de Saül, des Israélites avaient passé le Jourdain pour se réfugier dans le pays de Gad et échapper aux exactions des Philistins. I Reg., XIII, 7. Voir aussi, XXXI, 7.

11° C'est probablement pendant les dernières années de Saül, que les Gadites qui s'unirent à David pendant qu'il était persécuté par le roi d'Israël, avaient accompli un exploit difficile en traversant le Jourdain au moment même de la crue et en razziant les habitants des deux côtés du fleuve. I Par., XII, 15.

12° Pendant les premières années du règne de David, lorsqu'il était à Hébron, le général de l'armée d'Isboseth, Abner, après son échec de Gabaon, t. I, col. 20, passa le Jourdain pour aller se réfugier à Mahanaïm (voir ce mot). II Reg., II, 29. Voir BÉTHORON 2, t. I, col. 1705.

13° David lui-même le passa une première fois pour aller battre les Syriens à Hélam. II Reg., X, 17; I Par., XIX, 17. — Il le passa une seconde fois dans une circonstance douloureuse, probablement par un des gués de la plaine de Jéricho, avec tous ceux qui lui étaient restés fidèles, lors de la révolte de son fils Absalom. II Reg., XVII, 22. Absalom le passa aussi peu après, ℣. 24. Quand celui-ci eut été tué et son parti dissous par suite de sa mort, David repassa le Jourdain vis-à-vis de Galgala, où les hommes de Juda étaient venus à sa rencontre. II Reg., XIX, 15. Plusieurs Benjamites traversèrent même le fleuve pour aller sur la rive gauche se faire pardonner l'infidélité qu'ils avaient à se reprocher envers le roi. II Reg., XIX, 17; III Reg., II, 8. Afin de faciliter le passage de la maison de David, on se servit d'un radeau ou d'un bac (*hâ-'ăbârâh;* Septante: διάϐασις) sur lequel on la transporta. C'est l'unique exemple mentionné dans l'Écriture, II Sam. (Reg.), XIX, 17 (hébreu), d'un passage du Jourdain opéré de cette manière. (La Vulgate a traduit ce passage d'une façon vague et sans précision.) Josèphe, *Ant. jud.*, VII, XI, 2, a rendu *hâ-'ăbârâh* par γέφυρα, « pont, » ce qui n'est pas admissible, car, en supposant même, par une hypothèse invraisemblable, qu'on eût conçu l'idée de construire un pont, on n'aurait pas eu le temps de l'exécuter avant l'arrivée de David sur le bord du fleuve. Ce qu'on peut accepter dans le récit de Josèphe, c'est que les gens de Juda et de Benjamin préparèrent, non le pont, mais le radeau ou le bac pour faire leur cour au roi. Cette explication convient parfaitement au texte sacré.

14° Avant la fin du règne de David, Joab et ceux qui l'accompagnaient passèrent le Jourdain pour aller faire le dénombrement, prescrit par le roi, des tribus transjordaniques. II Reg., XXIV, 5.

15° Ce fut dans le *Ghôr*, près des rives du Jourdain, entre Socoth et Sarthan (voir ces noms), que l'architecte du Temple, Hiram, fit fondre les deux colonnes Booz et Jachin, et les vases d'airain destinés au service du sanctuaire. Cet endroit fut choisi, parce que la terre argileuse de la vallée convenait parfaitement pour la fabrication des moules destinés à recevoir le métal fondu. III Reg., VII, 41-46; II Par., IV, 11-17. Voir col. 46.

16° Le Jourdain, depuis Salomon, n'est plus mentionné dans l'histoire sainte qu'à l'époque du prophète Élie. Au commencement de la grande famine qui désola Israël pendant trois ans, Dieu l'avait envoyé se cacher dans le torrent de Carith, « qui est en face du Jourdain. » III Reg., XVII, 3, 5. Il devait aussi être enlevé de la terre dans le voisinage de ce fleuve, après l'avoir passé miraculeusement avec son disciple Élisée. IV Reg., II, 6, 8. Cet événement eut lieu vis-à-vis de Jéricho. IV Reg., II, 4-5.

17° Le Jourdain fut également le théâtre de plusieurs miracles d'Élisée. Après l'enlèvement d'Élie, il repassa le fleuve en frappant, à son exemple, les eaux avec le manteau que son maître avait laissé tomber. IV Reg., II, 13-14. — Plus tard, il guérit de la lèpre Naaman, chef de l'armée du roi de Syrie, en le faisant baigner sept fois dans les eaux du Jourdain. IV Reg., V, 10, 14. Le Syrien avait dû se rendre à Samarie par un des gués de Bethsan ou par celui qui est voisin du *Djisr el-Mudjemiéh*, et c'est là peut-être qu'il alla aussi se baigner (voir NAAMAN). — L'Écriture mentionne un autre miracle opéré par Élisée dans le Jourdain, mais sans donner aucune indication de la partie du fleuve où il s'accomplit. Un des fils des prophètes, pendant qu'il coupait du bois pour construire des cabanes dans la vallée, laissa tomber dans l'eau une hache qu'il avait empruntée. Le prophète la fit surnager, de sorte que celui qui l'avait perdue la recouvra de cette manière. IV Reg., VI, 1-7.

18° Ce prodige fut suivi de la défaite des Syriens de Bénadad qui, ayant été saisis d'une terreur panique comme l'avait prédit Élisée, s'enfuirent précipitamment vers les gués du Jourdain pour rentrer dans leur pays. IV Reg., VII, 15. C'est dans le voisinage de l'embouchure du Yarmouk qu'ils durent chercher à traverser le fleuve.

19° Le successeur de Bénadad, Hazaël, se rendit maître de toute la partie du royaume d'Israël située à l'est du Jourdain. IV Reg., X, 33.

20° L'Ancien Testament parle pour la dernière fois du passage du Jourdain à l'époque des Machabées. Judas et son frère Jonathas franchirent le fleuve pour aller dans le pays de Galaad et pour en revenir. I Mach., V, 24, 52. Au retour, le texte dit expressément qu'ils passèrent par un des gués de Bethsan. Après la mort de Judas, son frère Jonathas, lui ayant succédé, envoya un autre de ses frères, Jean, au delà du Jourdain chez les Nabuthéens afin de leur confier ce qu'il avait de précieux, mais Jean tomba sous les coups d'une bande de pillards à Madaba. Voir JEAN GADDIS, col. 1153. Jonathas vengea sa mort en allant surprendre les fils de Zambri (col. 1115) au moment où ils célébraient un mariage; il se retira ensuite sur les bords du Jourdain. I Mach., IX, 35-42. Le général syrien Bacchide (t. I, col. 1373), qui était alors avec son armée à l'est du fleuve, vint l'y attaquer un jour de sabbat. La position était critique. Jonathas dit à ses compagnons: « Levons-nous maintenant et combattons pour notre vie; car il n'en est pas aujourd'hui comme les jours précédents. Voilà que la guerre est devant nous et derrière nous; nous avons d'un côté l'eau du Jourdain, de l'autre des marais et des bois, et il n'y a pas d'issue par où nous puissions nous échapper. Maintenant donc, criez au ciel, afin que nous soyons sauvés des mains de nos ennemis. Et la bataille s'engagea. Et Jonathas étendit la main pour frapper Bacchide, mais celui-ci l'évita et se retira en arrière. Alors Jonathas et ses compagnons se jetèrent dans le Jourdain et ils le passèrent à la nage et leurs ennemis ne passèrent pas le Jourdain après eux. En ce jour-là, Bacchide perdit environ mille hommes. » I Mach., IX, 44-49. Le fleuve, en empêchant les Syriens de poursuivre les Juifs, préserva ces derniers d'être accablés par le nombre. C'est par le récit de cet exploit d'une poignée de braves que se clot l'histoire du Jourdain dans l'Ancien Testament.

II. HISTOIRE DU JOURDAIN DANS LE NOUVEAU TESTAMENT. — 1° Le Jourdain doit sa plus grande célébrité au baptême que Notre-Seigneur daigna y recevoir de la main de son Précurseur. Saint Jean-Baptiste (col. 1156) prêchait la pénitence en conférant le baptême « et Jérusalem et toute la Judée et toute la région (πᾶσα ἡ περίχωρος) autour du Jourdain allaient à lui » pour se faire baptiser. Matth., III, 5-6; Marc., I, 5; Joa., I, 28. Jésus lui-même s'y rendit; le Précurseur lui conféra le

baptême, sur la rive gauche du fleuve, Joa., III, 28, et « aussitôt les cieux s'ouvrirent et [Jean] vit l'Esprit de Dieu descendant sur [Jésus] sous la forme d'une colombe. Et une voix du ciel dit : Celui-ci est mon fils bien-aimé, en qui j'ai mis ma complaisance ». Matth., III, 16-17. Ce fut la révélation de la mission messianique de Jésus. En mémoire de ce grand événement, de nombreuses troupes de pèlerins vont tous les ans se baigner dans les eaux du fleuve sanctifié par le baptême du fils de Dieu. — Malheureusement l'endroit précis où se passa cette scène divine n'est pas certain. Les synoptiques ne l'indiquent que d'une manière générale. « Jean baptisa dans le désert, » dit saint Marc, I, 4; « dans le désert de Judée, » dit saint Matthieu, III, 1; « dans toute la région du Jourdain, » dit saint Luc, III, 3. Les expressions des deux premiers peuvent s'appliquer à toute la vallée méridionale du Jourdain; celles du troisième sont plus étendues encore. Saint Jean, I, 28, détermine, il est vrai, le lieu où se trouvait Jean-Baptiste lorsqu'il reçut les envoyés du sanhédrin. « Les choses se passèrent à Béthanie (ou Bethabara, comme portent certains manuscrits), au delà du Jourdain, où Jean baptisait, » dit l'Évangéliste; mais la situation de cette Béthanie est elle-même un sujet de controverse. Voir BÉTHANIE 2, t. I, col. 1661. De plus, le Précurseur ne baptisait pas toujours au même lieu. C'est ainsi qu'il administrait son baptême à Ennon, près de Salim, quand il rendit un dernier témoignage au Messie. Joa., III, 23. Voir ENNON, t. II, col. 1809. (On se faisait baptiser par dévotion à Ennon du temps de sainte Silvie, *Silviæ Peregrinatio*, édit. Gamurrini, in-4°, Rome, 1887, p. 59-60.) — D'après la tradition, le baptême du Sauveur aurait eu lieu dans la dernière partie du cours du Jourdain, vis-à-vis de Jéricho; mais il est possible qu'elle ait fixé la scène sacrée dans ces parages pour la commodité des pèlerins qui, par esprit de piété, voulaient aller se baigner dans le fleuve, parce que c'est là que le Jourdain est le plus accessible. Des sanctuaires, aujourd'hui ruinés, avaient été bâtis là dès les premiers siècles de l'Église. Les fidèles commencèrent en effet de bonne heure à aller se baigner par dévotion dans l'eau du Jourdain en souvenir du baptême de Notre-Seigneur. Antonin de Plaisance, *Itiner.*, 14, t. LXXII, col. 903-904, raconte que, de son temps (VIe siècle), une foule infinie (*populus infinitus*) se rendait sur les bords du fleuve la veille de l'Épiphanie et se plongeait dans l'eau le lendemain dès le point du jour. Il raconte qu'il y avait une croix de bois au milieu du fleuve et que les deux rives étaient recouvertes de marbre. Chacun y entrait revêtu d'un linceul (*induti sindones*) qu'il conservait ensuite pour servir à sa sépulture. Arculphe et Adamnan donnent des détails analogues. Adamnan, *De locis sanctis*, II, 16, t. LXXXVIII, col. 800. Au VIe siècle, Grégoire de Tours, *De glor. martyr.*, 17, t. LXXI, col. 721, racontait que les lépreux s'y rendaient pour se guérir. D'après les renseignements fournis par les pèlerins, *Willibaldi vita*, 12, *Acta Sanctorum*, julii t. II, p. 516, l'endroit désigné était dans le voisinage du monastère de Saint-Jean-Baptiste.

Les ruines de ce monastère subsistent encore (voir t. I, col. 1649). Elles sont appelées par les Arabes *Qasr el-Yehûd*, « château des Juifs, » et par les chrétiens *Deir Mâr Hanna*, « couvent de Saint-Jean. » Plusieurs anciens pèlerins ont cru qu'il avait été bâti à l'endroit même où Jean baptisait; mais il est plus probable qu'il l'avait été à quelque distance, les bords immédiats du Jourdain étant impropres à porter une construction solide. V. Guérin, *Samarie*, t. I, p. 111-114. L'endroit du fleuve visité par les pèlerins a lui-même changé par la suite des temps. « Au XVIe siècle, dit M. Guérin, *Ibid.*, p. 114, les pèlerins allaient se baigner dans le Jourdain à l'est-nord-est du *Qasr el-Yehûdi*, et probablement au gué actuellement connu sous le nom de *Makkadet el-Ghoranyéh*; aujourd'hui, au contraire, ils sont conduits au sud-sud-est de ces mêmes ruines, au *Maqqadet el-Hadjla* ou *el-Meschra*. Ce gué pourrait bien être effectivement le Bethabara où Jean baptisait, et, par conséquent, il serait permis de penser que ce serait là que Notre-Seigneur aurait lui-même reçu le baptême des mains de son saint précurseur... Si, depuis, les pèlerins latins ne vont plus se baigner au gué appelé *Makkadet el-Ghoranyéh*, c'est que leur itinéraire est, en général, combiné avec une excursion au bord de la mer Morte, et que, pour ne pas trop allonger leur course, leurs guides les mènent de préférence à un endroit du Jourdain moins éloigné de la mer Morte. » Les plus anciens témoignages placent le lieu du baptême vis-à-vis de la Jéricho romaine, en face de *Qasr el-Yehûdi* que les Grecs appellent Saint-Jean Πρόδρομος. Le Pèlerin de Bordeaux, en 333, *Itiner.*, *Patr. lat.*, t. VIII, col. 792, le marque sur la rive orientale, à cinq milles au-dessus de la mer Morte, près de la colline d'où Élisée avait été enlevé. Saint Jérôme, *Peregrin. sanctæ Paulæ, Epist.* CVIII, 12, t. XXII, col. 888, paraît indiquer le même site et suppose que c'est là que les Hébreux avaient passé le Jourdain sous Josué, et que l'avaient aussi passé plus tard Élie et Élisée. La tradition est la même dans Antonin de Plaisance, 9, t. LXXII, col. 902; Arculphe, II, 16, t. LXXXVIII, col. 800. — On peut voir la description du pèlerinage dans Montague, *Narrative of the expedition to the Dead Sea*, 1849, p. 169-177; Stanley, *Sinai and Palestine*, 1877, p. 314-316; G. Ebers et H. Guthe, *Palästina in Bild und Wort*, 2 in-4°, Stuttgart, 1883, t. I. p. 177-180; J. Fahrngruber, *Nach Jerusalem*, in-12, Wurzbourg (sans date), p. 298-299.

Le Jourdain figure souvent dans les premières œuvres de l'art chrétien, à cause du baptême qu'y reçut Notre-Seigneur, sur les sarcophages, dans les verres à fond d'or, dans les mosaïques. La mosaïque du baptistère de Saint-Jean *in fonte*, à Ravenne, qui date de 425 à 430, le représente (fig. 309) à demi plongé dans ses propres ondes avec un sceptre de roseau à la main et contemplant le baptême du Sauveur. Son nom *Jordann* est écrit au-dessus de sa tête. Voir J. Ciampini, *Vetera Monumenta*, 2 in-f°, Rome, 1690, t. I, pl. LXX, et p. 235. D'autres fois, il est figuré tenant à la main une urne dont il fait couler les eaux. L'art chrétien emprunta ainsi à l'art païen sa manière de représenter les fleuves. Voir W. Smith et



309. — Le Jourdain figuré dans le baptême du Christ. D'après Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, pl. 227, fig. 1.

L. Cheetham, *Dictionary of Christian antiquities*, t. I, 1875, p. 890; Kirsch, dans Kraus, *Real-Encyklopädie*, t. II, p. 832; J. Strzygowski, *Ikonographie der Taufe Christi*, Munich, 1885; H. Detzel, *Christliche Ikonographie*, 2 in-8°, Fribourg-en Brisgau, 1894-1896, t. I, p. 242-255.

2° Notre-Seigneur traversa plusieurs fois le Jourdain pendant sa vie publique, puisqu'il alla de la Galilée à Jérusalem par la Pérée, Matth., XIX, 1; Marc., X, 1, et qu'il se trouvait à l'est du fleuve à l'époque de la mort de Lazare, Joa., X, 40, mais les Évangiles ne mentionnent pas explicitement ces passages. Il est probable, néanmoins, que c'est par les gués de Bethsan que Jésus allait dans la Pérée et que c'est par les gués situés vis-à-vis de Jéricho qu'il se rendait dans la capitale de la Judée et à Béthanie. F. VIGOUROUX.

JOYAU. Voir BIJOU, t. II, col. 1794.

JOZABAD (hébreu : *Yehôzâbâd*, et par contraction *Yôzâbâd*, « Jéhovah a donné »), nom de dix Israélites. La Vulgate appelle sept d'entre eux Jozabad et les trois autres Jozabed.

1. JOZABAD (hébreu : *Yehôzâbâd;* Septante : Ἰεζεδούθ, IV Reg., XII, 21; Ἰωζαβέδ, II Par., XXIV, 26), fils d'une femme moabite appelée Somer. Avec Josachar, qui était comme lui serviteur du roi de Juda Joas, il assassina son maître et fut mis à mort par Amasias, fils et successeur de Joas. IV Reg., XII, 21; II Par., XXIV, 26. Voir JOSACHAR, col. 1647.

2. JOZABAD (hébreu : *Yôzâbâd;* Septante : Ἰωζαβάθ), un des chefs de Manassé qui alla rejoindre David à Siceleg. I Par., XII, 20.

3. JOZABAD (hébreu : *Yôzâbâd;* Septante : Ἰωσαβαίθ), autre chef de Manassé qui, avec le précédent, se rendit à Siceleg auprès de David et l'aida à poursuivre et à battre les Amalécites. I Par., XII, 20-21.

4. JOZABAD (hébreu : *Yehôzâbâd;* Septante : Ἰωζαβάθ), lévite de la famille de Coré, second fils d'Obédédom, qui vivait du temps de David. Il fut un des portiers chargés de la garde de la porte méridionale du Temple et du Beth Asuppim. (Voir ASUPPIM, t. I, col. 1197.) I Par., XXVI, 4; cf. ℣. 15.

5. JOZABAD (hébreu : *Yehôzâbâd;* Septante : Ἰωζαβάδ), de la tribu de Benjamin. Il fut un des généraux de l'armée de Josaphat, roi de Juda; il avait sous ses ordres 180,000 hommes. II Par., XVII, 18. Cf. JOHANAN 8, col. 1592.

6. JOZABAD (hébreu : *Yôzâbâd;* Septante : Ἰωζαβάδ), lévite qui vivait du temps d'Ézéchias, roi de Juda. Il était chargé avec quelques autres de veiller, sous la direction de Chonénias et de Séméi, sur les offrandes qui étaient faites au Temple. II Par., XXXI, 13.

7. JOZABAD (hébreu : *Yozâbâd;* Septante : Ἰωζαβάδ), un des chefs des lévites. Il fit des offrandes avec d'autres membres de sa tribu pour la célébration de la Pâque solennelle qui eut lieu sous Josias, roi de Juda. II Par., XXXV, 9.

JOZABED, nom, dans le Vulgate, de trois lévites qui, dans le texte original, sont appelés *Yozâbâd*, comme les précédents. Voir JOZABAD.

1. JOZABED (hébreu : *Yôzâbad;* Septante : Ἰωζαβάδ), lévite, fils de Josué. Il aida Esdras et Mérémoth, avec quelques autres lévites, à compter et à peser l'or et l'argent et les vases précieux du Temple qui avaient été rapportés de la captivité de Babylone. I Esd., VIII, 33-34.

2. JOZABED (hébreu : *Yôzâbâd;* Septante : Ἰωζαβάδ), prêtre, de la famille de Pheshur. Il avait épousé une femme étrangère et Esdras l'obligea de la quitter. I Esd., X, 22.

3. JOZABED (hébreu : *Yôzâbâd;* Septante : Ἰωζαβάδ), lévite qui, du temps d'Esdras, avait épousé une femme étrangère et dut la répudier. I Esd., X, 23. Ce lévite est probablement le même que celui qui est nommé deux fois dans Néhémie, comme ayant aidé Esdras à expliquer la loi au peuple, II Esd., VIII, 7, et comme étant un des chefs chargés de surveiller les travaux extérieurs de la maison de Dieu. II Esd., XI, 16.

JOZACHAR (hébreu : *Yôzâkâr;* Septante : Ἰεζιρχάρ), nom, dans IV Reg., XII, 21 (hébreu 22), d'un des assassins du roi Joas, qui est appelé Zabad dans II Par., XXIV, 26. Son nom s'écrit aussi Josachard. Voir JOSACHAR, col. 1647.

JUBAL (hébreu : *Yûbâl;* Septante : Ἰουβάλ), fils de Lamech et d'Ada, inventeur des instruments de musique appelés en hébreu *kinnôr* et *'ûgâb* (Vulgate : *cithara et organum*), c'est-à-dire, probablement, d'un instrument primitif à cordes (*kinnôr*) et d'un instrument à vent, sorte de flûte rudimentaire (*'ugâb*), comme en fabriquent les bergers avec des roseaux. Voir HARPE, col. 434, et FLUTE, t. II, col. 2291. Jubal menait la vie pastorale avec son frère Jabel, Gen., IV, 20-21; or de tout temps et en tout lieu, les bergers ont aimé à fabriquer de grossiers instruments de musique et à en jouer. Les Grecs attribuaient aussi à deux gardiens de troupeaux, à Apollon et à Pan, l'invention de la lyre et de la flûte. Pline, *H. N.*, VII, 57, 13. Le nom de Jubal, *Yûbâl*, rappelle le mot hébreu *yôbal*, qui signifie bélier et la trompette qu'on fabriquait avec la corne du bélier.

JUBILAIRE (ANNÉE) (hébreu : *šenat yôbêl;* Septante : ἔτος ἀφέσεως, ἄφεσις; Vulgate : *annus jubilæi, jubilæus*), chaque cinquantième année, dont le début était annoncé au son du *yôbêl*. Voir JUBILÉ.

I. SA FIXATION. — 1° Le Lévitique, XXV, 8-10, portait la loi suivante: les Israélites devaient compter sept semaines d'années, soit quarante-neuf ans, puis sanctifier la cinquantième année, en s'abstenant de semer, de moissonner et de vendanger, abstention déjà prescrite pour les années sabbatiques. Voir SABBATIQUE (ANNÉE). Quelques-uns ont pensé cependant que l'année jubilaire n'était autre que l'année sabbatique de la septième semaine d'années, c'est-à-dire la quarante-neuvième. Mais la manière dont s'exprime le Lévitique est la même que celle qu'emploie le Deutéronome, XVI, 9, pour fixer la Pentecôte immédiatement après les sept semaines qui commencent à la Pâque, par conséquent au cinquantième jour. D'autre part, si l'année jubilaire se confondait avec la quarante-neuvième année, qui est une année sabbatique, il n'y aurait pas lieu de prohiber spécialement la culture et la récolte, puisque l'année sabbatique comportait déjà cette prohibition. Josèphe, *Ant. jud.*, III, XIII, 3, dit positivement que l'année jubilaire était la cinquantième. C'est à cet avis que se rangent à peu près tous les auteurs. — 2° On a objecté que, cette fixation adoptée, on se heurtait à deux années consécutives sans semailles et sans récolte, l'année sabbatique et l'année jubilaire. Mais ce repos de la terre n'avait pas d'inconvénient sérieux dans un pays aussi fertile que la Palestine. Il va de soi d'ailleurs qu'on ménageait des réserves sur les récoltes précé-

dentes en vue de ces deux années improductives, ou qu'on achetait dans les pays voisins ce qui pouvait manquer dans celui des Israélites. Il faut se souvenir aussi que le Seigneur avait promis de bénir la sixième année, de manière qu'elle donnât des récoltes pour trois ans. Lev., xxv, 21. L'année jubilaire était donc prévue, et rien ne devait manquer jusqu'à la récolte qui suivait cette année. Nulle part nous ne voyons trace d'une plainte des Israélites à ce sujet. — 3° Quelques auteurs juifs ont prétendu que les semaines d'années se succédaient sans interruption, de telle sorte que l'année jubilaire tombait successivement à chacune des années du cycle sabbatique. Aucune donnée historique ne permet soit de soutenir, soit de combattre péremptoirement cette idée. En s'en tenant au texte de la loi, la plupart des auteurs pensent que les années jubilaires restaient en dehors du cycle sabbatique et qu'ainsi chaque demi-siècle se terminait par une année jubilaire, à la suite de laquelle venait la première année d'une nouvelle période sabbatique. Il suit de là que si l'on voulait compter les années par semaines, comme par exemple dans la prophétie de Daniel, IX, 24, il faudrait ajouter une année à chaque période de sept semaines. Il est vrai qu'au dire des rabbins, on aurait cessé de tenir compte des années jubilaires à partir de la destruction du Temple de Salomon. Ézéchiel, VII, 12-13, semble le donner aussi à entendre, au moins pour le temps de la captivité. — 4° L'année jubilaire était annoncée par des sonneries du *sôfar* le dixième jour du septième mois. Ce jour était celui de la fête de l'Expiation. Lev., XXIII, 27. Voir EXPIATION (FÊTE DE L'), t. II, col. 2136. Il convenait en effet que les Israélites réglassent leurs comptes avec le Seigneur avant de les régler avec leurs semblables. Ce septième mois était celui de *tischri*, correspondant à septembre-octobre, et le premier de l'année civile. L'année était donc commencée depuis dix jours; mais ce retard ne tirait pas à conséquence et l'on comprend que la fête de l'Expiation eût été singulièrement compromise si elle avait trouvé les Israélites au milieu des changements qu'entraînait l'année jubilaire. A pareille époque, toutes les récoltes étaient terminées et les semailles n'avaient pas encore été faites, surtout à la veille d'une année jubilaire. Du reste, le premier jour du septième mois était un jour de repos solennel annoncé par le son des trompettes. Lev., XXIII, 24. On n'aurait pu ce même jour publier l'année jubilaire. Quelques-uns ont pensé que le septième mois dont il est question ici était celui de l'année civile, le mois de *nisan*, qui correspond à mars-avril. Il n'a certainement pu en être ainsi. En parlant du septième mois, le législateur n'a pas eu en vue tantôt celui de l'année religieuse et tantôt celui de l'année civile. Les dates sont toujours fixées par lui d'après le calendrier religieux. Lev., XXIII, 5, 6, 24, 27, etc. De plus, l'année jubilaire commencée en *nisan* n'aurait permis de faire ni les récoltes déjà voisines de la maturité, ni les semences de l'année suivante, ce qui eût imposé deux annés d'abstention tandis que la loi n'en prévoit qu'une. L'année jubilaire commençait donc avant l'époque des semailles et finissait après celle de la récolte.

II. LES EFFETS. — 1° Il était prescrit tout d'abord de « sanctifier la cinquantième année ». Lev., XXV, 10. Cette sanctification ressemblait à celle du sabbat. Exod., XX, 8-11. Elle ne comportait point d'œuvres proprement religieuses, mais seulement l'abstention de tous les travaux agricoles. Cette mesure facilitait les mutations prescrites dans l'année jubilaire. Cependant on pouvait manger le produit spontané des champs, mais en le recueillant au jour le jour, sans faire de récolte ni amasser dans les greniers comme les années ordinaires. Sous ce rapport, l'année jubilaire ressemblait de tout point à l'année sabbatique. Il est à noter cependant que, dans le chapitre XXV du Lévitique, plusieurs auteurs soupçonnent une interversion des textes. Les ℣. 1-7, 19-22 traitent de l'année sabbatique et du repos qu'elle entraîne pour l'agriculture; les ℣. 8-18, 23-55 se rapportent au jubilé et aux différentes libérations qu'il comporte. Le ℣. 11, qui prohibe les semailles et les récoltes l'année du jubilé, serait une répétition des ℣. 4 et 5 qui concernent l'année sabbatique. Cette répétition serait, dit-on, l'œuvre d'un copiste trop zélé. Cf. B. Baentsch, *Das Heiligkeits-Gesetz*, Erfurt, 1893, p. 59-60. Cette affirmation demanderait à être prouvée. Le ℣. 11 reproduit l'idée, mais nullement les termes des ℣. 4 et 5. Josèphe, *Ant. jud.*, III, XII, 3, après avoir dit que Moïse imposa la cessation des travaux agricoles pendant les années sabbatiques, ajoute: « Il voulut qu'il en fût de même après la septième semaine d'années, ce qui est le cas pour chaque cinquantième année. » Il est à peine concevable que l'auteur juif se soit mépris sur une question d'importance pratique aussi grave, et que les autres écrivains de la nation aient admis la même erreur. Le texte législatif est donc à conserver dans sa teneur actuelle. Cf. Munk, *Palestine*, Paris. 1881, p. 185; De Hummelauer, *In Exod. et Levit.*, Paris, 1899, p. 530. — 2° Chacun retournait dans sa propriété, s'il l'avait aliénée, ou dans sa famille, si, pour une raison quelconque, il était tombé en esclavage. La loi prévoyait ainsi un retour périodique des propriétés et des personnes dans leur état primitif, de telle manière que ni l'indigence absolue ni l'esclavage ne pussent devenir le lot définitif d'aucune famille ni d'aucun Israélite. Tous les cinquante ans, chaque portion du sol revenait à la famille qui la possédait originairement. Il suit de là que, chez les Hébreux, la propriété foncière était inaliénable et que l'usufruit seul pouvait en être cédé pour un temps. Le texte législatif explique dans quelle mesure devaient se traiter les transactions en matière de propriété. « Tu achèteras de ton prochain en comptant les années depuis le jubilé, et il te vendra en comptant les années de rapport. Plus il y aura d'années, plus tu élèveras le prix, et moins il y aura d'années, plus tu le réduiras, car c'est le nombre des récoltes qu'il te vend. » Lev., XXV, 15-17. Ce qui déterminait la valeur d'une terre, c'était donc le nombre d'années qui séparait la vente de l'époque du jubilé. Josèphe, *Ant. jud.*, III, XII, 3, donne le renseignement suivant sur la manière dont se réglait le retour d'un champ à son propriétaire primitif: « A l'approche du jubilé, mot qui signifie liberté, le vendeur du champ et l'acheteur se réunissent et font ensemble l'estimation des fruits et des dépenses opérées dans le champ. Si les fruits sont en excédent, le vendeur reprend le champ; si au contraire ce sont les dépenses, l'acheteur est indemnisé de la différence avant de se dessaisir du champ. Quand les fruits et les dépenses se balancent, le champ retourne aux antiques possesseurs. » Ceci revient à dire probablement que quand l'acheteur avait fait dans le champ des dépenses qui en amélioraient le rendement, mais dont les récoltes recueillies par lui ne l'avaient pas suffisamment indemnisé, le propriétaire légal devait lui en tenir compte, tandis que l'acheteur restait en possession des bénéfices que lui avaient procurés les travaux exécutés par ses soins. L'indication que donne Josèphe représente vraisemblablement ce que la tradition lui fournissait sur la pratique des anciens Israélites. — 3° Les Israélites devenus esclaves recouvraient la liberté et retournaient dans leurs familles. Voir ESCLAVE, t. II, col. 1922. — 4° Le jubilé n'avait point d'effet sur les maisons bâties dans des villes entourées de murs. Si la maison n'était pas rachetée par le vendeur dans l'année qui suivait la vente, elle restait à perpétuité la propriété de l'acheteur. Mais dans les villes non entourées de murs, par conséquent aussi dans les bourgs et les villages, les maisons étaient considérées comme des an-

nexes des champs et soumises aux mêmes conditions qu'eux. Si le vendeur ne les avait pas rachetées avant le jubilé, il rentrait de plein droit en leur possession à cette époque. La raison de cette différence entre les maisons des villes à enceinte et les autres se conçoit. Pour rester fixées au sol attribué à leur ancêtres, les familles avaient besoin de recouvrer périodiquement leurs champs et leurs maisons. Dans les villes importantes, au contraire, le lotissement par famille n'existait pas et la perpétuité des achats favorisait l'établissement d'habitants capables d'assurer le bon état des constructions et de contribuer ainsi à la prospérité de la cité. Les anciens auteurs juifs ont prétendu qu'on ne considérait comme villes entourées de murs que celles qui étaient telles au temps de Josué. Il y en avait alors si peu que la loi n'aurait eu guère de raisons d'être. Rien ne prouve qu'il en ait été ainsi. La loi prévoyait une exception en faveur des lévites. Leurs champs ne pouvaient jamais être vendus, leurs maisons pouvaient toujours être rachetées par eux et, si elles ne l'étaient pas, elles devaient leur être remises à l'époque du jubilé. Il fallait éviter en effet que les lévites fussent évincés des propriétés et des maisons qui leur étaient spécialement attribuées. Lev., XXV, 29-34. — 5° Quand Josèphe, *Ant. jud.*, III, XII, 3, dit que l'année du jubilé les débiteurs étaient délivrés de leurs dettes, il faut restreindre cette affirmation générale à ce sens que ceux qui avaient aliéné leur champ ou leur maison pour obtenir une somme d'argent rentraient en possession de ce champ ou de cette maison, sans avoir rien à rendre. Il est trop clair que si les débiteurs ordinaires avaient été libérés par le jubilé, ils n'auraient jamais trouvé de prêteurs. Voir DETTE, t. II, col. 1394. — 6° Sur les observations d'une famille de Manassé, Moïse régla que les filles héritières ne pourraient se marier hors de leur tribu, afin que leur héritage, même racheté par des parents, ne passât pas à une tribu étrangère en vertu du jubilé. Num., XXXVI, 3-6.

III. LA PRATIQUE. — Les textes, Lev., XXVII, 16, et Num., XXXVI, 4, montrent que dès l'origine on se préoccupa du jubilé et des conséquences qu'il entraînait. D'autres passages font allusion à la partie de la loi du jubilé qui concerne le rachat des propriétés de famille. Ruth, IV, 1-8; Jer., XXXII, 7; XXXIV, 8; Ezech., VII, 12; XLVI, 16. Ézéchiel, XLVI, 17, appelle l'année jubilaire *šenat had-derôr*, « année de la liberté. » Isaïe, LXI, 1, 2, parle de l'année de grâce et de la liberté rendue aux captifs comme de symboles de la rédemption messianique. Luc., IV, 19. Néanmoins la loi n'était pas toujours respectée. Achab ne se fit pas scrupule de prendre la vigne de Naboth, qui faisait partie d'un domaine familial inaliénable. III Reg., XXI, 2-16. Isaïe, V, 8, et Michée, II, 2, 4, parlent de ceux qui ajoutaient maison à maison, champ à champ, et occupaient tout un pays, au mépris par conséquent de la loi jubilaire. Ces excès appelaient la vengeance de Dieu, même quand ils étaient commis contre Israël par des peuples étrangers. Isaïe, XXXIV, 8, semble bien songer à l'année jubilaire quand il prédit contre les Iduméens l'année de représailles, *šenat šillûm*, pour la cause de Sion. — Au retour de la captivité, la condition sociale des Juifs de Palestine se trouva si profondément modifiée que la loi de l'année jubilaire cessa d'être applicable. Les livres d'Esdras, qui parlent de l'année sabbatique, II Esd., X, 31, ne font aucune mention de l'année jubilaire. Parmi les inscriptions du Sinaï, on en a trouvé une datant de 189 après J.-C., qui mentionne l' « année dans laquelle les pauvres du pays ont le droit de faire la cueillette (des dattes) », ce qui suppose chez les Nabuthéens une coutume analogue à celle de l'année sabbatique des Juifs. Cf. Clermont-Ganneau, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 3 avril 1901, p. 206. Rien de semblable n'a été rencontré nulle part au sujet de l'année jubilaire. Il y a donc lieu d'admettre, avec les auteurs juifs, que la loi a cessé d'être observée sur ce point à partir de la captivité. — Cf. Reland, *Antiquitates sacræ vet. Hebræor.*, Utrecht, 1741, p. 266-268; Carpzov, *De anno jobelæo sec. discipl. Hebræor.*, Leipzig, 1730; Bahr, *Symbolik des mosaischen Cultus*, Heidelberg, 1839, t. II, p. 572-576, 603-612; P. Schmalzl, *Das Jubeljahr*, Eichstätt, 1889.

H. LESÊTRE.

JUBILÉ (hébreu : *yôbêl*; Septante [*Ambrosianus*] : ἰωβήλ; Vulgate : *jubilæus*), nom de l'instrument qui servait à annoncer l'année jubilaire. Le *yôbêl* avait retenti en deux circonstances mémorables : autour de Sinaï, pour indiquer au peuple le moment d'en approcher, Exod., XIX, 13, et autour de Jéricho, pour en faire tomber les murs. Jos., VI, 5. En dehors de ces deux textes, le *yôbêl* n'est plus mentionné qu'au sujet de l'année jubilaire. Théodotion et la Vulgate se contentent de reproduire phonétiquement le mot hébreu. Les Septante traduisent par ἄφεσις, « remise. » Aquila, le Syriaque et plusieurs autres versions ont une traduction analogue. Josèphe, *Ant. jud.*, III, XII, 3, dit que le mot signifie ἐλευθερία, « liberté. » Ces dernières traductions prêtent à *yôbêl* un sens en rapport avec l'effet produit par l'année jubilaire. L'*hiphil* du verbe *yâbal*, qui veut dire « conduire, présenter », se prête difficilement à justifier cette étymologie. Plusieurs autres explications ont été cherchées, mais elles ne sont pas plus satisfaisantes. Les Talmudistes avaient traduit *yôbêl* par « bélier », d'après le sens que le mot possède en arabe. Cf. Robertson, *Thesaurus linguæ sanctæ*, Londres, 1680, p. 282. C'est cette dernière traduction qui se trouve confirmée par une inscription phénicienne, Massil., lin. 7, *Corp. Inscr. semit.*, 1881, part. I, t. I, p. 224, dans laquelle se lit le mot *yôbêl* avec le sens de « bélier ». Cf. A. Bloch, *Phönizisches Glossar*, 1891, p. 32. Dans Josué, VI, 5, *qérén hay-yôbêl*, veut dire « corne de bélier », ce que l'*Ambrosianus* traduit par σάλπιγξ τοῦ ἰωβήλ, et la Vulgate par *vox tubæ longior*. Dans l'Exode, XIX, 13, *yôbêl* est employé seul avec le sens de « trompette », σάλπιγξ, *buccina*. Nous sommes donc ici en face d'un mot archaïque et étranger, qui cessa d'être en usage après le livre de Josué. Par une suite de métonymies, le *yôbêl*, nom du bélier, est devenu successivement celui de la corne de l'animal, du son qu'on en tire et enfin de la solennité dont ce son donne le signal. Cf. CORNE, t. II, col. 1011. De là le nom de l'année jubilaire, *šenat hayyôbêl*, « année du *yôbêl*, » Lev., XXV, 13, ou simplement le *yôbêl*, « jubilé. » Lev., XXV, 10. En français, le mot olifant a désigné successivement, par une métonymie analogue, l'éléphant ou oliphant, l'ivoire, la corne faite avec l'ivoire et même toute espèce de cornes. Au *yôbêl* s'attachait une idée joyeuse, à cause des transformations sociales qu'entraînait l'année jubilaire. Il est donc à croire qu'en se servant, pour le traduire, du mot *jubilæus*, saint Jérôme a voulu se rapprocher du mot *jubilum*, qui désigne les cris de joie que poussent les gens de la campagne. Silius Italicus, XIV, 475; Calpurnius, *Eclog.*, I, 80. — Le *yôbêl* ne constituait pourtant pas un instrument spécial; ce n'était vraisemblablement qu'une corne ou trompette ordinaire, comme le montre l'emploi qui en fut fait au Sinaï et à Jéricho. D'ailleurs le Lévitique, XXV, 9, dit que pour annoncer l'année jubilaire on faisait retentir le *šôfar* ou trompette. Le *sôfar* devenait donc *yôbêl* soit par une sonnerie particulière, soit simplement en raison de la circonstance.

H. LESÊTRE.

JUBILÉS (LIVRE DES). Voir GENÈSE (PETITE), col. 180.

JUCADAM (hébreu : *Yoqde'âm*; Septante : 'Αρικάμ; *Alexandrinus* : 'Ιεκδαάμ), ville des montagnes de Juda. Jos., XV, 56. Elle fait partie du groupe de Maon, de

Carmel, de Ziph, de Jota, de Jezraël et de Zanoé et devait être par conséquent dans le voisinage du désert de Juda, au sud-est d'Hébron, mais elle n'a pas été jusqu'ici identifiée.

JUCHAL (hébreu : *Yehûkal* et, par abréviation, *Yûkal;* Septante : Ἰωαχαλ, Jer., XLIV, 3; XLV, 1), fils de Sélémias, contemporain de Jérémie. Il fut envoyé à ce prophète par le roi de Juda, Sédécias, avec Sophonie, fils de Maasias, afin de lui demander ses prières. Jer., XXXVII, 3. Juchal entendit avec plusieurs autres la prophétie que fit alors Jérémie et dans laquelle il annonçait la prise de Jérusalem par le roi de Babylone. Jer., XXXVIII, 1. Cet oracle, rapporté à Sédécias, fut cause que le prophète fut jeté en prison. Jer., XXXVIII, 2-6.

JUD (hébreu : *Yehud;* Septante : Ἀζώρ; *Alexandrinus :* Ἰούθ), ville de la tribu de Dan, nommée seulement une fois dans Josué, XIX, 45. Elle figure dans la liste des possessions de Dan entre Baalath et Bané-et-Barach (*Benê-Beraq*, aujourd'hui *Ibn-Ibraq,* voir t. I, col. 1428). C'est actuellement *el-Yehûdiyéh,* à quatorze kilomètres environ à l'est de Jaffa, à cinq kilomètres à l'est d'*Ibn-Ibraq;* à neuf kilomètres au nord de Lydda. — « La population (de ce village) dépasse mille habitants. Les maisons sont bâties en briques crues; elles sont dominées, sur plusieurs points, par des palmiers. Je remarque, près d'un puits à norias, la cuve d'un antique sarcophage, placée là en guise d'auge. En outre, deux bassins peu profonds, non construits et consistant en une dépression elliptique du sol, servent à recueillir les eaux pluviales et à abreuver les animaux. Près du village, un *oualy* surmonté de trois coupoles est consacré à *Neby-Yehouda* ou « prophète Juda », l'un des fils de Jacob, dont les cendres y reposeraient et qui auraient donné son nom à la localité. » V. Guérin, *Judée,* t. I, p. 321-322. Juda dut mourir et être enseveli en Égypte. C'est plutôt le nom de la localité qui aura fait supposer qu'il avait été enterré en ce lieu. — Parmi les villes conquises en Judée par Sésac et énumérées par ce pharaon sur les murs du temple de Karnak, on remarque celle qui est appelée *Yutah malek.* Voir F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. III, p. 420-421. Quelques exégètes ont supposé que ce nom hiéroglyphique désigne la ville de *Yehûd* ou Jud. Voir SÉSAC et ROBOAM. Cf. Ed. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* 1841, t. III, p. 45; *Survey of Western Palestine, Memoirs,* t. II, 1882, p. 258, 278.

F. VIGOUROUX.

JUDA (hébreu : *Yehûdâh;* Septante : Ἰούδας), nom de nombreux Israélites. La Vulgate les appelle tantôt *Juda,* tantôt *Judas.*

1. JUDA, le quatrième fils que Lia donna à Jacob. Gen., XXIX, 35. Son nom, comme celui de ses frères, est une paronomase basée sur l'exclamation de sa mère au moment de sa naissance : « Elle conçut une quatrième fois et enfanta un fils, et elle dit : Maintenant je louerai (אידה, *'ôdéh*) le Seigneur. C'est pourquoi elle l'appela du nom de Juda (יהודה, *Yehûdâh*). » Gen., XXIX, 35. Le même jeu de mots se retrouve dans la prophétie de Jacob. Gen., XLIX, 8 : « Juda, tes frères te loueront (יודוך, *yôdûkâ*). » Ce nom est donc un dérivé verbal de ידה, *yâdâh*, « louer, » à l'imparfait *hophal.* Personnellement, ce patriarche nous est connu par plusieurs traits de l'Écriture. Seul avec Ruben, il cherche à sauver la vie de Joseph, et, pour éviter un fratricide, il propose de vendre son jeune frère aux Ismaélites. Gen., XXXVII, 26, 27. Sans être l'aîné, il prend dans la famille de Jacob un rôle prépondérant, avec un caractère plein de décision, de noblesse et de force. Au moment du second voyage en Égypte, quand il s'agit d'emmener Benjamin, il fait valoir devant l'affliction de son père, avec autant de ménagement que de fermeté, les raisons qui doivent décider celui-ci à laisser partir l'enfant. Il y ajoute un engagement empreint de la plus grande générosité, qui détermine enfin le consentement de Jacob. Gen., XLIII, 3-10. Après s'être porté garant pour Benjamin, il le défend admirablement devant Joseph, dans l'histoire de la coupe. La nécessité, le sentiment du devoir et le dévouement lui donnent une hardiesse qui sait néanmoins se contenir dans les bornes du respect. Son cœur le rend éloquent, et son discours, dans sa simplicité, est un des plus beaux, des plus touchants de l'Ancien Testament. « Que je sois plutôt votre esclave, dit-il en terminant, moi qui me suis fait sa caution... car je ne puis retourner vers mon père en l'absence de l'enfant, de peur que je ne sois témoin du malheur qui accablera mon père. » C'est après ces paroles que Joseph, ne pouvant retenir ses larmes, se fit reconnaître. Gen., XLIV, 14-34. La fidélité, la prudence et l'éloquence dont Juda avait donné des preuves si éclatantes le désignaient naturellement au choix de son père pour le précéder et annoncer son arrivée en Égypte. Gen., XLVI, 28. Sa prépondérance parmi ses frères se reflète dans la prophétie relative à la tribu dont il fut le chef. Gen., XLIX, 8-12. Voir JUDA (TRIBU DE). — Juda eut cinq fils : trois, Her, Onan et Séla, de son mariage avec la fille de Sué, et deux, Pharès et Zara, de son inceste avec Thamar. Gen., XXXVIII. C'est par Pharès que se continua la lignée messianique. Matth., I, 3.

A. LEGENDRE.

2. JUDA (hébreu : *Yehûdâh;* Septante : Ἰούδα), lévite, ancêtre de Cedmiel qui, avec ses fils, s'occupa de la reconstruction du temple de Jérusalem, après le retour de la captivité de Babylone. I Esd., III, 9. Plusieurs commentateurs croient que ce Juda est le même que l'Odavia nommé I Esd., II, 40, et l'Oduïa nommé II Esd., VII, 43.

3. JUDA (hébreu : *Yehûdâh;* Septante : Ἰούδας), lévite qui avait épousé une femme étrangère; Esdras l'obligea à la renvoyer. I Esd., X, 23. C'est probablement le Juda (Septante : Ἰωδαε) qui était revenu de la captivité avec Zorobabel, II Esd., XII, 8, et qui prit part comme chantre à la dédicace des murs de Jérusalem du temps d'Esdras. II Esd., XII, 36.

4. JUDA (Ἰούδα), fils de Joanna et père de Joseph, un des ancêtres de Notre-Seigneur dans la généalogie de saint Luc, III, 26.

5. JUDA (grec : Ἰούδα), fils de Joseph et père de Siméon, un des ancêtres de Notre-Seigneur dans la généalogie de saint Luc, III, 30.

6. JUDA, une des douze tribus d'Israël.

I. GÉOGRAPHIE. — La tribu de Juda occupait un assez vaste territoire au sud de la Palestine. Elle était bornée au nord par celles de Dan et de Benjamin, au sud par celle de Siméon, à l'est par la mer Morte, et à l'ouest par la plaine des Philistins. Voir la carte. Avant de décrire la région sur laquelle elle s'étendait, nous avons à mentionner ses villes principales et à tracer ses limites.

I. VILLES PRINCIPALES. — Les principales villes de Juda sont énumérées dans Josué, XV, 21-62. La liste comprend celles qui furent plus tard attribuées à Siméon. Jos., XIX, 1-7. Pour plus de clarté et de conformité avec le texte biblique, nous la prendrons telle qu'il la donne, complète, nous permettant d'estimer ainsi l'étendue primitive de la tribu. L'auteur sacré suit dans cette énumération un ordre remarquable. Il adopte quatre grandes divisions : les villes du midi ou du *négéb*, sur

les frontières d'Edom, ℣. 21-32; celles de la plaine ou de la *Séfélah*, ℣. 32-47; celles de la montagne, ℣. 48-60; celles du désert ou *midbâr*, ℣. 61-62. Les trois premières sont subdivisées en groupes, qui sont d'un précieux secours pour l'identification. Puisque, en effet, l'écrivain, au lieu de jeter les noms au hasard, s'est astreint à une méthode exacte, nous n'avons pas le droit de négliger ce fil conducteur pour nous laisser guider en plus d'un cas par une onomastique plus ou moins spécieuse. C'est une règle que nous aurons occasion d'appliquer. Elle n'est pas absolue sans doute; mais pour les localités peu souvent citées, lorsque les données de la Bible font défaut et que les traditions anciennes n'ont rien que de vague, elle peut avoir un très grand poids. Pour les détails, voir les articles qui concernent chacune de ces villes.

I. VILLES DU MIDI. — Le texte hébreu nous permet de distinguer ici quatre groupes, d'après la manière dont les noms sont unis par la conjonction *vav*, « et. » Malheureusement l'identification de la plupart de ces villes est restée jusqu'ici impossible. Voir la carte, fig. 310.

1er groupe. — 1. **Cabséel** (hébreu : *Qabṣe'êl*, Jos., xv, 21; II Reg., xxiii, 20; I Par., xi, 22; *Yeqabṣe'êl*, II Esd., xi, 25; Septante : *Codex Vaticanus*, Βαισελεήλ; *Cod. Alexandrinus*, Κασθεηλ, Jos., xv, 21; Καβεσεήλ, II Reg., xxiii, 20; Καβασαήλ, I Par., xi, 22; Καβσεηλ, II Esd., xi, 25). Inconnue.

2. **Éder** (hébreu : *'Êdér;* Septante, *Cod. Vat.* : Ἄρα; *Cod. Alex.* : Ἐδραί). Inconnue.

3. **Jagur** (hébreu : *Yâgûr;* Septante, *Cod. Vat.* : Ἀσώρ; *Cod. Alex.* : Ἰαγουρ). Inconnue.

4. **Cina** (hébreu : *Qînâh;* Septante, *Cod. Vat.* : Ἰκάμ; *Cod. Alex.* : Κινά). Inconnue.

5. **Dimona** (hébreu : *Dîmônâh;* Septante, *Cod. Vat.* : Ῥεγμά; *Cod. Alex.* : Διμωνα). Inconnue.

6. **Adada** (hébreu : *'Ad'âdâh;* Septante, *Cod. Vat.* : Ἀρουήλ; *Cod. Alex.* : Ἀδαδά), retrouvée de nos jours dans les ruines du même nom, *'Ad'adah*, à l'ouest de la mer Morte, à la hauteur de la pointe méridionale de la *Lisân*. Cf. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and Places in the Old and New Testament*, Londres, 1889, p. 4.

7. **Cadès** (hébreu : *Qédéš;* Septante, *Cod. Vat.* : Καδής; *Cod. Alex.* : Κέδες), peut-être la même que Cadèsbarné, Jos., xv, 3, *'Aïn Qadis*, à 80 kilomètres au sud de Bersabée.

8. **Asor** (hébreu : *Ḥâṣôr;* Septante : Ἀσοριωνάιν). Inconnue. Peut-être le *Djébel Hadiréh*, au nord-est d'*Aïn Qadis*, en rappelle-t-il le souvenir.

9. **Jethnam** (hébreu : *Yṭnân;* Septante, corrompu par union avec le mot précédent ou le mot suivant; *Cod. Vat.* : Ἀσοριωνάιν; *Cod. Alex.* : Ἰθναζίφ). Inconnue.

2e groupe. — 10. **Ziph** (hébreu : *Zîf;* Septante, *Cod. Alex.*, uni au mot précédent : Ἰθναζίφ), distinct de la ville du même nom mentionnée plus loin, ℣ 55. Inconnue.

11. **Télém** (hébreu : *Télém;* Septante, *Cod. Alex.* : Τελέμ). Inconnue.

12. **Baloth** (hébreu : *Be'âlôt;* Septante, *Cod. Alex.* : Βαλώθ). Inconnue.

13. **Asor la Neuve** (hébreu : *Ḥâṣôr ḥădaṭṭâh;* Septante : omis). V. Guérin, *La Judée*, t. ii, p. 67, croit la reconnaître dans le village de *Yâzûr* ou *Yâsûr*, situé dans la plaine de Séphélah, à l'est d'*Esdûd*, l'ancienne Azot. La placer si haut et si loin est contraire à l'ordre d'énumération suivi par Josué.

14. **Carioth** (hébreu : *Qeriyôt;* Septante, *Cod. Vat.* : αἱ πόλεις; *Cod. Alex.* : πόλις). Il est plus naturel, peut-être, de l'unir au mot suivant, **Hesron**, pour former un nom composé, hébreu : *Qeriyôṭ Ḥéṣrôn;* Septante, *Cod. Vat.* : αἱ πόλεις Ἀσερών; *Cod. Alex.* : πόλις Ἀσερωμ. Cette ville subsisterait alors dans le *Khirbet el-Qéritéin*, au sud d'Hébron. Cf. Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, Londres, 1856, t. ii, p. 101, note 1; V. Guérin, *Judée*, t. iii, p. 180. « C'est la même qu'**Asor**. » Le texte veut-il dire qu'elle s'appelait primitivement Asor, ou qu'elle n'est autre que l'une des deux localités de ce nom, précédemment indiquées? Impossible de trancher la question.

3e groupe. — 15. **Amam** (hébreu : *'Amâm;* Septante, *Cod. Vat.* : Σήν; *Cod. Alex.* : Ἀμάμ). Inconnue.

16. **Sama** (hébreu : *Šema';* Septante, *Cod. Vat.* : Σαλμάα; *Cod. Alex.* : Σάμαα), peut-être la même que *Sabée* (hébreu : *Šéba';* Septante, *Cod. Vat.* : Σάμαα; *Cod. Alex.* : Σαβεε). Jos., xix, 2. On pourrait alors l'identifier avec *Tell-es-Séba'*, à l'est et non loin de Bersabée.

17. **Molada** (hébreu : *Môlâdâh;* Septante, *Cod. Vat.* : Μωλαδά; *Cod. Alex.* : Μωδαδα). On la place généralement à *Khirbet el-Milh*, à l'est de Bersabée. Cf. Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, t. ii, p. 201, V. Guérin, *Judée*, t. iii, p. 184. D'autres la chercheraient plutôt au nord-ouest d'Arad, sur le chemin d'Hébron à *El-Milh*, par exemple, à *Déreidjât*. Cf. F. Buhl, *Geographie des alten Palästina*, Leipzig, 1896, p. 183.

18. **Asergadda** (hébreu : *Ḥăṣar Gaddâh;* Septante, *Cod. Vat.* : Σερεί; *Cod. Alex.* : Ἀσεργαδδά). Inconnue.

19. **Hassemon** (hébreu : *Ḥéšmôn;* Septante : omis). Inconnue.

20. **Bethphéleth** (hébreu : *Bêt pélét;* Septante, *Cod. Vat.* : Βαιφάλαδ; *Cod. Alex.* : Βαιθφαλέθ). Inconnue.

21. **Hasersual** (hébreu : *Ḥăṣar Šû'âl;* Septante, *Cod. Vat.* : Χολασεωλά; *Cod. Alex.* : Ἀσαρσουλά). Inconnue.

22. **Bersabée** (hébreu : *Be'êr Šéba';* Septante, *Cod. Vat.* : Βηρσάβεε; *Cod. Alex.* : Βηρσάβεθ). Le nom a subsisté jusqu'à nos jours dans celui de *Bir es-Séba'*, à 10 ou 11 lieues au sud-ouest d'Hébron.

23. **Baziothia** (hébreu : *Bizyôtyâh;* Septante, αἱ κῶμαι αὐτῶν). Inconnue.

4e groupe. — 24. **Baala** (hébreu : *Ba'ălâh;* Septante, *Cod. Vat.* : Βαλά; *Cod. Alex.* : Βααλά), appelée aussi *Bala*, Jos., xix, 3 (hébreu : *Bâlâh;* Septante : Βωλά), et I Par., iv, 29 (hébreu : *Bilhâh;* Septante : Βαλαά). Inconnue.

25. **Iim** (hébreu : *'Iyyîm;* Septante, *Cod. Vat.* : Βακώκ; *Cod. Alex.* : Αὐείμ). Inconnue.

26. **Esem** (hébreu : *'Aṣém;* Septante, *Cod. Vat.* : Ἀσόμ; *Cod. Alex.* : Ἀσέμ), appelée ailleurs *Asem* (hébreu : *'Aṣém;* Septante, *Cod. Vat.* : Ἴασον; *Cod. Alex.* : Ἀσόμ), Jos., xix, 3, et *Asom* (hébreu : *'Êṣém;* Septante : Αἰσέμ). I Par., iv, 29. Inconnue.

27. **Eltholad** (hébreu : *'Éltôlad;* Septante, *Cod. Vat.* : Ἐλβωυδάδ; *Cod. Alex.* : Ἐλθωδάδ), appelée aussi *Tholad* (*Tôlad;* Septante, *Cod. Vat.* : Θουλάεμ; *Cod. Alex.* : Θωλάδ). I Par., iv, 29. Inconnue.

28. **Césil** (hébreu : *Kesîl;* Septante, *Cod. Vat.* : Βαιθήλ; *Cod. Alex.* : Χασείρ), appelée ailleurs *Béthul* (hébreu : *Betûl;* Septante, *Cod. Vat.* : Βουλά; *Cod. Alex.* : Βαθούλ), Jos., xix, 4, et *Bathuel* (hébreu : *Betû'êl;* Septante : Βαθουήλ). I Par., iv, 30. La forme *Béthul* ou *Bathuel* est probablement la vraie. V. Guérin, *Judée*, t. iii, p. 346-347, a cru retrouver cette localité dans le village actuel de *Beit Ula*, au nord-ouest d'Hébron. Cette identification n'est pas conforme à l'énumération de Josué et fait remonter beaucoup trop au nord la tribu de Siméon, à laquelle cette ville fut cédée.

29. **Harma** (hébreu : *Ḥormâh;* Septante, *Cod. Vat.* : Ἑρμά; *Cod. Alex.* : Ἑρμάλ), appelée *Horma*, Num., xxi, 3; Jud., i, 17; *Herma*, Jos., xii, 14, est identifiée avec *Sebaita*, à environ 40 kilomètres dans la direction nord-nord-est d'*Aïn Qadis* et 26 kilomètres au sud d'*Élusa*. Cf. Palmer, *Desert of the Exodus*, Cambridge, 1871, t. ii, p. 373-380.

30. **Siceleg** (hébreu : *Ṣiqlag;* Septante, *Cod. Vat.* : Σεκελάκ; *Cod. Alex.* : Σικελέγ). On la cherche généra-

lement maintenant à *Khirbet Zuheiliqéh,* à l'est-sud-est de Gaza. Cf. F. Buhl, *Geographie des alten Palästina,* p. 185.

31. **Médémena** (hébreu : *Madmannâh ;* Septante, *Cod. Vat. :* Μαχαρειμ; *Cod. Alex. :* Βεδεβήνα). Le site est incertain. On a proposé *Umm Deimnéh,* au nord-est de Bersabée. Cf. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and Places in the Old and New Testament,* p. 119. Comme Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 139, 279, identifient *Medemana,* Μηδεβηνά avec Μηνοεὶς, près de Gaza, on a cherché la localité en question dans les environs de cette dernière ville, soit à *Khirbet Ma'an Yûnés,* à quatre heures de marche vers le sud, soit à *El-Minyây,* mentionnée par Robinson, *Biblical Researches,* t. I, p. 602. Rien de plus douteux. La liste parallèle de Jos., XIX, 5, donne *Bethmarchaboth,* ou « la maison des chars ». C'était peut-être un autre nom de la même ville. Quelques auteurs identifient ce nom avec *Merqeb,* à l'ouest de la pointe méridionale de la mer Morte.

32. **Sensenna** (hébreu : *Sansannâh;* Septante, *Cod. Vat. :* Σεθεννάκ; *Cod. Alex. :* Σανσαννά). Inconnue. On trouve dans la liste parallèle de Jos., XIX, 5, *Hasersusa* (hébreu : *Ḥăṣar Susâh,* et *Ḥăṣar Sûsîm,* « le village des chevaux, » I Par., IV, 31). Si c'est la même ville, on pourrait la chercher à *Khirbet Sûsiyéh,* au sud d'Hébron, ou à *Susin, Beit Susin,* sur la route des caravanes de Gaza en Égypte. Cf. V. Guérin, *Judée,* t. III, p. 172; G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and Places,* p. 82.

33. **Lébaoth** (hébreu : *Lebâ'ôt ;* Septante, *Cod. Vat. :* Λαβώς ; *Cod. Alex. :* Λαβώθ), appelée *Bethlebaoth* (hébreu : *Bêt Lebâ'ôt,* « la maison des lionnes »), Jos., XIX, 6, et *Bethbérai* (hébreu : *Bêṭ bir'i,* « maison de la graisse »). I Par., IV, 31. Inconnue.

34. **Sélim** (hébreu : *Silḥim ;* Septante, *Cod. Vat. :* Σαλή; *Cod. Alex. :* Σελεειμ), appelée *Sarohen* (hébreu : *Šârûhén*), Jos., XIX, 6, et *Saarim* (hébreu : *Ša'ărâim*). I Par., IV, 31. On a pensé à *Tell esch-Schérî'ah,* au nord-ouest de Bersabée. Cf. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and Places, etc.,* p. 161. Elle est mentionnée dans les inscriptions hiéroglyphiques sous la même forme, *Sarahan.* Elle devait donc se trouver dans la partie ouest ou sud-ouest du *négéb.* Cf. W. Max Müller, *Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern,* Leipzig, 1893, p. 158-161.

35. **Aen** (hébreu : *'Aïn ;* Septante : le nom est, par corruption, uni au suivant, 'Ερωμώθ). Il faut peut-être lire ici comme II Esd., XI, 29 : *'Ên-Rimmôn,* en joignant l'état construit de *'Aïn* au nom de la ville suivante, de même que l'on trouve *'En Gédi,* Engaddi, Jos., XV, 62; *'En Gannîm,* Engannim, Jos., XIX, 21. Si *Aen* est une localité distincte, il faut la chercher dans les environs de l'ancienne Remmon.

36. **Remmon** (hébreu : *Rimmôn;* Septante, *Cod. Vat. :* 'Ερωμώθ; *Cod. Alex. :* 'Ρεμμών), généralement identifiée avec *Khirbet Umm er-Rummâmîn,* au nord de Bersabée. Cf. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and Places,* p. 59.

II. VILLES DE LA PLAINE OU DE LA SÉPHÉLAH.

1er groupe. — 37. **Estaol** (hébreu : *'Eštâ'ôl;* Septante, *Cod. Vat. :* 'Ασταώλ; *Cod. Alex. :* 'Εσθαόλ). Le nom est écrit *Esthaol,* Jos., XIX, 41; Jud., XIII, 25; XVI, 31; XVIII, 2, 8, 11. Cette ville, qui fut plus tard donnée à Dan, Jos., XIX, 41, se trouvait, par là même, à la limite septentrionale de la tribu. Elle est généralement et justement, croyons-nous, identifiée avec le village actuel d'*Eschu'a* ou *Aschu'a,* à l'ouest de Jérusalem. Cf. *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1881-1883, t. III, p. 25.

38. **Saréa** (hébreu : *Ṣor'âh;* Septante, *Cod. Vat. :* 'Ραά; *Cod. Alex. :* Σαραά), appelée *Saraa,* Jos., XIX, 41; Jud., XIII, 2; XVIII, 2, 8, 11, et donnée plus tard, comme la précédente, à la tribu de Dan. Jos., XIX, 41. Elle porte encore aujourd'hui exactement le même nom, *Sar'a* ou *Sara'a,* au sud-ouest et tout près d'*Eschu'a.* Cf. V. Guérin, *Judée,* t. II, p. 15-17. Elle est mentionnée dans les tablettes de *Tell el-Amarna* sous la forme *Sihra* ou *Ṣarha.* Cf. H. Winckler, *Die Thontafeln von Tell-el-Amarna,* Berlin, 1896, p. 86-87, lettre 28, ligne 11.

39. **Aséna** (hébreu : *'Asnâh;* Septante, *Cod. Vat. :* 'Ασσά; *Cod. Alex. :* 'Ασνά). Position douteuse. On la cherche à *'Aslin,* village formant triangle, vers le nord, avec *Eschu'a* et *Sara'a,* ou à *Khirbet Hasan,* situé un peu plus au nord-ouest. Cf. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and Places,* p. 18.

40. **Zanoé** (hébreu : *Zânôah;* Septante, *Cod. Vat. :* Τανώ; *Cod. Alex. :* Ζανώ), a subsisté jusqu'à nos jours sous le même nom, *Zânû'a,* et se trouve au sud de *Sara'a.* Cf. V. Guérin, *Judée,* t. II, p. 23; G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and Places,* p. 180.

41. **Engannim** (hébreu : *'En Gannîm,* « source des jardins; » Septante, omis ou méconnaissable). Il est permis de la reconnaître dans *Umm Djina,* village situé un peu au sud-ouest de *Sara'a.* Cf. *Survey of Western Palestine, Memoirs,* t. III, p. 42.

42. **Taphua** (hébreu : *Ṭappûah;* Septante : omis). Inconnue.

43. **Énaïm** (hébreu : *Hâ 'Ênâm ;* Septante, *Cod. Vat. :* Μαιανεί; *Cod. Alex. :* 'Ηναείμ). C'est l'*Ênaïm* de Gen., XXXVIII, 14 (texte hébreu), dans le voisinage de Thamna (*Khirbet Tibnéh*). On a proposé de la reconnaître dans *Khirbet Uadi 'Alin,* à l'est et tout près d'*Umm Djina.* Cf. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and Places,* p. 57. C'est douteux.

44. **Jérimoth** (hébreu : *Yarmût;* Septante, *Cod. Vat. :* 'Ιερμούθ; *Cod. Alex. :* 'Ιεριμούθ), aujourd'hui *Khirbet Yarmûk,* au sud-ouest de *Khirbet Zanû'a* . Cf. V. Guérin, *Judée,* t. II, p. 372.

45. **Adullam** (hébreu : *'Adullâm;* Septante, *Cod. Vat. :* 'Οδολλάμ; *Cod. Alex. :* 'Οδολλα), appelée ailleurs *Odullam,* Jos., XII, 15, *Odollam.* I Reg., XXII, 1 ; II Reg., XXIII, 13; I Par., XI, 15. On l'a d'une manière probable identifiée avec *'Id-el-Miyé* ou *'Aïd-él-Mâ,* ruines situées au nord-est de *Beit-Djibrin.* Cf. *Survey of Western Palestine, Memoirs,* t. III, p. 311, 361; F. Buhl, *Geographie des alten Palästina,* p. 193.

46. **Socho** (hébreu : *Sôkôh;* Septante, *Cod. Vat. :* Σαωχώ; *Cod. Alex. :* Σωχώ), existe encore aujourd'hui sous le nom de *Šûéikéh,* au nord-ouest de la précédente. Cf. V. Guérin, *Judée,* t. III, p. 332. Les monuments égyptiens en ont conservé le souvenir sous la forme de *Sauka.* Cf. G. Maspero, *Sur les noms géographiques de la Liste de Thoutmos III, qu'on peut rapporter à la Judée,* extrait des *Transactions of the Victoria Institute, or philosophical Society of Great Britain,* Londres, 1888, p. 1.

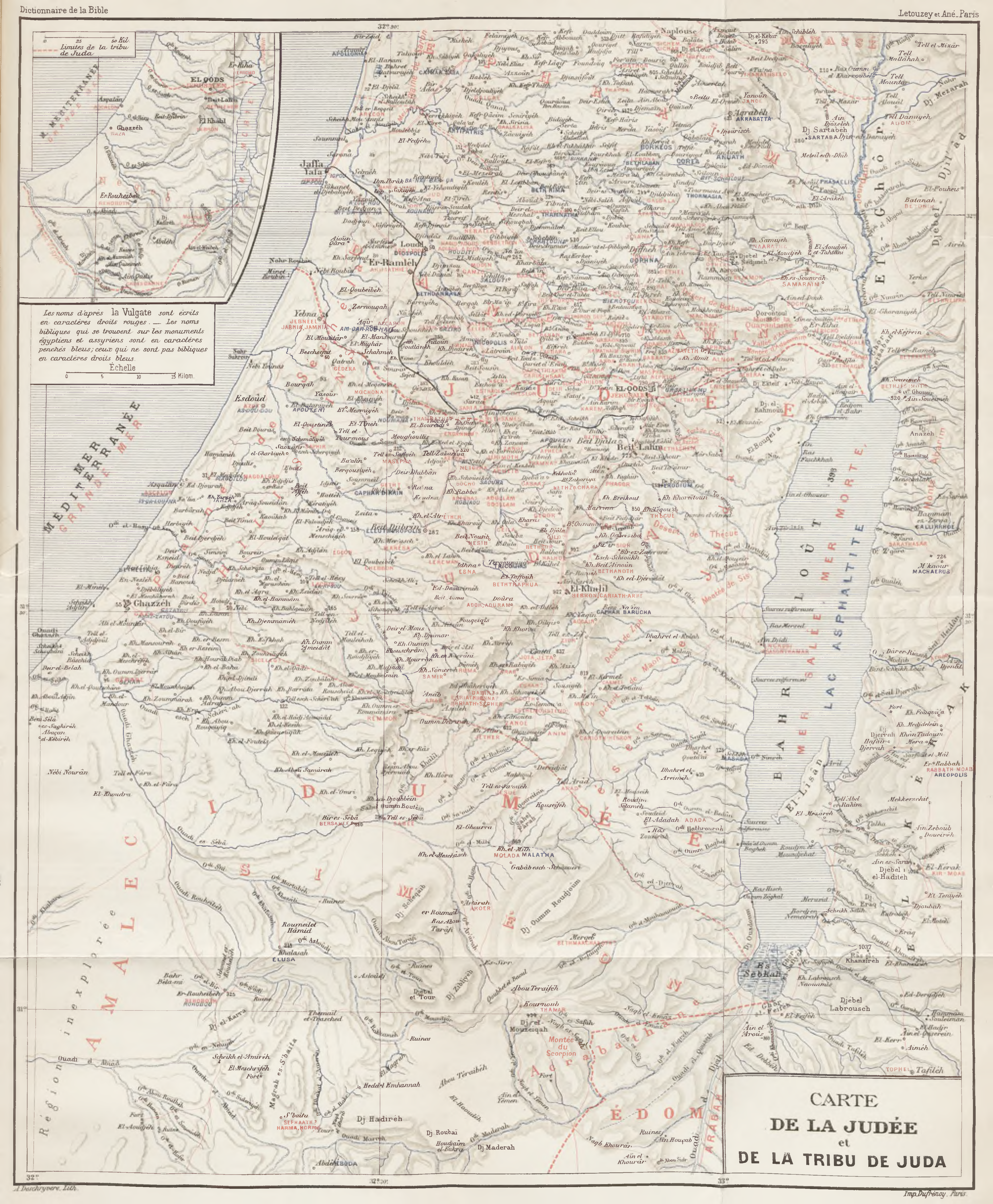
47. **Azéca** (hébreu : *'Azêqâh;* *Cod. Vat. :* 'Ιαζηκά; *Cod. Alex. :* 'Αζηκά), peut-être *Tell Zacharia,* au nord-ouest de *Šûeikéh.* Cf. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and Places,* p. 20.

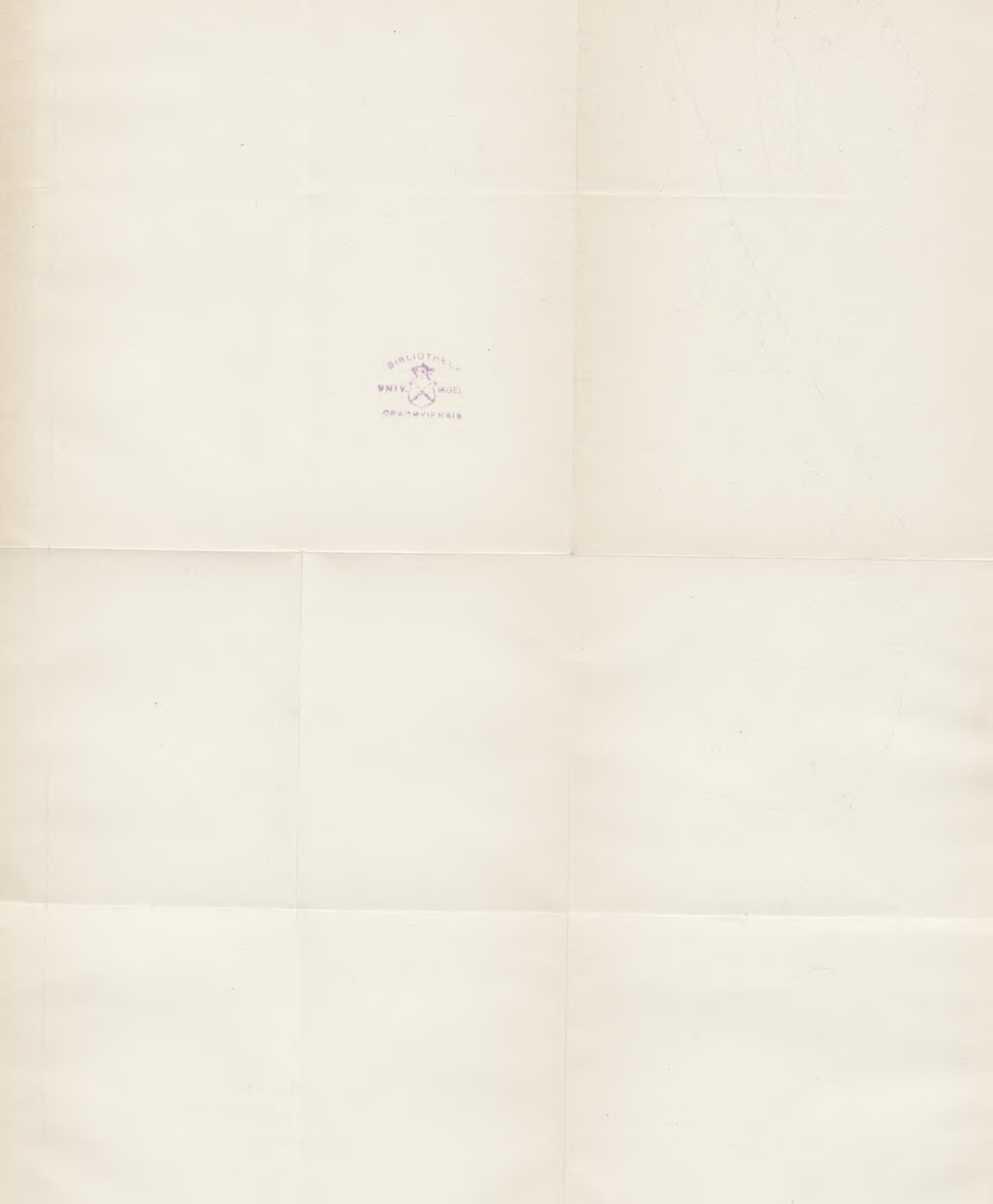
48. **Saraim** (hébreu : *Ša'ărâim,* « les deux portes; » Septante, *Cod. Vat. :* Σακαρείμ; *Cod. Alex. :* Σαργαρειμ), peut-être *Khirbet Sa'iréh,* au nord-est de *Zanû'a.* Cf. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and Places,* p. 159.

49. **Adithaim** (hébreu : *'Aditaim;* Septante, omis). Inconnue.

50. **Gédéra** (hébreu : *hag-Gedêrâh,* avec l'article, « le parc de troupeaux; » Septante : Γαδηρα), plus probablement *Qatrah,* à l'extrémité nord-ouest de la tribu. Cf. V. Guérin, *Judée,* t. II, p. 35; F. Buhl, *Geographie des alten Palästina,* p. 188.

51. **Gédérothaïm** (hébreu : *Gedêrôtâim,* « les deux parcs à troupeaux; » Septante : καὶ αἱ ἐπαύλεις αὐτῆς). Inconnue.


CARTE
DE LA JUDÉE
et
DE LA TRIBU DE JUDA
Limites de la tribu de Juda
Les noms d'après la Vulgate sont écrits en caractères droits rouges. — Les noms bibliques qui se trouvent sur les monuments égyptiens et assyriens sont en caractères penchés bleus; ceux qui ne sont pas bibliques en caractères droits bleus.
Échelle
0 5 10 15 Kilom.
MÉDITERRANÉE
GRANDE MER
Jaffa
Yafa
Er-Ramléh
Esdoud
Ghazzéh
El-Qods
Beit-Lahm
El-Khalil
Bir es-Sebâ
BAHR LOÛT
MER SALÉE
LAC ASPHALTITE
MER MORTE
JUDÉE
IDUMÉE
ÉDOM
AMALEC
El-Ghôr
Es Sebkah
Naplouse
Région inexplorée
32° 30'
32°
33°
31° 30'
31°


BIBLIOTHECA
UNIV. IAGEL.
CRACOVIENSIS

2e *groupe.* — 52. **Sanan** (hébreu : *Senân;* Septante, *Cod. Vat.* : Σεννά; *Cod. Alex.* : Σεννάμ). Inconnue.

53. **Hadassa** (hébreu : *Ḥădâšâh,* « neuve [ville]; » Septante, *Cod. Vat.* : 'Αδασάν; *Cod. Alex.* : 'Αδασά). Les explorateurs anglais proposent de l'identifier avec *Ebdis* ou *'Eddis,* à l'est d'*El-Medjdel,* l'ancienne Magdalgad, qui suit. Cf. *Survey of Western Palestine, Memoirs,* t. II, p. 409; G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and Places,* p. 76. C'est possible, mais non certain.

54. **Magdalgad** (hébreu : *Migdal-Gâd;* Septante, *Cod. Vat.* : Μαγαδὰ Γάδ; *Cod. Alex.* : Μαγδὰλ Γάδ), probablement *El-Medjdel,* près d'Ascalon. Cf. V. Guérin, *Judée,* t. II, p. 131. On croit que c'est l'ancienne *Magdilu* des inscriptions hiéroglyphiques. Cf. G. Maspero, *Sur les noms géographiques de la Liste de Thoutmos III,* extrait des *Transactions of the Victoria Institute,* p. 5.

55. **Déléan** (hébreu : *Dil'ân;* Septante, *Cod. Vat.* : Δαλαλ; *Cod. Alex.* : Δαλαά). Inconnue.

56. **Masépha** (hébreu : *ham-Mispéh,* avec l'article, « l'observatoire, » ou lieu élevé d'où l'on observe; Septante : Μασφά), aujourd'hui, *Tell es-Safiyéh,* au nord-ouest de *Beit-Djibrin.* C'est l'ancienne *Alba Specula,* « Blanche-Garde, » des croisés. Cf. V. Guérin, *Judée,* t. II, p. 93.

57. **Jecthel** (hébreu : *Yoqte'êl;* Septante, *Cod. Vat.* : 'Ιακαρεήλ; *Cod. Alex.* : 'Ιεχθαήλ). Inconnue.

58. **Lachis** (hébreu : *Lâkîš;* Septante, *Cod. Vat.* : Μαχής; *Cod. Alex.* : Λαχείς). On la reconnaissait autrefois, en raison même du nom, à *Umm Lâqis,* au nord-est de Gaza. Cf. V. Guérin, *Judée,* t. II, p. 299. Mais les fouilles pratiquées par les Anglais à *Tell el-Hésy,* colline située un peu plus bas, vers le sud-est, la fixent plutôt aujourd'hui à ce dernier point. Cf. Flinders Petrie, *Tell el-Hesy* (*Lachish*), Londres, 1891. Elle est mentionnée dans les tablettes de *Tell el-Amarna* sous la forme *La-ki-si, La-ki-ša,* et dans les inscriptions assyriennes sous celle de *La-ki-su.* Cf. H. Winckler, *Die Thontafeln von Tell el-Amarna,* Berlin, 1896, p. 306, 310, 338, 340; E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* Giessen, 1883, p. 287, 317.

59. **Bascath** (hébreu : *Bosqat;* Septante : Βασηδώθ), appelée *Bésécath,* IV Reg., XXII, 1. Inconnue.

60. **Églon** (hébreu : *'Eglôn;* Septante, omis ou méconnaissable), généralement identifiée avec *Khirbet 'Adjlân,* à l'est de *Umm Lâqis.* Cf. Ed. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* t. II, p. 49; G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and Places,* p. 54. Cependant Flinders Petrie, *Tell el-Hesy,* p. 18-20, la cherche plutôt à *Tell Nedjiléh,* au sud-est de la colline où l'on a retrouvé Lachis.

61. **Chebbon** (hébreu : *Kabbôn;* Septante: Χαβρά), probablement *El-Qubéibéh,* au sud-ouest de *Beit-Djibrin.*

62. **Léhéman** (hébreu : *Laḥmâs;* Septante : Μαχές), aujourd'hui *Khirbet el-Lahm,* à l'est d'*El-Qubéibéh.*

63. **Cethlis** (hébreu : *Kitlîš;* Septante, *Cod. Vat.* : Μααχώς; *Cod. Alex.* : Χαθλώς). Inconnue.

64. **Gidéroth** (hébreu : *Gedêrôt,* « parcs à brebis; » Septante : Γεδδώρ), appelée *Gadéroth,* II Par., XXVIII, 18. On a voulu l'identifier avec *Qatrah,* au sud-est de *Yebna.* Cf. *Survey of West. Palestine, Memoirs,* t. II, p. 410. C'est, croyons-nous, la chercher trop haut.

65. **Bethdagon** (hébreu : *Bêt-Dâgôn,* « maison de Dagon; » Septante, *Cod. Vat.* : Βαγαδιήλ; *Cod. Alex.* : Βηθδαγών). Quelques auteurs l'assimilent à *Beit Dedjan* ou à *Dâdjûn,* deux localités voisines, situées au sud-est de Jaffa. Cf. R. von Riess, *Bibel-Atlas,* 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1887, p. 5; G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and Places,* p. 29. Ces deux points appartiennent à la tribu de Dan.

66. **Naama** (hébreu : *Na'âmâh;* Septante : Νωμάν). On a proposé de la reconnaître dans le village actuel de *Na'anéh,* au sud de *Ramléh.* Cf. *Survey of West. Palestine, Memoirs,* t. II, p. 408. C'est encore trop dans la tribu de Dan.

67. **Macéda** (hébreu : *Maqqêdâh;* Septante : Μαχηδάν). Est-ce le village d'*El-Mughâr,* au nord de *Qatrâh,* sur la limite de Juda et de Dan? Cf. *Survey of West. Pal., Memoirs,* t. II, p. 411. Il n'y a rien de certain.

3e *groupe.* — 68. **Labana** (hébreu : *Libnâh;* Septante, *Cod. Vat.* : Λεμνά; *Cod. Alex.* : Λεβνά), n'a pas été retrouvée, mais devait être, comme les suivantes, dans les environs de *Beit-Djibrin.*

69. **Ether** (hébreu : *Étér;* Septante, *Cod. Vat.* : Ἴθακ; *Cod. Alex.* : 'Αθέρ), appelée *Athar,* Jos., XIX, 7. C'est peut-être *Khirbet el-'Atr,* village ruiné, situé à peu de distance au nord-ouest de *Beit-Djibrin.* Cf. *Survey of West. Pal., Memoirs,* t. III, p. 261, 279.

70. **Asan** (hébreu : *'Âšân;* Septante : 'Ανώχ). Conder propose de la placer à *Aséiléh,* site peu distant d'*Umm er-Rumamin,* à l'est. Cf. *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* 1876, p. 150. Ce point s'éloigne trop du groupe dont la ville fait partie.

71. **Jephtha** (hébreu : *Iftâh;* Septante, *Cod. Vat.* : omis; *Cod. Alex.* : 'Ιεφθά). Inconnue.

72. **Esna** (hébreu : *'Asnâh;* Septante, *Cod. Vat.* : 'Ιανά; *Cod. Alex.* : 'Ασεννα), aujourd'hui *Idhna,* au sud-est de *Beit-Djibrîn.*

73. **Nésib** (hébreu : *Nesîb;* Septante, *Cod. Vat.* : Νασείβ; *Cod. Alex.* : Νεσιβ), est bien identifiée avec *Beit-Nusîb,* à l'est de *Beit-Djibrin.* Cf. V. Guérin, *Judée,* t. III, p. 343.

74. **Céila** (hébreu : *Qe'îlâh;* Septante, *Cod. Vat.* : Κεειλάμ; *Cod. Alex.* : Κεειλά), généralement reconnue dans *Khirbet Qila* ou *Kila,* au nord-est de la précédente. Cf. V. Guérin, *Judée,* t. III, p. 341. Elle est mentionnée dans les tablettes de *Tell el-Amarna* sous la forme *Ki-il-ti.* Cf. H. Winckler, *Die Thontafeln von Tell el-'Amarna,* p. 292, 294, 312, 314.

75. **Achzib** (hébreu : *'Akzîb;* Septante, *Cod. Vat.* : 'Αχιεζεί; *Cod. Alex.* : 'Αχζέκ), peut-être *'Ain el-Kezbéh,* près de *Beit-Nettif.* Cf. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and Places,* p. 3.

76. **Marésa** (hébreu : *Mârê'šâh;* Septante, *Cod. Vat.* : Βαθησάρ; *Cod. Alex.* : Μαρησά), aujourd'hui *Khirbet Mer'asch* ou *Merâsch,* tout près et au sud-ouest de *Beit-Djibrîn.* Cf. V. Guérin, *Judée,* t. II, p. 323.

4e *groupe.* — 77. **Accaron** (hébreu : *'Eqrôn;* Septante : 'Ακκάρων), est maintenant encore un grand village nommé *'Aqir,* situé à l'est de *Yebna.* Cf. V. Guérin, *Judée,* t. II, p. 36. C'est l'*Am-qar-rû-na* des monuments assyriens. Cf. E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* p. 164. Elle fut plus tard donnée à la tribu de Dan. Jos., XIX, 43. Elle fut en réalité aux mains des Philistins, et paraît avoir été la plus septentrionale de leurs cinq satrapies. I Reg., V, 10; XVII, 52, etc.

78. **Azot** (hébreu : *'Ašdôd;* Septante : 'Ασηδώθ, 'Ασειεδώθ, ailleurs, Ἄζωτος, I Reg., V, 1, 3, etc.), actuellement *Esdûd,* au sud-ouest de *Yebna.* Cf. V. Guérin, *Judée,* t. II, p. 70. Elle porte le même nom dans les inscriptions assyriennes : *As-du-du.* Cf. E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* p. 162. Ce fut également une des cinq grandes villes des Philistins. Jos., XIII, 3.

79. **Gaza** (hébreu : *'Azzâh,* « la forte; » Septante : Γάζα), une des plus anciennes villes du monde encore existantes, s'appelle actuellement en arabe *Ghazzéh.* Elle se trouve dans l'angle sud-ouest de la Palestine, au sud d'*Asqalân* (Ascalon). Cf. V. Guérin, *Judée,* t. II, p. 178. Elle est mentionnée dans les tablettes de *Tell el-Amarna* sous la forme *Ha-za-ti,* dans les inscriptions égyptiennes sous celle de *Ga-za-tu,* et dans les inscriptions assyriennes sous celle de *Ha-zi-ti, Ḥaz-za-tu.* Cf. H. Winckler, *Die Thontafeln von Tell el-Amarna,* p. 314; W. Max Müller, *Asien und Europa nach altägyp-*

tischen Denkmälern, p. 159; E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* p. 161, 255. Ce fut une des cinq principautés philistines. Jos., XIII, 3.

C. VILLES DE LA MONTAGNE.

1er *groupe.* — 80. **Samir** (hébreu: *Šâmir;* Septante: Σαμειρ), peut être reconnue dans *Khirbet Sômerah* ou *Sômara,* au sud-ouest d'Hébron. Cf. F. Buhl, *Geographie des alten Palästina,* p. 164.

81. **Jéther** (hébreu: *Yattir;* Septante: Ἰεθερ), aujourd'hui *Khirbet 'Attir,* au sud-est de la précédente. Cf. V. Guérin, *Judée,* t. III, p. 197.

82. **Socoth** (hébreu: *Sôkôh;* Septante, *Cod. Vat.:* Σωχά; *Cod. Alex.:* Σωχώ), actuellement *Khirbet Schuéikéh,* au nord de *Khirbet 'Attir.* Cf. V. Guérin, *Judée,* t. III, p. 201.

83. **Danna** (hébreu, *Dannâh;* Septante: Ῥεννά). Inconnue.

84. **Cariathsenna** (hébreu: *Qiryat-Sannâh;* Septante: πόλις γραμμάτων), la même que **Dabir** (hébreu: *Debir;* Septante: Δαβείρ), appelée aussi *Cariath-Sépher* (hébreu: *Qiryat-Sêfér,* « ville du livre; » Septante: πόλις γραμμάτων). Son nom de *Dabir* permet de la placer vraisemblablement à *Edh-Dhâheriyéh,* au nord-est d'*Umm er-Rummâmîn.* Cf. F. Buhl, *Geographie des alten Palästina,* p. 164.

85. **Anab** (hébreu: *'Anâb;* Septante, *Cod. Vat.:* Ἀνών; *Cod. Alex.:* Ἀνώβ), existe encore aujourd'hui exactement sous le même nom, *'Anab,* au sud-ouest de la précédente. Cf. V. Guérin, *Judée,* t. III, p. 362-364.

86. **Istemo** (hébreu: *'Éstemôh;* Septante, *Cod. Vat.:* Ἐσκαιμάν; *Cod. Alex.:* Ἐσθεμώ), appelée ailleurs *Esthémo,* Jos., XXI, 14; I Par., VI, 58; *Esthamo,* I Reg., XXX, 28; I Par., IV, 17, 19. Elle est justement identifiée avec *Es-Semu'a,* à l'est de *Khirbet Schuéikéh.* Cf. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* t. I, p. 494.

87. **Anim** (hébreu: *'Anîm;* Septante, *Cod. Vat.:* Αἰσάμ; *Cod. Alex.:* Ἀνείμ), doit correspondre aux ruines actuelles de *Ghuuein,* au sud d'*Es-Semu'a.* Cf. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and Places,* p. 11.

88. **Gosen** (hébreu: *Gôšén;* Septante: Γοσόμ). Inconnue.

89. **Olon** (hébreu: *Ḥôlôn;* Septante, *Cod. Vat.:* Χαλου; *Cod. Alex.:* Χιλουώ). On a proposé de l'identifier avec *Beit 'Alâm,* au sud-est de *Beit-Djibrîn.* Cf. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and Places,* p. 87. Ce point est trop en dehors du groupe dont la ville fait partie.

90. **Gilo** (hébreu: *Gilôh;* Septante: Γηλώμ; *Cod. Alex.:* Γηλών). Les explorateurs anglais proposent de l'identifier avec *Khirbet Djâlâ,* au nord d'Hébron. Cf. *Survey of West. Palestine, Memoirs,* t. III, p. 313. L'identification, très acceptable au point de vue onomastique, a le tort de nous transporter dans un groupe différent de celui-ci.

2e *groupe.* — 91. **Arab** (hébreu: *'Arâb;* Septante, *Cod. Vat.:* Αἰρέμ; *Cod. Alex.:* Ἐρέβ), aujourd'hui *Khirbet er-Rabiyéh,* au sud-ouest d'Hébron. Cf. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and Places,* p. 12.

92. **Ruma** (hébreu: *Dûmâh;* Septante: Ῥεμνά), maintenant *Daumêh,* à l'ouest d'*Er-Rabiyéh.* Cf. V. Guérin, *Judée,* t. III, p. 359.

93. **Ésaan** (hébreu: *'Éš'ân;* Septante, *Cod. Vat.:* Σομά; *Cod. Alex.:* Ἐσάν). En s'appuyant sur le grec Σομά, quelques auteurs ont donné comme possible l'identification avec *Es-Simiâ,* à peu de distance au sud d'*Er-Rabiyéh.* Cf. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and Places,* p. 62. L'emplacement répond bien aux données scripturaires, mais la base de l'identification est très fragile.

94. **Janum** (hébreu: *Yânîm,* au *Ketib; Yânûm,* au *qeri;* Septante, *Cod. Vat.:* Ἰεμάειν; *Cod. Alex.:* Ἰανούμ). Inconnue.

95. **Beththaphua** (hébreu: *Bêt Tappûaḥ,* « maison de la pomme; » Septante, *Cod. Vat.:* Βαιθαχού; *Cod. Alex.:* Βεθθαπφουέ), se retrouve aujourd'hui dans le village de *Taffûḥ,* à cinq kilomètres à l'ouest d'Hébron. Cf. *Survey of West. Palestine, Memoirs,* t. III, p. 310.

96. **Aphéca** (hébreu: *'Afêqâh;* Septante, *Cod. Vat.:* Φακουά; *Cod. Alex.:* Ἀφακά), peut-être *Fûkîn,* à l'ouest de Bethléhem, peut-être aussi l'*Apuken* des listes de Karnak. Cf. G. Maspero, *Sur les noms géographiques de la Liste de Thoutmos III qu'on peut rapporter à la Judée,* extrait des *Transactions of the Victoria Institute,* p. 4.

97. **Athmatha** (hébreu: *Ḥumtâh;* Septante, *Cod. Vat.:* Εὐμὰ; *Cod. Alex.:* Χαμματά). Inconnue.

98. **Cariath-Arbé** ou **Hébron** (hébreu: *Qiryat 'Arba' hî' Ḥébrôn;* Septante: πόλις Ἀρβόκ, αὕτη ἐστὶ Χεβρών), la ville bien connue d'*El-Khalil,* au sud de Bethléhem.

99. **Sior** (hébreu: *Ṣi'ôr;* Septante, *Cod. Vat.:* Σωρθ; *Cod. Alex.:* Σιώρ), aujourd'hui *Sa'ir,* au nord d'Hébron. Cf. *Survey of West. Pal., Memoirs,* t. III, p. 309.

3e *groupe.* — 100. **Maon** (hébreu: *Mâ'ôn;* Septante, *Cod. Vat.:* Μαώρ; *Cod. Alex.:* Μαών), bien identifiée avec *Khirbet Ma'in,* au sud d'Hébron. Cf. V. Guérin, *Judée,* t. III, p. 170.

101. **Carmel** (hébreu: *Karmél;* Septante: Χερμέλ). Le nom reste encore attaché à des ruines appelées *Khirbet Kermel,* à environ quinze kilomètres au sud d'Hébron. Cf. V. Guérin, *Judée,* t. III, p. 166.

102. **Ziph** (hébreu: *Zif;* Septante, *Cod. Vat.:* Ὀζείβ; *Cod. Alex.:* Ζίφ), représentée aujourd'hui par les ruines de *Tell Zif,* entre *Kermel* et Hébron. Cf. V. Guérin, *Judée,* t. III, p. 166.

103. **Jota** (hébreu: *Yûṭâh;* Septante, *Cod. Vat.:* Ἰτάν; *Cod. Alex.:* Ἰεττά), appelée *Jeta,* Jos., XXI, 16, subsiste sous le même nom de *Yuttâ,* au sud-ouest de *Zif.* Cf. *Survey of West. Pal., Memoirs,* t. III, p. 310.

104. **Jezraël** (hébreu: *Yzre''él;* Septante, *Cod. Vat.:* Ἰαριήλ; *Cod. Alex.:* Ἰεζδραέλ). Inconnue.

105. **Jucadam** (hébreu: *Yoqde'âm;* Septante, *Cod. Vat.:* Ἰαρεικάμ; *Cod. Alex.:* Ιεκδαάμ). Inconnue.

106. **Zanoé** (hébreu: *Zânoaḥ;* Septante, *Cod. Vat.:* Ζακανάειμ; *Cod. Alex.:* Ζανώ), aujourd'hui *Khirbet Zanûtâ,* au sud de *Khirbet Schuéikéh.* Cf. V. Guérin, *Judée,* t. III, p. 200.

107. **Accaïn** (hébreu: *Haqqain;* Septante, *Cod. Vat.:* Ζακανάειμ, corruption des deux mots *Zanoé* et *Accaïn; Cod. Alex.:* Ἀκέιμ), actuellement *Khirbet Yaqin,* au sud-est d'Hébron. Cf. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and Places,* p. 39.

108. **Gabaa** (hébreu: *Gib'âh;* Septante: Γαβαά). La plupart des auteurs la placent à *Djeba'a,* au sud-ouest de Bethléhem. Cf. V. Guérin. *Judée,* t. III, p. 382. La correspondance onomastique est parfaite; ce qui manque, c'est la conformité avec le groupement méthodique de Josué.

109. **Thamna** (hébreu: *Timnâh;* Septante, *Cod. Vat.:* Θαμναθά; *Cod. Alex.:* Θαμνά). On trouve au nord-ouest de *Djeba'a* une localité, *Tibnéh,* dont le nom répond bien à celui de *Ṭimnâh,* mais la situation s'écarte encore de ce troisième groupe.

4e *groupe.* — 110. **Halhul** (hébreu: *Ḥalḥûl;* Septante, *Cod. Vat.:* Ἀλουά; *Cod. Alex.:* Ἀλούλ), subsiste encore exactement sous le même nom, *Ḥalḥûl,* au nord d'Hébron. Cf. V. Guérin, *Judée,* t. III, p. 284.

111. **Bessur** (hébreu: *Bêt-Ṣûr,* « maison du rocher; » Septante, *Cod. Vat.:* Βαιθσούρ; *Cod. Alex.:* Βεθσούρ), appelée plus exactement *Bethsur,* I Par., II, 45; II Par., XI, 7, etc., a gardé jusqu'à nos jours la même dénomination, *Beit Sûr,* et se trouve tout près, au nord-ouest de *Ḥalḥûl.* Cf. V. Guérin, *Judée,* t. III, p. 288.

112. **Gédor** (hébreu: *Gedôr;* Septante, *Cod. Vat.:* Γεδδών; *Cod. Alex.:* Γεδώρ), aujourd'hui *Djedûr,* à cinq kilomètres au nord de *Beit Sûr.* Cf. V. Guérin, *Judée,* t. III, p. 380.

113. **Mareth** (hébreu: *Ma'ărāt;* Septante, *Cod. Vat.:* Μαγαρωθ; *Cod. Alex.:* Μαρωθ). On a proposé de la reconnaître dans *Beit Ummar,* entre *Beit Sûr* et *Djedûr.* Cf. *Survey of West. Pal., Memoirs,* t. III, p. 303. L'emplacement convient, le rapprochement onomastique est insuffisant.

114. **Bethanoth** (hébreu: *Bêt-'Ănôt;* Septante, *Cod. Vat.:* Βαιθανάμ; *Cod. Alex.:* Βαιθανων), bien identifiée avec *Beit 'Anûn,* au nord-est d'Hébron. Cf. V. Guérin, *Judée,* t. III, p. 151.

115. **Eltécon** (hébreu: *'Élteqôn;* Septante, *Cod. Vat.:* Θεκούμ; *Cod. Alex.:* 'Ελθεκέν). Inconnue.

5e *groupe.* — D'après les Septante; manque dans l'hébreu et la Vulgate.

116. **Théco** (Θεκω). C'est la ville qui est appelée ailleurs *Thécué* (hébreu: *Teqôa;* Septante: Θεκουέ), patrie d'Amos. Am., I, 1. Elle subsiste encore sous le même nom, *Teqû'a,* et est située au sud de Bethléhem. Cf. V. Guérin, *Judée,* t. III, p. 141.

117. **Éphratha** ou **Bethléhem** ('Εφραθα, αὕτη ἐστὶν Βαιθλέεμ), la ville bien connue qui porte aujourd'hui encore le nom de *Beit Lahm,* et se trouve au sud de Jérusalem.

118. **Phagor** (Φαγώρ). C'est le *Khirbet Faghûr,* au sud-ouest de Bethléhem. Cf. V. Guérin, *Judée,* t. III, p. 313.

119. **Aitan** (*Cod. Vat.:* Αἰτάν; *Cod. Alex.:* Αἰτάμ), nommée ailleurs *Etam* (hébreu: *'Étâm;* Septante: 'Ητάμ). Jud., XV, 8, 13; II Par., XI, 6. Le nom en a été gardé par la fontaine *'Aïn-'Etân,* située à quatre kilomètres au sud-ouest de Bethléhem, près de l'ouadi *Urtâs.* La ville devait être dans le voisinage. Cf. V. Guérin, *Judée,* t. III, p. 106.

120. **Coulon** (Κουλόν), actuellement *Qolûniyéh,* à six kilomètres et demi à l'ouest de Jérusalem. Cf. V. Guérin, *Judée,* t. I, p. 257.

121. **Tatam** (Τατάμ). Inconnue.

122. **Sorès** (*Cod. Vat.:* 'Εωβής; *Cod. Alex.:* Σωρής), correspond à *Sârîs,* à l'ouest de *Qolûniyéh.* Cf. V. Guérin, *Judée,* t. I, p. 281.

123. **Carem** (Καρέμ), aujourd'hui le petit village d'*'Aïn Karim,* à six kilomètres à l'ouest de Jérusalem. Cf. V. Guérin, *Judée,* t. I, p. 83.

124. **Gallim** (*Cod. Vat.:* Γαλέμ; *Cod. Alex.:* Γαλλίμ), peut-être le gros village de *Beit Djâlâ,* au nord-ouest de Bethléhem. Cf. *Survey of West. Pal., Memoirs,* t. III, p. 20.

125. **Béther** (*Cod. Vat.:* Θεθήρ; *Cod. Alex.:* Βαιθήρ), se retrouve dans *Bittir,* au nord-ouest de Bethléhem. Cf. V. Guérin, *Judée,* t. II, p. 387.

126. **Manocho** (Μανοχώ). Est-ce la *Manahath* (hébreu: *Mânâḥat*) de I Par., VIII, 6, et le village actuel de *Malḥah,* au sud-ouest de Jérusalem? On l'a supposé. Cf. *Survey of West. Pal., Memoirs,* t. III, p. 21.

6e *groupe.* — 127. **Cariathbaal** ou **Cariathiarim** (hébreu: *Qiryat-Ba'al, hî' Qiryat Ye'ārîm;* Septante: Καριαθβάαλ, αὕτη ἡ πόλις Ἰαρειμ), généralement identifiée avec *Qariet el-'Enab,* village situé sur la route carrossable de Jérusalem à Jaffa, à treize kilomètres environ de la ville sainte. Cf. Robinson, *Biblical Researches,* t. II, p. 11-12.

128. **Arebba** (hébreu: *Hâ-rabbâh,* avec l'article, « la grande; » Septante, *Cod. Vat.:* Σωθηβά; *Cod. Alex.:* 'Αρεββά), peut-être *Khirbet Rebba,* au nord-est de *Beit Djibrin;* ce qui, cependant, reste douteux. Cf. V. Guérin, *Judée,* t. III, p. 336.

D. VILLES DU DÉSERT.

129. **Betharaba** (hébreu: *Bêt hâ-'Arâbâh,* « la maison de l'Arabah » ou « de la plaine déserte »; Septante, *Cod. Vat.:* Θαραβαάμ; *Cod. Alex.:* Βηθαραβά). Inconnue.

130. **Meddin** (hébreu: *Middîn;* Septante, *Cod. Vat.:* Αἰνών; *Cod. Alex.:* Μαδών). Inconnue.

131. **Sachacha** (hébreu: *Sekâkâh;* Septante, *Cod. Vat.:* Αἰχιοζά; *Cod. Alex.:* Σοχοχα). On a proposé de l'identifier avec *Khirbet ed-Dikkéh,* appelé aussi *Kh. es-Sikkhéh,* au sud-est de Béthanie. Cf. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and Places,* p. 157.

132. **Nebsan** (hébreu: *Hannibšân;* Septante, *Cod. Vat.:* Ναφλαζών; *Cod. Alex.:* Νεβσα). Inconnue.

133. **La ville du Sel** (hébreu: *'Îr-ham-mélaḥ;* Septante, *Cod. Vat.:* αἱ πόλεις Σαδώμ; *Cod. Alex.:* αἱ πόλεις ἁλῶν), probablement vers l'extrémité sud-ouest de la mer Morte, dans la vallée des Salines. II Reg., VIII, 13; IV Reg., XIV, 7.

134. **Engaddi** (hébreu: *'Ên Gédi,* « source du chevreau; » Septante, *Cod. Vat.:* 'Ανκάδης; *Cod. Alex.:* 'Ηνγαδδί). Le nom a subsisté jusqu'à nos jours exactement sous la même forme et avec la même signification dans l'arabe *'Aïn Djédi,* oasis située vers le milieu de la rive occidentale de la mer Morte.

Comme on le voit, l'Écriture nous a conservé les noms des principales villes de Juda d'une manière aussi complète que possible, mieux, en tout cas, que dans la plupart des tribus. Si quelques-unes seulement du *Négéb* sont connues aujourd'hui, celles de la plaine et de la montagne ont presque toutes subsisté, et souvent gardé à peu près intacte l'antique dénomination chananéenne. Dans l'ensemble, la moitié de ces localités ont une identification qui laisse peu de doutes.

II. LIMITES. — L'auteur sacré a pris soin de nous tracer lui-même avec une rigoureuse exactitude les limites de la tribu de Juda. Jos., XV, 1-12. Il commence par la *frontière méridionale,* qui s'étendait vers le pays d'Édom et le désert de Sin. « Elle part, dit-il, de l'extrémité de la mer de Sel (*mer Morte*), de la langue tournée vers le midi, et elle passe au sud de la montée du Scorpion (hébreu: *ma-'ălêh 'Aqrabbîm,* aujourd'hui le défilé d'*Eṣ-Ṣafah*), par Sin (hébreu: *Ṣinnâh*); puis elle monte au sud de Cadèsbarné (hébreu: *Qâdêš Barnê'a,* actuellement *'Aïn Qadîs*), passe à Esron (hébreu: *Ḥeṣrôn*), monte à Adar (hébreu: *Addârâh*), et se tourne vers Carcaa (hébreu: *haq-Qarqâ'âh;* de là elle passe à Asémona (hébreu: *'Aṣmônâh*), parvient au torrent d'Égypte (*naḥal Miṣraîm = ouadi el-Arisch*), et aboutit à la mer. » Si plusieurs noms de ce tracé sont restés inconnus, il n'en est pas moins facile de voir que la frontière sud de Juda formait un arc de cercle dont les points extrêmes étaient, à l'est, la *Sebkah;* au sud, *'Aïn Qadîs,* et à l'ouest, l'embouchure de l'*ouadi el-Arisch* dans la mer Méditerranée. — L'historien continue en disant: « La *frontière orientale,* c'est la mer de Sel jusqu'à l'embouchure du Jourdain. — La *frontière septentrionale* part de la pointe du lac où finit le Jourdain; puis elle monte à Beth-Hagla (hébreu: *Bêt Ḥoglâh,* aujourd'hui *Qasr Hadjla*), passe au nord de Beth Araba (hébreu: *Bêt hâ-'Arâbâh*), et monte à la pierre du Boen, fils de Ruben (hébreu: *'Ében Bôhan ben Re'ûbên*). La frontière monte ensuite vers Debéra (hébreu: *Debirâh;* « vers Debir, » probablement *Thoghret ed-Debr*), depuis la vallée d'Achor (hébreu: *'Êméq 'Âkôr,* peut-être l'*ouadi el-Kelt*), et, dans la direction du nord, elle regarde Galgala (hébreu: *hag-Gilgal*), qui est en face de la montée d'Adommim (hébreu: *ma'ălêh 'Adummîm,* aujourd'hui *Tala'at ed-Demm*), au sud du torrent. Puis elle passe aux eaux de la fontaine du Soleil (hébreu: *Ên-Šéméš,* maintenant *'Aïn el Haûdh*), et aboutit à la fontaine de Rogel (hébreu: *'Ên Rôgêl,* le *Bir Eyûb,* au sud de Jérusalem). De là, elle remonte la vallée de Ben Hinnom (l'*ouadi er-Rebâbi,* au sud et à l'ouest de Jérusalem), au côté du Jébuséen, c'est-à-dire Jérusalem, vers le sud; elle s'élève vers le sommet de la montagne qui domine la vallée de Hinnom, dans la direction de l'ouest, laquelle touche à l'extrémité nord de la plaine de Rephaïm (la vallée d'*el-Beqa'a,* au sud-ouest de Jérusalem). Puis la frontière est tracée depuis le sommet de la montagne vers la source des eaux de Nephtoa (hébreu: *mê Néftôaḥ*

actuellement *Liftâ*); elle va vers les villages du mont Éphron (hébreu : *har 'Éfrôn*, probablement la chaîne de collines où se trouvent *Qastal, Qolûniyéh*), et se dirige vers Baala, qui est Cariathiarim (hébreu : *Qiryat Ye'ârim*, maintenant *Qariyet el-'Enab*). De Baala, elle tourne à l'ouest vers le mont Séir (hébreu : *har Sê'îr*, peut-être le plateau escarpé où se trouve le village de *Sârîs*), passe sur le flanc du mont Jarim (hébreu : *har Ye'ârîm*) au nord, c'est-à-dire Cheslon (hébreu : *Kesâlôn*, aujourd'hui *Kesla*); puis elle descend à Bethsamès (hébreu : *Bêt Šéméš* = *'Aïn Schems*) et passe à Thamna (hébreu : *Timnâh* = *Tibnéh*). Puis elle s'étend à la hauteur d'Accaron (hébreu : *'Éqrôn* = *'Aqir*) au nord, et se dirige vers Sechrona (hébreu : *Šikrônâh*), passe au mont Baala, va à Jebnéel (hébreu : *Yabne'êl* = *Yebna*) et aboutit à la mer. » Cette ligne septentrionale correspond aux limites méridionales de Benjamin, Jos., XVIII, 15-19, et de Dan. Jos., XIX, 40-46. — « La *frontière occidentale*, c'est la grande mer (la Méditerranée). » Cette dernière délimitation est plutôt idéale, car la plaine maritime fut occupée par les Philistins.

III. DESCRIPTION. — Le territoire primitivement destiné à la tribu de Juda comprenait donc, comme le texte sacré lui-même nous l'indique, quatre parties topographiquement distinctes : le *négéb* ou « la contrée méridionale », la *šefêlâh* ou « la plaine », le *har* ou « la montagne », le *midbar* ou « le désert ». La première fut cédée à Siméon jusqu'à la hauteur de Bersabée, Sabée et Molada, et même de Sicéleg et de Remmon. Jos., XIX, 2, 5, 7. C'est, suivant la signification du mot, un « pays desséché », la région des nomades; aussi plusieurs des localités qui y sont mentionnées empruntent-elles leur dénomination au mode de campement des tribus pastorales : Asar, Asergadda, Hasersual, Hasersusa. L'hébreu *Ḥâṣâr, Ḥâṣêr*, signifie « lieu entouré de clôtures », et correspond au *douar* des Arabes d'Afrique. C'est une série de plaines élevées, de plateaux coupés de ravins, accidentés çà et là de groupes de rochers et de chaînes de hauteurs, une succession de cantons verdoyants et de contrées stériles. Pour les détails, voir SIMÉON (TRIBU DE). Le territoire proprement dit de Juda se réduisait donc à la partie méridionale de l'arête montagneuse qui forme l'ossature de la Palestine, depuis la plaine d'Esdrelon jusqu'aux derniers contreforts qui, au-dessous d'Hébron, s'abaissent peu à peu vers le Négéb. La plaine côtière, avec les cinq villes qui constituaient les satrapies philistines, bien qu'attribuées aux enfants de Juda, ne fut jamais en leur possession, au moins d'une manière durable. Nous n'avons donc pas à la décrire. Voir PHILISTINS. On aurait tort, par là même, de limiter la *Séfélah* à la plaine proprement dite, qui s'étend de la mer aux premiers chaînons de la contrée montagneuse. Presque toutes les villes que le livre de Josué place *bas-šefêlâh* appartiennent à une région moyenne de collines séparées par de larges vallées, et située entre la partie basse et plate qui avoisine la mer, et le plateau élevé qui forme le faîte du pays.

Réduit à ces strictes limites, le territoire de Juda comprend, dans son ensemble, le double versant qui, de Jérusalem, se prolonge jusqu'au groupe de torrents dont les ramifications, partant des derniers échelons de la montagne, composent l'*ouadi es-Séba'*, l'*ouadi esch-Schéri'âh* et l'*ouadi Ghazzéh*. Le plateau central, qui constitue la ligne de partage des eaux, s'élève jusqu'à Hébron aux plus grandes hauteurs de la chaîne : *Beit Djala*, 820 mètres; *Kh. Tequ'a*, 850; *Halhûl*, 997; Hébron, 927; Yutta, 837. Le terrain s'abaisse graduellement, et n'a plus que 482 à *Khirbet Umm er-Rummamin*, 369 à *Kh. el-Milh*, et 290 à *Bir es-Séba'*. Le versant oriental descend rapidement vers la mer Morte; les torrents, comme le Cédron ou *ouadi en-Nâr*, s'y sont creusé des lits profonds dans les parois des rochers nus et abrupts. Cette contrée pierreuse, la plus désolée de la Palestine, s'appelle dans l'Écriture le désert de Juda. Voir JUDA (DÉSERT DE), col. 1774. Le versant occidental a des pentes moins rapides. Les ouadis qui, à la partie supérieure, découpent le terrain en nombreux fossés, finissent par s'unir en plusieurs vallées qui s'élargissent peu à peu, l'*ouadi es-Surâr*, l'*ouadi es-Sant*, l'*ouadi el-Ghuéit*, l'*ouadi el-Hésy*, pour ne citer que les principales. Tous ces cours d'eau se déversent dans la Méditerranée par trois canaux, qui sont, en allant du nord au sud, le *nahr Rûbîn*, le *nahr Sukréir* et l'*ouadi el-Hésy*. La région moyenne, qui est la partie haute de la *Séphélah*, forme comme le premier étage du massif orographique. Elle se compose de collines plus ou moins élevées, séparées par de grandes plaines et admirablement disposées pour servir de forteresses. C'est un terrain d'embuscades, de surprises, où tout l'art de la guerre consiste à se cacher, à grimper avec l'agilité des chèvres. Les vallées peuvent être considérées comme les voies naturelles de communication entre la côte et la montagne, donnant accès au cœur du pays. Cette contrée fut, on le comprend, le théâtre des combats qui eurent lieu entre les Philistins et les enfants de Juda. Aujourd'hui les sentiers connus qui servent de routes sillonnent la région en passant par les points les plus importants. Signalons celle qui part de Gaza pour aller à *Beit Djibrîn*, et de là passe à *Beit Nettif, Bittîr*, et aboutit à Jérusalem, ou se dirige plus bas vers Bethléhem ou vers Hébron; celle qui part de *Bersabée* pour remonter vers *Gaza*, ou *Khirbet Umm er-Rummamin*, ou *Dhâheriyéh* et Hébron. Le chemin de fer de Jaffa à Jérusalem traverse un coin du territoire de Juda en suivant les contours des vallées. L'aspect général nous offre une série de collines couvertes d'herbes et de fleurs au printemps, mais nues et arides le reste de l'année, de champs cultivés ou hérissés de ronces, de vallons où s'épanouit parfois une belle végétation. Dans les endroits où se trouvent des sources, autour de certains villages, on rencontre des plantations d'orangers, de grenadiers, de figuiers, de citronniers. Les flancs des collines portent par-ci par-là des jardins ou des vignes disposés en terrasses. Le sol est, en plusieurs endroits, percé de grottes qui forment de vrais labyrinthes et ont autrefois servi d'habitation ou de refuge temporaire aux hommes. On en trouve de semblables dans les environs de *Beit Djibrin*, de *Deir Dhibbân*, comme à *Khirbet Khoréitûn*, au sud de Bethléhem. Le plateau supérieur est, nous l'avons dit, un des plus élevés de la Palestine. Une route carrossable va aujourd'hui de Jérusalem à Hébron. Elle se déroule le plus souvent sur un terrain rocailleux et aride, où les arbres sont remplacés par des broussailles rabougries, où croissent çà et là de maigres taillis de chêne vert épineux. Quelques champs de blé, quelques bouquets d'oliviers et de figuiers apparaissent dans les fonds. Au milieu de ces montagnes dénudées, on trouve cependant des vallées fertiles, bien arrosées, des coteaux plantés de vignes. Hébron est bâtie dans une de ces gracieuses vallées, entre deux chaînes de collines verdoyantes. Bethléhem est elle-même située sur deux collines, qui descendent par une suite de terrasses couvertes de vignes et d'oliviers jusqu'aux profondes vallées qui les entourent de trois côtés. L'*ouadi Urtâs* forme comme une oasis au milieu de cette contrée pierreuse et rappelle la beauté des jardins de Salomon. Un des traits les plus caractéristiques de la tribu de Juda, ce sont ses vignobles. Il y en avait de célèbres à Escol, Num., XIII, 23, 25, à Engaddi. Cant., I, 13; II Par., XXVI, 10. Aujourd'hui encore, malgré l'état de délabrement dans lequel est tombé le pays, on trouve là, plus que partout ailleurs en Palestine, les flancs des collines tapissés de vignes avec leurs tours de garde et leurs murs soutenant les terrasses. Le terrain pierreux, l'altitude des coteaux et des plateaux, la chaleur du climat, tout favorise l'entretien et la beauté des vignobles. La pro-

phétie de Jacob, Gen., XLIX, 11-12, marque nettement cette étonnante fertilité du territoire de Juda, dans les derniers versets qui concernent la tribu :

Attachant à la vigne son ânon,
Et au cep le petit de l'ânesse,
Il lave, dans le vin, son manteau,
Son vêtement, dans le sang de la grappe.
Par le vin ses yeux étincellent,
Et ses dents sont blanches de lait.

Les vignes étaient donc en telle quantité que l'on faisait peu de cas même des plus excellentes, comme le *sôrêq*, et qu'on attachait son âne, comme on le fait à une haie ou à un arbuste ordinaire. Le vin était si commun qu'on y aurait pu laver ses habits, comme ailleurs on les lave dans l'eau. Le dernier trait fait allusion aux gras pâturages qui, autrefois surtout, nourrissaient de nombreux troupeaux. Cf. I Reg., XXV, 2; Am., I, 1-2.

II. HISTOIRE. — La prédominance de la tribu de Juda s'affirme, dès le début, par le nombre. Au sortir de l'Égypte, c'était de beaucoup la plus grande de toutes. Au premier recensement, elle comptait 74 600 hommes en état de porter les armes, alors que Dan, qui venait après, n'en avait que 62 700, et la plus petite, Manassé, 32 200. Num., I, 26-27, 38-39, 34-35. Dans les campements et la marche au désert, elle se trouvait placée, avec Issachar et Zabulon, à l'orient du tabernacle. Num., II, 3-9. Elle avait pour chef Nahasson, fils d'Aminadad, un des ancêtres du Christ, Num., I, 7; II, 3; Ruth, IV, 20; Matth., I, 4, et ce fut par ses mains qu'elle fit l'offrande de ses dons, à la dédicace du tabernacle et de l'autel. Num., VII, 12-17. Parmi les explorateurs du pays de Chanaan, elle eut pour représentant Caleb, fils de Jéphoné. Num., XIII, 7. Au second dénombrement, dans les plaines de Moab, elle comptait 76 500 hommes, avec un accroissement de près de 2 000. Num., XXVI, 22. Ses principales familles sont énumérées Num., XXVI, 19-21, et plus complètement I Par., II. Celui de ses chefs qui devait travailler au partage de la Terre Promise fut Caleb. Num., XXXIV, 19. Elle fut désignée, avec Siméon, Lévi, Issachar, Joseph (Éphraïm-Manassé) et Benjamin, « pour bénir le peuple, sur le mont Garizim, après le passage du Jourdain. » Deut., XXVII, 12. Pendant la conquête du pays de Chanaan, les seuls incidents relatifs à la tribu sont la prévarication d'Achan, Jos., VII, 1, 16-26, et la prise de possession du district montagneux d'Hébron par Caleb. Jos., XIV, 6-15; XV, 13-19. Nous avons vu plus haut la part qui lui échut dans le territoire conquis. Après la mort de Josué, la tribu de Juda fut choisie pour diriger l'attaque contre les Chananéens. Cet honneur lui était réservé non pas tant peut-être à cause de sa puissance que des promesses qui lui avaient été faites, Gen., XLIX, 8, 9, et de ses destinées futures. Jud., I, 1, 2. Elle fit appel à l'aide de Siméon, et les deux tribus réunies tournèrent leurs armes contre Jérusalem, dont elles s'emparèrent, contre différentes villes de la montagne, du midi et de la plaine. Mais les habitants de cette dernière contrée ne purent être détruits ou chassés, grâce à leurs chariots de fer, qui leur permettaient d'offrir aux envahisseurs une sérieuse résistance. Jud., I, 3-19. Juda fut encore choisi par l'oracle divin pour conduire les Israélites au combat contre Gabaa et les Benjamites. Jud., XX, 18. L'isolement de son territoire, la pauvreté de plusieurs de ses cantons, les barrières naturelles qui en rendaient l'attaque difficile, le mirent plus que les tribus du nord à l'abri des invasions. Voir JUDÉE. Il eut cependant à subir celles des Philistins et des Ammonites. Jud., X, 9; XV, 9; I Reg., XVII, 1. La persécution de Saül contre David ne fit que susciter dans la tribu des sentiments de fidélité et de dévouement à l'égard du jeune Bethléhémite. Aussi, après la mort du premier roi, s'empressa-t-elle de reconnaître pour chef le fils d'Isaï, qui reçut l'onction royale à Hébron, II Reg., II, 4, 7, 10, et y régna sept ans. II Reg., V, 5. Cependant après la révolte et la mort d'Absalom, elle se laissa devancer par les autres tribus pour rappeler le monarque exilé. Émue des reproches de celui-ci, elle se transporta au-devant de lui jusqu'aux bords du Jourdain et le ramena à Jérusalem. II Reg., XIX, 11-15; XX, 2. Au moment du schisme, elle resta seule, avec la tribu de Benjamin, fidèle à la maison de David. III Reg., XII, 20. Elle donna son nom au royaume du sud, et son histoire se confond désormais avec l'histoire de celui-ci, bien qu'elle garde comme Benjamin, sa propre individualité. Voir JUDA (ROYAUME DE). — Après la captivité, les enfants de Juda reprirent des premiers le chemin de Jérusalem, pour rebâtir le temple. I Esd., I, 5; III, 9. Ils rentrèrent dans leurs anciennes possessions. II Esd., XI, 25-30. Leur nom, *Judæi*, « Juifs, » fut celui que portèrent principalement depuis lors les descendants d'Abraham.

III. CARACTÈRE ET MISSION PROVIDENTIELLE. — La tribu de Juda tient sans contredit la première place parmi celles qui sont issues de Jacob. Le patriarche en a tracé d'avance le caractère et les glorieuses destinées dans sa fameuse prophétie, Gen., XLIX, 8-10 (traduction d'après l'hébreu) :

Juda, tes frères te glorifieront :
Ta main sera sur le col de tes ennemis;
Les fils de ton père se prosterneront devant toi.
Juda est un lionceau,
Après avoir pillé, mon fils, tu remontes;
Il s'étend, il se couche comme un lion,
Comme une lionne; qui [osera] le faire lever?
Le sceptre ne sortira pas de Juda,
Ni le bâton de commandement d'entre ses pieds,
Jusqu'à ce que vienne *Schîlôh* (ou « celui auquel il appartient »)
A lui l'obéissance des peuples.

Gloire, force et souveraineté, telles sont donc, en somme, les prérogatives de Juda. Les aînés de la famille ont, par leurs crimes, perdu leur droit de primogéniture. Juda, bien que coupable, lui aussi, de plusieurs fautes, est, par une secrète disposition de la Providence, substitué à leur place. Il sera le premier entre ses frères, comme il sera triomphateur de ses ennemis. Sa gloire vient sans doute de sa force et de ses victoires, mais elle tient surtout à ses destinées : de sa race naîtra le Messie. C'est là la raison de sa prééminence. Le premier dans l'ordre des campements et de la marche des tribus, Num., II, 3; X, 14, il se présente le premier à l'offrande dans les sacrifices. Num., VII, 12. Le premier lot lui est réservé dans le partage de la Terre Promise, Jos., XV, 1, et c'est à lui que revient l'honneur de conduire ses frères au combat. Jud., I, 1, 2. Les progrès de son influence et les vicissitudes de sa domination sont comme le fond de l'histoire du peuple de Dieu. Sa force victorieuse s'incarne principalement en David, à qui il a été donné de réaliser cette parole : « Ta main sera sur le col de tes ennemis. » Le lion de Juda a promené autour de lui sa terrible puissance, puis, chargé de butin, il est remonté dans le repaire de ses montagnes. Là, il s'est longtemps couché au sein d'une paix noblement conquise et puissamment garantie. Tel est comme le résumé des deux règnes de David et de Salomon. Il n'en est pas moins vrai, cependant, que le véritable « lion de la tribu de Juda », c'est le Christ, « rejeton de David, » Apoc., V, 5, qui, après avoir vaincu le démon, a établi, dans la richesse et la force, le royaume de la paix. C'est « à lui qu'appartient » le sceptre royal dont parle la prophétie de Jacob, et qui courbera sous l'obéissance tous les peuples de la terre. Jusqu'à sa venue, il était resté, bien qu'avec de nombreuses vicissitudes, aux mains de la tribu de Juda. Après les privilèges de prééminence dont nous avons parlé, et qui ne faisaient de Juda qu'un « lionceau », sa race est montée sur le trône avec David, pour y demeurer jusqu'à la captivité. Si, à

ce moment, l'autorité royale tombe de ses mains, la tribu n'en conserve pas moins une prééminence d'honneur ou de juridiction qui suffit à l'accomplissement de la prédiction patriarcale. Pendant la captivité de Babylone, les juges du peuple continuèrent à être choisis dans la tribu de Juda, comme on peut le croire d'après l'histoire de Susanne. Dan., XIII, 56. Daniel, qui exerça à Babylone une si glorieuse influence, était issu de sang royal et, par conséquent, appartenait à la tribu de Juda. Dan., I, 3, 6. Après la captivité, l'autorité et le gouvernement furent principalement dévolus à la même tribu. Zorobabel, fils de Salathiel, était un prince de Juda. Agg., I, 1; II, 3. Les Machabées, il est vrai, étaient de la tribu de Lévi; mais ne peut-on pas les considérer comme parlant et agissant au nom de la tribu de Juda, à laquelle les autres avaient été comme incorporées après la captivité? On peut donc dire que Juda conserve sa prééminence d'un bout à l'autre de l'histoire, jusque dans la liste des élus marqués du sceau de Dieu. Apoc., VII, 5. A. LEGENDRE.

7. JUDA (ROYAUME DE). En tant que distinct du royaume d'Israël, il fut constitué au début du règne de Roboam par la scission politique et religieuse des tribus. Voir col. 999-1000, 1301-1302. Il est appelé « Juda », III Reg., XII, 23; XIII, 1, 12, 14, 21; XVI, 21, etc.; II Par., XIII, 13-16, par opposition à Israël, XIV, 4-8, ou « maison de Juda », Is., XXII, 21; Jer., III, 18; V, 11; XI, 10, 17, etc., souvent par opposition à la « maison d'Israël », parce que la tribu de Juda en formait le noyau principal. D'après le récit du IIIe livre des Rois, XI, 13, 32, 36, il semblerait même qu'il ne comprenait que cette seule tribu; mais cette mention, III Reg., XII, 20, est complétée au ỳ. 21, qui nous apprend que l'armée de Roboam comptait aussi des soldats de la tribu de Benjamin. II Par., XI, 1, 3. De fait une grande partie des villes de cette tribu appartinrent au royaume de Juda, dont la capitale, Jérusalem, était située sur les confins des deux tribus. Voir t. I, col. 1597-1598. L'union de Juda et de Benjamin sous le sceptre de Roboam est explicitement affirmée II Par., XI, 10, 12, 23; XV, 2, 8, 9; XXV, 5. Le territoire de Juda fut agrandi plus tard par la conquête de quelques districts du royaume d'Israël. Juda, en outre, conserva sur l'Idumée la suzeraineté que David avait établie. Voir col. 834-835. Comme les tribus de Juda et de Benjamin habitaient au sud de la Palestine, on appelle souvent le royaume de Juda *royaume du Sud* et le royaume d'Israël *royaume du Nord*. Jérusalem demeura toujours la capitale du royaume de Juda. Sauf à l'époque de l'usurpation d'Athalie, le trône de David fut constamment occupé par des descendants de la dynastie légitime. Cette succession régulière de vingt rois par voie de filiation écarta de Juda les révolutions si fréquentes dans le royaume d'Israël. De plus, Jérusalem, sa capitale, était, par le Temple, le centre religieux de tout Israël. La célébration du culte y attirait donc les plus fervents des Israélites. Quoique les rois aient laissé subsister les hauts-lieux, le peuple de Juda fut dans l'ensemble plus fidèle à son Dieu que la population d'Israël. Les princes pieux s'efforçaient d'établir le monothéisme et luttaient par leurs réformes religieuses contre l'invasion envahissante du polythéisme dans leur royaume, qui était « le royaume de Dieu ». II Par., XIII, 8. Les prophètes rappelaient les rois impies au devoir et faisaient observer par le peuple la loi mosaïque. — L'histoire du royaume de Juda peut se diviser en deux périodes : 1° depuis le schisme jusqu'à la ruine d'Israël (975-721); 2° depuis la ruine d'Israël jusqu'à la captivité de Babylone (721-587).

I. DEPUIS LE SCHISME JUSQU'A LA RUINE D'ISRAEL. — L'histoire de cette période se partage elle-même en trois parties. — 1° *Lutte entre Juda et Israël.* — Les deux royaumes séparés restèrent en guerre l'un contre l'autre jusqu'à l'avènement d'Achab. Roboam, dont l'imprudence et la dureté avaient provoqué la scission, prit des mesures pour se maintenir à Jérusalem et reconstituer, s'il était possible, l'unité rompue par sa faute. Il recruta une armée pour marcher contre Israël, mais le prophète Séméia lui défendit, au nom du Seigneur, d'entreprendre une guerre fratricide. III Reg., XII, 21-24. Il releva les murailles des villes de Juda et de Benjamin qui lui étaient demeurées fidèles, II Par., XI, 5-12, et il fortifia les places qui le défendaient contre Israël. Son idolâtrie attira, la cinquième année de son règne, l'invasion de Sésac, roi d'Égypte. Jérusalem fut prise et son roi dut payer au vainqueur une forte rançon. III Reg., XIV, 21-28; II Par., XI, 48-XII, 12. Voir SÉSAC. Juda ne succomba pas à ce désastre et il se maintint en face d'Israël. La guerre fut continue entre Roboam et Jéroboam. III Reg., XIV, 30; II Par., XII, 15. Il en fut de même entre Abia, fils de Roboam, et Jéroboam, III Reg., XV, 7; II Par., XIII, 2, entre Asa et Baasa. III Reg., XV, 16, 32. C'était une guerre d'escarmouches et de pillages, avec quelques rencontres en règle, des deux côtés de la frontière et notamment autour de la ville de Rama. G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris, t. II, 1897, p. 776. Abia remporta contre Jéroboam une grande victoire. II Par., XIII, 3-20. Voir t. I, col. 42-43. Le pieux roi Asa éleva des forteresses et augmenta son armée; il fut vainqueur de Zara, roi d'Éthiopie. II Par., XIV, 6-15. Il employa aux réformes religieuses la paix que lui laissa le royaume d'Israël. III Reg., XV, 9-15; II Par., XV. Cependant Baasa entreprit d'entourer Rama de murailles. Asa fit alliance avec Bénadad Ier, roi de Syrie, qui attaqua Israël. Baasa interrompit les travaux de fortifications de Rama et les habitants de Juda employèrent les matériaux abandonnés à fortifier Gabaa et Maspha. III Reg., XV, 16-22; II Par., XVI, 1-6. Voir t. I, col. 1053, 1344, 1573.

2° *Alliance de Juda et d'Israël.* — Sous le règne du pieux roi Josaphat, un grand changement d'esprit et de politique s'accomplit à Jérusalem. Trois ans après la seconde campagne de Bénadad II contre Israël, Josaphat, qui levait tribut sur les Philistins et les Arabes, II Par., XVII, 10, 11, alla trouver Achab et fit alliance avec lui. Il l'accompagna au siège de Ramoth de Galaad occupée par les Syriens. Achab y fut tué et Josaphat revint à Jérusalem. III Reg., XXII, 1-38; II Par., XVIII. Le prophète Jéhu reprocha au roi de Juda son alliance avec le roi d'Israël. II Par., XIX, 1-3. Josaphat avait fait épouser à son fils Joram Athalie, fille d'Achab. IV Reg., VIII, 18; II Par., XXI, 6. Voir t. I, col. 123-124. Après sa victoire sur les Moabites, II Par., XX, 1-30, il resta en paix avec Israël. III Reg., XXII, 45. Cependant il refusa d'unir sa flotte avec celle d'Ochozias. III Reg., XXII, 50; II Par., XX, 35-37, après un premier insuccès permis par le Seigneur. Joram, roi d'Israël, successeur d'Ochozias, demanda à Josaphat d'unir leurs efforts contre le roi de Moab. Les deux alliés attaquèrent l'ennemi par l'Idumée et infligèrent aux Moabites une défaite complète. IV Reg., III, 7-27. Voir JOSAPHAT 3, col. 1649. Joram remplaça Josaphat, son père, sur le trône de Juda; il imita la conduite idolâtrique des rois d'Israël, ses ancêtres; par punition de ses crimes, le Seigneur permit que les Iduméens se rendissent indépendants de Juda et que les Philistins et les Arabes ravageassent son royaume. IV Reg., VIII, 16-24; II Par., XXI. Voir JORAM 2, col. 1641. Son fils Ochozias suivit, lui aussi, les exemples d'Achab et il fit, avec son oncle Joram d'Israël, la guerre contre Hazaël, roi de Syrie, pour reprendre Ramoth-Galaad. Il alla à Jezrahel voir le roi d'Israël blessé, et il fut tué par les soldats de Jéhu, révolté contre Joram. IV Reg., VIII, 25-29; IX, 16, 27-29; II Par., XXII, 1-9. Voir OCHOZIAS.

3° *Nouvelles luttes entre Juda et Israël.* — Athalie,

afin de s'assurer la possession du trône, fit périr tous les membres de la famille royale de Juda. Voir t. I, col. 1207-1208. Joas, enfant, fut sauvé, et, dix ans après, proclamé roi. IV Reg., XI, 1-16; II Par., XXII, 10-XXIII, 21. Il fut fidèle à Dieu, tant que vécut le grand-prêtre Joïada qui l'avait élevé. Son idolâtrie lui attira un châtiment divin : Hazaël envahit la Palestine et marcha sur Jérusalem. Voir col. 460. Joas, qui avait acheté la paix en payant le tribut, fut assassiné. IV Reg., XII; II Par., XXIV. Voir JOAS 3, col. 1556. Son fils Amasias eut de bons débuts et battit les Iduméens. Il défia à la guerre Joas, roi d'Israël; son armée fut battue et lui-même fait prisonnier. Plus tard, une conjuration s'éleva contre lui à Jérusalem et il fut tué à Lachis où il s'était enfui. IV Reg., XIV, 1-20; II Par., XXV, 1-28. Voir t. I, col. 443-446. Azarias, que le livre des Paralipomènes appelle Ozias, suivit d'abord les conseils du prophète Zacharie et gouverna son peuple avec sagesse et fermeté. Il soumit les Ammonites, les Iduméens, les Philistins et les Arabes, répara et fortifia Jérusalem. A la fin de sa vie, il fut frappé de la lèpre pour avoir usurpé les fonctions sacerdotales. IV Reg., XV, 1-7; II Par., XXVI. Voir OZIAS. Son fils Joatham, qui avait déjà gouverné la maison royale pendant sa maladie, imita la piété de son père et obligea les Ammonites à lui payer tribut. Rasin, roi de Syrie, et Phacée, roi d'Israël, se coalisèrent contre Juda. IV Reg., XV, 32-38; II Par., XXVII. Ce fut seulement sous le règne de l'impie Achaz que les deux confédérés vinrent assiéger Jérusalem. Inaugurant une funeste politique, blâmée par les prophètes, Achaz appela à son secours le roi d'Assyrie Théglathphalasar III. Il obtint son alliance moyennant un tribut très élevé; il alla le voir à Damas et introduisit à Jérusalem les idoles assyriennes. IV Reg., XVI; II Par., XXVIII. Voir t. I, col. 130-136. Son fils, le pieux roi Ézéchias, refusa de payer le tribut aux Assyriens et reçut l'ambassade de Mérodach-Baladan, roi de Babylone. Ce fut la sixième année de son règne, en 721, que Sargon prit la ville de Samarie et ruina le royaume d'Israël. IV Reg., XVIII, 1-12. Voir col. 1001 et t. II, col. 2144-2146.

II. DEPUIS LA RUINE D'ISRAEL JUSQU'A LA CAPTIVITÉ DE BABYLONE. — Tant qu'Israël était resté debout, il avait servi de boulevard à Juda et avait supporté les premiers coups des invasions assyriennes. Quand Samarie fut tombée, Jérusalem fut directement exposée à la convoitise de l'Assyrie. Sennachérib fit une expédition contre l'Asie occidentale et l'Égypte; un de ses desseins était de ramener à la vassalité Ézéchias, roi de Juda. Il attaqua et prit toutes les villes fortes de Juda. Ézéchias consentit à payer un lourd tribut de guerre, mais refusa de rendre Jérusalem. Une intervention divine le délivra du péril qu'il courait et Sennachérib retourna à Ninive. IV Reg., XVIII-XIX; II Par., XXXII. Voir t. II, col. 2146-2148. Son fils Manassé ne marcha pas sur ses traces. Il fut déporté à Babylone en punition de ses crimes. Cependant il rentra en grâce et fut ramené à Jérusalem. IV Reg., XXII, 1-18; II Par., XXXIII, 1-20. Voir MANASSÉ. Amon, son émule dans l'idolâtrie, fut assassiné par les gens de sa maison. IV Reg., XXI, 19-26; II Par., XXXIII, 21-25. Voir t. I, col. 503. Le règne de Josias fut réparateur pour Juda; mais le pieux roi périt à la bataille de Mageddo, en essayant de barrer le passage à Néchao II, roi d'Égypte qui voulait reprendre la Syrie. IV Reg., XXIII, 1-30; II Par., XXXIV, XXXV. Voir JOSIAS 1, col. 1679. Ce prince avait trois fils, qui régnèrent succesivement sans imiter la piété de leur père. Joachaz, après trois mois de règne, fut déposé par Néchao et emmené captif en Égypte. IV Reg., XXIII, 31-33; II Par., XXXVI, 1-3. Voir JOACHAZ 2, col. 1549. Son frère Éliacim fut mis sur le trône à sa place par le pharaon et prit le nom de Joakim. Il paya tribut à l'Égypte. IV Reg., XXIII, 34-37; II Par., XXXVI, 4-8. Ce fut sous son règne que Nabuchodonosor, roi de Babylone, intervint pour la première fois en Juda et asservit Joakim. Après trois années de vassalité, Joakim se révolta et sa révolte attira dans son royaume des bandes ennemies qui le ravagèrent. IV Reg., XXIV, 1-5. Voir JOAKIM 1, col. 1551. Dès lors le roi de Babylone domina des rives de l'Euphrate jusqu'aux frontières de l'Égypte. IV Reg., XXIV, 7. Joachin ou Jéchonias, fils de Joakim, n'eut qu'une royauté nominale et, au bout de trois mois, il fut déporté à Babylone. IV Reg., XXIV, 6-16; II Par., XXXVI, 8-10. Voir JÉCHONIAS 1, col. 1210. Son oncle Matthanias, fils de Josias, fut mis à sa place sur le trône de Juda par Nabuchodonosor, qui lui donna le nom de Sédécias. Il se révolta contre le puissant monarque qui l'avait institué et provoqua par cette révolte la ruine complète de son peuple. Jérusalem fut prise et détruite, et les habitants de Juda furent transportés en masse en Babylonie. Voir t. II, col. 229-238, et SÉDÉCIAS. Quelques-uns seulement demeurèrent dans le pays pour cultiver les terres et furent placés sous la conduite de Godolias. IV Reg., XXIV, 17-XXV, 7; II Par., XXXVI, 10-21. Voir col. 259-260, 1261-1262. Vingt rois s'étaient succédé sur le trône de David depuis le schisme des dix tribus, et quatre seulement avaient été fidèles. La dynastie légitime se maintint malgré les fautes de la plupart des rois, à cause des promesses que Dieu avait faites à David. Juda, qui suivit les mauvaises voies d'Israël, finit par subir le même sort. Dieu détourna de lui son visage et le livra aux mains des envahisseurs. IV Reg., XVII, 19, 20. Voir Vigouroux, *Manuel biblique,* 11e édit., Paris, 1901, t. II, p. 130-137; Pelt, *Histoire de l'Ancien Testament,* 3e édit., Paris, 1902, t. II, p. 95-97, 107-111, 121-128, 255-258. Pour une bibliographie plus complète, voir col. 1004-1005.

E. MANGENOT.

8. **JUDA (MONTAGNE DE)** (hébreu : *har Yehûdâh;* Septante : ὄρος Ἰούδα), district le plus élevé de la tribu de Juda, et dont la ville principale était Hébron. Jos., XI, 21, XX, 7; XXI, 11; II Par., XXVII, 4. Il s'agit ici de la partie méridionale de la chaîne de montagnes qui traverse la Palestine du nord au sud. Elle en renferme les plus hauts plateaux et forme une des quatre divisions du territoire de Juda. C'est dans cette région, ἐν τῇ ὀρινῇ τῆς Ἰουδαίας, « dans les montagnes de Judée, » voir JÉTA, col. 1518, que se trouvait la demeure de Zacharie et d'Élisabeth. Luc., I, 39, 65. Voir JUDA (TRIBU DE), col. 1767.

A. LEGENDRE.

9. **JUDA (DÉSERT DE)** (hébreu : *midbar Yehûdâh;* les Septante et la Vulgate ont faussement mis en tête du Ps. LXII (hébreu, LXIII) : ἐρήμος τῆς Ἰδουμαίας, « desertum Idumææ »), district sauvage et en grande partie inhabité qui comprend le versant oriental des montagnes de Juda, à l'ouest de l'Arabah, de la mer Morte et du Jourdain, jusque vers Jéricho. Jos., XV, 61; Jud., I, 16; Ps. LXII (hébreu, LXIII), 1 (fig. 310). Il est appelé « désert de Judée » dans l'Evangile. Matth., III, 1. Il ne représente pas une contrée absolument stérile ni complètement privée d'habitants. Voir sur le sens des mots *midbâr, yešimôn,* l'article DÉSERT, t. II, col. 1387; JÉSIMON, col. 1400. Il renfermait, en effet, un certain nombre de villes : Betharaba, Meddin, Sachacha, Nebsan, la Ville du sel, et Engaddi. Jos., XV, 61, 62. Voir JUDA (TRIBU DE), col. 1765. Il se subdivise en plusieurs parties, qui portent le nom des cités voisines : ce sont les déserts de Jéricho, Jer., XXXIX, 5; de Thécué, II Par., XX, 20; de Jéruel, III Par., XX, 16; de Ziph, I Reg., XXIII, 14. 15; de Maon, I Reg., XXIII, 24, 25, et d'Engaddi. I Reg., XXIV, 2. Il forme une des quatre grandes divisions du territoire de Juda, et comprend dans son ensemble la longue bande de terre qui descend en pentes abruptes vers la mer Morte. Lorsqu'on a quitté les champs cultivés des hauts plateaux, on tombe peu à peu dans un dédale de collines déchiquetées par des ouadis presque toujours desséchés, de vallées dont le fond, après les pluies seulement, s'enrichit d'une

maigre végétation. Avec les sommets dénudés, les flancs pierreux des rochers, les espaces couverts de genêts, de buissons rabougris et d'herbe que paissent les troupeaux de chèvres et de moutons, c'est la succession de la mort et d'une apparence de vie. Près du lac, la verdure disparait, la désolation est absolue, le regard ne rencontre que des ondulations semblables à des amas de cendres. Le désert de Juda n'est cependant pas, comme on voit, une sorte de Sahara, domaine absolu du sable et des cailloux, c'est un *midbar,* une région qui tient, par endroits, du steppe, de la lande, du maquis. David pouvait y chercher un refuge, avec ses compagnons; les forêts de ce temps, d'épais fourrés, les nombreuses grottes qui percent le sol, leur offraient un abri. I Reg., XXIII, XXIV. Saint Jean s'y retira pour faire entendre la voix qui crie dans le désert : « Préparez les voies du Seigneur; rendez droits ses sentiers. » Joa., I, 23; cf. Is., XL, 3. « Ces ravins infranchissables, ces montagnes se dressant de toute part pour arrêter la voie, ces sentiers que les rochers et les précipices obligent à des détours infinis, Jean les avait devant les yeux, et pour lui comme pour Isaïe, ce n'était qu'une image de l'âpreté des âmes dans lesquelles il devait frayer la route au Messie. » C. Fouard, *La vie de N.-S. Jésus-Christ,* 2 in-8°, 1880, t. I, p. 142. C'est dans la partie septentrionale du désert, aux environs de Jéricho, que demeura le saint Précurseur. Sa nourriture se réduisait à des sauterelles et à du miel sauvage. Matth., III, 1-4. Cf. Conder, *Tent Work in Palestine,* Londres, 1889, p. 260-272.

A. Legendre.

10. JUDA DU JOURDAIN (hébreu : *Yehûdâh hay-Yardên;* omis dans les Septante), localité située à la frontière orientale de la tribu de Nephthali. Jos., XIX, 34. Son identification est incertaine et son existence est même révoquée en doute. D'après les uns, ce sont les villes de Jaïr, Havoth Jaïr (col. 457), qui sont ainsi désignées, parce que Jaïr appartenait à la tribu de Juda. Voir Jaïr 1, col. 1109. Cf. K. Keil, *Josua,* 2e édit., 1874, p. 160. D'après d'autres (Conder, dans le *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* 1883, p. 183), il faudrait lire un *r,* au lieu d'un *d,* et un *ḥ,* au lieu d'un *h,* חרדה, *ḥûrâh,* au lieu de הודה, *hûdâh,* et ce mot désignerait le Ghôr ou vallée du Jourdain. Voir Jourdain, col. 1710. Mais aucune des explications données jusqu'ici n'est pleinement satisfaisante. L'omission du mot Juda dans les Septante rend la leçon de l'hébreu suspecte et il est fort probable que le texte original est ici altéré.



310. — Vue générale du désert de Juda. Vue prise au-dessus de Mar-Saba. D'après de Luynes, *Voyage à la mer Morte,* pl. 25.

11. JUDA (VILLE DE) (hébreu : *'îr Yehûdâh*), nom donné à Jérusalem, II Par., XXV, 28, où il est dit qu'Amasias ayant été tué à Lachis, on le ramena et on l'ensevelit avec ses pères dans la ville de Juda. Jérusalem peut être ainsi appelée comme capitale du royaume de Juda, mais il est possible que ce nom se lise ici par erreur, car les Septante et la Vulgate portent « cité de David », au lieu de « cité de Juda ».

12. JUDA (VILLE-DE-JUDA) (grec : Πόλις Ἰούδα; Vulgate : *Civitas Juda*), ville où habitaient Zacharie et Élisabeth, parents de saint Jean-Baptiste. Luc., I, 39. Voir Jéta, col. 1517.

13. JUDA HALLÉVI, ben Samuel, en arabe Abou'l-Hassân, né vers 1086 dans la vieille Castille. Il est peut-être le plus grand poète juif, et en même temps théologien, grammairien et exégète de valeur. Dans un ouvrage composé en arabe et traduit en diverses langues, appelé le *Khozari,* il cherche à défendre le judaïsme rabbanite contre les objections soulevées par la philoso-

phie, le christianisme, l'islamisme et le caraïsme. Pour établir la vérité du judaïsme et en montrer la sagesse et la valeur, il parcourt l'histoire d'Israël, en étudie les lois. Dans une importante digression du IIe livre (paragr. 70 à 80) sur la grammaire et la prosodie hébraïque, digression souvent invoquée par les meilleurs hébraïsants, il montre une grande pénétration et sagacité. Dans cet ouvrage il est aussi exégète de mérite; il suit le sens littéral et le sens allégorique, avec une prédilection marquée cependant pour ce dernier sens. Il s'embarqua vers 1141 pour l'Égypte, de là il passa en Palestine où il visita Jérusalem, il alla ensuite à Damas. On ignore le lieu et la date de sa mort. L. Wogue, *Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique*, in-8°, Paris, 1881, p. 231; Graetz, *Histoire des Juifs*, trad. Bloch, Paris, t. IV, 1893, p. 86-97. Pour les éditions du *Khozari*, voir J. Fürst, *Bibliotheca judaica*, in-8°, Leipzig, 1863, part. 2, p. 36-38.

E. LEVESQUE.

14. **JUDA HAN-NÂŜÎ'**, « le prince ou patriarche, » appelé aussi *Rabbênu haqqâdôs*, « notre saint docteur, » ou simplement *Rabbi*, comme s'il eût été le représentant par excellence de la Loi, était fils de Siméon et descendant de Hillel l'ancien. Né vers l'époque de la mort d'Akiba (vers 135 après J.-C.), il mourut vers 210, renommé par sa piété, son savoir et son immense fortune. Grâce à ses richesses et à sa science, il fit conférer au *nâŝî'* ou patriarche une autorité sans contrôle, réunissant dans sa main tous les pouvoirs qu'avait autrefois le Sanhédrin. « Depuis Moïse, dit le Talmud, jusqu'à *Rabbi*, on n'a pas vu réunies à un si haut degré dans une seule et même personne, la Thorah et les grandeurs. » Il eut la plus grande part à la rédaction de la Mischna : il prit pour base de son travail la compilation d'Akiba, complétée et mise en ordre par Meïr. Dans sa pensée, son travail n'était pas destiné à devenir le code définitif de la tradition, il l'avait composé pour faciliter son enseignement oral. Mais la considération dont il jouissait rejaillit sur son œuvre, et fit tomber dans l'oubli toutes les autres compilations de ce genre. La Mischna de Rabbi Juda devint bientôt la Mischna par excellence. Il ne la rédigea pas d'une façon définitive : car elle fut complétée par ses disciples et successeurs immédiats et ne reçut sa forme dernière que vers le milieu du IIIe siècle. Il avait fixé sa résidence à Beth-Schearim au nord-est de Sepphoris, puis à Sepphoris, renommée par son air pur et son climat salubre, et c'est là qu'il mourut. Voir MISCHNA. Cf. L. Wogue, *Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique*, in-8°, Paris, 1881, p. 183; Graetz, *Histoire des Juifs*, traduct. Bloch, Paris, t. III, 1888, p. 124-136.

E. LEVESQUE.

15. **JUDA** (Léon de), théologien luthérien, né en 1482 à Ribeauvillé en Alsace, mort à Zurich le 19 juin 1542. S'étant rendu à Bâle en 1502 pour y terminer ses études, il s'y lia avec Zwingle d'une étroite amitié. Dix ans plus tard, il obtenait une cure en Alsace; mais ne restait que peu dans son pays. Il retournait en Suisse à Bâle et à Einsiedeln où il retrouvait Zwingle. Tous les deux se mirent alors à prêcher contre l'Église romaine. En 1522, Léon de Juda était curé de Saint-Pierre de Zurich et, rompant entièrement avec Rome, il se maria et poussa à la guerre contre les cantons suisses demeurés catholiques. Il ne négligea rien pour faire triompher les erreurs nouvelles et, dans ce but, traduisit et vulgarisa les livres de Luther et de Zwingle. Parmi les ouvrages qu'il composa ou auxquels il collabora nous citerons : *Biblia in linguam Superioris Germaniæ seu helveticam conversa juxta hebraicam et græcam fidem*, in-f°, Zurich, 1525; *Annotationes in Genesim et Exodum usque ad caput XXIV ex ore Zwinglii excerptæ*, in-8°, Zurich, 1527; *Novum Testamentum Germanicum cum Erasmi Roterodami paraphrasibus per Leonem Judæ translatis*, in-f°, Zurich, 1542; *Biblia e sacra Hebræorum lingua Græcorumque fontibus, consultis simul orthodoxis interpretibus religiosissime translata in sermonem latinum per theologos tigurinos*, in-f°, Zurich, 1543; *Annotationes in IV Evangelistas, in Passionis dominicæ historiam, in Epistolas Pauli ad Romanos, Corinthios, Philippenses, Colossenses, Thessalonicenses et in Jacobi Epistolam, ex ore Zwinglii excerptæ*, in-f°, Zurich, 1581. — Voir Pestalozzi, *Leo Judæ*, in-8°, Elberfeld, 1860; Dupin, *Bibl. des auteurs séparés de l'Église romaine du XVIIe siècle* (1719), t. I, p. 569; Rich. Simon, *Hist. critique du Vieux Testament*, p. 323; Graesse, *Trésor des livres rares*, t. III, p. 494.

B. HEURTEBIZE.

JUDAÏA (hébreu : *hay-Yehudiyyâh;* Septante : Ἀδιά), mère de Jared, d'Héber et d'Icuthiel. I Par., IV, 18. Le passage dans lequel elle est nommée semble altéré et a été expliqué des façons les plus diverses. Judaïa paraît être un surnom plutôt qu'un nom, parce qu'il est précédé de l'article et signifie « la Juive » ou « de la tribu de Juda ». Dans le ℣. 19, c'est elle qui, d'après plusieurs commentateurs, est appelée Odaïa par corruption. Le nom de son mari n'est pas désigné clairement. De là vient que les uns la font femme de Caleb, fils de Jéphoné, les autres d'Ezra, d'Esthamo ou de Méred, ℣. 15, 17-18. Dans l'état défectueux du texte, il est difficile de démêler la vérité. On peut cependant supposer qu'elle fut une des femmes de Méred et reconstituer avec quelque vraisemblance de la manière suivante le texte original. « Ceux-ci furent les fils de Béthia (t. II, col. 1686), fille du Pharaon, qu'épousa Méred, et les fils de sa (seconde) femme, Judaïa (ou la Juive), sœur de Naham, lequel fut père (ou fondateur) de Céila, dont les habitants sont Garmites, et d'Esthamo, dont les habitants sont Maachatites. » La femme « juive » est ainsi distinguée par sa nationalité de la femme égyptienne. Voir Frd. Keil, *Chronik*, 1870, p. 64-65.

JUDAÏSANTS. — I. DÉFINITIONS. — D'après l'analogie, « judaïser » devrait signifier « imiter les mœurs ou les manières juives, sans être Juif soi-même ». Et c'est en ce sens que le mot est employé dans Esther, VIII, 17 : Beaucoup de Perses, par crainte des Juifs, se faisaient circoncire et *judaïsaient* (*mityahădîm*, participe *hithpahel* d'un verbe dénominatif de *yâhad*; Septante : ἰουδάϊζον ; la Vulgate paraphrase). Dans le même sens, saint Paul reproche à saint Pierre de forcer les gentils à *judaïser*, Gal., II, 14, c'est-à-dire à recevoir les pratiques judaïques relatives aux aliments, aux purifications légales, etc. Le mot ne se trouve pas ailleurs dans la Bible. L'usage moderne est moins rigoureux. On appelle en général « judaïsants » les membres de l'Église primitive, qu'ils fussent Juifs ou gentils d'origine, qui regardaient l'observation totale ou partielle de la Loi mosaïque comme nécessaire au chrétien. Naturellement, ces fausses doctrines avaient des degrés et les judaïsants pouvaient se diviser en catégories distinctes, sinon nettement tranchées : 1° ceux qui concevaient le christianisme comme une secte juive, analogue aux pharisiens ou aux disciples de Jean-Baptiste, n'admettant par suite les non-Juifs qu'en vertu de la circoncision, moyen ordinaire d'incorporation au peuple élu; — 2° ceux qui, regardant la circoncision comme obligatoire pour les Juifs d'origine, admettaient cependant les gentils dans l'Église, mais à un rang inférieur comparable à celui des prosélytes de second ordre ou σεβόμενοι (*timentes, metuentes Deum*); — 3° ceux qui, sans croire la circoncision nécessaire au salut, la jugeaient imposée par les circonstances, pour ne pas éloigner les Juifs de l'Église et pour faciliter les rapports entre les deux portions de la communauté chrétienne; — 4° ceux enfin qui, n'ayant pas d'idées bien précises sur l'obligation de la Loi mosaïque, continuaient à l'observer par habitude, par piété, par scrupule de

conscience et se scandalisaient de la voir violer autour d'eux. — Les deux premières catégories étaient formellement hérétiques; la troisième commettait une erreur d'appréciation que saint Paul se fait un devoir de combattre ; la quatrième méritait l'indulgence et parfois saint Paul lui-même trouva bon de la ménager.

II. Histoire. — *1. Assemblée de Jérusalem.* — La première levée de boucliers des judaïsants amena la réunion de ce qu'on a nommé le concile apostolique, vers l'an 50. Nous admettons avec la presque totalité des auteurs que les récits de Gal., II, 1-10, et d'Act., XV, 1-31, ont trait aux mêmes événements ; seulement saint Paul insiste davantage sur les faits qui le touchent personnellement, tandis que saint Luc rapporte de préférence les délibérations publiques et les décisions d'intérêt général. Les judaïsants venus de Judée à Antioche soutenaient expressément que les Grecs convertis ne pouvaient se sauver sans la circoncision. Act., XV, 1. La circoncision assujettissait les nouveaux chrétiens à toute la Loi mosaïque; et c'est bien ainsi que l'entendaient les judaïsants de Jérusalem qui, avant leur conversion, avaient appartenu à la secte des pharisiens. Act., XV, 5. Les Apôtres et les anciens de la ville sainte, réunis pour cet objet, après avoir entendu Paul, Barnabé et les autres envoyés d'Antioche, Act., XV, 4, 12, déboutèrent les judaïsants de leurs prétentions. Pierre rappela la conversion de Corneille et de sa famille, conversion sanctionnée par le Saint-Esprit lui-même, sans qu'il eût été question d'imposer aux néophytes le fardeau de la Loi. Pourquoi accabler les gentils d'un poids qu'eux, les Juifs, avaient été impuissants à porter? Act., XV, 7-10. Jacques fut du même avis et il appuya son sentiment sur le témoignage de l'Écriture. Cependant il apportait à la liberté des gentils quatre restrictions que l'assemblée approuva. Act., XV, 13-20. Le motif qu'il en donnait reste assez obscur pour nous, ℣. 21, mais les décisions prises par le concile sont parfaitement claires : 1° Les Apôtres et les anciens de Jérusalem délèguent auprès des chrétiens d'Antioche, Judas, Barnabé et Silas. Act., XV, 22, 27. — 2° Ils désavouent les judaïsants qui, en troublant les églises, ont agi sans aucun mandat, XV, 24. — 3° Des préceptes de Moïse, les gentils n'ont à retenir que les quatre points suivants dont l'observation est seule nécessaire (ἐπάναγκες) : abstention des viandes immolées aux idoles, du sang, de la chair des animaux étouffés et de la fornication, 28-29. — 4° Ce décret concerne les chrétiens d'Antioche, de Syrie et de Cilicie, les seuls qui soient en cause, XV, 23. — Saint Paul profita d'une occasion si favorable pour faire approuver son évangile et obtenir une déclaration solennelle qui, à l'avenir, fermât la bouche aux judaïsants toujours prêts à le calomnier. Il nous fait connaître dans l'Épître aux Galates les résultats de ses démarches : 1° Les colonnes de Jérusalem, Jacques, Céphas (Pierre) et Jean, ne trouvent rien à reprendre ou à compléter (οὐδὲν προσανέθεντο) dans la prédication de Paul. Gal., II, 2-6. — 2° Ils lui tendent la main droite en signe d'alliance et l'on convient que Paul et Barnabé porteront l'Évangile aux incirconcis, comme ils le prêcheront eux-mêmes aux circoncis, 8-10. — 3° Paul, pressé par les judaïsants de faire circoncire Tite qui l'avait accompagné à Jérusalem, s'y refuse énergiquement. En d'autres circonstances, il aurait pu consentir à cette pratique indifférente ; mais il résista cette fois à cause des faux frères dont les manœuvres sournoises avaient pour but d'asservir à la Loi Paul et ses disciples. Une concession, en pareille occurrence, aurait compromis la vérité de l'Évangile, car on n'eût pas manqué d'y voir une obligation au lieu d'un acte de pure condescendance. Gal., II, 3-5. Le cas de Timothée, à la circoncision duquel Paul se prêtera plus tard, est tout différent. Act., XVI, 3.

II. Incident d'Antioche. — Après cette décision qui semblait devoir terminer à jamais les débats, les judaïsants ne désarmèrent pas, et l'incident d'Antioche vint tout remettre en question. Nous admettons avec la presque unanimité des commentateurs : 1° que l'incident eut lieu peu de temps après la réunion de Jérusalem et avant le départ de Paul pour sa seconde mission; 2° que le Céphas avec lequel Paul a une discussion est bien Pierre lui-même. Voir Céphas, t. II, col. 429-430.

1° *Attitude de Pierre.* — 1. Avant l'arrivée à Antioche des gens de Jérusalem, qui venaient d'auprès de Jacques (ἀπὸ Ἰακώβου) et qui peut-être se disaient envoyés par lui, il fréquentait librement les Grecs convertis et vivait comme eux, sans s'astreindre à la Loi (ζῆς, Gal., II, 14, ne peut être qu'un présent d'habitude; car, à l'instant où Paul parle, Pierre a cessé de vivre à la grecque, ἐθνικῶς, et s'est remis à vivre à la juive, ἰουδαϊκῶς). — 2. A partir de ce moment il s'éloigna et se sépara des gentils (ἀφώριζεν ἑαυτόν), non par un changement quelconque d'idées, mais par crainte des Juifs circoncis (φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς), comme saint Paul le dit expressément. Gal., II, 12. — 3. Le résultat de ce recul fut déplorable. Les autres Juifs imitèrent Pierre, et Barnabé lui-même se laissa entraîner, ℣. 13. Bien plus, les Grecs, pour ne pas briser les rapports avec leurs frères de race juive, étaient moralement contraints de judaïser et d'abdiquer les privilèges que leur avait conférés le décret du concile.

2° *Attitude de Paul.* — 1. Il reproche à Pierre et à ses imitateurs non pas un *défaut* de doctrine, mais une *faute* de conduite (οὐκ ὀρθοποδοῦσι, « ils ne marchent pas droit selon la vérité de l'Évangile »). Gal., II, 14. Tertullien a trouvé le mot juste : *Utique conversationis fuit vitium non prædicationis. De præscript.*, 23, t. II, col. 36. — 2. Il accuse Pierre, non d'erreur, mais d'inconséquence. En effet, Pierre professe, comme Paul, que l'homme n'est pas justifié par les œuvres de la Loi, mais par la foi de J.-C., Gal., II, 16; tout Juif qu'il est, il ne se fait pas scrupule, à l'occasion, de vivre à la grecque (ἐθνικῶς); il est donc déraisonnable d'obliger moralement les Grecs à judaïser, c'est-à-dire à suivre les coutumes juives auxquelles rien ne les astreint. Gal., II, 14. L'argument est sans réplique et le récit que fait saint Paul de toute cette affaire suppose que saint Pierre en comprit le bien fondé et y conforma sa conduite.

3° *Causes de la divergence.* — Le décret de Jérusalem, tout clair qu'il est, laisse, par sa concision, la porte ouverte à plusieurs doutes. 1. Rien n'est réglé au sujet des Juifs. Participent-ils à la liberté accordée aux gentils? Les Juifs de Jérusalem continuent à observer exactement la Loi; leurs frères de la dispersion n'y sont-ils pas tenus eux aussi? — 2. Désormais les gentils sont déclarés exempts de la Loi, à l'exception de quatre articles; mais ne sont-ils pas libres de l'observer tout entière? Et n'y aurait-il point pour eux plus de perfection dans cette observation intégrale? — 3. Les quatre articles qu'on leur impose par nécessité (ἐπάναγκες), sans spécifier la nature de cette nécessité, les assimilent aux prosélytes de second rang qu'on soumettait seulement aux préceptes dits de Noé. Mais cette mesure ne les constitue-t-elle pas dans un état d'infériorité par rapport aux Juifs de race? Et cette inégalité ne serait-elle pas levée par l'observation intégrale de la Loi? — Ces causes, nous le verrons, agiront plus tard dans tous les troubles suscités par les fauteurs de désordre.

III. Luttes de Paul contre les judaïsants. — 1° *Première phase. Période des grandes Épîtres.* — *1. L'église de Corinthe.* — Les Corinthiens disaient : « Moi je relève de Paul, moi d'Apollos, moi de Céphas, moi du Christ. » I Cor., I, 12. On a écrit des volumes sur ces quelques mots pour aboutir aux résultats les plus contradictoires. Tandis que le Pseudo-Ambroise, saint Chrysostome et son école, Théodoret, Œcuménius et Théophylacte, s'appuyant sur I Cor., IV, 6, se refusent à voir

dans ce verset la mention de partis réels, Baur trouve dans les sectateurs de Pierre et du Christ des judaïsants proprement dits, dont les plus fanatiques sont les derniers. Tout au contraire, pour Lisco, *Paulus Antipaulinus,* Berlin, 1896, les sectateurs du Christ sont favorables à Paul et aux fidèles de la gentilité, tandis que Rabiger, *Die beiden Briefe des Paulus an die korinth. Gemeinde,* Breslau, 2e édit., 1886, revient à l'opinion des anciens Pères, Clément de Rome, Origène, Augustin, Chrysostome, au gré desquels il n'y avait point à Corinthe de parti du Christ. Voir CORINTHIENS (PREMIÈRE ÉPÎTRE AUX), t. II, col. 985; cf. Rohr, *Paulus und die Gemeinde von Korinth,* Fribourg-en-Brisgau, 1899, 5e section : *Parteiungen und Parteien,* p. 70-149. — De quelque nom qu'on les appelât, les judaïsants étaient très actifs à Corinthe. Des esprits brouillons, des cerveaux étroits y avaient organisé une véritable contre-mission pour ruiner le prestige et l'œuvre entière de Paul. On lui contestait son titre d'apôtre, II Cor., XI, 5; XII, 11-12; on s'autorisait contre lui de lettres de recommandation vraies ou supposées, II Cor., III, 1; cf. XI, 13-15; on faisait sonner bien haut, pour le rabaisser. la prééminence des Douze, I Cor., IX, 1-5; il semble qu'on lui reproche aussi des variations de doctrine, de la légèreté, de la vaine gloire, qu'on se fait une arme de sa modestie, de sa condescendance, de son humble extérieur. II Cor., XI, 7-12, 16-18; X, 10-13; I, 17-20, etc. Ces attaques, qui obligent Paul à de longues apologies, Cor., II, 1-III, 3; IX; II Cor., X-XII, etc., trahissent la présence de ses adversaires acharnés, les judaïsants. Cependant il ne paraît pas que le mal fût encore consommé. Les ennemis semaient l'ivraie, la mauvaise herbe commençait à lever et menaçait d'étouffer le bon grain, mais il était encore temps de l'arracher. Il est extrêmement important de remarquer que l'unité n'était pas rompue, que les partis, si l'on peut leur donner ce nom, ressemblaient plus à des coteries qu'à des schismes. Tout porte à croire que les deux lettres de l'Apôtre et la longue visite dont il les fit suivre suffirent à extirper le mal.

2. *Églises de Galatie.* — Nous pensons que l'Épître aux Galates fut écrite peu après les deux Épîtres aux Corinthiens et avant l'Épître aux Romains. Sur les destinataires de l'Épître, voir Lightfoot, *Epistle to the Galatians,* 2e édit., Londres, 1892, p. 1-35; Sieffert, *Der Brief an die Galater,* 9e édit., Göttingue, 1899, p. 1-17 (en faveur des Celtes ou Galates du Nord); Ramsay, *Church in Rom. Empire,* p. 74-111; Cornely, *Commentar,* Paris, 1892, p. 359-363; *Introductio,* t. III, p. 415-422 (en faveur des Galates du Sud ou Pisidiens et Lycaoniens). — La situation morale ressort assez clairement du texte lui-même. Les judaïsants allaient répétant partout que Paul n'était pas un véritable apôtre comparable aux Douze, qu'il n'avait pas connu le Christ et, par suite, ne pouvait tenir de lui sa mission, qu'il prêchait un évangile humain. Cf. Gal., I, 1, 7, etc. Ils enseignaient la nécessité de la circoncision même pour les gentils, V, 2; VI, 12, sans peut-être insister beaucoup sur l'obligation d'observer toute la Loi qu'entraînait la circoncision, obligation que Paul ne manquera pas de rappeler, V, 3; VI, 13. On a aussi l'impression qu'ils accusaient sa morale de laxisme. Cf. Gal., V, 13. — Les agitateurs étaient certainement d'origine juive, V, 12; VI, 13; cf. III, 28; V, 6; VI, 15; ils *judaïsaient* au moins autant que le parti pharisien lors de l'assemblée de Jérusalem, Act., XV, 1, 5; Gal., II, 4; eux aussi se réclamaient de l'autorité des vrais, des « grands Apôtres » (οἱ ὑπερλίαν ἀπόστολοι, II Cor., XI, 5; XII, 11), des « colonnes » de l'Église. Gal., II. 6, 9. Ils avaient déjà fait quelques progrès, IV, 9-10, et séduit plusieurs âmes, III, 1; V, 7. Néanmoins, le mal n'était pas sans remède; le pas décisif n'était pas fait encore, V, 2; IV, 21, et l'Apôtre espérait toujours préserver ses chers Galates de la perversion, V, 1, 10, mais c'était un espoir mêlé de crainte, IV, 11. Nous ne connaissons pas le résultat de sa lettre, mais tout nous persuade qu'elle eut un plein succès.

3. *Église de Rome.* — L'école de Tubingue voyait dans l'Épître aux Romains un manifeste dirigé contre les judaïsants. On regardait comme incontestable que la masse des chrétiens étaient des Juifs convertis. Or, s'il est un fait certain, c'est que l'église de Rome était une église mixte, mais où les gentils prédominaient de beaucoup. Cf. Rom., I, 5-7, 13-15; XI, 13; XV, 14-16. On ne trouve pas dans l'Épître la moindre trace de polémique directe. Si, comme il est probable, les faibles, XIV, 1, qui font des distinctions entre les jours et les aliments, XIV, 2-10, sont des judéo-chrétiens, ce ne sont pas des judaïsants, puisque l'Apôtre les tolère et ordonne aux fidèles éclairés, qui sont la majorité, de les supporter patiemment. — Ce n'est pas l'imminence du péril judaïsant qui poussa l'Apôtre à écrire son Épître aux Romains. Après les désordres qui venaient d'agiter si violemment les églises de Galatie et de Corinthe, saint Paul voulut faire un large exposé doctrinal de son enseignement qui, désormais, couperait court aux chicanes et préviendrait de nouveaux troubles. Il adressa ce traité à l'église qu'il allait bientôt visiter en personne et dont il prévoyait sans doute les glorieuses destinées.

2° *Deuxième phase. — Les Épîtres pastorales.* — Après l'Épître aux Romains, la question judaïsante traversa une période d'accalmie. Les Épîtres de la captivité ne conservent presque aucune trace de ces controverses et s'attaquent à un ennemi tout différent, un faux mysticisme philosophique où nous apercevons les germes de la gnose. L'Épître aux Philippiens renferme une vive sortie contre les docteurs judaïsants, « ces chiens, ces ouvriers pervers, qui se glorifient dans la chair. » Cf. Phil., III, 2-4. Mais il ne semble pas qu'ils fussent actifs en ce moment dans l'église de Philippes. Ce n'est qu'un souvenir du passé, tout au plus une allusion à quelque fait éloigné. — Au contraire, dans les Épîtres pastorales nous trouvons deux mentions des judaïsants. On ne peut les méconnaître dans ces vains discoureurs « qui veulent être docteurs de la Loi et qui ne savent ni ce qu'ils disent, ni ce qu'ils affirment avec tant d'assurance ». I Tim., I, 7 (νομοδιδάσκαλοι). On les reconnaît aussi aisément dans ces « querelles et disputes au sujet de la Loi ». Tit., III, 9 (νομικάς). Cf. J. Thomas, *L'Église et les judaïsants à l'âge apostolique,* dans les *Mélanges d'histoire et de littérature religieuse,* Paris, 1899, p. 1-196.

IV. DERNIERS VESTIGES DES JUDAÏSANTS. — L'histoire des judaïsants, après le siècle apostolique, devient assez obscure. Les écrivains ecclésiastiques n'ayant pas tous une connaissance personnelle des diverses sectes, dont les dogmes ont pu et dû changer avec le temps, en parlent souvent d'après leurs prédécesseurs; quelques auteurs vont jusqu'à confondre les sectes juives avec les sectes chrétiennes et rangent les pharisiens, les sadducéens, les esséniens, parmi les hérésies primitives. Il ne faut pas perdre de vue que les premiers hérésiarques, bien que Juifs ou plutôt Samaritains d'origine, comme Simon le Magicien, Dosithée et Ménandre, ne peuvent pas être comptés au nombre des judaïsants. Leur doctrine est un mélange bizarre et monstrueux d'éléments païens, juifs et chrétiens, avec une tendance aux spéculations cosmogoniques qui les feront considérer plus tard comme les pères du gnosticisme. Les vrais judaïsants, ce sont les judéo-chrétiens restés obstinément attachés à la lettre morte de la Loi. Déjà saint Ignace s'élève fortement contre ces pratiques sans raison d'être : « Pour quiconque croit à Jésus-Christ, dit-il, il est absurde de judaïser. » *Magnes.,* X, 3; cf. VIII, 1; *Philad.,* VI, 1, dans Funk, *Patres apostol.,* 2e édit., 1901, t. I, p. 238, 236, 268. Saint Justin est moins sévère. « A son avis, » les observateurs de la Loi peuvent se sauver, pourvu qu'ils ne l'imposent pas aux gentils convertis comme si elle était

nécessaire au salut. *Dial. cum Tryphon.*, 47, t. VI, col. 576. Mais cette restriction ὡς ἐμοὶ δοκεῖ montre assez que ce n'était pas alors l'avis de tout le monde et saint Justin le déclare expressément un peu plus loin. Vers cette époque commençait à paraître, sous le nom de Clément de Rome, toute une littérature judaïsante dont de nombreux spécimens, quelquefois retouchés dans un sens orthodoxe, sont parvenus jusqu'à nous. Cf. Bardenhewer, *Geschichte der altchr. Litter.*, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. I, p. 351-363. Cependant les représentants classiques du judaïsme sont les Ébionites. Après saint Irénée, qui, le premier, nous en parle, ils continuaient à observer toute la Loi mosaïque et regardaient Paul comme un apostat, *Hær. I*, XXVI, 2, t. VII, col. 687, niaient la conception virginale de Jésus, *Hær., III*, XXI, 1, col. 946, et sa divinité. *Hær. V*, I, 3, col. 1123. Seul, l'Évangile de saint Mathieu, qu'ils recevaient, les rattachait au christianisme. *Hær. III*, XI, 7, t. VII, col. 884. Saint Épiphane nous parle longuement de deux hérésies judaïsantes très distinctes. La première est celle des Nazaréens (Ναζωραῖοι), les héritiers et successeurs de ces judéo-chrétiens qui s'étaient retirés au delà du Jourdain. Ils diffèrent des Juifs ordinaires par leur foi au Christ; ils diffèrent des chrétiens par l'observation entière de la Loi mosaïque. *Hær. XXIX*, t. XLI, col. 388-405. La seconde est celle des Ébionites apparentés aux Nazaréens, comme origine et comme enseignement, mais poussant plus loin l'erreur. Pour eux, Jésus-Christ n'est qu'un homme, né comme les autres d'un père et d'une mère. Ils ajoutent à la Loi de Moïse des pratiques singulières. *Hær. XXX*, t. XLI, col. 405-473. Saint Épiphane en connaît deux sectes dont l'une dérive d'un certain Elxai, l'autre, très peu différente, ne nous est connue que de nom, Σαμψαῖοι. *Hær. LIII*, 1, t. XLI, col. 900. Saint Jérôme mentionne fréquemment les Nazaréens et les Ébionites et les considère comme également hérétiques. Les Nazaréens en particulier croient en Jésus-Christ fils de Dieu et né d'une vierge, mais en voulant être à la fois juifs et chrétiens, ils ne sont ni juifs ni chrétiens. *Epist. ad August.* CXII, 13, t. XXII, col. 924. Les auteurs plus récents ne font guère que répéter les renseignements recueillis dans leurs devanciers. — L'étude la plus complète sur les sectes judaïsantes est celle de A. Hilgenfeld, *Die Ketzergesch. des Urchristenthums*, Leipzig, 1884, avec le supplément, *Judenthum und Judenchristenthum*, Leipzig, 1886. F. PRAT.

JUDAÏSME. — I. DÉFINITION. — 1° *Usage biblique.* — Le mot ἰουδαϊσμός est employé quatre fois dans le second livre des Machabées dont le grec est la langue originale. Il est rendu en latin par *judaismus*, II Mach., VIII, 1; XIV, 38; par *Judæi*, II Mach., II, 21 (22), et n'est pas traduit dans II Mach., XIV, 38 (seconde fois). Dans tous ces cas, « judaïsme » signifie « la cause des Juifs » ou « les coutumes des Juifs » et se trouve en opposition avec « hellénisme » dans le sens de « mœurs ou cause des Grecs ». — Saint Paul se sert deux fois de ce même mot : « Vous avez entendu (raconter) mes déportements dans le judaïsme, » Gal., I, 13; « Je surpassais en zèle, dans le judaïsme, la plupart de mes contemporains. » Gal., I, 14. Ici, évidemment, « judaïsme » est pris au sens religieux plutôt que politique et a pour terme corrélatif « christianisme ».

2° *Usage moderne.* — On est maintenant convenu d'appeler « judaïsme » l'ensemble des lois, des institutions, des mœurs, des coutumes propres aux Juifs à partir du moment où les enfants d'Israël commencent à s'appeler Juifs, c'est-à-dire à partir de la destruction de Samarie, ou même, pratiquement, à partir de la captivité de Babylone. Le judaïsme ainsi entendu est « la communauté religieuse qui survécut au peuple anéanti par les Assyriens et les Chaldéens ». Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 3e édit., 1886, p. 1. — De la sorte l'histoire d'Israël se partage en trois époques à limites assez indécises : le mosaïsme, le prophétisme et le judaïsme. A son tour, le judaïsme se subdivise en trois périodes sans lignes de démarcation bien accusées : le judaïsme ancien, jusqu'à l'incendie du Temple, l'an 70 de notre ère; le judaïsme intermédiaire ou rabbinisme, qui élabore la Mischna et le Talmud; enfin, le judaïsme moderne, depuis le moyen âge. Ce dernier tombe entièrement hors de notre cadre. Pour le second, voir TALMUD.

II. CARACTÈRES DU JUDAÏSME. — A partir de la captivité, le judaïsme est caractérisé par des institutions nouvelles (sanhédrin, synagogues, scribes) et par une évolution dogmatique très marquée (portant principalement sur les intermédiaires entre Dieu et l'homme, sur les anges et les démons, sur les fins dernières); ces caractères vont s'accusant de plus en plus à mesure qu'on se rapproche des temps évangéliques.

I. INSTITUTIONS NOUVELLES. — 1° *Sanhédrin.* — Les Perses laissaient d'ordinaire aux peuples soumis une large part de liberté, n'exigeant que le payement régulier de l'impôt, avec la reconnaissance officielle d'une suzeraineté qui n'était ni trop lourde ni trop tracassière. Cependant il ne pouvait être question de rétablir la royauté, surtout dans la maison de David, sans éveiller les susceptibilités du vainqueur. Toute l'autorité dont jouissait encore la nation juive fut confiée à une haute assemblée dont le grand-prêtre avait la présidence. Ce fut l'origine du sanhédrin : son nom primitif de sénat (γερουσία), le nombre restreint de ses membres (70, plus le président), son caractère aristocratique très nettement aperçu par Josèphe (πολιτεία ἀριστοκρατικὴ μετ' ὀλιγαρχίας, *Ant. jud.*, XI, IV, 8) nous reportent naturellement à l'époque persane. Sous le régime grec, le sanhédrin aurait été plutôt formé à l'imitation de la βουλή, démocratique et généralement fort nombreuse. La compétence du sanhédrin était universelle; c'était à la fois un tribunal suprême et sans appel, une assemblée politique dans la mesure de l'autonomie laissée au peuple, un pouvoir exécutif, un conseil d'État. Sa juridiction, d'abord restreinte à la Judée, s'étendit peu à peu avec l'accession graduelle d'autres villes, avec les conquêtes des Asmonéens, avec l'acceptation volontaire des Juifs de la *diaspora*. Voir SANHÉDRIN.

2° *Synagogues.* — Les Juifs de la captivité, privés des sacrifices, des pèlerinages, de tout ce qui stimulait la piété et alimentait la vie religieuse, y suppléèrent de leur mieux en destinant des endroits spéciaux à la prière publique et aux assemblées, où ils s'instruisaient de leur foi et de leurs devoirs, sous la présidence des prêtres et des prophètes. Cet usage, adopté plus tard dans toutes les villes de la *diaspora* ainsi qu'en Palestine, surtout dans les provinces les plus éloignées, mais aussi en Judée et même à Jérusalem, opéra une révolution d'une incalculable portée. Partout les Juifs prirent l'habitude de se réunir chaque sabbat, quelquefois plus souvent, pour faire ensemble la lecture de la Loi et des Prophètes et en entendre l'explication ou *midrasch*. A la synagogue se rattachait généralement une école, où l'on apprenait à épeler les Livres Saints et à chanter les Psaumes. Ainsi, malgré l'exil et la dispersion, malgré leur contact forcé avec les infidèles, les Israélites restaient groupés, leur foi en Jéhovah était sauvegardée, l'étude des Livres inspirés absorbait toute leur vie intellectuelle, leur caractère national s'élaborait et recevait cette forte et originale empreinte que rien ne fut plus capable d'effacer. Voir SYNAGOGUES.

3° *Scribes.* — Le personnel des synagogues, du sanhédrin et des tribunaux secondaires, se recrutait de préférence dans la classe des scribes. Avant la captivité, les scribes n'apparaissent qu'en qualité de hauts fonctionnaires, conseillers et ministres des rois ou chefs d'armée, au sens égyptien du mot. Après l'exil, leur rôle change : les scribes sont des lettrés ayant les attribu-

tions les plus diverses. Peut-être leur fonction première fut-elle de transcrire les livres sacrés : de là viendrait leur nom (*sôferim, scribæ*, ou *numeratores*), car il est difficile de le dériver, avec les rabbins, du soin qu'ils mirent plus tard *à compter* les versets et jusqu'aux lettres de la Bible. Quoi qu'il en soit, les scribes faisant une étude particulière de la Loi qui, pour les Juifs, résumait toute la science, devinrent juristes, avocats, professeurs, prédicateurs, propres enfin à remplir toutes les fonctions publiques, depuis celle de juge au sanhédrin jusqu'à celle d'instituteur dans les écoles annexées à la synagogue. Notez les noms qu'ils portent dans le Nouveau Testament : γραμματεῖς, « scribes ou lettrés, » νομοδιδάσκαλοι, « docteurs de la Loi, » νομικοί, « juristes ou jurisconsultes; » et de plus, dans Josèphe : ἱερογραμματεῖς, ἐξηγηταὶ νόμων πατρίων, σοφισταί. — Leur influence devint universelle comme leurs aptitudes et ils formèrent un des traits les plus saillants de la physionomie du judaïsme. Voir SCRIBE.

II. ÉVOLUTION DU DOGME. — 1° *Trinité.* — Dans les plus anciens livres de la Bible, apparaît l'Ange du Seigneur. Cet être mystérieux, distinct de Jéhovah et doué néanmoins d'attributs divins, revêt une personnalité de plus en plus accentuée. Plus tard, il reçoit de préférence le nom de Sagesse, dont l'éloge remplit des chapitres entiers. Prov., VIII-IX; Eccli., XXIV; Sap., X. Voir SAGESSE. Le judaïsme postérieur développa ces doctrines, mais en les dénaturant, dans ses spéculations sur le Verbe de Dieu, *Memra,* sur la Gloire, Δόξα, ou Présence sensible de Dieu, *Sekînâh,* sur le *Metatron* qui fait fonction de médiateur attitré entre Dieu et les hommes et semble être quelque chose de plus qu'un ange créé. — L'Esprit de Dieu apparaît dès le premier chapitre de la Genèse et sa personnalité devient de plus en plus distincte. Si l'esprit qui remplit les prophètes peut n'être qu'un don créé, l'esprit de Dieu, qualifié de bon, qui instruit les Israélites, Esd., IX, 20, l'esprit de Dieu qui doit habiter au milieu d'eux, Agg., II, 5, et l'esprit saint que Dieu envoie du plus haut des cieux en même temps qu'il donne la sagesse, Sap., IX, 17, font penser au Saint-Esprit dont ils offrent les caractères. Voir Weber, *Jüdische Theologie,* 2e édit., Leipzig, 1897, c. XIII, *Mittlerische Hypostasen,* p. 177-195.

2° *Angélologie et démonologie.* — D'un bout à l'autre de l'Écriture, on constate l'existence et l'action des bons et des mauvais anges. Cependant, avant la captivité, ni anges ni démons ne sont désignés par des noms propres, la hiérarchie des puissances infernales n'apparaît pas encore et celle des esprits bienheureux est plutôt insinuée qu'affirmée par les noms de milice céleste, d'armée du Seigneur, et par les appellations diverses d'anges, de chérubins, de séraphins. Ces doctrines se précisent et se complètent à partir de la captivité. Nous apprenons les noms de Gabriel, Dan., VIII, 16; IX, 21, de Raphaël, Tob., III, 25, etc., de Michel, Dan., X, 13, 21, XII, 1, du démon Asmodée. Tob., III, 8. Satan, qui désignait autrefois un adversaire quelconque, mais que l'auteur de Job emploie déjà par antonomase pour signifier l'ennemi infernal, devient désormais un terme courant. Zach., III, 1, 2; cf. I Par., XXI, 1; II Reg. XIX, 22; III Reg., V, 4. Nous voyons maintenant une hiérarchie dans le ciel, Dan., X, 13, 21; XII, 1, et la croyance à l'ange gardien des individus et des peuples que les écrits antérieurs, Gen., XLVIII, 16; Jud., XIII, 20, avaient déjà indiquée, se révèle avec une clarté toujours croissante. Mais c'est dans les livres apocryphes composés aux approches de notre ère que l'angélologie et la démonologie prennent des proportions démesurées. Les imaginations échauffées se donnent libre carrière. Le *Livre d'Hénoch,* le *Livre des Jubilés,* l'*Apocalypse de Baruch* sont remplis des rêveries les plus extravagantes. Nous y trouvons, avec l'ange de la face et l'ange de la sainteté, les anges (ou génies) de la tempête, des ténèbres, du tonnerre, de la grêle, du froid et du chaud, de l'hiver et de l'été, de la terre et du ciel, du matin et du soir, etc. *Livre des Jubilés,* II, 1-2, dans Kautzsch, *Die Apocryphen und Pseudepigraphen des A. T.*, 1900, t. II, p. 41. Une section très considérable du Livre d'Hénoch, VI-XXXVI, a pour thème l'histoire des anges et des démons. On y lit par exemple le nom des vingt décurions, placés à la tête des deux cents anges déchus, qui enseignèrent aux hommes l'impiété et les sortilèges, péchèrent avec les femmes dont ils eurent des enfants de trois cents coudées, etc. Kautzsch, t. II, p. 238-257.

3° *Eschatologie.* — La théologie des fins dernières était peu développée chez les anciens Hébreux. Le *schéol* n'offrait à leur esprit que des idées vagues : c'est qu'ils le concevaient à la fois comme le lieu des âmes et celui des corps, comme un séjour commun aux bons et aux méchants. Le *sche'ôl* était en même temps ou tour à tour l'enfer et les limbes. — Les livres prophétiques sont pleins de descriptions terribles du jour du Seigneur, mais il est difficile de dire si ce jour représente un jugement des vivants ou un jugement des morts, une manifestation particulière de la justice de Dieu ou une série graduée de vengeances divines s'étendant à plusieurs siècles. — Enfin, pour des raisons qu'il n'y a pas lieu d'étudier ici, l'immortalité de l'âme que les patriarches ne pouvaient ignorer, vu leurs rapports avec la Chaldée et l'Égypte, n'a pas grand relief dans les écrits antérieurs à la captivité. — Sur tous ces points la lumière augmente graduellement au sein du judaïsme. Voir AME, t. I, col. 461-464; ENFER, t. II, col. 1792-1795.

III. ORIGINE DU JUDAÏSME. — *I. SYSTÈME RATIONALISTE.* — Selon la formule de Wellhausen, le judaïsme se distingue de l'ancien Israël par l'intrusion subreptice de la loi dite mosaïque : *Lex autem subintravit.* Voici les points fondamentaux du système. — 1. Cent ans après la ruine de Samarie, il y eut une tentative de centralisation du culte autour du Temple de Jérusalem, amenée par la découverte c'est-à-dire la composition du Deutéronome; mais cette tentative ne réussit qu'à moitié, malgré la connivence des prêtres et des prophètes et l'appui du pouvoir civil. — 2. C'est pendant la captivité de Babylone que s'élabora l'unification. Le projet de réforme du prêtre-prophète Ézéchiel ne fut pas adopté; mais le Code sacerdotal faussement attribué à Moïse et promulgué par le prêtre-scribe Esdras, vers 444, eut plus de succès. — 3. En même temps, l'histoire sainte fut racontée dans les Paralipomènes de manière à faire croire à l'origine mosaïque de la nouvelle législation; les anciens livres furent remaniés dans le même sens, par suppressions, changements, interpolations. — 4. Le judaïsme ainsi constitué donnait au clergé non seulement la prépondérance, mais une influence à peu près exclusive : — *a.* Le temple de Jérusalem est reconnu comme centre unique du culte. — *b.* Le rituel établit d'innombrables sacrifices, dont les prêtres ont la charge et le profit. — *c.* Des fêtes périodiques rassemblent tout le peuple autour du sanctuaire et le tiennent sous la main du clergé. — *d.* Les prêtres sont désormais distingués des lévites et forment une aristocratie influente et riche. — *e.* Les dîmes et autres revenus considérables prévus par la Loi achèvent de faire du clergé une institution puissante. — 5. Le judaïsme ainsi formé alla se développant peu à peu sous l'action des influences étrangères. L'influence persane est sensible dans la démonologie et l'angélologie, dans la morale, dans le dogme de la résurrection. L'influence grecque se manifeste par le scepticisme, par la philosophie et par les spéculations sur la Sagesse. — En un mot, développement naturel activé par de pieuses fraudes, syncrétisme d'éléments divers venus du dehors, voilà comment s'explique tout le judaïsme. Pour l'appréciation du premier point, voir PENTATEUQUE. Nous n'avons à parler ici que des influences étrangères.

II. INFLUENCE PERSANE. — « L'influence de la Perse est la plus profonde qu'Israël ait subie. Elle dura même après la fin de l'empire perse. L'influence grecque, pourtant si forte, n'empêcha pas l'influence iranienne de se continuer, au IIIe, au IIe siècle. » Renan, *Hist. du peuple d'Israël,* 1893, t. IV, p. 156. En principe, on aurait peu de chose à objecter à ces théories; mais voyons si elles sont confirmées par les faits. Le lexique donne assez exactement la mesure de l'influence morale et religieuse d'un peuple sur un autre. Qu'on examine le vocabulaire hébreu (en y comprenant l'araméen biblique) on sera surpris du peu qu'il doit au persan. Deux noms d'emploi : *'ăhasdarpenîm* « satrapes » avec son adjectif *ăhašterânîm* (*ksatrapâwan,* racine *ksatra,* « noble ») et *gizbâr* ou *gidbâr* « trésorier » (*genjwer*); quatre termes d'administration: *pitgâm* « édit » (ancien persan *pratigama,* persan moderne *paigâm*); *dât* « droit, ordre » (*dâta*); *ništevân* « écrit » (*nuwištan*), sans doute aussi *patšégén* ou *paršégén* « copie »; enfin les deux mots *'appédén* « palais, forteresse » (*appadan*), et *ganzak* ou *genâzîm* « trésor » (*ganj,* persan moderne *ganjah*). C'est tout; car *'ĕgôz* « noix », qu'on fait venir quelquefois du persan, est du sémitique pur; *bîrâh* « forteresse » et *'iggérét* « missive », bien que communs au persan et à l'assyrien, dérivent plutôt de cette dernière langue (*birtu* et *egirtu*) dont ils sont beaucoup plus rapprochés que du persan (*bâru* et *engârê*). Cette liste est fort instructive et montre dans quel ordre d'idées ont lieu les emprunts. — Quand on compare la Bible et l'Avesta, on remarque, dans la morale comme dans le dogme, des similitudes frappantes. Mais, pour savoir de quel côté est l'imitation, il faudrait d'abord résoudre la question de priorité; puis tenir compte des divergences, presque aussi curieuses que les points de contact; enfin peser les vraisemblances pour ou contre l'originalité. Or ce travail est à peine ébauché. On sait combien la date de l'Avesta est incertaine. Sans vouloir, comme Darmesteter, le faire descendre jusqu'à l'époque d'Alexandre, on doit accorder qu'il se compose de couches successives dont plusieurs ne sont pas anciennes. C'est un fait très remarquable que ni Ctésias, ni Xénophon, ni Hérodote, ne font mention de Zoroastre et que leur description des idées religieuses des Perses ne ressemble guère à l'avestisme. Les Persans atteignirent au dualisme, mais ne surent pas s'élever jusqu'au monothéisme véritable. Leur Ahura-Mazda, accablé de 99 999 maux, ressemble peu au Dieu des prophètes. Le satan biblique, qui ne peut rien sans la permission de Dieu, et l'Ahriman mazdéen, incréé et indépendant, sont aux antipodes. Les « sept anges qui se tiennent en présence de Dieu », Tob., XII, 15, ne sont pas une conception éranienne. En effet, les Amschaspands ne sont pas sept, mais six seulement. Pour obtenir le nombre sept, il faut leur adjoindre Ahura-Mazda lui-même. Quant à la résurrection, elle n'est formellement enseignée que dans les parties les plus récentes de l'Avesta. Et si l'on veut à tout prix que les Juifs aient pris au dehors le dogme de l'immortalité et de la résurrection, ils n'avaient pas besoin d'aller jusqu'en Perse : l'Égypte était à leurs portes. Un emprunt que nous serions disposés à admettre, c'est le nom d'Asmodée. Nous ne connaissons et ne nommons les anges ou les démons que par leur mode d'action et de manifestation extérieures. Or, le nom d'Asmodée, s'il dérive du persan *Aêsma-daêva,* « le démon de la concupiscence, » convenait parfaitement à l'être que l'auteur de Tobie voulait mettre en scène. Voir ASMODÉE, t. I, col. 1103-1104. Cf. de Harlez, *La Bible et l'Avesta,* dans la *Revue biblique,* 1895, p. 161-172. — M. Nicolas, *Des doctrines religieuses des Juifs pendant les deux siècles antérieurs à l'ère chrétienne,* Paris, 1867, ne fait commencer l'influence persane qu'au IIe siècle avant J.-C. et la réduit à peu de chose; Söderblom, *La vie future d'après le mazdéisme,* Paris, 1901, s'attache surtout à montrer les différences du judaïsme et du mazdéisme; il répond à Stave, *Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum,* 1898, lequel défend la thèse opposée. — Dans le sens du rationalisme allemand et hollandais : A. Réville, *Le judaïsme depuis la captivité de Babylone, d'après Kuenen,* dans la *Revue des Deux Mondes,* mars 1872.

III. INFLUENCE GRECQUE. — De prime abord, on pourrait penser qu'elle fut beaucoup plus profonde. Les Grecs possédaient à un degré prodigieux l'art de fondre et d'assimiler les éléments hétérogènes avec lesquels ils venaient en contact. C'étaient des colonisateurs de premier ordre, et les Romains, pour prendre pied en Orient, durent commencer par se faire Grecs. La Palestine n'échappa point à l'hellénisme. Voir HELLÉNISME, col. 575-579. Avant l'époque des Machabées on était déjà entiché des coutumes grecques, et sous Hérode, l'engouement ne fit qu'augmenter. Mais les Juifs furent toujours extrêmement réfractaires aux idées religieuses importées de l'étranger. Ils se plièrent aux usages des Grecs, adoptèrent souvent leur langue, mais restèrent obstinément Juifs d'esprit, de tendance et de religion. Celui qu'Aristote aurait rencontré en Asie Mineure et dont l'âme était grecque comme la langue (Cléarque dans Josèphe, *Cont. Apion.*, I, 22) doit être regardé comme une exception singulière. Les poètes juifs écrivant en grec (rédacteurs des livres sibyllins, Ézéchiel le tragique, Philon et Théodote, auteurs d'épopée) ont pour but unique d'édifier les païens, d'en faire des prosélytes, de glorifier leur propre nation et de la venger des calomnies auxquelles elle était en butte. Ils prennent leurs sujets dans l'histoire sainte et impriment à leur œuvre un cachet judaïque très marqué. De même les historiens : ils sont tous apologistes. Leur nom est souvent grec, Démétrius, Cléodème, Eupolème, Aristée, Jason de Cyrène, Thallus le chronographe; leur langue est hellénique: mais leur âme reste juive et l'hellénisme ne l'entame pas. Ils répudient le panthéon païen avec ses mythes puérils et son culte sensuel, ils n'ont aucun penchant pour le tranquille scepticisme de leurs contemporains, ils sont monothéistes résolus et, au delà de l'horizon israélite, ils ne regardent rien. Les philosophes, fait étrange trop peu remarqué, font comme les autres. Parmi eux on cite un adepte d'Aristote, Aristobule, un sectateur du Portique, l'auteur du quatrième livre des Machabées, un platonicien fervent, Philon d'Alexandrie. En réalité, ils ne sont qu'éclectiques, tour à tour pythagoriciens, stoïciens, disciples du Lycée ou de l'Académie, empruntant à tous les systèmes, avec la terminologie, sans laquelle ils ne pourraient écrire en grec, les éléments qui cadrent avec leurs idées juives. Aristobule ne cache pas son dessein : il veut montrer que les philosophes païens ont tiré da la Bible leurs meilleures inspirations, et que la loi de Moïse est conforme à toutes les données acceptables de la sagesse profane. Si l'auteur du quatrième livre des Machabées doit au Portique quelques définitions (raison, intelligence, sagesse, science, etc.) et quelques divisions (vertus cardinales), le Juif perce à tout moment sous cette écorce stoïcienne par les autorités alléguées, les exemples cités. L'apologétique de Philon, plus déguisée, est par là même plus habile et plus efficace. Presque partout, il glisse une idée juive sous un terme hellénique. Son λόγος, par exemple, a beaucoup moins de rapports avec le λόγος platonicien qu'avec la Sagesse des livres sapientiaux. — Tout cela explique pourquoi l'hellénisation, partout ailleurs si rapide et si facile, a échoué en Palestine.

IV. VÉRITABLES ORIGINES. — Sans vouloir méconnaître l'action très réelle des influences extérieures, nous croyons être plus près de la vérité en faisant du judaïsme un produit autochtone. Plus on en étudiera les traits les plus saillants, comme l'observation scrupu-

leuse de la loi et des traditions, le prosélytisme ardent, les espérances messianiques alliées à un patriotisme exalté, plus on se convaincra qu'il a bien ses racines dans le sol même et qu'il n'est pas importé du dehors. Le légalisme farouche des pharisiens est le fruit des lectures et des prédications dont retentissent les synagogues et aussi une réaction contre la mondanité scandaleuse des sadducéens. Les idées messianiques ne sont que la conclusion et le développement naturel des prophéties antiques, à un moment où les temps marqués par les voyants d'Israël sont accomplis et où l'heure du relèvement semble avoir sonné. Quant au prosélytisme, ce caractère si particulier du judaïsme contemporain du Christ, il s'explique suffisamment par la profondeur du sentiment religieux des Juifs et par la conviction que leur Dieu est le Dieu unique de tous les hommes, le seul Dieu sauveur, surtout si on ajoute des motifs moins nobles, le désir d'étendre leur influence, le besoin de s'assurer des protecteurs et la vanité de faire école. — On sait quel fut toujours le mépris intense des Juifs pour le culte et les croyances des autres hommes, combien ils se montrèrent constamment réfractaires aux idées religieuses venues du dehors, enfin comment leurs écrivains les plus hellénistes de langue et d'usages, restent invariablement juifs de tendances et ne veulent être qu'apologistes. Tous les traits essentiels du judaïsme existent en germe dans les écrits anciens de la nation et bien souvent il est facile d'en suivre pas à pas le développement progressif. En descendant le cours de cette évolution ininterrompue, on ne peut qu'admirer la conduite de la Providence préparant par degrés insensibles les voies au christianisme.

IV. Bibliographie. — En dehors des Histoires d'Israël, des Théologies bibliques et des Introductions à l'Ancien ou au Nouveau Testament, on peut signaler comme se rapportant directement à l'histoire, aux idées, aux institutions du judaïsme, les ouvrages suivants : E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3e et 4e édit., Leipzig, 1901 (très au courant pour la bibliographie); Langen, *Das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi*, Fribourg-en-B., 1866; Weber, *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud*, 2e édit., Leipzig, 1897; F. de Saulcy, *Sept siècles de l'histoire judaïque*, Paris, 1874; Id., *Histoire d'Hérode*, Paris, 1867; Id., *Histoire des Machabées*, Paris, 1880; de Champagny, *Rome et la Judée*, Paris, 1865; Stanley, *Lectures on the History of the Jewish Church*, 3e série, Londres, 1876; Latimer, *Judæa from Cyrus to Titus*, Chicago, 1899; Cheyne, *Jewish religious Life after the Exile*, Londres, 1898; Riggs, *History of the Jewish people during the Maccabean and Roman periods*, New-York, 1900; Stapfer, *Les idées religieuses en Palest. à l'époque de J.-C.*, Paris, 2e édit., 1878; Id., *La Palestine au temps de J.-C.*, Paris, 2e édit. 1885; Edersheim, *La Société juive à l'époque de J.-C.*, Paris, 1896 (traduit de l'anglais *The Life and Times of Jesus the Messiah*, Londres, 1883; édit. abrégée 1890). — Les auteurs suivants sont Israélites : Jost, *Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Makkabäer*, 9 in-8o, Berlin, 1820-1829; Id., *Geschichte des Judenthums und seiner Sekten*, 3 in-8o, Leipzig, 1857-1859; Herzfeld, *Geschichte des Volkes Jisrael* (de la captivité aux Machabées, résumé d'un ouvrage plus étendu), in-8o, Leipzig, 1870; Ab. Geiger, *Das Judenthum und seine Geschichte*, Breslau, 1864-1871, 3 in-8o (t. i, Judaïsme proprement dit; t. ii, Rabbinisme; t. iii, Judaïsme moderne). F. Prat.

JUDAS, forme grécisée du nom hébreu de *Yehûdâh* (voir Juda, col. 1765) qui a passé telle quelle des livres des Machabées et du Nouveau Testament dans le latin de la Vulgate et dans le français. La Vulgate a écrit ordinairement *Juda* le nom des personnages mentionnés dans les livres écrits en hébreu, et *Judas* le nom de ceux qui figurent dans les livres écrits en grec; il y a néanmoins quelques exceptions. En français, on a coutume d'appeler Jude : 1o l'apôtre Judas qui est l'auteur d'une des Épîtres catholiques, et 2o Judas le disciple surnommé Barsabas ou Barsabé.

1. **JUDAS** (hébreu : *Yehûdâh;* Septante : Ἰούδα; Vulgate : *Judas*), Benjamite, fils de Sénua, « second chef » de la ville de Jérusalem, après le retour de la captivité de Babylone. II Esd., xi, 9.

2. **JUDAS** (hébreu : *Yehûdâh;* Septante : Ἰούδα), un des chefs du peuple qui assista, du temps d'Esdras, à la dédicace des murs de Jérusalem. II Esd., xii, 33 (hébreu, 34).

3. **JUDAS MACHABÉE** (grec : Ἰούδας ὁ ἐπικαλούμενος Μακκαβαῖος; Vulgate : *Juda qui vocabatur Machabæus*), le troisième des cinq fils du prêtre Mathathias, qui donna le signal de la révolte contre Antiochus IV Épiphane, roi de Syrie, lorsque ce prince voulut obliger les Juifs à pratiquer l'idolâtrie. I Mach., ii, 4; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, vi, 1. En mourant, son père le désigna comme chef des troupes juives, parce que, dès sa jeunesse, il s'était montré fort et vaillant. I Mach., ii, 66; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, vi, 4.

I. Origine du nom de Machabée. — Le surnom de Machabée, donné à Judas, a été expliqué de différentes façons. Les uns ont voulu voir dans ce nom un mot formé par le commencement des mots de la phrase: *Mi Kâmôkâ Bâ'êlim Yehôvah*, MKBI, « Qui est comme toi parmi les dieux, ô Jéhovah ! » Exod., xv, 11. Cette phrase, disent les partisans de cette interprétation, était inscrite sur les étendards juifs. Cette assertion est une conjecture dont on n'a aucune preuve. Il en est de même de l'opinion qui donne pour origine à ce nom les premières lettres de la phrase *Matitteyâh Kôhên Ben-Yohânân*, « Mathathias, prêtre, fils de Jean. » Le surnom de Machabée était personnel à Judas et c'est de lui qu'il passa à toute sa famille. Cf. Conrad Iken, *De Juda Maccabeo Symbolæ litterariæ*, t. i, part. i, Brême, in-8o, 1744, p. 170-194. J. Curtiss, *The Name Machabee*, in-8o, Leipzig, 1876; cf. *Theologische Literaturzeitung*, 1876, p. 436, croit que ce surnom vient de la racine *kâbâh*, « éteindre, » et signifie « exterminateur ». Cf. Is., xliii, 17. La plupart des modernes le font venir du mot chaldéen *maqqâbâ*, « marteau, » de la même façon que Charles Martel, parce que l'un et l'autre écrasèrent les ennemis de leur nation. Le sens, dans ces deux dernières explications, est le même. On ne peut du reste, pour décider de l'étymologie, se fixer sur l'orthographe du mot hébreu qui est perdu, les textes modernes rabbiniques écrivent tantôt avec un כ, *k*, tantôt avec un ק, *q*. Curtiss fait remarquer que *maqqâbâ* dans les passages où il se rencontre, Jud., iv, 21; I (III) Reg., vi, 7; Is., xliv, 12; Jer., x, 4, désigne un marteau ordinaire et non la masse d'armes qui aurait mieux symbolisé la force de Judas, mais cette remarque est loin d'être décisive. Cf. F. Vigouroux, *Manuel biblique*, 11e édit., t. ii, p. 221. — Dans le Talmud, dans Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, xvi, 4; XX, viii, 11, et dans beaucoup d'historiens modernes, Judas et les autres descendants de Mathathias sont appelés Asmonéens, du nom de leur ancêtre Asamôn. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, vi, 1.

II. Judas Machabée affranchit son peuple du joug syrien. — Judas délivra Israël de la tyrannie des Syriens par sa vaillance et sa foi. Le portrait que le Ier livre des Machabées, iii, 3-9, nous trace de sa personne est celui d'un héros digne des temps de la chevalerie : « Judas... se revêtit de la cuirasse comme un géant, il se ceignit de ses armes guerrières dans les combats et il protégeait le camp avec son épée. Il devint semblable à

un lion dans ses actes, etc. » Sous sa direction, la révolte prit les proportions d'une grande guerre. Il eut d'abord à lutter contre Apollonius, gouverneur de Samarie, au nom d'Antiochus, qui avait rassemblé une armée considérable. Il le défit, le tua, s'empara des dépouilles de l'armée syrienne et en particulier de l'épée d'Apollonius dont il se servit désormais dans les combats. I Mach., III, 10-12; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, VII, 1. Voir APOLLONIUS 3, t. I, col. 777. Séron, gouverneur de Cœlésyrie, s'apprêta à venger son collègue, escomptant par avance la gloire qu'il aurait à vaincre Judas. Il s'avança avec des troupes nombreuses jusqu'à Béthoron. Voir BÉTHORON 1, t. I, col. 1699. Judas n'avait qu'un petit nombre d'hommes, découragés et fatigués par le jeûne. Il ranima le moral de ses soldats en leur promettant l'appui de Dieu de qui seul dépend la victoire. Séron fut écrasé, huit cents ennemis périrent et le reste s'enfuit dans le pays des Philistins. I Mach., III, 13-24; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, VII, 1. L'effet produit par cette double victoire fut immense et le roi lui-même commença à redouter Judas. I Mach., III, 25-27. Dans sa colère, il eût voulu exterminer immédiatement les rebelles, mais l'état de ses finances ne lui permit pas de réaliser ses projets de vengeance. Il envahit la Perse pour rançonner le pays et y trouver l'argent dont il avait besoin. En même temps, il confia à Lysias, gouverneur du pays qui s'étend de l'Euphrate à la frontière d'Égypte, une seconde armée et des éléphants, avec ordre d'écraser les Juifs, de détruire Jérusalem et d'établir des colons étrangers au lieu et place de la nation exterminée. Ce fut en l'an 147 de l'ère des Séleucides, 166-165 avant J.-C., qu'Antiochus prit ces mesures. I Mach., III, 27-37; Tacite, *Hist.*, V, 8. Lysias envoya ses lieutenants Ptolémée, fils de Doryminius, Nicanor et Gorgias en Judée avec 40000 fantassins et 7000 cavaliers. Philippe, gouverneur syrien de Jérusalem, demanda à Ptolémée, gouverneur de Cœlésyrie et de Phénicie, de se hâter. Celui-ci fit partir en avant Nicanor avec 20000 hommes. Nicanor voulait surtout fournir au roi de Syrie, par la vente des captifs juifs, la somme de 2000 talents montant du tribut que ce prince devait aux Romains. Il promit aux marchands d'esclaves de leur en livrer quatre-vingt-dix pour un talent. Les marchands accoururent à Emmaüs où campait l'armée syrienne avec une grande quantité d'or et d'argent pour profiter de l'offre. I Mach., III, 38-41; II Mach., VIII, 8-11; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, VII, 3. Lorsque Judas apprit les ordres d'extermination donnés par Antiochus, il rassembla le peuple pour se préparer à combattre et pour implorer la miséricorde divine. Jérusalem était alors en la possession des Syriens, c'est pourquoi la réunion du peuple eut lieu à Maspha non loin de la ville sainte. Les Israélites jeûnèrent et supplièrent le Seigneur, puis Judas organisa l'armée en établissant une hiérarchie militaire. Ses trois frères et lui furent placés à la tête de quatre divisions; au-dessous d'eux furent établis des chefs commandant, selon leur grade, à 1000, 100 et 10 hommes. I Mach., III, 55; II Mach., VIII, 22. Voir ARMÉES, t. I, col. 671. Puis il renvoya chez eux tous ceux qui venaient de bâtir des maisons, de planter des vignes ou de se marier, pour ne garder, conformément à la loi, Deut., XX, 5-8, que ceux qui étaient complètement libres. Il partit avec eux pour camper au sud d'Emmaüs. I Mach., III, 42-60; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, VII, 3. Tandis que le corps principal des Syriens restait au camp d'Emmaüs, Gorgias sortit avec cinq mille fantassins et mille cavaliers d'élite pour surprendre les Israélites. Des habitants d'Emmaüs lui servaient de guides. Judas, informé de cette sortie, alla de son côté attaquer le gros de l'armée royale à Emmaüs, où elle n'était pas encore organisée dans le camp, mais dispersée aux alentours. Gorgias ne trouvant personne au camp israélite crut que Judas et les siens avaient pris la fuite. Le matin, Judas parut dans la plaine avec 3000 hommes en face du camp de Nicanor. L'armée juive n'avait ni boucliers ni épées, les Syriens portaient des cuirasses et étaient protégés par de la cavalerie, mais Judas rappela à ses compatriotes que Dieu avait délivré leurs ancêtres du Pharaon et leur promit qu'il serait encore cette fois le libérateur de son peuple. Ils marchèrent avec courage et furent vainqueurs. Les Juifs poursuivirent les fuyards jusqu'à Gézéron et jusqu'aux campagnes d'Idumée, d'Azot et de Jamnia. Trois mille Syriens périrent. I Mach., IV, 1-16; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, VII, 4. Sur l'ordre de Judas, les Juifs, ne s'occupèrent pas du butin pour être prêts à combattre Gorgias avant le sabbat. I Mach., IV, 17-18; II Mach., VIII, 25-28. En effet Gorgias parut bientôt: il vit la déroute des siens, le camp en flammes et les Juifs prêts à livrer bataille. Il s'enfuit hors de Judée. I Mach., IV, 19-22. Les Juifs pillèrent alors le camp syrien et en retirèrent des richesses considérables en or, en argent, en hyacinthe et en pourpre. Ce fut une grande joie dans toute la Judée. I Mach., IV, 23-25. L'armée juive, continuant ses triomphes, tua dans les combats successifs qu'elle livra aux Syriens plus de 20000 hommes des troupes de Timothée et de Bacchide, s'empara de nombreuses forteresses, partagea un butin considérable entre les malades, les orphelins, les veuves et les vieillards, prit une grande quantité d'armes qu'elle déposa dans les arsenaux et porta le reste des dépouilles à Jérusalem. Philarque, conseiller de Timothée et qui avait fait beaucoup de mal aux Juifs, fut mis à mort; Callisthènes, qui avait mis le feu aux portes sacrées, fut brûlé en punition de son crime. Nicanor humilié s'enfuit par la Méditerranée, sous un déguisement, et arriva seul à Antioche. II Mach., VIII, 30-36. L'année 166-165 avait été une série de victoires pour Judas.

L'année suivante, 148 de l'ère des Séleucides, 165-164, à l'automne de l'an 165, Lysias vint lui-même en Judée, à la tête de 60000 fantassins d'élite et de 5000 cavaliers. Il campa à Béthoron et Judas vint à sa rencontre avec 10000 hommes seulement. Il pria le Seigneur et n'hésita pas à attaquer Lysias; 5000 hommes de l'armée syrienne tombèrent sous les coups des Israélites et Lysias s'enfuit à Antioche pour y rassembler une armée plus nombreuse et venger sa défaite. I Mach., IV, 28-35; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, VII, 5. Après sa victoire sur Lysias, Judas se préoccupa de purifier le Temple. L'armée se transporta à la montagne de Sion et la profanation du sanctuaire lui apparut dans toute son horreur. Le Temple était désert, l'autel souillé, les portes brûlées, les cours envahies par la végétation, les chambres des prêtres détruites. Les Juifs déchirèrent leurs vêtements et se couvrirent la tête de cendres, puis ils sonnèrent les trompettes et poussèrent de grands cris. Après avoir détaché une partie de ses hommes pour se protéger contre les Syriens qui occupaient toujours la citadelle, Judas choisit, parmi les plus vénérables, des prêtres auxquels il confia le soin de purifier les lieux saints. Ceux-ci accomplirent leur mission, emportèrent les pierres profanes, c'est-à-dire celles qui avaient servi à la construction de l'autel païen, et les placèrent dans un lieu impur. Il y eut un moment d'hésitation sur le parti à prendre à l'égard de l'autel des holocaustes; on se décida à le détruire, on en mit les pierres sur la montagne du Temple, dans un lieu convenable, en attendant qu'un prophète indiquât ce qu'on devait en faire. Puis, conformément à la loi, ils en bâtirent un nouveau avec des pierres entières. Ils reconstruisirent également le sanctuaire et sanctifièrent les parois. D'après la tradition rabbinique, c'est à l'angle nord-ouest du sanctuaire, dans une chambre appartenant au grand-prêtre, que furent placées les pierres de l'ancien autel. *Mischna, Middoth*, I, 6. Cf. H. Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine*, in-8°, Paris, 1867, t. I,

p. 60-61. Puis ils firent de nouveaux vases sacrés et apportèrent dans le Temple le chandelier, l'autel des parfums et la table des pains de proposition. Ils mirent l'encens sur l'autel, allumèrent les lampes et placèrent les voiles. Le matin du vingt-cinquième jour de Casleu, de l'an 148 des Séleucides, c'est-à-dire en décembre 165 avant J.-C., au jour anniversaire de celui où, trois ans auparavant, l'autel avait été profané, le sacrifice du matin fut offert selon les rites et l'autel dédié de nouveau au son des instruments. La dédicace dura huit jours et fut l'occasion d'une fête qui fut renouvelée chaque année. Il en est fait mention dans Joa., x, 22; I Mach., IV, 36-59; II Mach., x, 1-8; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, VII, 6-7. Voir DÉDICACE, t. II, col. 1339. Les Juifs la célèbrent encore aujourd'hui sous le nom de *Hannoukah*. Judas prit des mesures pour défendre le Temple purifié, il fortifia le mont Sion, en l'entourant de murailles et de tours. Une garnison y fut établie et en même temps il fortifia Bethsur, pour protéger le pays du côté de l'Idumée. La purification du Temple marque la fin de la première période de la vie de Judas et de la révolte des Machabées contre les rois de Syrie. I Mach., IV, 60-61.

III. VICTOIRES DE JUDAS MACHABÉE SUR LES PEUPLES VOISINS ENNEMIS DES JUIFS. — Pendant un an et demi après la purification du Temple, Judas resta maître incontesté de la Judée. Il en profita pour châtier les peuples païens du voisinage qui avaient fait tant de mal à ses compatriotes. — 1° Les Iduméens, les Béanites (voir BÉAN, t. I, col. 1528), les Ammonites furent successivement défaits. Gazer et les villes qui en dépendaient furent prises. I Mach., v, 1-9; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, VIII, 1. La plupart des commentateurs identifient ces campagnes avec celles qui sont décrites par II Mach., x, 15-38. D'après ce dernier passage, le général syrien Gorgias combattait avec les Iduméens, et Timothée avec les Ammonites. Timothée fut tué à la prise de Gazer, ainsi que son frère Chæréas qui commandait la place. — 2° Les habitants de Joppé, ville qui était demeurée au pouvoir des Syriens, cf. I Mach., x, 75, se livrèrent à un attentat d'une perfidie et d'une cruauté inouïes. Feignant de convier les Juifs à une promenade en mer, ils les firent monter avec leurs femmes et leurs enfants sur des barques, et ils les noyèrent, au nombre de plus de deux cents. Judas, apprenant ce forfait, marcha contre les meurtriers, brûla le port, mit le feu aux embarcations et fit périr par l'épée ceux qui échappèrent aux flammes. Il partit après cet acte de vengeance, résolu à revenir bientôt et à exterminer tous les habitants de Joppé. II Mach., XII, 4-9. — 3° Il apprit alors que les habitants de Jamnia avaient l'intention de massacrer de même les Juifs qui habitaient leur ville, il les surprit pendant la nuit et brûla leur port et leurs vaisseaux. L'incendie fut tel qu'il s'apercevait de Jérusalem, située à 243 stades, environ 45 kilomètres, de Jamnia. II Mach., XII, 8-9. — 4° Les habitants du pays de Galaad opprimèrent à leur tour les Israélites établis sur leur territoire. Ceux-ci s'enfuirent dans la forteresse de Dathéma (t. II, col. 1309) et implorèrent le secours de Judas, contre une nouvelle attaque dirigée par un autre Timothée. I Mach., v, 9-11. Cette armée s'était emparée de la région de Tubin, y avait massacré les hommes, réduit les femmes et les enfants en esclavage et pillé tout. I Mach., v, 12-13. Josèphe, *Ant. jud.*, XII, VIII, 1-2. Au moment même où arrivaient ces lettres, d'autres messagers accouraient de Galilée, les tuniques déchirées, portant de semblables nouvelles. Les gens de Tyr et de Sidon unis à la population païenne qui habitait le nord de la Galilée avaient envahi toute la région. I Mach., v, 14-15. Judas réunit une assemblée du peuple pour délibérer sur ce qu'il y avait à faire en faveur de ses compatriotes. Il laissa le gouvernement de la Judée à Joseph, fils de Zacharie, et à Azarias, avec ordre d'administrer le pays et de commander les troupes laissées à sa garde, mais avec défense formelle de prendre l'offensive contre les païens. Simon, à la tête de 3000 hommes, fut envoyé en Galilée et Judas, accompagné de Jonathas, conduisit une armée de 8000 hommes dans le pays de Galaad. Voir GALAAD 6, t. III, col. 49; I Mach., v, 17-20; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, VIII, 2. Judas et Jonathas traversèrent le Jourdain. A peine avaient-ils parcouru 9 stades et demi, c'est-à-dire près de 1700 mètres, qu'ils furent attaqués à l'improviste par une bande d'Arabes, forte de 5000 fantassins et de 500 cavaliers. Après un rude combat, les Arabes furent défaits et implorèrent la paix, promettant au vainqueur de lui donner des pâturages et de lui rendre toutes sortes de services. Judas pensant qu'en effet ils pouvaient lui être utiles conclut alliance avec eux. II Mach., XII, 10-12. Un peu plus loin, à trois journées de marche, ils rencontrèrent une autre tribu arabe celle des Nabuthéens. Ceux-ci, qui ne partageaient évidemment pas l'hostilité des autres peuples païens contre tes Juifs, firent bon accueil à Judas et lui racontèrent tout ce qui était arrivé à ses frères dans le pays de Galaad. Un grand nombre de Juifs avaient été obligés de s'enfermer dans les villes fortes de Barasa, de Bosor, d'Alimes, de Casphor, de Mageth et de Carnaïm. Les noms de ces villes sont assez difficiles à établir, Barasa est probablement Bosra, capitale du Haurân, Alimes ou Alema est inconnue, Bosor est probablement Beser; cf. Deut., IV, 43; Jos., XX, 8, dans le pays de Moab; Casphor peut être identifiée à Casbon ou Casphon ou Casphin, I Mach., v, 36; II Mach., XII, 13; Mageth est inconnue, Carnaïm est la même ville que Carnion. II Mach., XII, 21. Voir ces noms. Les ennemis des Juifs avaient décidé pour le lendemain un assaut général contre ces places et le massacre de tous ceux qui y étaient renfermés. Judas se hâta de prendre le chemin de Bosra, s'en empara, massacra tous les non-Juifs et brûla la ville. Le lendemain il se dirigea vers une autre place forte, probablement Dathéman. Il parvint auprès de cette forteresse au moment même où les païens en commençaient l'assaut. Il prit les assiégeants par derrière et l'armée de Timothée, mise en pleine déroute, perdit près de 8000 hommes. I Mach., v, 21-34. Josèphe, *Ant. jud.*, XII, VIII, 2-3. Il prit ensuite Maspha dont il tua tous les habitants mâles et qu'il brûla. I Mach., v, 35. Les deux livres des Machabées mentionnent la prise d'un certain nombre d'autres places fortes; il est difficile de fixer exactement l'ordre dans lequel eurent lieu ces assauts, nous avons adopté celui qui nous a paru le plus vraisemblable, en comparant les récits de ces deux livres. — Après la prise de Dathéman, ce fut probablement vers Casbon ou Casphin que se dirigea Judas. I Mach., v, 36. La ville était entourée de remparts, et défendue par des ponts-levis. Elle était habitée par une population très mélangée. Les habitants, confiants dans leurs remparts, insultaient Judas et blasphémaient. Celui-ci invoqua le Seigneur qui avait fait tomber les murs de Jéricho, prit la ville et fit un tel carnage que l'étang voisin, large de deux stades, soit près de 400 mètres, semblait un lac de sang. II Mach., XII, 14-16. Il prit ensuite Mageth, Bosor et les autres villes du pays de Galaad. I Mach., v, 36; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, VIII. 3-4.

IV. VICTOIRE DE JUDAS SUR TIMOTHÉE. — Le général syrien Timothée avait rassemblé une autre armée avec laquelle il était campé en face de Raphon, près d'un torrent. I Mach., v, 37. Judas marcha contre lui. Il franchit 750 stades à partir de Casphin, c'est-à-dire 136 kilomètres, environ quatre jours de marche, et arriva à Characa dans le pays de Tubin. Timothée avait abandonné cette région après avoir laissé une garnison dans une ville dont nous ignorons le nom. Dosithée et Sosipater, lieutenants de Judas, tuèrent dix mille homme des troupes syriennes. II Mach., XII, 17-19. Juda envoya une

reconnaissance pour découvrir l'armée de Timothée. Ceux qu'il en avait chargés lui rapportèrent que les troupes du général syrien étaient très nombreuses. Toutes les peuplades environnantes s'étaient jointes à lui et en particulier des Arabes. A la nouvelle de l'approche de Judas, Timothée harangua ses soldats. « Si Judas, leur dit-il, traverse le torrent et passe vers nous le premier, nous ne pourrons lui résister, car il aura l'avantage sur nous. S'il craint, au contraire, de passer le torrent et campe au delà du fleuve, passons et nous aurons l'avantage. » Judas plaça les scribes du peuple près du torrent et leur donna ordre de ne laisser aucun homme en arrière, puis il passa le premier et tout le peuple après lui. L'armée de Judas comptait 6 000 hommes, celle de Timothée 120000 fantassins et 2 500 cavaliers. Cependant dès que Timothée avait appris l'arrivée de Judas, il avait renvoyé les femmes, les enfants et le reste des bagages dans la ville de Carnaïm ou Carnion, tant était grande la terreur qu'inspirait le chef juif. Dès que la première colonne des Israélites parut, les ennemis furent frappés de terreur; ils se renversèrent les uns les autres et périrent sous les coups de leurs propres épées. Judas les poursuivit et en tua 30 000. Timothée tomba entre les mains de Dosithée et de Sosipater et les supplia de lui laisser la vie, leur promettant en échange de leur rendre les Juifs qu'il retenait prisonniers. Un accord fut conclu sur ces bases et il fut laissé en liberté. II Mach., XII, 20-25. Judas retourna ensuite à Carnion où s'étaient enfuis les Syriens qui avaient échappé au combat. Il prit la ville, brûla le temple et tous ceux qui étaient dedans; 25 000 hommes périrent dans le massacre. I Mach., V, 43-44; II Mach., XII, 26. Après cette victoire, il rassembla tous les Israélites qui étaient dans le pays de Galaad, pour les ramener en Judée. La route qu'ils étaient obligés de suivre passait par le milieu d'Éphron, ville habitée par des gens de nationalités diverses, défendue par de nombreux et vaillants guerriers et très approvisionnée d'armes et de machines de guerre. I Mach., V, 46; II Mach., XII, 27. Les habitants d'Éphron fermèrent leurs portes et les barricadèrent. Judas leur demanda le libre passage, promettant de les laisser en paix et de passer à pied. Ils refusèrent d'ouvrir leurs portes. Judas ordonna alors l'attaque de la ville. L'assaut dura un jour et une nuit; les habitants mâles furent passés au fil de l'épée et la ville fut détruite jusqu'aux fondements. Les Juifs la traversèrent au milieu des cadavres. Les morts étaient au nombre de 25 000. I Mach., V, 46-51; II Mach., XII, 27; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, VIII, 5. Les Juifs traversèrent le Jourdain en face de Bethsan ou Scythopolis, à 600 stades, environ 111 kilom., au nord de Jérusalem. Les habitants de cette ville s'étaient toujours montrés sympathiques aux Juifs. Judas les remercia et se dirigea vers Jérusalem, où il arriva avec ses troupes, au temps de la fête de la Pentecôte. I Mach., V, 52-53; II Mach., XII, 30-31. Le retour de l'expédition fut célébrée par une grande fête et des sacrifices. I Mach., V, 54.

V. Défaite de Gorgias. — Après la Pentecôte, Judas entreprit une nouvelle expédition contre Gorgias, gouverneur de l'Idumée. Il s'empara de Chébron ou Hébron et des villes qui en dépendaient et les brûla. I Mach., V, 65; II Mach., XII, 32. Dans une bataille de cette campagne, les Juifs essuyèrent un léger échec, mais un cavalier de cette nation se saisit de Gorgias dont il voulait s'emparer vivant, un cavalier thrace de l'armée syrienne fendit d'un coup d'épée l'épaule du Juif et Gorgias put s'enfuir à Marésa. I Mach., XII, 34-36. Judas prit cette ville, car c'est le nom de Marésa ou Marissa qu'il faut lire dans I Mach., V, 66, au lieu de Samarie. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XII, VIII, 6. Dans cette même campagne, se plaça l'épisode si connu du sacrifice offert pour les morts. Le septième jour de l'arrivée de Judas à Odollam, les Juifs se purifièrent et célébrèrent le sabbat. Le lendemain, Judas vint avec les siens pour emporter les cadavres des morts et les ensevelir dans les tombeaux de leurs pères. Or ils trouvèrent sous les tuniques de ceux qui avaient été tués, des amulettes en l'honneur des divinités de Jamnia; il parut évident à tous que ces actes d'idolâtrie avaient été la cause de leur mort. Ils se mirent alors en prière, afin que les fautes des victimes fussent oubliées, et Judas exhorta le peuple à se préserver de l'idolâtrie que Dieu avait ainsi punie. Il fit une collecte: elle rapporta 12000 drachmes qui furent envoyées à Jérusalem et un sacrifice expiatoire fut offert à l'aide de cette somme. II Mach., XII, 38-46. — Judas entreprit ensuite une guerre contre les Philistins, il prit Azot, renversa les autels, brûla les statues des dieux, pilla les villes et rentra en Judée. I Mach., V, 68.

VI. Campagne de Judas contre Lysias. — 1° *Défaite de Lysias.* — En l'an 149 de l'ère des Séleucides, 164-163 avant J.-C., Antiochus IV Épiphane mourut à Tabès, ville de Perse, située entre Ecbatane et Persépolis. La tristesse qu'il éprouva en apprenant que ses généraux avaient été battus par Judas s'ajouta à celle qu'il éprouvait de ses propres échecs en Perse, et une affreuse maladie le conduisit au tombeau. I Mach., VI, 1-16; II Mach., IX, 1-29. Voir Antiochus 3, t. I, col. 693. Son fils Antiochus V Eupator, encore enfant, lui succéda et malgré la volonté de son père qui lui donnait Philippe pour tuteur, Lysias s'empara de la tutelle et de la direction du gouvernement. I Mach., VI, 14-17; II Mach., X, 10-11; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, IX, 1; Polybe, XXXI, 11. Lysias assembla aussitôt une armée de 80 000 hommes, toute la cavalerie et 80 éléphants, pour marcher contre les Juifs, s'emparer de Jérusalem et en faire une ville grecque. Il comptait tirer de l'argent du Temple et vendre le sacerdoce juif, comme il faisait des sacerdoces païens. Il commença par mettre le siège devant Bethsur, place forte située à 160 stades, environ 27 kilom. au sud de Jérusalem. II Mach., XI, 5. Le texte dit 5 stades mais c'est évidemment une erreur de copiste. Voir Bethsur, t. I, col. 1746. Judas invoqua le Seigneur et s'avança au-devant des Syriens. L'armée juive avait demandé à Dieu de lui envoyer un ange. La prière de ces hommes vaillants fut exaucée et ils virent marcher devant eux un cavalier habillé de blanc, protégé par des armes d'or et brandissant une lance. Comme des lions ils s'élancèrent sur l'ennemi et lui tuèrent 11 000 fantassins et 1 600 cavaliers. Lysias s'enfuit honteusement avec le reste de ses soldats. II Mach., XI, 6-12. Hors d'état de continuer la guerre, le général syrien proposa à Judas un traité de paix, se faisant fort de faire accepter par le roi les conditions que demanderaient les Juifs. En effet le roi consentit à tout. Une lettre de Lysias l'apprit bientôt à Judas et l'invita à nommer des plénipotentiaires pour régler les détails de la convention. A la lettre de Lysias étaient jointes deux lettres d'Antiochus V Eupator, l'une adressée à Judas, l'autre au sénat des Juifs, c'est-à-dire au conseil des anciens et à tout le peuple. Dans la première le roi concédait aux Juifs le droit de vivre selon leurs lois et usages et leur garantissait la possession du Temple. Dans la seconde, il annonçait qu'il avait reçu leur ambassadeur Ménélas et qu'il donnerait des saufs-conduits à tous les Juifs qui voudraient descendre de Jérusalem dans toutes les autres régions du pays. En même temps les Juifs recevaient des légats romains, Q. Memmius et T. Manlius ou Manilius, qui confirmaient les promesses de Lysias et demandaient aux Juifs d'envoyer quelqu'un auprès du roi afin que les envoyés de Rome pussent appuyer leurs demandes. Toutes ces lettres étaient datées du 15 xanthique de l'an 148 (163 avant J.-C.), suivant la manière de compter du second livre des Machabées, II Mach., XI, 13-38; de l'an 149 suivant la manière de compter de l'auteur du premier livre. E. Fröhlich,

Annales compendiarii regum et rerum Syriæ numis veteribus illustrati, Vienne, 1744, p. 24. Cf. F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* 5ᵉ édit., in-12, Paris, 1902, t. IV, p. 661-666. Après la conclusion de ce traité les Juifs vécurent tranquilles et se livrèrent à l'agriculture, non sans être inquiétés cependant quelquefois par les chefs syriens laissés à la tête des garnisons du pays, après le retour de Lysias auprès du roi. Ces chefs, c'est-à-dire Timothée, Apollonius, fils de Gennæus, Jérôme, Démophon et Nicanor le Cypriarque, continuèrent à tracasser le peuple d'Israël. II Mach., XII, 1-2.

2º *Reprise des hostilités entre les Juifs et les Syriens.* — En 163-162, c'est-à-dire l'année qui suivit la mort du roi, Judas tenta de s'emparer de la citadelle de Jérusalem, toujours occupée par une garnison syrienne. Il construisit, pour l'assaut, des balistes et d'autres machines de guerre. Cependant quelques-uns des assiégés auxquels se joignirent des impies d'Israël, c'est-à-dire des Juifs gagnés à l'idolâtrie hellénique, parvinrent à sortir et allèrent demander secours au roi de Syrie. Ils firent valoir au prince qu'ils s'étaient engagés à servir son père et à obéir à ses édits et qu'à cause de cela plusieurs des leurs avaient été mis à mort et leurs héritages confisqués. Ils annonçaient en même temps l'attaque de la citadelle et la mise en état de défense par Judas de la ville de Bethsur. Bientôt, ajoutaient les renégats, ils feront pire encore et il sera impossible de les assujettir. I Mach., VI, 17-27; Josèphe, *Ant. jud.,* XII, IX, 3. Profondément irrité, Antiochus convoqua ses amis et les chefs de son armée, il prit à sa solde des mercenaires des royaumes voisins et des îles. Son armée comptait plus de 10 000 fantassins, plus d'une vingtaine d'éléphants, une nombreuse cavalerie et des chars armés de faux. I Mach., VI, 28-30; II Mach., XIII, 2. Les chiffres varient dans les deux passages, les différences sont évidemment dues à la négligence des copistes. Dans l'armée syrienne se trouvait Ménélas, l'ancien grand pontife, célèbre par tant de crimes et de sacrilèges. Cf. II Mach., IV, 17-50. Il avait excité Antiochus à entreprendre cette expédition dans l'espoir de reprendre le pouvoir en Judée. Ménélas, sans qu'on sache comment, avait gravement mécontenté Lysias qui insinua au roi que le renégat était la cause de tout le mal. Antiochus le fit arrêter et précipiter dans un amas de cendres suivant la coutume de Bérée, ville où se trouvait alors le roi. II Mach., XIII, 3-8. Judas et ses compatriotes invoquèrent le Seigneur et jeûnèrent pendant trois jours, puis ils s'avancèrent au-devant des Syriens, dans la pensée de les arrêter avant leur entrée en Judée. Ceux-ci marchèrent vers l'Idumée en partant du littoral de la Méditerranée. Une première bataille fut livrée près de Modin, à mi-chemin entre Joppé et Jérusalem. Pendant la nuit les Juifs surprirent le camp syrien et tuèrent 4 000 hommes et un grand nombre d'éléphants. II Mach., XIII, 14-17. Un second combat eut lieu à Bethzachara, entre Jérusalem et Bethsur, à environ 70 stades, 12 kilomètres au nord de Bethsur, près de Bethléhem. I Mach., VI, 32; Josèphe, *Ant. jud.,* XII, IX, 4. Antiochus comptait beaucoup sur ses éléphants, il avait groupé autour de chaque bête 1 000 fantassins, munis de cottes de mailles et de casques d'airain et 500 cavaliers d'élite. Un Indien conduisait l'éléphant qui portait sur son dos une tour où étaient placés 2 ou 3 hommes. Le reste de la cavalerie avait été placé en deux divisions sur les ailes, l'infanterie était formée en phalanges. I Mach., VI, 34-38. Cf. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* 5ᵉ édit., t. IV, p. 629-637. Voir ÉLÉPHANT, t. II, col. 1658. L'éclat des boucliers d'or et d'airain frappés par le soleil levant, le bruit produit par la marche de cette armée qui s'avançait en ordre, partie sur les collines et partie dans la plaine, frappa de terreur la population du pays. Cependant Judas marcha à la rencontre des Syriens et mit 600 hommes hors de combat. C'est alors qu'Éléazar, frère de Judas, se sacrifia pour son peuple. Il courut au-devant d'un éléphant, se plaça sous lui, le tua et mourut écrasé par le poids de la bête. Ce dévouement n'empêcha pas les Juifs d'être obligés de se retirer devant les Syriens. I Mach., VI, 43-48; Josèphe, *Ant. jud.,* XII, 3-5; *Bell. jud.,* I, I, 5. Voir ÉLÉAZAR 8, t. II, col. 1651. Antiochus détacha une partie de son armée contre Jérusalem et avec le reste alla mettre le siège devant Bethsur. La ville résista vaillamment et Judas envoya des vivres aux assiégés. Un traître nommé Rhodocus livra aux Syriens les secrets de la défense. Judas le fit mettre en prison. Cependant les habitants de Bethsur manquèrent bientôt de vivres, car on était dans l'année sabbatique pendant laquelle les champs restaient sans culture et les provisions étaient rares; ils furent donc obligés de se rendre. I Mach., VI, 49-50; II Mach., XIII, 19-22; Josèphe, *Ant. jud.,* XII, IX, 5; *Bell. jud.,* I, I, 5. Antiochus rejoignit alors le corps qui campait devant Jérusalem. Il entreprit un siège en règle, à l'aide de machines de tous genres, lançant des pierres, des dards et du feu. Les Juifs avaient des machines semblables et firent une résistance énergique, mais comme les habitants de Bethsur, ils manquèrent de vivres à cause de l'année sabbatique et du surcroît de population amenée par Judas et par Simon de diverses parties de la Palestine. La famine obligea un grand nombre d'entre eux à quitter la ville.

3º *Traité de paix d'Antiochus V avec les Juifs.* — Cependant la Providence vint au secours des Juifs. Philippe, revenu de Perse et de Médie, à la tête d'une armée, voulait prendre possession de la tutelle d'Antiochus V pour laquelle l'avait désigné le père du roi, et par le fait même, la direction des affaires du royaume. Lysias, à cette nouvelle, rassembla les chefs de l'armée, leur montra la difficulté de s'emparer de la cité sainte et l'utilité de faire la paix avec les Juifs pour combattre le nouvel ennemi. La paix fut en effet conclue à la condition qu'Antiochus laisserait au peuple d'Israël toute liberté de suivre ses lois. Le roi partit alors pour Antioche, après avoir offert un sacrifice et des dons au Temple et donné à Judas le titre de gouverneur de tout le pays qui s'étend de Ptolémaïde jusqu'à Gérar. Avant de partir, il viola cependant une des clauses du traité et détruisit une partie des fortifications qui entouraient la colline du Temple. I Mach., 56-62; II Mach., XIII, 23-24. Sur la route, Lysias rassura les habitants de Ptolémaïde, émus de la convention. Philippe qui s'était emparé d'Antioche fut battu et Antiochus reprit sa capitale. I Mach., VI, 63; II Mach., XIII, 26; Josèphe, *Ant. jud.,* XII, IX, 6-7. Le traité conclu entre Lysias, Antiochus V et les Juifs, fut respecté en tout ce qui touchait la loi religieuse. Aucun roi syrien ne renouvela la folle tentative d'Antiochus Épiphane et ne tenta d'imposer le culte païen aux Israélites. L'année 162 est donc la fin de la guerre religieuse, les conflits qui suivent sont surtout des luttes entre les deux partis juifs, le parti des amis des Grecs et le parti national. On en revient à la situation antérieure à la révolte des Machabées. Sans doute les premiers sont plus enclins à favoriser les institutions helléniques, les seconds plus attachés aux coutumes et à la foi nationale, mais les points essentiels demeurent hors de conteste; les premiers sont les Sadducéens, les seconds, les Pharisiens. J. Wellhausen, *Die Pharisäer und die Sadducäer,* in-8º, Greifswald, 1874, p. 84.

VII. GUERRE DE JUDAS CONTRE LES GÉNÉRAUX DE DÉMÉTRIUS Iᵉʳ SOTER. — Peu après leurs succès contre Philippe, Lysias et Antiochus Eupator eurent à combattre un autre adversaire plus redoutable que le premier, c'était Démétrius Iᵉʳ Soter, fils de Séleucus IV Philopator, neveu d'Antiochus Épiphane et cousin

d'Antiochus Eupator. Ce dernier fut vaincu et Démétrius le remplaça sur le trône de Syrie. Voir Démétrius 1, t. ii col. 1358.

1° *Intrigues et échec d'Alcime.* — Dès les débuts du nouveau règne, le parti hellénique, qui avait à sa tête un ancien grand-prêtre du nom d'Alcime (t. i, col. 338), s'efforça de gagner le prince. Alcime qui avait pactisé avec l'idolâtrie au temps d'Épiphane et qui voulait recouvrer son titre accusa Judas auprès de Démétrius de persécuter ses amis. Démétrius chargea Bacchide, gouverneur des provinces situées au delà de l'Euphrate, de voir l'état des choses et réserva à Alcime le grand pontificat. Tous deux marchèrent vers la Judée avec une armée et essayèrent d'abord d'entrer en pourparlers avec Judas. Celui-ci ne se laissa pas prendre à cette ruse, mais quelques scribes du parti des Assidéens se rendirent auprès d'Alcime et de Bacchide. Ils ne pouvaient croire qu'un prêtre de la race d'Aaron pût les tromper. Ils furent égorgés au nombre de soixante. Bacchide, qui était venu camper en face de Jérusalem, ne tarda pas à lever le camp pour se rendre près de Bethzécha où il massacra un grand nombre de ceux qui avaient quitté son parti et jeta leurs cadavres dans un puits. Il confia ensuite le pays à Alcime et retourna auprès de Démétrius. Alcime se démena pour s'assurer le souverain sacerdoce et groupa autour de lui tous les fauteurs de troubles qui se rendirent maîtres de la Judée et y causèrent de grands maux. Judas se remit en campagne, fit périr un grand nombre de ces misérables et força les autres à demeurer en paix. I Mach., vii, 1-25; II Mach., 1-2; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, ix, 7-x, 3. Voir Alcime, t. i, col. 338; Assidéens, t. i, col. 1131; Bacchide, t. i, col. 1374. Alcime, voyant que Judas et son parti l'emportaient, retourna auprès du roi et renouvela ses accusations contre le Machabée. Pour se faire bien venir de Démétrius, il lui offrit une couronne, une palme et des rameaux d'or dérobés au Temple. Appelé au conseil du roi, il profita de l'occasion pour lui représenter que Judas et les Assidéens excitaient des séditions et troublaient la paix du royaume. Tant que vivrait Judas, la tranquillité ne serait pas assurée. Les membres du conseil, ennemis de Judas, abondèrent dans le même sens et décidèrent Démétrius à envoyer une nouvelle armée.

2° *Nicanor en Judée.* — Nicanor, commandant des éléphants, fut mis à la tête des troupes envoyées contre Judas. Le roi lui donna ordre de s'emparer de Judas, de disperser ses partisans et d'établir Alcime dans le souverain sacerdoce. Tous les païens qui avaient fui la Judée se joignirent à Nicanor, regardant la défaite des Juifs comme le rétablissement de leur propre prospérité. Les Juifs, en apprenant l'arrivée de Nicanor et la coalition de leurs ennemis, se couvrirent de poussière en signe de deuil et prièrent le Seigneur de les sauver. Puis, sur l'ordre de Judas, ils se réunirent près de la place forte de Dessau (t. ii, col. 1393). Simon, frère de Judas, avait engagé le combat avec Nicanor, mais il avait été effrayé par l'arrivée soudaine des ennemis. Cependant Nicanor, quand il connut la valeur des compagnons de Judas, craignit une lutte sanglante; il préféra un traité. Il envoya donc Posidonius, Théodotius et Matthias pour conclure la paix avec Judas. Celui-ci soumit les propositions à son armée et, après une longue délibération, celle-ci fut d'avis d'accepter. Le jour où eut lieu la conférence qui devait décider des conditions, Judas prit ses précautions pour éviter une surprise. Il plaça des hommes armés dans les environs, avec ordre d'intervenir si les Syriens tentaient quoi que ce soit contre lui. L'accord conclu, Nicanor demeura à Jérusalem et y eut l'attitude la plus pacifique. Il renvoya les foules hostiles aux Juifs et se montra très sympathique à Judas. La paix semblait si bien établie que Nicanor engagea Judas à se marier. Celui-ci célébra, en effet, ses noces et vécut en paix et en amitié avec Nicanor. Cette affection réciproque ne faisait pas les affaires d'Alcime. Il revint auprès de Démétrius et accusa Nicanor de favoriser les intérêts des Juifs et de travailler à se donner comme successeur dans le gouvernement de la Judée, l'adversaire des Syriens. Exaspéré par les calomnies d'Alcime, le roi écrivit à Nicanor pour blâmer le traité et lui ordonna d'envoyer au plus tôt à Antioche Judas Machabée enchaîné. Nicanor fut consterné à la réception de cet ordre. Son honnêteté se révolta d'abord à la pensée de violer sa parole et de traiter en ennemi Judas qui ne l'avait offensé en rien. Mais il lui parut impossible de résister au roi et il chercha une occasion favorable. II Mach., xiv, 3-29. Il essaya de surprendre Judas dans une entrevue, mais celui-ci avait remarqué le changement d'attitude de Nicanor; il avait du reste reçu avis du dessein secret du général syrien, il se déroba à l'embûche. I Mach., vii, 28-30; II Mach., xiv, 30-31. La ruse ayant échoué, Nicanor recourut à la force, il attaqua Judas près de Capharsaloma. Les Syriens perdirent 5 000 hommes et le reste de l'armée se réfugia dans la citadelle du mont Sion. I Mach., vii, 31-32. Nicanor rentra furieux à Jérusalem. A son arrivée, des prêtres et des anciens du peuple sortirent du Temple pour le saluer dans un esprit pacifique et pour lui montrer les holocaustes qui étaient offerts pour le roi. Il les reçut avec mépris et insulta le Temple. Il jura avec colère que si Judas n'était pas livré entre ses mains avec toute son armée, il incendierait le Temple lorqu'il reviendrait victorieux, le raserait et élèverait un sanctuaire à Bacchus. Les prêtres rentrèrent et, devant le Temple et l'autel, ils supplièrent le Seigneur de défendre la demeure qu'il s'était choisie et de tirer vengeance de l'insulteur. I Mach., vii, 33-38; II Mach., xiv, 31-36. Nicanor voulut alors s'emparer de Razias, un des anciens de Jérusalem, homme de grande réputation. Razias lui échappa en se tuant lui-même. II Mach., xiv, 37-46. Voir Razias. Nicanor apprit que Judas et son armée se trouvaient en Samarie ou plus exactement sur la frontière méridionale de ce pays. Il résolut, pour triompher plus facilement, d'attaquer les Juifs les jours de sabbat. II Mach., xv, 1. Il ignorait que ceux-ci avaient résolu de livrer bataille même en ce jour. I Mach., ii, 41. Les Juifs qui avaient été incorporés de force dans son armée le supplièrent de respecter le jour du Seigneur. Il leur répondit en leur demandant avec ironie s'il y avait au ciel un maître qui eût commandé de célébrer le jour du sabbat. « Je suis moi-même maître sur la terre, ajouta-t-il, et j'ordonne de prendre les armes pour défendre les intérêts du roi. » Il pensait pouvoir élever bientôt un trophée de ses victoires sur Judas. Celui-ci, de son côté, avait une entière confiance dans le Très-Haut; il exhortait avec éloquence ses compatriotes à avoir courage et leur raconta un songe qu'il avait eu. Le grand-prêtre Onias III lui était apparu en compagnie du prophète Jérémie. Ce dernier lui avait remis, au nom de Dieu, un glaive d'or avec lequel il devait terrasser les ennemis du peuple d'Israël. Ces paroles relevèrent l'enthousiasme des jeunes gens et tous résolurent de combattre avec ardeur pour la défense du Temple et de la ville sainte. Dans la ville on attendait avec non moins d'anxiété l'issue de la lutte. II Mach., xv, 7-19. Nicanor vint camper près de Béthoron et fut rejoint en cet endroit par un autre corps venant de Syrie. Judas campa à Adarsa ou Adasa (t. i, col. 213) avec 3 000 hommes. Il pria Dieu de lui donner la victoire, comme il l'avait donnée autrefois à ceux qui avaient combattu Sennachérib. Les deux armées en vinrent aux mains le 13 du mois d'Adar, c'est-à-dire à la fin de février ou au commencement de mars de l'an 161 avant J.-C. Les Syriens perdirent plus de 35 000 hommes et Nicanor tomba frappé mortellement. Sa mort

détermina la déroute complète de son armée. Les Juifs poursuivirent les fuyards jusqu'à l'entrée de Gazara. Au son des trompettes, tous les hommes des villages environnants sortirent en armes et le massacre fut général. Judas ordonna de couper la tête de Nicanor et son bras avec l'épaule et de les porter à Jérusalem. Il fit couper la langue de l'impie en petits morceaux et ordonna de la jeter en pâture aux oiseaux. La main fut suspendue devant le Temple, et la tête au sommet de la citadelle. Une fête solennelle fut instituée en souvenir de cet événement, au jour anniversaire de la victoire, la veille du jour de Mardochée. I Mach., VII, 39-50; II Mach., XV, 20-40; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, X, 5; H. Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine,* Ire partie, p. 63. Judas était désormais maître de la Judée. Josèphe, *Ant. jud.*, XII, X, 6; XI, 2, place à cette époque la mort d'Alcime et reconnaît dès lors Judas comme grand-prêtre, mais d'après I Mach., IX, 54-56, Alcime mourut plus tard, sous Jonathas, en l'an 159. De plus il est inadmissible qu'un homme aussi pieux que Judas ait usurpé une dignité à laquelle il n'avait aucun droit. Josèphe se contredit du reste lui-même, car il affirme qu'après la mort d'Alcime la dignité de grand-prêtre demeura vacante pendant sept ans. *Ant. jud.*, XX, X. Cf. Wieseler, dans les *Studien und Kritiken,* 1877, p. 293-298; Graetz, dans le *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums,* 1883, p. 1-6.

VIII. TRAITÉ AVEC LES ROMAINS. — Pour l'indépendance de son pays, Judas pensa qu'il n'y avait rien de mieux à faire que de lui assurer l'amitié et l'alliance des Romains. Ceux-ci étaient intervenus à plusieurs reprises dans les affaires des rois de Syrie et il était évident que Démétrius n'oserait pas aller contre leur volonté. La renommée de la grandeur romaine était parvenue en Judée, grossie, comme il arrive toujours, par l'imagination populaire. Aux exploits réels des Romains la rumeur publique en ajoutait d'autres ; on leur prêtait toutes les vertus et on les croyait maîtres du monde. Deux faits surtout avaient frappé Judas : leur force et la bienveillance qu'ils témoignaient à ceux qui se joignaient à eux. La description de la puissance et l'esquisse des institutions de Rome qui se trouve dans I Mach., VIII, 1-16, est très curieuse surtout en ce qu'elle montre quelle était sur ce point l'idée que les Juifs avaient de la grande république. Cf. F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* t. IV, p. 621-625. Judas envoya à Rome deux ambassadeurs, Eupolème et Jason. Ils devaient solliciter du Sénat une alliance offensive et défensive et sa protection contre les rois de Syrie. En d'autres termes, ils demandaient à être admis au nombre de ceux que le peuple romain appelait ses alliés, *socii.* La proposition plut au Sénat, le traité fut conclu et gravé sur des tables d'airain, suivant l'usage de Rome. Il était rédigé dans les termes ordinaires. Chacun des deux peuples s'engageait à venir en aide à l'autre et à ne fournir à ses ennemis ni blé, ni armes, ni argent, ni vaisseaux; les Juifs s'engagaient en plus à ne pas fournir des troupes auxiliaires. Toute addition au traité devait être faite d'un commun accord. I Mach., VIII, 17-29; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, X, 6. Les termes dans lesquels est rapportée la convention sont exactement les mêmes que ceux dans lesquels est conçu un traité avec Astypalace et daté de l'an 105 avant J.-C. *Corpus inscript. græcarum,* n° 2485. Cf. E. L. Hicks, *A Manual of greek historical Inscriptions,* in-8°, Oxford, 1882, p. 347-349; Mommsen et Mendelssohn, dans les *Acta Societatis philolog. Lipsiensis,* t. V, 1875, p. 91-100.

IX. MORT DE JUDAS MACHABÉE. — L'intervention des Romains vint trop tard. Démétrius, dès qu'il avait appris la mort de Nicanor et la défaite de son armée, avait chargé Bacchide et Alcime de les venger. Ils suivirent la route qui conduit à Galgala, campèrent à Masaloth qui est en Arbelles et prirent cette ville, après avoir tué un grand nombre d'hommes. On n'est pas parvenu à identifier ces localités. Toujours est-il qu'au mois de Nisan de l'an 152 des Séleucides, c'est-à-dire en mars-avril 160 avant J.-C., ils approchèrent de Jérusalem. L'armée syrienne comprenait 22 000 fantassins et 2 000 cavaliers. Quand elle parvint à Bérée, près de Jérusalem, Judas avait établi son camp à Laïsa avec 3 000 hommes. Le nombre des ennemis effraya les Juifs, la plupart s'enfuirent et il ne resta à Judas que 800 hommes. Il ne perdit pas courage, malgré les instances de ceux qui étaient restés avec lui et qui le suppliaient d'éviter le combat. L'armée syrienne sortit de son camp : les cavaliers étaient divisés en deux corps, les frondeurs et les archers marchaient en tête ; Bacchide commandait l'aile droite. Le combat fut acharné. Judas attaqua le corps à la tête duquel était Bacchide, il l'écrasa et le poursuivit jusqu'à Azot. L'aile gauche syrienne fit alors un mouvement tournant et Judas fut pris entre les deux corps. Le combat fut très vif, un grand nombre de Juifs succombèrent et parmi eux Judas. Le reste s'enfuit. Jonathas et Simon emportèrent le cadavre de leur frère et l'ensevelirent dans le tombeau de leurs pères à Modin. Tout le peuple porta le deuil du grand homme et de toutes parts on entendait cette exclamation douloureuse : « Comment est-il tombé, le héros qui sauvait le peuple d'Israël? » « Un grand nombre des actions d'éclat du glorieux Machabée n'ont pas été conservées; elles étaient trop nombreuses pour qu'on pût garder mémoire de toutes. » Ces paroles qui terminent son histoire sont le plus bel éloge que l'écrivain sacré puisse faire de ce grand homme. I Mach., IX, 1-22; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, XI, 1-2. Sa vaillance et son génie apparaissent encore mieux quand on voit comment, après sa mort, le parti des renégats releva la tête. Les Juifs fidèles étaient sans chefs; les amis de Judas furent livrés à Bacchide qui fut maître absolu du pays. Il y eut dans Israël une tribulation telle qu'on n'en avait pas vu depuis le jour où il n'avait plus paru de prophète dans Israël. I Mach., IX, 23-27.

BIBLIOGRAPHIE. — E. Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu-Cristi,* 2e édit., t. I, in-8°, Leipzig, 1890, p. 157-173; Cl. Regnier Conder, *Judas Maccabæus and the Jewish war of independance,* in-16. Londres, 1894; H. Weiss, *Judas Makkabäus, Ein Lebenbild aus den letzten grossen Tagen des Israelitischen Volkes,* in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1897; B. Niese, *Kritik der beiden Makkabäerbücher,* in-8°, Berlin, 1900.

E. BEURLIER.

4. JUDAS (grec : Ἰούδας), fils de Calphi, général juif qui fut un des chefs de l'armée de Jonathas Machabée. I Mach., XI, 70. Il échappa avec Mathathias, fils d'Absalom, à une embuscade qui avait été tendue aux troupes juives dans les environs du lac de Génésareth. Voir GÉNÉSAR 1, col. 173.

5. JUDAS (grec : Ἰούδας), fils de Simon Machabée, frère de Jean Hyrcan et de Mathathias, et neveu de Judas Machabée. I Mach., XVI 2, 14. Simon, devenu vieux, le chargea, avec Jean, de combattre contre Cendébée, qui commandait l'armée syrienne du littoral. Il confia aux deux frères une armée de 20 000 fantassins et un corps de cavalerie. Les deux jeunes gens passèrent la nuit à Modin près de Gédor ou Cédron. Cendébée fut mis en déroute, mais Judas fut blessé dans le combat. I Mach., XVI, 3-9; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, VII, 3. L'an 167 de l'ère des Séleucides, au mois de *Sabath,* c'est-à-dire en janvier ou février 135 avant J.-C., Judas se rendit à Jéricho avec son père et Mathathias. Ptolémée, fils d'Abobus, gouverneur de la plaine de Jéricho, les reçut perfidement dans une petite forteresse appelée Doch, où il avait caché des soldats. Il leur donna un grand festin et lorsque Simon et ses fils furent enivrés, il se leva, s'em-

para de leurs armes et les fit égorger. I Mach., XVI, 11-17; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, VII, 4. Voir JEAN HYRCAN, t. II, col. 1154; CENDÉBÉE, t. II col. 406; DOCH, t. II, col. 1454.

E. BEURLIER.

6. JUDAS (grec : Ἰούδας), personnage dont le nom figure en tête de la lettre adressée par les Juifs de Jérusalem à Aristobule (voir t. I, col. 964) et aux Juifs d'Égypte. II Mach., I, 10. D'après les uns, ce Judas était un Essénien dont parle Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XI, 2; *Bell. jud.*, I, III, 5, et qui fut célèbre par le don de prophétie. D'après d'autres, c'est un Judas inconnu qui n'est mentionné que dans ce passage. D'après d'autres, enfin, c'est le même que Judas Machabée, mais cette dernière identification n'est pas sans grandes difficultés. Voir Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* 5e édit., t. V, p. 657-659. La première opinion est la plus probable.

7. JUDAS ISCARIOTE (grec : Ἰούδας ὁ Ἰσκαριώτης, ou simplement sans article, Ἰούδας Ἰσκαριώτης; Vulgate : *Judas Iscariotes*, Matth., X, 4; Marc., III, 19; Luc., VI, 16; Joa., VI, 72; XIII, 2, 26, etc.), un des douze Apôtres qui trahit son Maître. Sur son surnom d'Iscariote, voir ISCARIOTE, col. 987, et CARIOTH 1, t. II, col. 282.

1° *Judas dans le collège apostolique.* — Nous ne savons de la vie de Judas que ce que nous en apprennent les Évangiles. Saint Jean nous apprend, VI, 72; XIII, 2, 26, qu'il était fils de Simon, également de Carioth (Ἰσκαριώτου). Il fut choisi par Notre-Seigneur pour être du nombre de ses Apôtres. Dans les trois listes des Douze, Matth., X, 2-4; Marc., III, 16-19; Luc., VI, 14-16, il est toujours nommé le dernier, et les évangélistes n'oublient jamais d'ajouter à son nom la note infamante de son crime : « celui qui le (Jésus) trahit. » La clémence de Jésus à son égard ne connut pas de bornes; il en fit non seulement un disciple, mais aussi son économe, bien qu'il connût dès le commencement, Joa., VII, 65, qu'il devait le trahir. Jésus avait recommandé aux Douze de ne posséder ni or, ni argent, Matth., X, 9, 10; Marc., VI, 8; Luc., X, 4; il vivait des offrandes que lui faisaient les saintes femmes. Luc., X, 3. Les Apôtres durent mener pendant quelque temps ce genre de vie; dans leurs courses apostoliques, ils recevaient des dons et des offrandes pour les distribuer aux pauvres. Le moment arriva où il devint nécessaire de charger un membre du collège apostolique d'être l'économe de la petite communauté : cet office fut confié à Judas,



311. — Le baiser de Judas. Sarcophage chrétien de la crypte de Saint-Maximin (Var). D'après une photographie. Voir Faillon, *Monuments inédits sur l'apostolat de sainte Marie Madeleine en Provence*, 2 in-4°, Paris, 1848, t. I, p. 463.

Joa., XII, 6b; XIII, 29a, et en l'exerçant, son cœur commença à se détacher de l'affection de son Maître pour s'attacher à l'argent dont il avait la garde. Jésus avait déjà dévoilé sa perversion en le comparant au diable. Joa., VI, 71. Son avarice se manifesta à Béthanie, Matth., XXVI, 6-13; Marc., XIV, 3-9; Luc., VII, 37-38; Joa., XI, 2; XII, 3-6, lorsque, dans la maison de Simon le lépreux, une femme, Marie, sœur de Marthe et de Lazare, Luc., X, 39, ayant un vase d'albâtre plein d'un parfum précieux, le versa sur la tête du Sauveur pendant qu'il était à table. Saint Matthieu, XXVII, 8-9, et saint Marc, XIV, 4-5, qui, selon leur habitude, résument et abrègent, rapportent que certains d'entre les disciples dirent qu'il eût mieux valu vendre ce parfum et en distribuer le prix aux pauvres; mais saint Jean, XII, 4-6, spécifie et met cette réflexion dans la bouche de Judas et ajoute que le motif qui le porta à parler ainsi, ce n'était pas l'amour des pauvres, mais la cupidité, parce qu'il était voleur, avait la bourse et portait l'argent.

2° *Trahison de Judas.* — Jésus, étant encore dans la maison de Simon le lépreux, avait manifesté l'intention de célébrer la Pâque. Déjà les sanhédrites et les prêtres conspiraient contre lui et cherchaient à le perdre. Judas se rendit chez les princes des prêtres et leur demanda ce qu'ils lui donneraient s'il leur livrait Jésus. Les princes des prêtres lui assurèrent trente pièces ou sicles d'argent (environ 85 francs). Matth., XXVI, 14-15; Marc., XIV, 10-11a; Luc., XXII, 3-5. C'était le prix d'un esclave. Exod., XXI, 32. Le honteux marché fut conclu; à partir de ce moment Judas ne cherchait que l'occasion opportune d'accomplir son forfait. Matth., XXVI, 16; Marc., XIV, 11b; Luc., XXII, 6. — L'occasion ne tarda pas à se présenter. Le premier jour des Azymes, Matth., XXVI, 17-19; Marc., XIV, 12-16; Luc., XXII, 7-13, Jésus célébra le soir la dernière cène avec ses Apôtres, et, pendant qu'ils mangeaient, leur annonça qu'un d'entre eux le trahirait. Les disciples attristés demandèrent : « Est-ce moi, Seigneur? » Jésus répondit que celui qui mettrait la main avec lui dans le plat le trahirait; Matth., XXVI, 20-23; Marc., XIV, 17-20; Luc., XXII, 21-23, et il ajouta : « Malheur à l'homme par qui le Fils de l'homme sera livré! il eût mieux valu pour lui qu'il ne fût jamais né. » Matth., XXVI, 24; Marc., XIV, 21b; Luc., XXII, 22b. Judas osa demander si ce serait lui qui le trahirait et Jésus lui répondit: « Tu l'as dit. » Matth., XXVI, 25. Cette demande et cette réponse ne durent pas probablement être entendues des Apôtres. Saint Jean, XIII, 1-30, donne sur cette scène des détails complémentaires qui ne se trouvent pas dans les autres évangélistes. Après le lavement des pieds, Jésus annonça, en citant le Ps. XL, 10, la trahison de l'un d'entre eux. Les Apôtres se regardèrent étonnés, se demandant de qui il voulait parler. Jean reposait sur le côté du Sauveur; Pierre, se penchant vers le disciple bien-aimé, lui demanda à qui le maître faisait allusion. Jean à son tour interrogea Jésus qui lui répondit : « C'est celui à qui je donnerai un morceau de pain trempé. » Et ayant trempé un morceau de pain, il le donna à Judas. Lorsque celui-ci eut reçu le morceau de pain, Satan s'empara de lui. Jésus lui dit: « Ce que tu fais, fais-le vite. » Personne ne comprit le sens de ces paroles; Judas ayant la garde de l'argent, les uns pensèrent que Jésus lui avait ordonné d'acheter ce qui était nécessaire à la célébration de la fête, ou de donner quelque chose aux pauvres. Le traître sortit aussitôt; il était déjà nuit. Judas avait-il participé à la cène ou avait-il quitté le cénacle avant la communion eucharistique? La plupart des Pères et des commentateurs du moyen âge ont cru qu'il avait fait une communion sacrilège; la majorité des exégètes modernes soutiennent l'opinion contraire. Voir Cl. A. Fillion, *Judas assistait-il à l'institution de la sainte Eucharistie,* dans ses *Essais d'exégèse,* in-12, Paris et Lyon, 1884, p. 311-326.

Après la célébration de la Cène, Jésus et les Apôtres

sortirent du cénacle où ils étaient réunis et se rendirent vers la montagne des Oliviers, Matth., XXVI, 26-30, au jardin de Gethsémani. Après avoir prié à trois reprises différentes, Jésus s'approcha de ses Apôtres et leur dit : « Levez-vous, allons, car celui qui doit me livrer s'approche. » Matth., XXVI, 39-46; Marc., XIV, 35-42. Saint Jean observe, XVIII, 2, que Judas connaissait l'endroit, parce que Jésus s'y rendait fréquemment avec ses disciples. — Le Sauveur parlait encore avec ses disciples, lorsque Judas arriva suivi d'une troupe envoyée par les princes des prêtres et les anciens, et armée de glaives et de bâtons. Matth., XXVI, 47; Marc., XIV, 43; Luc., XXII, 47; Joa., XVIII, 3. Judas avait dit à ses sicaires : « Celui que je baiserai, c'est lui-même [Jésus], saisissez-le. » Et aussitôt il s'approcha de Jésus et lui dit : « Salut, maître. » Et il le baisa. Jésus lui dit : « Ami, qu'es-tu venu faire? » Alors les sicaires s'avancèrent et saisirent Jésus. Matth., XXVI, 48-50; Marc., XIV, 44-46; Luc., XIII, 48; Joa., XVIII, 4-8. Judas avait consommé son crime.

3° *Repentir et mort de Judas.* — Lorsque Jésus eut été condamné, Judas, saisi de remords, mais désespéré, rapporta les trente pièces d'argent aux princes des prêtres et aux anciens, en disant : « J'ai péché en livrant le sang innocent. » Mais eux répondirent : « Que nous importe? C'est à toi de voir. » A ces paroles il jeta les pièces d'argent dans le Temple, s'éloigna et alla se pendre. Matth., XXVII, 3-5; Act., I, 18. Les princes des prêtres, ayant pris les pièces d'argent, dirent : « Il n'est pas permis de les mettre dans le trésor, car c'est le prix du sang. » Ayant tenu conseil, ils en achetèrent le champ d'un potier pour la sépulture des étrangers; ce champ fut appelé *Haceldama* (voir HACELDAMA, col. 386), c'est-à-dire le champ du sang. Matth., XXVII, 6-8; Act., I, 19. Ainsi finit « le fils de la perdition ». Joa., XVII, 12.

4° *Bibliographie.* — Saint Irénée, *Adv. hær.*, I, 31, t. VII, col. 704; Pseudo-Tertullien, *De præscript.*, 47, t. II, col. 65; Eusèbe, *H. E.*, II, 1, t. XX, col. 133; III, 39, col. 297-300; V, 16, col. 469; Tillemont, *Mémoires*, in-4°, Bruxelles, 1732, p. 14-16, 191 (note XXIX); Sepp, *Vie de N.-S. Jésus-Christ*, trad. franç. de Ch. Sainte-Foi, in-12, Paris 1861, t. II, p. 367-369, 385-388; Le Camus, *Vie de N.-S. Jésus-Christ*, 3 in-12, Paris (sans date), t. I, p. 426-429; t. III, p. 33, 151, 186, 271, 369; Didon, *Jésus-Christ*, 2 in-8°, Paris, 1891, t. II, p. 256-299.

V. ERMONI.

8. JUDAS, frère de Jacques. Voir JUDE 1, col. 1806.

9. JUDAS BARSABAS, voir JUDE 2, col. 1807.

10. JUDAS (grec : Ἰούδας); frère, c'est-à-dire parent de Notre-Seigneur. Marc., VI, 3. C'est le même que l'apôtre saint Jude, frère de Jacques le Mineur, et l'un des douze Apôtres, Luc., VI, 16; Act., I, 13, l'auteur d'une des Épîtres catholiques, quoique certains exégètes veuillent en faire un personnage différent. Voir JUDE 1, col. 1806.

11. JUDAS LE GALILÉEN (grec : Ἰούδας ὁ Γαλιλαῖος; Vulgate : *Judas Galilæus*), fauteur d'une révolte populaire à l'époque du recensement sous Cyrinus. Act., V, 37. Josèphe l'appelle une fois le Gaulonite, *Ant. jud.*, XVIII, I, 1, parce qu'il était de Gamala, dans la Gaulonitide, à l'est de la Galilée, mais il l'appelle partout ailleurs « le Galiléen », *Ant. jud.*, XVIII, I, 6; XX, V, 2; *Bell. jud.*, II, VIII, 1; XVII, 8, 9; VII, VIII, 1, comme le fait Gamaliel dans les Actes. Gamala était peut-être regardée comme appartenant à la Galilée, ou bien Judas reçut ce surnom, qui le distinguait des autres Judas ses contemporains, parce que la sédition qu'il fomenta éclata en Galilée. Quoi qu'il en soit, le mouvement qu'il excita paraît avoir été assez considérable. Il périt lui-même dans la lutte et ses adhérents furent dispersés, Act., V, 37, mais il se survécut dans la secte des Zélotes dont Josèphe lui attribue la fondation. Cette secte fut la plus fanatique et la plus violente de toutes celles qui parurent parmi les Juifs, et ses excès, sous le gouvernement de Gessius Florus (64-66) hâtèrent la guerre avec les Romains. Les fils de Judas se distinguèrent en particulier par leur haine contre les Romains. Deux d'entre eux, Jacques et Jean, excitèrent une nouvelle sédition sous le procurateur Tibère Alexandre, vers l'an 47; ils furent pris et mis en croix. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, V, 2. — Une vingtaine d'années plus tard, en 66, leur plus jeune frère, Manahem, se mit à la tête d'une autre révolte. Avec les sicaires qui se joignirent à lui, il pilla l'arsenal d'Hérode à Masada, près d'Engaddi, et marcha contre Jérusalem, s'en empara et y commit toute sorte d'excès. Les partisans du grand-prêtre Éléazar se saisirent enfin de sa personne pendant qu'il se rendait au Temple et le mirent à mort (66). Josèphe, *Bell. jud.*, II, XVII, 8-9; *Vita*, 5. Un autre membre de la même famille, Éléazar, défendit la forteresse de Masada après la prise de Jérusalem par Titus et décida ses compagnons à se tuer avec leurs femmes et leurs enfants plutôt que d'accepter le joug des Romains. Josèphe a longuement raconté ce terrible épisode de la guerre. *Bell. jud.*, II, XVII, 9; VII, VIII-IX. — Voir Origène, *In Matth.*, tom. XVII, 25, t. XIII, col. 1552; *Hom. in Luc.*, XXV, t. XIII, col. 1866; E. Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volken im Zeitalter Jesu Christi*, 2e édit., t. I, 1890, p. 406, 446.

F. VIGOUROUX.

12. JUDAS (grec : Ἰούδας), hôte de saint Paul à Damas, à l'époque de la conversion de l'Apôtre. Sa maison était située dans « la rue droite » de cette ville. Act., IX, 11. C'est dans cette maison qu'Ananie, sur l'ordre du Seigneur alla baptiser le nouveau converti. Voir ANANIE 7, t. I, col. 541.

JUDE nom d'un apôtre et d'un disciple du Sauveur, Voir JUDAS, col. 1789-1790.



312. — Saint Jude, apôtre. D'après les *Acta sanctorum*, maii t. I. Planches des *Éphémérides moscovites*, n. 19, p. XXXI. Les caractéristiques de cet apôtre sont mal déterminées. Voir Grimouard de Saint-Laurent, *Guide de l'Art chrétien*, t. V, 1874, p. 230-231; P. Durand, *Manuel d'iconographie chrétienne*, in-8°, Paris, 1845, p. 306.

1. JUDE (grec : Ἰούδας), Matth., XIII, 55; Marc., VI, 3, un des douze Apôtres (fig. 312). C'est le même personnage que Jude, [frère] de Jacques [le Mineur], Ἰούδας Ἰακώβου, dont il est question, Luc., VI, 16; Act., I, 13; car Matth., XIII, 55, et Marc., VI, 3, en disant que Jacques, Joseph, Simon et Jude étaient « frères », c'est-à-dire cousins du Seigneur, nous laissent clairement entendre que ces quatre personnages étaient frères selon la chair. Voir ALPHÉE, t. I, col. 418; FRÈRES, III, t. II, col. 2403-2404. Jude est aussi appelé, Matth., X, 3; Marc., III, 18, Lebbée ou Thaddée « le courageux » (Λεββαῖος ὁ ἐπικληθεὶς Θαδδαῖος), ce qui fait dire à saint Jérôme, *In Matth.*, X, 4, t. XXVI, col. 61, qu'il devait être *trinomius*, « à triple nom. »

On ne sait presque rien de la vie de cet apôtre. Dans l'Évangile il ne paraît qu'une fois pour adresser une question au Sauveur. Joa., XIV, 22. Saint Jean le désigne sous le nom de « Judas non l'Iscariote ». Il est l'auteur d'une des Épîtres catholiques. Voir JUDE (ÉPITRE DE). Comme son Épître combat les mêmes hérétiques que la seconde lettre de saint Pierre, il y a lieu de penser qu'après l'Ascension il évangélisa les contrées adjacentes à celles où avait prêché le prince des Apôtres. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'il n'était plus en vie à l'époque de la persécution de Domitien ; car Eusèbe, *H. E.*, III, 19, suivant une vieille tradition (παλαιὸς κατέχει λόγος), et Hégésippe, *ibid.*, III, 20, t. XX, col. 252, 253, nous apprennent que cette persécution mit à l'épreuve les descendants de Jude. Cf. aussi III, 32, col. 284. Les auteurs ont enregistré diverses traditions sur la vie et les travaux de Jude : d'après Nicéphore Calliste, *H. E.*, II, 40, t. LXXIII, col. 693, il aurait d'abord évangélisé la Judée, la Galilée, la Samarie et l'Idumée, et ensuite l'Arabie, la Syrie, la Mésopotamie et la Perse ; quelques auteurs syriens, mentionnés par J. S. Assemani, *Biblioth. orient.*, Rome, 1719-1728, t. I, p. 318 ; t. III, part. I, p. 299, 302, affirment que l'apôtre Thaddée prêcha l'Évangile à Édesse ; mais cette tradition, déjà consignée dans saint Jérôme, *In Matth.*, X, 4, t. XXVI, col. 61, dérive, par le changement d'*Addaï* en *Thaddée*, de la *Doctrine d'Addaï ;* voir ABGAR, t. I, col. 37-41, et ADDAÏ, t. I, col. 214 ; c'est à ce document qu'Eusèbe, *H. E.*, I, 13 ; II, 1, t. XX, col. 120-129, 133-140, a emprunté sa relation. Ces traditions sont communément rejetées. Cf. Tillemont, *Mémoires*, Bruxelles, 1732, t. I, p. 279. D'après le bréviaire romain, au 28 octobre, il évangélisa la Mésopotamie et la Perse et mourut martyr. Les descendants de saint Jude furent recherchés sous Domitien, comme appartenant à la famille du Christ, mais on les laissa en paix. Eusèbe, *H. E.*, III, 17-20, t. XX, col. 249-256. D'après un fragment d'Hégésippe, conservé dans Philippe Sidète, l'un des descendants de l'apôtre Jude s'appelait Zocer (Ζωκήρ) et un autre Jacques (Ἰάκωβος). C. de Boor, *Neue Fragmente des Papias, Hegesippus,* dans les *Texte und Untersuchungen*, t. V, Heft 2, 1888, p. 169. V. ERMONI.

2. JUDE BARSABAS (grec : Ἰούδας ὁ ἐπικαλούμενος Βαρσαβᾶς), un des premiers chrétiens de Jérusalem. Act., XV, 22. Il était probablement prêtre, c'est ce que semble indiquer le titre d'ἡγούμενος qui lui est donné. Il fut chargé, avec Silas, d'accompagner Paul et Barnabé à Antioche pour porter aux chrétiens de cette ville une lettre des Apôtres contenant les décisions du concile de Jérusalem. Jude et Silas étaient « prophètes », ℣. 32, et par leurs paroles, ils confirmèrent les fidèles dans la foi. Leur mission remplie, Jude retourna à Jérusalem, tandis que Silas, d'après la Vulgate et d'autres manuscrits, demeura à Antioche, mais la leçon μόνος Ἰούδας δὲ ἐπορεύθη, *Judas autem solus abiit Jerusalem,* ne se lit pas dans d'excellents manuscrits. Act., XV, 22-34. — On range communément Jude Barsabas parmi les soixante-dix disciples du Sauveur. Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique,* 1701, t. I, p. 27. Son surnom de Barsabas ou « fils de Sabas » a fait supposer qu'il était frère de Joseph Barsabas. Act., I, 23. Voir BARSABAS, t. I, col. 1470. C'est sans raison qu'on a essayé de le confondre avec l'apôtre saint Jude, car le langage de l'auteur sacré montre que Jude Barsabas n'avait pas le rang d'apôtre.

3. JUDE (ÉPITRE DE SAINT). — I. AUTEUR. — L'auteur se désigne lui-même sous le nom de Jude, frère de Jacques, et la plupart des commentateurs, depuis Origène et saint Jérôme, sont d'accord à reconnaître dans ce Jude l'un des douze Apôtres. Voir JUDE 1. Cf. les témoignages d'Origène et de saint Jérôme, dans *P. G.*, t. XIII, col. 1520, note 57. Voir aussi *Adumbrationes in Epist., Judæ,* dans les œuvres de Clément d'Alexandrie, t. IX, col. 731 ; voir plus loin § VI.

II. OCCASION ET BUT. — L'Épître fut écrite à l'occasion de doctrines dangereuses répandues au milieu des fidèles par les faux docteurs. L'auteur caractérise en termes énergiques ces faux docteurs : ce sont des hommes dont la condamnation est depuis longtemps portée, des impies, qui changent la grâce de Dieu en libertinage et renient Notre-Seigneur Jésus-Christ, ℣. 4 ; ils méprisent l'autorité, blasphèment la majesté, et tout ce qu'ils ignorent, ℣. 8 ; ils paraissent faire encore partie de l'Église, mais en réalité ce sont des membres morts, des arbres déracinés et desséchés, des astres errants, ℣. 12-13 ; des esprits inquiets, turbulents, orgueilleux, ℣. 16 ; ils cherchent à égarer les autres et suivent leurs inclinations impies, ℣. 18 ; leur immoralité est scandaleuse ; ils obéissent aux impulsions de la chair, ℣. 4, 8, 10, 12, 16, 23 ; ils se sont séparés eux-mêmes [du reste des fidèles], ce sont des *psychiques,* ψυχικοί, qui n'ont pas l'esprit [de Dieu], πνεῦμα μὴ ἔχοντες, ℣. 19. Ces dernières paroles, où il est question des *psychiques* et des *pneumatiques,* nous indiquent clairement que ces faux docteurs avaient à tout le moins des tendances gnostiques ; leur immoralité notoire nous porte à penser qu'ils appartenaient à cette classe d'hérétiques, connus par leur *antinomisme,* dont Carpocrate sera plus tard le plus célèbre représentant. Cf. S. Irénée, *Adv. hær.*, I, 25, 26, t. VII, col. 680-687 ; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, II, 20 ; III, 2, 4, t. VIII, col. 1048-1072, 1104-1113, 1129-1144. — Le *but* de l'Épître est de prémunir les fidèles contre les erreurs et les fausses doctrines dont ils étaient menacés ; il leur recommande, ℣. 3, de rester fermement attachés à la foi qu'ils ont reçue.

III. DESTINATAIRES. — L'Épître est adressée, ℣. 1, à ceux qui ont été appelés, qui sont sanctifiés en Dieu le Père et conservés pour Jésus-Christ. On peut donc conclure qu'il s'agit de chrétiens en général, venus du judaïsme ; l'Épître n'est pas adressée à une église particulière, ni à un individu quelconque, et c'est pour cela qu'elle est à bon droit dite « catholique ». La conclusion, ℣. 25, est marquée du même caractère. Voir CATHOLIQUES (ÉPITRES), t. II, col. 350. L'expression « nos bien aimés », ℣. 3, 17, 20, pourrait faire penser à un cercle plus restreint ; mais elle a en réalité une signification générale ; elle s'applique à tous les chrétiens que l'auteur aime en Jésus-Christ. Cf. Jülicher, *Einleitung in das Neue Testament,* in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1894, p. 145. Rien n'oblige pourtant à y voir une lettre « encyclique », dans la plus large signification du mot. Kaulen, *Einleitung in die heilige Schrift,* 3e édit., in-8°, Fribourg-en-B., 1893, p. 678.

IV. ANALYSE. — Outre la suscription, la salutation et une courte introduction, ℣. 1-4, l'Épître embrasse deux parties, ℣. 5-19, 20-23, et se termine par une doxologie, ℣. 24-25. — Dans l'introduction, l'auteur commence par déclarer, ℣. 3, que sa sollicitude pastorale l'a porté à écrire cette lettre ; son intervention a été rendue nécessaire par la prédication des faux docteurs, ℣. 4. — La première partie, ℣. 5-19 est plutôt *descriptive.* Pour montrer le châtiment qui menace les faux docteurs, l'auteur rappelle l'exemple des mauvais anges, de Sodome et de Gomorrhe, ℣. 6-7 ; à cause de leurs crimes, les sectaires subiront le même sort ; ils sont tellement coupables que l'archange saint Michel lui-même n'ose pas prononcer leur jugement, ℣. 9 ; ils ont marché sur les traces de Caïn, de Balaam et de Coré, ℣. 11 ; aussi doivent-ils s'attendre au même châtiment, ℣. 13 ; déjà le patriarche Énoch avait prédit leur sort, ℣. 14-15 ; les Apôtres du reste avaient annoncé leurs manœuvres, ℣. 17-18. — La seconde partie, 20-23, est *parénétique ;* l'auteur exhorte les fidèles à rester fermes dans la foi, l'amour de Dieu et l'attente de la miséricorde de Jésus-

Christ pour la vie éternelle, ℣. 20-21; qu'ils jugent avec miséricorde certains des faux docteurs, ℣. 22; qu'ils sauvent les autres de la crainte en les arrachant au feu, mais qu'ils haïssent la tunique souillée par la chair, ℣. 23. —Enfin conclusion doxologique. ℣. 24-25.

V. Date et lieu de la composition. — 1° *Date.* — Il n'est pas possible de fixer d'une façon absolument précise la date de cette Épître. Renan, qui la regardait comme un écrit anté-paulinien, suppose qu'elle fut écrite à Jérusalem en l'an 54. Credner, partant de ce fait que saint Jude était mort à l'époque de la persécution de Domitien, et s'appuyant sur le martyre de Siméon, évêque de Jérusalem, qui eut lieu sous Trajan, date l'Épître de l'an 80; Volkmar, Mangold, Völter et Davidson la placent quelque temps après l'an 140. Cf. Davidson, *An Introduction to the study of the New Testament*, 2 in-8°, Londres, 1894, t. II, p. 342. Jülicher, *Einleitung*, p. 147, la place entre 100 et 180. Nous ne pouvons qu'assigner une date approximative. L'Épître a été écrite avant la ruine de Jérusalem (70), autrement l'auteur, outre les exemples cités ℣. 6-7, n'eût pas manqué de mentionner cette grande catastrophe. En admettant que la seconde Épître de saint Pierre dépende de l'Épître de Jude, ce que nous regardons comme plus probable, et en supposant que saint Pierre ait écrit sa lettre en 66, nous arrivons à cette conclusion que l'Épître de Jude a été écrite entre 62 et 66. La principale raison qu'on allègue pour abaisser la date de la composition de l'Épître est tirée du ℣. 17 où l'auteur, prétend-on, se distingue des Apôtres; on en conclut qu'il écrivait à une époque où tous les Apôtres étaient morts. Mais on peut répondre que rien n'oblige à prendre ce pluriel « par les Apôtres de Notre-Seigneur Jésus-Christ » dans toute son étendue; on peut le restreindre à quelques Apôtres; de plus, l'auteur peut faire allusion à deux passages des Pastorales, I Tim., IV, 1; III, 1, ce qui serait suffisant pour employer le pluriel; enfin, saint Jude n'était qu'*un* Apôtre; il peut donc se distinguer des onze autres.

2° *Lieu de la composition.* — On peut dire que l'Épître fut écrite en Orient; il serait difficile de préciser davantage. Davidson, *Introduction*, p. 342, pense qu'elle pourrait avoir été écrite à Alexandrie, parce qu'elle vise, d'après lui, les erreurs de Carpocrate et de son fils Épiphane, qui vivaient en Égypte. Mais rien ne prouve que l'Épître vise particulièrement les erreurs de Carpocrate; comme nous l'avons déjà dit, ce qu'on peut affirmer c'est qu'elle vise des doctrines gnostiques et antinomistes; or ces doctrines eurent de nombreux représentants et de nombreuses ramifications, à commencer par Simon le Magicien et les nicolaïtes.

VI. Authenticité. — *I. Preuves de l'authenticité.* — Les critiques libéraux rejettent l'authenticité de l'Épître; pour eux, elle ne saurait être l'œuvre d'un apôtre. Jülicher, *Einleitung*, p. 147, pense que l'auteur est un chrétien d'Égypte. Cf. Davidson, *Introd.*, p. 335. L'authenticité de l'Épître repose cependant sur des preuves solides: 1° Les mots de la suscription: « Jude, serviteur de Jésus-Christ, frère de Jacques; » comme le fait remarquer Kaulen, *Einleitung*, p. 679, ce Jude ne peut être que l'apôtre de ce nom; il faut écarter Jude de Damas, Act., IX, 11, et Jude compagnon de saint Paul, Act., XV, 22-32, 34, parce que le premier n'a laissé aucune trace dans l'histoire, et le second est toujours surnommé Barsabas; on ne peut pas songer davantage à Jude le Galiléen, Act., V, 37, ni à Judas Iscariote, ni aux deux Jude de la table généalogique de Luc, III, 26,30, qui appartiennent à l'ancien Testament; il ne reste donc que Jude l'apôtre. — 2° Les témoignages : 1. De l'Église romaine : le canon de Muratori; l'auteur du *De consummat. mundi*, parmi les œuvres d'Hippolyte, n. 10, t. X, col. 913; S. Jérôme, *De vir. illustr.*, 4, t. XXIII, col. 613,615; *In Tit.*, I, 12, t. XXVI, col. 574; *Prol. in Epist. cathol.*, t. XXIX, col. 825; — 2. de l'Église d'Afrique : Tertullien, *De cultu fœm.*, 3, t. I, col. 1308; l'auteur du *De Script. canone*, t. III, col. 192; — 3. de l'Église d'Alexandrie : Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, 2, t. VIII, col. 1113; *Adumbr. in. Jud.*, t. IX, col, 731-734; Origène, *In Jos. hom.* VII, 1, t. XII, col. 857; *In Matth.*, X, 17, t. XIII, col. 877; cf. aussi *Periarchon*, III, 2, t. XI, col, 303; *In Rom.*, V, 1, t. XIV, col. 1016. Didyme, *Enarrat. in Epist. Jud.*, t. XXXIX, col. 1811-1818; — 4. de l'Église d'Antioche : la lettre des évêques, des prêtres et des diacres de Syrie au pape Denis contre Paul de Samosate, paraît contenir une allusion à Jud., ℣. 3-4; cf. Eusèbe, *H. E.*, VII, 30, t. XX, col. 712; — 5. de l'Église de Constantinople : Palladius, *Dialog.*, 18, t. XLVII, col. 63; — 6. de l'Église de Chypre : S. Épiphane, *Hær.* XXVI, 11, t. XLI, col. 348. Cf. Arnaud, *Recherches critiques sur l'Épître de Jude*, Strasbourg, 1851, p. 21; Rampf, *Der Brief Judä*, Sulzbach, 1854, p. 129.

II. Objections et réponses. — 1° Nous avons déjà répondu à l'objection tirée du ℣. 17, qui prétend que l'auteur de l'Épître ne peut pas être un apôtre. — 2° La principale objection visant directement l'authenticité est tirée du *contenu* même de l'Épître: On dit que les erreurs, qui y sont combattues, sont postérieures à l'âge apostolique; les faux docteurs ne pourraient être que les gnostiques antinomistes de l'école de Carpocrate; or cette école n'apparaît qu'au IIe siècle. — Mais il s'agit de savoir si Carpocrate a semé les premiers germes de l'antinomisme, ou s'il n'a fait tout simplement que les développer; rien ne prouve que la nuance gnostique, dont il fut le plus brillant champion, n'existât pas avant lui; or l'histoire atteste que les premiers germes de l'antinomisme sont antérieurs à Carpocrate. Aussitôt après la mort de Jacques le Mineur, à l'occasion du choix de son successeur Siméon, un schisme éclata à Jérusalem, provoqué par l'orgueil et l'ambition de Thébutis; l'hérésie de Simon le Magicien ne tarda pas à paraître; or on sait que Simon le Magicien niait la divinité de Jésus-Christ, se donnait lui-même comme le Messie et enseignait l'émancipation de la chair. Cf. I Joa., II, 22, 23; S. Irénée, *Adv. hær.*, I, 23, t. VII, col. 670-673; Pseudo-Tertullien, *De præscript.*, 46, t. II, col. 61; S. Épiphane. *Hær.* XXI, t. XLI, col. 285-296. Les disciples de Ménandre et les dosithéens marchèrent sur les traces de Simon; S. Justin, *Apol.* I, 26, t. VI, col. 368; S. Irénée, *Adv. hær.*, I, 23, t. VII, col. 673; Origène, *Cont. Cels.*, VI, 11, t. XI, col. 1305-1308; S. Épiphane, *Hær.* XIII, et XXII, t. XLI, col. 237, 296, 297. Cf. Rampf, *Der Brief Judä*, p. 45-128. Vers la même époque les nicolaïtes professaient les mêmes doctrines; S. Irénée, *Adv. hær.*, I, 26, t. VII, col. 687; S. Épiphane, *Hær.* XXV, t. XLI, col. 320-329.

VII. Canonicité. — *I. Preuves de la canonicité.* — Dès les premiers siècles il y eut des hésitations au sujet de la canonicité de l'Épître de Jude. A cause des ℣. 9 et 14, quelques auteurs la rejetèrent. Cf. S. Jérôme, *De vir. illustr.*, 4, t. XXIII, col. 613,615. La Peschito ne la contient pas. Eusèbe la range parmi les *Antilegoumena*, *H. E.*, III, 25; VI, 13, 14, t. XX, col. 269, 548, 549; cf. aussi II. 23, *ibid.*, col. 205; Didyme, *Enarrat. in Epist. Jud.*, t. XXXIX, col. 1815. Aujourd'hui même elle est rangée parmi les deutérocanoniques. Cependant sa canonicité ne peut être contestée, parce qu'elle a trop d'attaches dans la tradition. A propos de l'authenticité, nous avons cité les témoignages des Pères, col. 1809. Voir Canon, t. II, col. 170 (canon de Muratori), 176-177 (*Codex Claromontanus*), 179-182 (citations des Pères). Cf. aussi l'auteur de l'écrit *Adv. Novat. hæret.*, 16, t. III, col. 1266.

II. Objections et réponses. — Les objections contre la canonicité sont loin d'être décisives: 1° Si l'Épître ne se trouve pas dans la Peschito, c'est que probablement elle n'était pas connue en Syrie au moment où fut faite la version syriaque. — 2° Les paroles du ℣. 6 : « quant

aux anges qui n'ont pas conservé leur dignité, mais ont quitté leur séjour, » permettent de conclure qu'elles ne sont nullement un emprunt à un apocryphe, mais une simple conclusion tirée par l'auteur de Gen., VI, 1,2. — 3° Quant au ℣. 9, Origène y voyait, *De princ.*, III, 2, t. XI, col. 303, un emprunt à l'apocryphe, l'*Ascension de Moïse;* mais il semble plus exact de dire que 9ᵃ est un emprunt à cet apocryphe ou à une tradition orale, et 9ᵇ un emprunt à Zach., III, 2; d'ailleurs un livre apocryphe peut contenir des choses vraies. — 4° Le ℣. 14 ne tire pas non plus à conséquence; en admettant que l'auteur cite le *Livre d'Hénoch* on peut dire qu'il le cite uniquement comme un argument *ad hominem* contre les hérétiques qu'il a en vue; de plus ce livre, comme beaucoup d'autres apocryphes, contenait des traditions juives; dès lors Jude a pu utiliser ces traditions, comme II Tim., III, 8; mais rien ne prouve qu'il ait puisé à cet apocryphe; certains auteurs pensent que Jude et l'auteur de l'*Assomption de Moïse* ont puisé à une source commune. Cf. Rampf, *Der Brief Judä*, p. 201-332; Bacuez, *Manuel biblique,* 10ᵉ édit., t. IV, p. 536-538.

VIII. RAPPORTS DE L'ÉPITRE DE JUDE AVEC LA SECONDE ÉPITRE DE PIERRE. — Il existe beaucoup de ressemblances entre ces deux Épitres. En ce qui concerne II Pet., toutes les ressemblances importantes sont dans le chapitre II, comme on peut le constater par le tableau ci-dessous :

JUDE.	II PET.	JUDE.	II PET.
3.	II, 21.	10.	II, 12.
4.	II, 1-3.	11.	II, 15.
6.	II, 4.	12.	II, 13.
7.	II, 6.	12, 13	II, 17.
7,8.	II, 10.	16.	II, 18.
9.	II, 11.	17. 18	III, 1-3.

A côté de ces rapports très clairs, on constate aussi des allusions ou des réminiscences :

1,2	I, 2.	24.	III, 14.
3	I, 5,15.	25.	III, 18.

Pour expliquer ces rapports on a fait deux hypothèses : *I. HYPOTHÈSE DE LA DÉPENDANCE DE JUDE PAR RAPPORT A LA II PETRI.* — Les raisons de cette hypothèse sont : « 1° Il n'y a pas de parité entre les allusions que saint Pierre a pu faire dans sa première Épître à certains passages de saint Paul et un emprunt si littéral et si étendu, qui comprendrait la plus grande partie de l'Épître de saint Jude. — 2° Saint Pierre n'avait pas d'intérêt à s'approprier la lettre de saint Jude. Saint Jude, au contraire, trouvait un avantage à citer saint Pierre : il ajoutait à sa considération et à son autorité personnelle celle du prince des Apôtres et du chef de l'Église. — 3° L'Épître de saint Pierre paraît avoir été écrite la première ; elle parle au futur, elle prédit les hérésies qui vont paraître, II Pet., II, 1-3 ; celle de saint Jude parle au passé, elle donne les faits qu'elle décrit pour l'accomplissement des prophéties faites par les Apôtres. Sans réfuter les sectaires, comme saint Pierre, saint Jude les attaque avec plus de force et les caractérise d'une manière plus précise. — 4° Le style de saint Jude est meilleur, plus soigné, plus soutenu. On y voit moins de répétitions. — 5° Saint Jude paraît commenter saint Pierre. Au ℣. 10, il développe et éclaircit ce que saint Pierre avait laissé dans l'ombre. II Pet., II, 14, 15. — 6° La citation du livre de l'*Assomption de Moïse,* faite par saint Jude au ℣. 9, semble n'avoir pour but que d'éclairer et de confirmer ce qu'a avancé saint Pierre, II, 11. L'Épître de saint Jude nous semblerait donc postérieure à la IIᵉ de saint Pierre, et d'une date assez rapprochée de la ruine de Jérusalem. » Bacuez, *Manuel biblique,* t. IV, p. 535-536.

II. HYPOTHÈSE DE LA DÉPENDANCE DE LA SECONDE ÉPITRE DE PIERRE PAR RAPPORT A JUDE. — Elle est plus probable et plus communément suivie; elle s'appuie sur les raisons suivantes : 1° Dans l'Épître de Jude, le développement est plus détaillé et la pensée contient plus de particularités, tandis que dans II Pet. les idées sont plus condensées et d'un caractère général; cf. Judæ, 6, 7, et II Pet., II, 4, 6; Judæ, 9 et II Pet., II, 11; Judæ, 12, 13 et II Pet., II, 17 ; dès lors il est facile de voir que les considérations de Jude s'adressent à un milieu juif, tandis que ces mêmes considérations, exprimées dans une forme plus concise dans II Pet., pouvaient être utiles même à des ethno-chrétiens. — 2° II Pet. accuse un développement de la pensée, et cela provient de ce qu'elle exprime de nouvelles idées, qui sont en germe dans Jude, mais qui avaient besoin d'un autre document pour être explicitement formulées. Cf. II Pet., 2, 7-8 et Judæ, 20-22; II Pet., III, 2, et Judæ, 17. — Si Jude emploie le passé et II Pet. le futur, cela ne prouve nullement que II Pet. soit antérieure ; car ces futurs : ἔσονται, « ils seront, » παρεισάξουσιν, « ils introduiront, » II Pet., II, 1, ἐμπορεύσονται, « ils marchanderont, » II, 3, ἐλεύσονται, « ils viendront, » III, 3, sont des maximes générales qui embrassent tous les temps, comme le passé de Jud., 4 : παρεισέδυσαν, « ils se sont introduits ; » d'ailleurs II Pet. emploie aussi le présent et quelquefois dans les mêmes passages: ἀρνούμενοι, « reniant, » ἐπάγοντες, « emmenant, » II, 1 ; cf. aussi, II, 10, 12, 18, et le passé : συμβέβηκεν, « il [leur] est arrivé, » II, 22. Cf. Rampf, *Brief Judä*, p. 129; Hundhausen, *Das zweite Pontificalschreiben des Apostelfürsten Petrus,* Mayence, 1878, p. 102-112 ; Kaulen, *Einleitung,* p. 662; Jülicher, *Einleitung,* p. 150, 151 ; Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive,* in-12, Paris, 1902, p. 293.

IX. STYLE ET LANGUE. — Le style de l'Épître est dénué de tout ornement et de toute recherche. Au point de vue de l'art littéraire il ne présente rien de particulier; la phrase est lourde et embarrassée, quoiqu'elle se distingue par une certaine abondance d'expressions et une grande hardiesse, par exemple, ℣. 4, 7, 8, 10, 12, 13, 16; on devine un écrivain qui a de la peine à exprimer ses idées, mais qui les exprime avec force et énergie. L'auteur n'est pas un hellène, parce que la langue grecque manque d'élégance et de pureté ; c'est un sémite qui écrit en une langue étrangère. — Quoique le langage soit généralement énergique et sec, on rencontre pourtant certains passages touchants et pleins d'émotion : Judæ, ℣. 22-23 (grec). Comme unique exemple de beauté littéraire, on peut citer l'admirable doxologie, ℣. 24-25, qui paraît être une imitation ou un écho de Rom., XVI, 25, 27.

X. TEXTE. — 1° L'*original* est grec; l'Épître se trouve dans presque toutes les versions, à l'exception de la Peschito. — 2° *Variantes du texte :* la suscription : ℵ B ont : ιουδα, ACK : ιουδα επιστολη, ς et ςᵉ ιουδα του αποστολου επιστολη καθολικη : — ℣. 1. ℵAB ont : ἠγαπημένοις, « aimés, » au lieu de : ἡγιασμένοις, « sanctifiés; » — ℣. 3. après σωτηρίας, « salut, » ℵ ajoute : ζωῆς, « vie ; » — ℣. 4. AB ont : χάριτα, au lieu de : χάριν, « grâce ; » — ℣. 5. ABC omettent : ὑμᾶς, « vous, » après εἰδότας, « sachant ; » ℵ ADC ont : πάντα, « tout, » au lieu de : τοῦτο, « cela ; » d'autres manuscrits ont : πάντας, « tous » [vous tous] ; — ℣. 7. ℵ ABC ont : τὸν ὅμοιον τρόπον τούτοις, au lieu de : τὸν ὅμοιον τούτοις τρόπον ; — ℣. 8. ℵ a : κυριότητας, « pouvoirs, » au lieu de : κυριότητα, « pouvoir ; » — ℣. 12. ℵ* C² construisent ce verset : οὗτοι εἰσιν γογγυσταί, μεμψίμυροι κατὰ τὰς [C² ajoute ἰδίας] ἐπιθυμίας αὐτῶν πορευόμενοι, comme le verset 16 à l'exception de la forme anormale μεμψίΜΥροι ; — ℣. 15. ℵ a : πᾶσαν ψυχήν, « toute âme, » au lieu de : πάντας τοὺς ἀσεβεῖς, « tous les impies ; » — ℣. 18. ℵ* AC² ont : ἐλεύσονται, « viendront, » au lieu de : ἔσονται, « seront ; » — ℣. 20. ℵAB placent : ἐποικοδομοῦντες ἑαυτοὺς avant : τῇ ἁγιωτάτῃ : — ℣. 22. AC ont : ἐλέγχετε, « reprenez, » au lieu de : ἐλεεῖτε, « ayez pitié ; » — ℣. 23. ℵAB omettent : ἐν φόβῳ, « dans la crainte ; » — ℣. 24. A a ont : ἡμᾶς,

« nous, » et ς : αὐτοὺς, « eux, » au lieu de : ὑμᾶς, « vous; » — ℣. 25. ς omet : διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν, « par Jésus-Christ Notre-Seigneur; » ℵ* omet : πρὸ παντὸς τοῦ αἰῶνος, « avant tout siècle. » Cf. Tischendorf, *Novum Testamentum græce*, édit. crit. min., Leipzig, 1877, p. 677-681; Osc. de Gebhardt, *Novum Testamentum græce*, 12e édit. (stéréotypée), in-8°, Leipzig, 1891, p. 285-287. — 3° *Divergences entre le grec* T (= textus receptus) *et le latin*. Il existe entre les deux textes quelques divergences qui méritent d'être signalées, parce que dans ces passages le grec est plus clair : ℣. 5. latin : *quoniam* Jesus *populum de terra Ægypti salvans* etc., « parce que *Jésus* sauvant le peuple de la terre d'Égypte; » grec : ὅτι ὁ Κύριος λαὸν ἐκ γῆς Αἰγύπτου σώσας κ.τ.λ., « parce que le *Seigneur* sauvant le peuple de la terre d'Égypte etc.; » — ℣. 12. latin : *Hi sunt in epulis suis maculæ*, etc., « ils sont des souillures dans *leurs* repas, etc.; » grec : Οὗτοί εἰσιν ἐν ταῖς ἀγάπαις ὑμῶν σπιλάδες κ.τ.λ., « ils sont des taches dans *vos* agapes, etc.; » — ℣. 22. latin : *Et hos quidem arguite judicatos*, « *reprenez-les* quand ils auront été jugés; » grec : καὶ οὓς μὲν ἐλεεῖτε διακρινόμενοι, « en les jugeant *ayez pitié* de certains d'entre eux; » — ℣. 23. latin : *odientes et eam, quæ carnalis est, maculatam tunicam*, « haïssant la tunique souillée, *qui est charnelle*; » grec : μισοῦντες καὶ τὸν ἀπὸ τῆς σαρκὸς ἐσπιλωμένον χιτῶνα, « haïssant la tunique *souillée par la chair*. »

XI. Bibliographie. — Pour le texte grec, voir B. Weiss, *die katholischen Briefe, textkritische Untersuchungen und Textherstellung*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. viii, Heft 3, 1892. — Pour les commentaires, Didyme d'Alexandrie, *In Epist. B. Judæ*, t. xxxix, col. 1811-1818; Œcumenius, *Epist. Judæ*, t. cxix, col. 704-721; Théophylacte, *Expos. in Epist. Judæ*, t. cxxvi, col. 85-104; Bède, *In Epist. Judæ*, t. xciii, col. 123-130. — Les principaux parmi les modernes sont R. Stier, *Der Brief Judä*, in-8°, Berlin, 1850; M. F. Rampf, *Der Brief Judä*, in-8°, Sulzbach, 1854; * Frd. Gardiner, *Commentary on the Epistle of St. Jude*, in-12, Boston, 1856; * J. E. C. Fronmüller, *Der Brief Judä*, dans le *Bibelwerk* de Lange, in-8°, Bielefeld, 1859; 4e édit., 1890; * J. T. A. Wiesinger, dans H. Olshausen, *Biblischer Commentar*, t. iii, Kœnigsberg, 1862; * J. E. Hulther, dans H. A. W. Meyer, *Das Neue Testament*, t. xii, Gœttingue, 1852; * Th. Schott, *Der zweite Brief Petri und der Brief Judä*, in-8°, Erlangen, 1863; J. C. K. Hofmann, *Der zweite Brief Petri und der Brief Judä*, in-8°, Nordlingue, 1875; * C. F. Keil, *Commentar über die Briefe des Petrus und Judas*, in-8°, Leipzig, 1883; * Frd. Spitta, *Der Brief des Judas*, in-8°, Halle, 1885; A. F. Maunoury, *Commentaire sur les Épîtres catholiques*, in-8°, Paris, 1888; E. Kühl, dans Weiss-Meyer, *Kommentar über das Neue Testam.*, t. xii, 1887, Gœttingue; 6e édit., 1897; von Soden, dans le *Hand-Kommentar*, Fribourg-en-Brisgau, 1890; 2e édit., 1892; * A. Vieljeux, *Introduction à l'Épître de Jude*, in-8°, Montauban, 1894; * H. Cousin, *Introduction à l'Épître de Jude*, in-8°, Paris, 1894; * K. Burger, dans Strack-Zöckler, *Kurzgefasster Kommentar*, t. iv, in-8°, 2e édit., Munich, 1895; * G. Wandel, *Der Brief des Judas*, in-8°, Leipzig, 1898. — Voir aussi * E. Arnaud, *Essai critique sur l'authenticité de l'Épître de Jude*, in-8°, Strasbourg, 1835; Id., *Des citations apocryphes de Jude*, in-8°, Strasbourg, 1849; Id., *Recherches critiques sur l'Épître de Jude avec commentaires*, in-8°, Strasbourg, 1851; F. Brun, *Introduction critique à l'Épître de Jude*, Strasbourg, 1842; * Jessien, *De αὐθεντίᾳ Epistolæ Judæ*, Leipzig, 1821; * A. Ritschl, *Ueber die im Briefe des Judas characterisirten Antinomisten*, dans les *Studien und Kritiken*, 1861, p. 103-113; * B. Weiss, *Die Petrinische Frage, Das Verhältniss zum Judasbrief*, dans les *Studien und Kritiken*, 1866, p. 256-274.

V. Ermoni.

JUDÉE (hébreu : *Yehûdâh*, I Reg., xxiii, 3; II Par., xxxvi, 23; I Esd., i, 2, 3; II Esd., ii, 7; vi, 7, 18; vii, 6; Ps. lxxv (hébreu, lxxvi), 1; cxiii (cxiv), 2; Jer., xiv, 2; xl, 11; Joel, iii, 20; *Yehûd*, I Esd., v, 8; vii, 14; Dan., v, 13; Septante : ἡ Ἰουδαία, I Reg., xxiii, 3; II Par., xxxvi, 23; I Esd., i, 2, 3; v, 8; vii, 14; Ps. lxxv, 1; cxiii, 2; Jer., xiv, 2; Dan., v, 13; Joel, iii, 20; Ἰούδα, II Esd., ii, 7; vi, 7, 18; vii, 6; Jer., xl, 11; dans les livres des Machabées et le Nouveau Testament, Ἰουδαία), province méridionale de la Palestine, une des trois qui, avec la Samarie et la Galilée, divisaient le pays au temps de Notre-Seigneur. Luc., ii, 4; Joa., iv, 3, 4. Elle n'exista qu'après l'exil. Le mot « Judée » employé par les Septante et la Vulgate pour rendre l'hébreu *Yehûdâh*, dans certains livres de l'Ancien Testament, ne représente donc pas la province proprement dite, mais tantôt la nation israélite tout entière, comme au Ps. cxiii (hébreu, cxiv), 2, tantôt le territoire de la tribu de Juda, comme I Reg., xxiii, 3, d'autres fois le royaume de Juda, comme au Ps. lxxv (hébreu, lxxvi), 1 (de même Tob., i, 18). Voir la carte de la tribu de Juda.

I. Géographie. — 1° *Limites*. — Le territoire de la Judée fut, d'une manière générale, celui de l'ancien royaume de Juda, mais avec des limites variables et qu'il est, à certaines époques, extrêmement difficile de préciser. Ainsi, au temps des Machabées, Hébron était aux mains des Iduméens, qui comptaient même parmi leurs forteresses frontières Bethsura (aujourd'hui *Beit Sûr*), éloignée seulement de 27 kilomètres de Jérusalem. I Mach., v, 65; iv, 61. D'autre part, vers le nord, les trois nomes d'Aphæréma ou Éphrem (aujourd'hui *Tayibéh*), de Lydda et de Ramatha appartenaient à la Samarie, dont ils furent détachés, au temps de Jonathas Machabée, pour être réunis à la Judée. I Mach., xi, 34. Mais plus tard la province s'étendit. Josèphe, *Bell. jud.*, III, iii, 5, en fixe la limite septentrionale à *Anuath Borkeos*, Ἀνουὰθ Βορκέως représenté aujourd'hui par deux localités voisines, *Aïnah* et *Berqît*, au sud de Naplouse. Ailleurs, *Ant. jud.*, XIV, iii, 4; *Bell. jud.*, I, vi, 5, il cite parmi les places du nord *Corea*, Κορέαι, que les uns identifient avec *Quriyut*, auprès des deux précédentes, mais que d'autres cherchent plutôt à *Qurâua*, dans la vallée du Jourdain, au nord de *Qurn Sartabéh*. Cf. G. A. Smith, *The historical geography of the Holy Land*, Londres, 1894, p. 353. Nous savons par le même historien, *Bell. jud.*, III, iii, 5, que l'*Akrabatène* était une des toparchies de la Judée. Or, l'ancienne capitale de ce district subsiste encore aujourd'hui dans *Aqrabéh*, au sud-est de Naplouse. Le Talmud, de son côté, nous apprend qu'Antipatris (probablement *Qala'at Râs-el-Aïn*) était une ville frontière de Judée, à l'ouest. *Gittin*, 76 *a*; *Sanhédrin*, 94 *b*. La Mischnah, *Menakhoth*, ix, 7, mentionne aussi quelques villes dont le vin pouvait être employé par les Juifs, et qui par conséquent n'étaient pas dans la Samarie. Il y avait entre autres Beth Rima (*Beit Rima*) et Beth Laban (*El-Lubbân*). La limite indiquée par ces différents points laisse donc la ligne principale de partage des eaux à l'extrémité méridionale de la plaine d'*El-Makhnah*; elle suit une grande vallée, l'*ouadi Deir Ballût*, qui commence à *Aqrabéh*, et se dirige vers la plaine de Saron, dans laquelle elle débouche auprès de l'ancienne Antipatris. C'est comme un fossé naturel de délimitation. Josèphe, *Bell. jud.*, III, iii, 5, prétend que la Judée comprenait toute la côte maritime jusqu'à Ptolémaïde (Saint-Jean-d'Acre). Il semble pourtant, d'après Act., xii, 19; xxi, 10, que Césarée était distincte de cette province. La frontière méridionale, selon l'historien juif, *Bell. jud.*, III, iii, 5, s'arrêtait à un village voisin des Arabes, appelé *Yardas*, Ἰαρδάς, qu'on suppose, mais d'une façon problématique, être *Tell Arad*, l'ancienne Arad, sur la limite de Juda et de Siméon. Cependant, à certaine époque, elle ne descendait pas si

bas, puisque le nord de l'Idumée pouvait être représenté par une ligne partant d'Ascalon, passant par *Beit Djibrin,* puis se dirigeant vers l'est par les collines qui sont au-dessus d'Hébron. Voir IDUMÉE, t. III, col. 830. Il y a donc eu de ce côté des variations qui empêchent toute délimitation certaine. — En largeur, la Judée s'étendait de la Méditerranée au Jourdain. Allait-elle au delà du fleuve? Quelques-uns l'ont cru. Cf. Reland, *Palæstina,* Utrecht, 1714, t. I, p. 32. Ils s'appuient sur Jos., XIX, 34, où il est dit que la tribu de Nephthali avait ses limites « vers Juda du Jourdain au soleil levant », et sur Matth., XIX, 1, où nous lisons que le Sauveur, quittant la Galilée, « vint aux confins de la Judée, au delà du Jourdain. » Mais le premier passage, difficile à expliquer littéralement, doit renfermer une faute, car les Septante ne font pas mention de Juda et donnent simplement le fleuve comme frontière, ce qui est plus naturel. Quant au récit évangélique, il faut l'entendre en ce sens que Notre-Seigneur vint en Judée en passant par la Pérée (au delà du Jourdain). Du reste, le passage parallèle de saint Marc, X, 1, coupe court à toute difficulté avec la conjonction καὶ : ἔρχεται εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου, « il vint sur les confins de la Judée *et* au delà du Jourdain. » Cependant, d'après Ptolémée, V, XVI, 9, quelques places, à l'est du fleuve, appartenaient à la Judée. En résumé, la province, dans sa plus grande étendue, comprenait le territoire des anciennes tribus de Juda, de Benjamin, de Dan, et une partie de celui d'Éphraïm.

2° *Divisions.* — La Judée était divisée en toparchies, qui devaient être les suivantes, si nous combinons les témoignages de Josèphe, *Bell. jud.,* III, III, 5, et de Pline, *H. N.*, V, 14 :

1° Jérusalem; 2° Gophna (aujourd'hui *Djifnéh*); 3° Akrabatta (*Aqrabéh*); 4° Thamna (*Tibnéh*); 5° Lydda (*Ludd*); 6° Emmaüs (*Amuâs*); 7° Bethleptepha; 8° l'Idumée; 9° Engaddi (*'Aïn Djidi*); 10° Herodium (*Djébel Furéidis*); 11° Jéricho (*Er-Rihâ*). Josèphe ajoute Pella, on ne sait pourquoi, et il donne à Jamnia (*Yebna*) et à Joppé (*Jaffa*) une certaine prééminence sur les cités voisines. Pline, de son côté, ajoute l'*Orine*, Ὀρεινή, la partie montagneuse « où se trouvait Jérusalem ». Cf. Reland, *Palæstina,* t. I, p. 176.

Outre cette division administrative, il y avait une division naturelle que les écrivains rabbiniques et les auteurs ecclésiastiques ont mentionnée après les Livres Saints. Voir JUDA (TRIBU DE), col. 1760. La Mischnah, *Schebiith,* IX, 2, distingue trois districts : « la montagne » ou « la montagne royale », *har ham-mélék;* « la plaine » ou « les basses collines », *sefêlâh,* et le *Darôm,* « la vallée » ou « le midi ». On peut en ajouter un quatrième, le *midbar,* ou « le désert ». Matth., III, 1. Voir JUDA (DÉSERT DE), col. 1744. Le *Darôm* ou *Darômâ* équivaut au *Négéb* hébreu, qui désigne la partie méridionale de la Palestine. Voir DAROM, t. II, col. 1307. Eusèbe et saint Jérôme emploient souvent ce terme. Cf. *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 93, 116, 119, 221, 245, 246, etc. Le Talmud, *Sanhedrin,* 2, distingue le Daroma supérieur, qui renfermait la ville de *Kefar Dikhrin* (aujourd'hui *Dhikrîn*), à l'est d'Ascalon, et s'étendait jusqu'à Lydda, et le Daroma inférieur ou le *Négéb* proprement dit. La partie méridionale de la Philistie, aux environs de Gérar (*Khirbet Umm Djerrâr*), s'appelait *Gerariqâ* ou région *géraritique. Schebiith,* VI, 1. Au nord du Daroma supérieur, depuis Joppé jusqu'à Césarée, s'étendait la région de Sarona ou Saron. Voir SARON (PLAINE DE). Pour la Séphélah, voir JUDA (TRIBU DE) et SÉPHÉLAH (PLAINE DE). Cf. A. Neubauer, *La géographie du Talmud,* Paris, 1868, p. 59-67.

3° *Description; caractères topographiques.* — La description complète de la Judée serait la répétition des détails qui concernent chacune des tribus dont elle occupait le territoire. Voir JUDA, col. 1767; BENJAMIN 4, t. I, col. 1593; DAN 2, t. II, col. 1236; ÉPHRAÏM 2, t. II, col. 1875. Un aperçu général suffira, avec l'indication de certains caractères particuliers, qui la distinguent des deux autres provinces palestiniennes. Le sol de la Judée, nu et rocailleux, domaine des buissons et des chardons, contraste étrangement avec celui de la Galilée, et, si le contraste est frappant aujourd'hui, il devait l'être plus encore au Ier siècle de notre ère. Dans la Galilée, la nature était partout riche et luxuriante, la terre très fertile, l'eau abondante, les champs bien cultivés, le pays bien boisé. Dans la Judée, les montagnes dominaient et dominent encore, abruptes, arides, incultes, et l'impression générale est celle de la sécheresse et de la désolation. S'il est un coin à l'aspect maudit dans la Terre Sainte, c'est bien celui que baignent à l'est les eaux de la mer Morte, et qui, au sud, plonge ses racines jusqu'au désert, n'ayant une longue bande de verdure que du côté de l'ouest. Le centre est un plateau dont l'altitude moyenne va de 600 à 800 mètres, parsemé de collines, et d'où descendent de tous côtés, excepté au nord, des pentes plus ou moins raides et plus ou moins découpées. Autrefois cependant, il y avait, dans cette contrée, des vignes renommées, de bons pâturages. Les Talmuds, dans leur style exagéré, racontent qu'à Lod ou Lydda on enfonçait jusqu'aux genoux dans le miel des dattes. Talmud de Babylone, *Ketuboth,* 111 *a.*

Le trait caractéristique de la Judée, c'est qu'elle est un pays fermé, et c'est en cela que consiste sa force. La Galilée a été la grande route des nations, la Samarie une contrée ouverte, principalement du côté du nord, la Judée est comme une province isolée du reste du monde. Au point de vue stratégique, elle a tous les avantages d'une péninsule. Elle se rattache, par sa partie septentrionale, à la chaîne montagneuse de la Palestine, mais, à l'est, un immense fossé la sépare des plateaux de Moab; au sud, le désert l'enferme comme un océan de mort; la Méditerranée et la plaine maritime forment la barrière occidentale. Au-dessus de cette triple enceinte, le massif judéen élève son amas compliqué de collines, de vallées et de torrents. La grande voie militaire et commerciale qui traverse la Séphélah, pour aller d'Égypte en Assyrie, passe assez loin des hauteurs qui la dominent à l'est pour ne pas laisser soupçonner la vie et les forces cachées au sein de cette région. La Judée n'avait donc rien pour attirer l'attention, la convoitise des conquérants. Elle ressemblait à ces montagnes que le voyageur aperçoit de la plaine, à ces îles dont il longe les bords, mais dont la nature intime échappe à son regard. L'accès, du reste, en était difficile de trois côtés. Le Jourdain même une fois passé, comment arriver au plateau central, au cœur du pays? Il fallait escalader une hauteur de 1 000 à 1 200 mètres, par les sentiers que les torrents ont creusés. De Jéricho, qui est la clef du massif, du côté de l'est, trois routes montent vers le centre. La première, dans la direction du nord-ouest, va vers Machmas, Aï et Béthel. C'est celle que suivirent les Israélites dès le début de la conquête. Jos., VII. La seconde, vers le sud-ouest, est la fameuse « montée d'Adommim », que les Arabes appellent aujourd'hui *'aqabet er-Riha,* « la montée de Jéricho. » Elle suivait autrefois une voie antique, aux pavés disjoints, et qui, par intervalles, s'élevait en escalier; elle est devenue carrossable de nos jours. Voir ADOMMIM, t. I, col. 222. C'est la route mentionnée dans la parabole du bon Samaritain, Luc., X, 30, celle que prenaient ordinairement les gens de la Pérée ou les pèlerins galiléens qui, pour éviter le territoire samaritain, venaient à Jérusalem par la vallée du Jourdain. Notre-Seigneur la suivit plus d'une fois. La troisième, plus au sud, après avoir longé le pied des montagnes, s'engage dans un dédale de ravins sauvages, et se bifurque pour aller, d'un côté vers Jérusalem, de l'autre vers Bethléhem. Dans le désert, les voies historiques

sont marquées par certaines oasis, et l'on n'en rencontre que deux sur le bord occidental du lac Asphaltite. Vers le nord, est une belle source, appelée *Aïn el-Feschkhah*, d'où part une route qui rejoint et suit assez longtemps le torrent de Cédron. Plus bas, se trouve Engaddi, d'où l'on monte par divers sentiers vers le plateau supérieur, et qui servit parfois de point de ralliement aux bandes pillardes venant de Moab pour envahir la Palestine méridionale. Au sud, Bersabée (*Bir es-Sébâ*) et *Khirbet el-Milh* sont les deux grands carrefours par où passent les voies qui vont du *Négéb* à Hébron et aux pays environnants. Cette frontière offre un accès plus facile que celle de l'orient, mais elle est fermée par les chaînes et plateaux dont le *Négéb* est parsemé, par les contrées arides et nues qui la rendent inhabitable en beaucoup d'endroits; en un mot, elle est défendue par sa pauvreté même. Enfin, du côté de l'ouest, la Judée a pour barrière protectrice la partie haute de la Séphélah, c'est-à-dire une région moyenne de collines qui s'étend entre l'arête montagneuse proprement dite et la plaine côtière. C'est une série de défilés qui forme un vrai terrain d'embuscades. Plusieurs larges vallées pénètrent le massif et semblent des voies naturellement ouvertes vers le cœur du pays, mais faciles à défendre.

La Judée est donc une forteresse, sinon imprenable, au moins très difficile à prendre. Une armée a-t-elle réussi à franchir les étroits défilés, les passes montueuses qui conduisent au plateau supérieur, que va-t-elle trouver? Une ville bâtie elle-même sur une presqu'île de rochers, attaquable seulement par le nord. Enfermée dans de solides murailles, Jérusalem forcera l'ennemi à entreprendre un long siège, et l'étranger n'aura pour s'établir qu'un désert sans eau. Il est curieux de constater comment les plus grandes invasions de la Judée ne se sont faites que par des marches bien calculées et d'habiles précautions. Les envahisseurs ne se sont pas aventurés sur l'arête centrale avant d'en avoir bien occupé tous les abords, avant même de s'être rendus maîtres du reste de la Palestine. C'est ainsi que Vespasien commença par s'emparer de la Galilée et de la Samarie, puis il dépensa près d'un an à prendre, à fortifier Jamnia, Azot, Hadida à l'ouest, Béthel et Gophna au nord, Jéricho à l'est, Hébron et les autres forts au sud. Ce n'est qu'après avoir établi cette large ligne de circonvallation qu'il lança sur Jérusalem ses légions impatientes.

Ces montagnes, ces rochers, ce désert de Judée ont donc leur muette éloquence. Cette contrée si singulière devait produire dans l'âme de ceux qui l'habitaient des sentiments tout particuliers, celui de l'isolement, d'où le particularisme qu'on remarque chez les Juifs, celui d'une certaine sécurité qui n'exclut cependant ni la vigilance, ni la discipline, ni la valeur, caractères essentiels d'une nation. A côté de la force est la poésie. C'est en Judée surtout que se développa la vie pastorale chez les Hébreux; le terrain s'y prêtait. C'est parmi les pâtres de Juda que Dieu prit des rois et des prophètes, David, Amos, etc. Cf. G. A. Smith, *The historical Geography of the Holy Land*, p. 259-320.

4° *Population*. — La Judée était un pays très peuplé. Ses villes principales sont les plus connues des différentes tribus dont elle occupait le territoire. Il nous suffit de rappeler les plus importantes en dehors de Jérusalem, en y ajoutant quelques-unes mentionnées par les Talmuds et par Josèphe. A l'ouest, dans la plaine, Yabnéh (aujourd'hui *Yebna*), l'ancienne Jebnéel ou Jamnia, célèbre par son école rabbinique; Lod ou Lydda, qui, d'après un passage talmudique, aurait été le siège d'un tribunal ayant droit de prononcer la peine capitale; Yafo ou Joppé; Antipatris (*Qala'at Râs-el-'Aïn* ou *Medjdel Yaba*), bâtie par Hérode le Grand sur l'emplacement de *Caphar Saba*, suivant Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, xv, 1, mais, selon les Talmuds, distincte de cette localité, qui porte encore aujourd'hui le nom de *Kefr Saba*. — Au nord-ouest et au sud-ouest de Jérusalem : Modin (*El-Midiyéh*), la ville des Machabées, I Mach., II, 1, 15; Emmaüs-Nicopolis (*Amuâs*), I Mach., III, 40, 57, la même que l'Emmaüs évangélique, Luc., XXIV, 13, selon plusieurs palestinologues, distincte de celle-ci, suivant d'autres, qui la cherchent à *El-Qubéibéh*; Beth Gubrin ou *Éleuthéropolis* (*Beit Djibrin*), située dans une contrée fertile, selon le Midrasch, *Bereschith rabba*, ch. 6. Au sud et au sud-est de la même ville : Bethléhem, Hébron, Masada (*Sebbéh*), bâtie par Jonathas Machabée, rendue imprenable par Hérode le Grand et devenue le tombeau de l'indépendance juive (Josèphe, *Bell. jud.*, VII, VIII, 3; IX, 1); Engaddi (*'Aïn Djidi*), renommée pour ses vignes, ses palmiers et le baume qu'on y recueillait (Talmud de Babylone, *Sabbath*, 26 *a*). — A l'est, Jéricho. — Au nord, Béthoron (*Beit 'Ur*), souvent mentionnée dans les Talmuds comme ville natale de docteurs; Éphrem (*Et-Tayibéh*), où Notre-Seigneur se retira quelque temps avant sa passion, Joa., XI, 54; Gophna (*Djifnéh*), ville très populeuse, selon les Talmuds; 'Akrabah (*Aqrabéh*), capitale de la toparchie de même nom. Cf. A. Neubauer, *La géographie du Talmud*, p. 67-163.

II. Histoire. — La plupart des Hébreux qui revinrent de la captivité étaient de la tribu de Juda et occupèrent le territoire de l'ancien royaume de Juda. De là, le nom de *Judée* donné à ce nouveau district et celui de *Juifs* donné à ses nouveaux habitants. Sous les Perses, le pays formait une province (*medinâh*) appartenant à la cinquième satrapie de l'empire (Hérodote, III, 91) et administrée par un gouverneur (*péhâh*), qui était généralement un Juif assisté d'un conseil des anciens, résidant à Jérusalem. Agg., I, 1, 14; II, 3, 22; II Esd., V, 14, 18; XII, 26. Après la prise de Tyr et de Gaza, il passa sans secousse violente sous la domination d'Alexandre. Après avoir été au pouvoir des Ptolémées et des Séleucides, il recouvra son indépendance sous les Machabées, puis devint tributaire des Romains. L'an 37 avant J.-C., Hérode le Grand, déjà proclamé roi des Juifs par un décret du Sénat romain, monta sur le trône de Jérusalem, et c'est sous son règne que naquit le Sauveur. Matth., II, 1; Luc., I, 5. Il eut pour successeur son fils Archélaüs, Matth., II, 22, qui, après avoir perdu son titre de roi, pour ne conserver que celui d'ethnarque, fut déposé au bout de dix ans. Le territoire fut alors rattaché à la province de Syrie, puis il fut administré par des procurateurs. C'est sous le gouvernement d'un de ces derniers, Ponce-Pilate, que se passèrent les grands faits évangéliques, la prédication de saint Jean-Baptiste, Luc., III, 1, la vie publique, la passion, la mort et la résurrection du divin Rédempteur. Matth., XXVII, 2. En 41, la Judée fut mise par Claude entre les mains d'un petit-fils d'Hérode le Grand, Agrippa Ier, puis elle fut de nouveau confiée à des procurateurs, dont deux sont connus dans l'Écriture, Félix (52-60), Act., XXIII, 24, 26, et Porcius Festus (60-62). Act., XXIV, 27. Le dernier procurateur romain fut Gessius Florus (64-66). Enfin la Judée tomba avec Jérusalem (70), et fut représentée sur un grand nombre de monnaies sous les traits d'une femme assise sous un palmier et pleurant, avec la légende JUDÆA CAPTA. Voir fig. 263, col. 1394. Cf. F. W. Madden, *History of Jewish coinage*, Londres, 1864, p. 183-196. Ce simple résumé suffit, l'histoire de la Judée se confondant avec celle de Jérusalem et des Juifs. Voir JÉRUSALEM, col. 1384-1395. La gloire de cette province est de garder le berceau et le tombeau de Notre-Seigneur. — Pour le caractère des habitants, par opposition à celui des Galiléens, voir GALILÉEN, col. 95. Pour le reste, voir PALESTINE.

III. Bibliographie. — Reland, *Palæstina*, Utrecht, 1714, t. I, p. 31-37, 176-179, 185-193; A. P. Stanley, *Sinai and Palestine*, Londres, 1866, p. 159-166, 199-223; A. Neubauer, *La géographie du Talmud*, Paris, 1868,

p. 59-163; V. Guérin, *Judée*, 3 in-8°, Paris, 1868-1869; *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1881-1883, t. III; Conder, *Tent Work in Palestine,* Londres, 1889, p. 139-159, 199-213, 236-288; G. A. Smith, *The historical geography of the Holy Land,* Londres, 1894, p. 201-320; F. Buhl, *Geographie des alten Palästina,* Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, 1896, p. 81-82, 131-199.

A. LEGENDRE.

JUDÉO-CHRÉTIENS. Les judéo-chrétiens, comme leur nom l'indique, étaient des chrétiens de sang juif, par opposition aux païens convertis; ou, dans un sens plus restreint, des chrétiens originaires de Palestine et parlant hébreu, par opposition aux Juifs hellénistes. Les judéo-chrétiens étaient généralement attachés à la Loi de Moïse, mais sans la considérer comme nécessaire au salut et sans vouloir à tout prix l'imposer aux autres: c'est par là qu'ils se distinguaient des judaïsants. Une des plus funestes erreurs de l'école de Tubingue a été de confondre pratiquement les judaïsants avec les judéo-chrétiens. La confusion persiste encore dans le langage et rend à peu près inintelligibles certains ouvrages publiés par les protestants de nos jours.

I. LES JUDÉO-CHRÉTIENS DANS L'ÉGLISE PRIMITIVE. — 1° *Églises palestiniennes.* — Les judéo-chrétiens y dominaient de beaucoup, presque à l'exclusion des autres. A Jérusalem, par exemple, nous ne trouvons aucune mention de gentils convertis directement du paganisme. Il y avait seulement un nombre considérable de Juifs hellénistes, qui nécessitèrent de bonne heure la création de sept diacres spécialement chargés d'eux. La présence d'anciens prosélytes de la justice qui, ayant reçu la circoncision, ne se distinguaient en rien des vrais Juifs, y est aussi très vraisemblable. Quand, peu d'années après l'Ascension, à la suite de la persécution qui se déchaîna lors du martyre d'Étienne, tous les fidèles, à l'exception des Apôtres, se dispersèrent dans les villes de Judée et de Samarie, les fugitifs semèrent partout l'Évangile, mais en s'adressant seulement aux Juifs et aux prosélytes. Act., VIII, 1-40. Les scrupules de Pierre et l'étonnement des disciples à la conversion du centenier Corneille montrent qu'on était en présence d'un fait extraordinaire, d'un cas de conscience tout nouveau. A partir de ce jour, les choses changent en principe : néanmoins les gentils convertis ne formèrent longtemps qu'une très faible minorité dans les églises de Palestine. La première prédication adressée aux païens en masse eut lieu à Antioche. Act., XI, 20.

2° *Églises fondées par saint Paul.* — Ici la proportion est renversée. Ces églises sont presque toutes mixtes, c'est-à-dire composées de Juifs et de gentils, de telle sorte que les Juifs fournissent d'ordinaire le premier noyau, tandis que les gentils en constituent la masse. Paul avait coutume de prêcher d'abord dans la synagogue, où sa qualité d'hébreu lui assurait toujours bon accueil. Il ne quittait la synagogue que lorsque les Juifs l'en expulsaient de force. C'est dans la synagogue qu'il inaugure ses prédications, à Salamine, Act., XIII, 5, à Antioche de Pisidie, XIII, 15, 43, à Iconium, XIV, 1, probablement aussi à Lystres, et certainement à Thessalonique, XVII, 2, à Bérée, ℣. 10, à Athènes, ℣. 17, à Corinthe, XVIII, 4, à Éphèse, XVIII, 19, même pendant son troisième voyage, XIX, 8. La déclaration qu'il fit dans la synagogue d'Antioche de Pisidie, devant les Juifs ameutés contre lui, donne la raison de sa conduite : « Il fallait vous annoncer tout d'abord la parole de Dieu; mais puisque, vous en jugeant indignes, vous la repoussez, nous nous tournons désormais vers les gentils. » Act., XIII, 46. Cependant cette menace ne devait pas être définitive. Elle fut renouvelée, quelques années plus tard, à Corinthe, Act., XVIII, 6; et cela n'empêcha pas l'Apôtre de s'établir pendant trois mois dans la synagogue d'Éphèse, Act., XIX, 8, qu'il n'échangea contre l'école de Tyrannus que lorsque la position y fut intenable. Dans la plupart de ces villes, il est expressément spécifié que des Juifs, aussi bien que des gentils, se convertirent à la voix de Paul. Mais le plus fort contingent de catéchumènes fut sans doute fourni par ces hommes pieux qui fréquentaient la synagogue, attirés par la logique du monothéisme israélite et la pureté de sa morale, sans être encore incorporés par la circoncision à la nation élue. Leur nom était σεβόμενοι τὸν Θεόν, Act., XVI, 14; XVIII, 7; σεβόμενοι προσήλυτοι, XIII, 43; σεβόμενοι Ἕλληνες, XVII, 4, ou simplement σεβόμενοι, XVII, 17; XIII, 50, ou encore φοβούμενοι τὸν Θεόν, XIII, 16, 26, en latin *metuentes, colentes Deum, religiosi.* Le récit de saint Luc nous montre quel rôle important ils jouèrent dans la fondation des églises de la gentilité. — Deux communautés chrétiennes, celle de Philippes et celle des Galates, paraissent n'avoir reçu l'élément juif qu'à une dose insignifiante.

3° *Autres Églises.* — Le même caractère mixte s'y rencontre. Cependant, presque toujours un noyau juif précède; les prosélytes et les gentils ne font que suivre. Au retour de leur première mission, vers l'an 49, Paul et Barnabé annoncèrent aux églises de Phénicie la conversion des païens comme une chose nouvelle qui remplit de joie les fidèles. On est quelquefois surpris de voir les Douze s'attarder si longtemps à Jérusalem; mais, outre qu'ils se conformaient ainsi aux instructions de leur divin maître, Luc., XXIV, 47; Act., I, 8, nul champ d'apostolat n'était plus fécond. Les Juifs et les prosélytes de la *diaspora* qui se rendaient périodiquement au Temple y entendaient l'Évangile et répandaient ensuite la bonne semence dans tout l'univers. Quand une église s'était ainsi fondée d'elle-même, les Apôtres allaient l'organiser. Act., XI, 19-20. Tels furent les humbles débuts des églises de Chypre, de Phénicie, d'Antioche, et sans doute d'Alexandrie et de Rome. Avant la conversion de Paul, il y avait à Damas une petite réunion de fidèles qui fréquentaient encore la synagogue, puisque c'était là que le futur docteur des nations allait les pourchasser. Act., IX, 2. Mais il arriva que presque partout, hors de Palestine, l'élément juif déclina peu à peu et se fondit entièrement dans la multitude des nouveaux adeptes.

II. LES JUDÉO-CHRÉTIENS ET LA LOI MOSAÏQUE. — Les disciples avaient appris de Jésus lui-même à honorer la Loi, Matth., V, 17-19; XXIII, 22-23; Luc., XVI, 17, à vénérer le Temple. Matth., XXI, 12. Sans imiter le formalisme des pharisiens, ni s'astreindre à leurs interprétations rigoristes, le Sauveur avait daigné se conformer aux prescriptions mosaïques. Les Apôtres purent se croire tenus d'imiter leur Maître jusqu'à ce que le ciel manifestât une volonté contraire. C'était d'ailleurs une condition essentielle de leur apostolat auprès de leurs compatriotes. Jamais les pharisiens n'auraient consenti à se mettre en rapport avec des violateurs de la Loi. Aussi la vie des premiers chrétiens de Jérusalem devait-elle différer peu, à l'extérieur, de celle des Juifs pieux de leur temps. Ils se réunissaient en particulier pour la prière, le chant des Psaumes et la fraction du pain eucharistique; mais ils se soumettaient scrupuleusement aux prescritions légales concernant les aliments. Act., X, 14. Aux jeûnes ordonnés par la Loi ou la coutume, ils en ajoutaient de volontaires, XIII, 2-3; XIV, 22; ils observaient les heures fixées pour la prière, II, 46; III, 1; V, 42; X, 9; ils faisaient des vœux et les accomplissaient dans le Temple, suivant les rites traditionnels, XVIII, 18; XXI, 23; ils célébraient comme les autres le sabbat et les fêtes religieuses, II, 1; XVIII, 4; XX, 6, 16; ils faisaient circoncire leurs enfants et n'admettaient, en règle générale, de néophytes que ceux qui étaient passés par le judaïsme. Longtemps après, la question se pose s'il ne faut pas obliger les gentils eux-mêmes à recevoir la circoncision. Enfin, au témoignage de saint Jacques, tous les fidèles de Jérusalem étaient zélés pour la Loi (πάντες ζηλωταὶ τοῦ νόμου) et ils se scandalisaient en apprenant que Paul dispensait les Juifs de la *diaspora* de l'obliga-

tion de faire circoncire leurs enfants. Act., XXI, 20-21. D'après un écrivain du IIe siècle, Hégésippe, saint Jacques était lui-même un rigide observateur de la Loi à laquelle il ajoutait les pratiques d'un nazaréat perpétuel. Cf. Eusèbe, *H. E.*, II, 23, t. XX, col. 197. Ce que nous disons de Jérusalem doit s'entendre, proportions gardées, de toute la Palestine et des pays circonvoisins. A Damas, l'évêque Ananie était pieux selon la Loi (εὐσεβὴς κατὰ τὸν νόμον) et tous les Juifs de la ville lui rendaient ce témoignage. Act., XXII, 12. — Ailleurs on usa de tempérament. Les Juifs furent libres d'observer leur Loi dans la mesure où leur piété les y poussait et, pour rendre les rapports sociaux possibles entre eux et les gentils, on obligea ces derniers, dans les églises mixtes où les Juifs formaient une fraction importante, d'observer certaines prescriptions relatives aux aliments. Act., XV, 20, 29. Il fallait tenir compte en effet des répugnances invincibles des Juifs pour les viandes étouffées ou non saignées, et même de leurs scrupules religieux, notamment au sujet des victimes offertes aux idoles. Nous voyons saint Paul donner l'exemple de cette condescendance, lorsqu'il vit dans un milieu juif; il fait circoncire Timothée, Act., XVI, 3; il se soumet aux cérémonies de la purification légale, Act., XXI, 26; il insinue qu'il aurait pu céder sur la circoncision de Tite, si on ne l'avait exigée comme un droit, Gal., II, 3-4; il proteste qu'il s'abstiendra à jamais de viande si ce mets doit scandaliser ses frères et perdre une âme rachetée du sang de Jésus-Christ. I Cor., VIII, 13; Rom., XIV, 15; il pose ce grand principe que tout ce qui est strictement licite n'édifie pas, I Cor., X, 23, qu'il faut avoir égard aux scrupules, aux préjugés des faibles (il parle des judéo-chrétiens) en ce qui regarde les aliments et les jours fériés. Rom., XIV, 1-6, 13-15, 19-23. Paul n'est intransigeant que sur les principes et lorsque la pureté de la vérité évangélique est en danger.

III. Derniers vestiges des judéo-chrétiens. — A la veille de la grande révolte qui devait mettre fin à la nation juive, vers l'an 66, les chrétiens de Palestine se réfugièrent au delà du Jourdain, dans une ville de la Décapole, nommée Pella. D'autres s'établirent à Kokabé (ou Choba), en Basanitide, et à Bérée (Alep) en Syrie. Quoique maudits dans toutes les synagogues par leurs compatriotes restés infidèles, ils demeuraient obstinément attachés à la Loi mosaïque. Cependant ils avaient la prétention d'être chrétiens. Ce fut dans le courant du IIe siècle qu'on commença à les considérer comme séparés de l'Église catholique. D'ailleurs, de grossières erreurs s'étaient glissées peu à peu dans leur enseignement; la ligne de démarcation entre les ébionites et les nazaréens n'est pas facile à tracer; et le seul fait d'observer opiniâtrement une loi morte, désormais sans objet et sans signification, les classait parmi les hérétiques; de judéo-chrétiens ils devenaient judaïsants. Ces petites sectes disparurent enfin dans l'oubli. Voir Judaïsants.

F. Prat.

JUDI (hébreu : *Yehûdî,* « le Judéen; » Septante [Jer., XLIII, 14, 21, 23] : Ἰουδὶν), fils de Nathanias, fils de Sélémias, fils de Chusi. Les princes de la cour du roi Joakim l'envoyèrent auprès de Baruch pour que ce dernier leur apportât le rouleau des prophéties de Jérémie qu'il avait lues au peuple. Quand Baruch leur en eut fait la lecture, ils déposèrent le rouleau dans la chambre d'Élisama le scribe et en communiquèrent le contenu au roi. Joakim se fit apporter et lire la prophétie par Judi, mais quand celui-ci en eut lu les trois ou quatre pages, le roi déchira le rouleau avec un canif et le jeta au feu. Jer., XXXVI, 14-23.

JUDICIAIRE (PORTE) (hébreu : *Ša'ar ham-Mifqâd;* Septante : πύλη τοῦ Μαφεκάδ; Vulgate : *porta judicialis*), porte de Jérusalem située au nord-est du Temple. II Esd., III, 30 (hébreu, 31). Voir Jérusalem 14°, col. 1365. Un passage d'Ézéchiel, XLIII, 21, semble indiquer que c'était là qu'on brûlait la victime offerte en sacrifice pour le péché, en dehors du sanctuaire, mais à l'intérieur des murs de la ville : « Tu prendras le veau pour le [sacrifice du] péché, et on le brûlera dans le *mifqâd* de la maison, hors du sanctuaire. » *Mifqâd* signifie « un lieu déterminé, désigné ». La Vulgate l'a traduit par *in separato loco,* dans Ézéchiel, et par *judicialis* dans Néhémie, peut-être parce que le prétoire où l'on rendait les jugements du temps des Romains, était situé au nord du Temple, dans la citadelle Antonia, ou bien peut-être parce que cette porte conduisait à la vallée de Cédron que l'on appelait déjà du temps de saint Jérôme vallée de Josaphat ou du jugement. Voir col. 1652.

JUDITH (hébreu : *Yehûdît;* Septante : Ἰουδίθ), nom d'une Héthéenne et de l'héroïne de Béthulie.

1. **JUDITH,** fille de Bééri l'Héthéen et première femme d'Ésaü. Gen., XXVI, 34. Elle est appelée Oolibama dans Gen., XXXVI, 2, 18, 25. Voir Bééri 1, t. I, col. 1548.

2. **JUDITH,** libératrice de Béthulie. — 1° *Biographie.* — Elle nous est connue uniquement par le livre qui porte son nom. Ni Philon, ni Josèphe ne la mentionnent. Nul autre écrivain sacré ne la nomme. Elle entre en scène au chapitre VIII, au moment où Béthulie, réduite à l'extrémité par la famine, est sur le point de se rendre à Holoferne. — Depuis trois ans et demi qu'elle avait perdu son mari Manassès, elle vivait dans la retraite, la pratique d'une piété austère et un jeûne perpétuel qu'interrompaient seuls le sabbat et les jours de fête. Sa vertu éprouvée faisait taire la médisance, VIII, 1-8. Ayant appris que les assiégés allaient se rendre dans cinq jours si le secours ne venait pas, elle mande les chefs, les reprend de leur pusillanimité, relève leur courage et leur promet la délivrance, avant cinq jours écoulés, s'ils s'en rapportent pleinement à elle pour l'exécution d'un projet dont elle ne peut encore leur confier le secret. Ils consentent à tout, ℣. 9-36. Après leur départ, Judith s'enferme dans son oratoire et là, revêtue d'un cilice (d'après la Vulgate), la tête couverte de cendres, elle adresse à Dieu une longue et fervente prière, IX. Ensuite, elle reprend les parures d'autrefois, depuis longtemps abandonnées; et Dieu ajoute à sa beauté naturelle un éclat surhumain (d'après la Vulgate). Alors, en compagnie d'une servante portant une besace remplie de provisions de bouche, elle sort de la ville, se dirige vers le camp des Assyriens et, comme elle l'avait prévu, elle est conduite en présence d'Holoferne, X. Accueillie avec bienveillance, elle expose les motifs de sa venue. Béthulie ne peut plus tenir longtemps. Les habitants, pressés par la famine, ont eu recours à des aliments interdits par la Loi. Dieu est irrité contre eux. Leur perte est inévitable. Voilà pourquoi Judith s'est réfugiée auprès du chef assyrien, auquel Dieu destine la victoire, XI. Ces paroles flattent Holoferne qui l'invite à sa table. Elle s'y refuse, prétextant l'observation exacte de la Loi mosaïque. On la laisse libre; on l'autorise même à sortir tous les matins du camp pour prier à sa fantaisie et faire ses ablutions accoutumées. Cependant, le quatrième jour, Holoferne envoie l'eunuque Bagoas (Vulgate : Vagao) la presser d'assister à un festin qui se donnait dans la tente du généralissime. Judith s'y rend, mais ne touche qu'aux mets préparés par sa servante. Sa vue inspire au chef ennemi une passion violente que les fumées d'un vin généreux portent à l'excès, XII. La nuit venue, tous les invités se retirent les uns après les autres et Judith reste seule avec Holoferne plongé dans l'ivresse, pendant que la servante surveille les abords de la tente. S'armant de courage et invoquant dans son cœur le Dieu des forts, l'héroïne prend

le glaive du chef suspendu au chevet du lit et en deux coups tranche cette tête abhorrée qu'elle place dans la besace. Ensemble, les deux femmes sortent du camp, comme à l'ordinaire, sans éveiller les soupçons et parviennent sous les murs de Béthulie. On devine la scène qui va se passer. Ce sont des cris d'enthousiasme, des bénédictions, des actions de grâces, une joie délirante, XIII. Sur les conseils de Judith, on suspend aux murailles la tête d'Holoferne et on se prépare à une sortie générale dès le point du jour. Les Assyriens attaqués avec furie courent réveiller leur général; ils ne trouvent qu'un cadavre sanglant, XIV. La panique s'empare d'eux, ils prennent la fuite : la déroute est complète et les Juifs des villes voisines, avertis, harcèlent les fuyards. Le butin est immense. — A ces nouvelles, le grand-prêtre Joacim vint de Jérusalem, pour voir et féliciter Judith, et il lui adressa ces paroles que l'Église applique maintenant avec raison à une libératrice plus glorieuse que l'héroïne de Béthulie, à la Sainte Vierge : « Vous êtes la gloire de Jérusalem, la joie d'Israël, l'orgueil de notre race. Et tout le peuple répondit : Amen, amen! » XV. C'est alors que Judith entonna son cantique qui égale en beauté et en sublime le chant de Débora ou l'hymne de Marie, sœur de Moïse. — Quelques détails biographiques terminent le livre. Judith consacre à Dieu toute sa part de butin. Elle reste fidèle à la mémoire de son époux Manassès et vit entourée de l'admiration et de la vénération du peuple. Elle meurt à l'âge de cent cinq ans (ou cent cinq ans après son mariage). Durant ce laps de temps et plusieurs années après sa mort, aucun ennemi n'inquiéta Israël. La Vulgate ajoute : « L'anniversaire de sa victoire fut compté par les Hébreux au nombre des jours saints et il est célébré par eux jusqu'à l'heure actuelle, » XVI.

2° *Généalogie de Judith.* — Elle est assez différente suivant les textes. Voici celle de la Vulgate : nous donnons, quand il y a lieu, entre parenthèses, les variantes du grec et du syriaque. Judith était fille de Mérari, fils d'Idox (Ὦξ, *'Ûz*), fils de Joseph, fils d'Ozias (Ὀζειήλ, *'Uzziêl*), fils d'Élaï (Ἐλκειὰ υἱοῦ Ἠλειοῦ, *Elqanâ*), fils de Jamnor (le *Vaticanus* omet ce nom et les trois suivants, le *Sinaiticus* et l'*Alexandrinus* portent : Ἀνανιοῦ, *Hanân*), fils de Gédéon (*Gab'ûn*), fils de Raphaïm (*Dafnin*), fils d'Achitob (après Achitob le syriaque intercale *Naîn*), fils de Melchias (Χελκείου), fils d'Élan (Ἐλιάβ, *Gir*), fils de Nathanias (Ναθαναήλ), fils de Salathiel (Σαλαμιήλ, *Samuel*), fils de Siméon (Σαρασαδαί), fils de Ruben (Ἰσραήλ, *Israel*). Le dernier nom, dans la Vulgate, est certainement fautif. Il faut lire Israël, avec le grec et le syriaque, au lieu de Ruben. Judith appartenait à la tribu de Siméon, IX, 2 (grec). Le Sarasadaï du texte grec est un descendant de Siméon qui vivait au temps de l'Exode. Num., I, 6, 11, 12 (Surisaddai). Son fils était Salamiel, comme le grec l'écrit correctement, et non Salathiel (Vulgate) ou Samuel (syriaque). Manassès étant également de la tribu de Siméon, VIII, 2 (grec), ainsi qu'Ozias chef de Béthulie, VI, 11 (grec, VI, 15), on suppose que la ville de Béthulie fut occupée par une troupe de Siméonites, lors de leur grande émigration, sous Ézéchias. I Par., IV, 39-41.

3° *Moralité des hauts faits de Judith.* — Plusieurs écrivains se sont donné beaucoup de peine pour justifier de tout point quelques actions de Judith : le danger auquel elle expose sa vertu, les moyens qu'elle emploie pour tromper et séduire Holoferne, l'éloge qu'elle semble faire de la vengeance de Siméon. Pour répondre à ces difficultés, il suffit de ces quelques remarques : 1. L'Écriture n'approuve pas tout ce qu'elle raconte; et, même dans les saints personnages, elle ne propose pas toutes les actions indistinctement à notre imitation; surtout dans l'Ancien Testament, où l'idéal de sainteté est moins sublime. — 2. La bonne foi de Judith paraît incontestable et l'on peut tout au moins louer son intention. Voir S. Thomas, IIa IIæ, q. CX, a. 3. — 3. Si Holoferne est trompé par les paroles de Judith, c'est à lui-même qu'il doit imputer son erreur. S'il n'eût été aveuglé par la passion, il aurait dû flairer un piège, une ruse de guerre, de la part de la belle transfuge. Or jamais les stratagèmes entre belligérants n'ont été condamnés et le droit des gens, à cette époque, les autorisait. — 4. Enfin, Judith mentionne bien l'action d'éclat de Siméon son aïeul, mais sans louer la manière injuste et déloyale dont il tira vengeance des Sichémites. D'ailleurs, si elle l'approuvait, ce ne serait qu'en vertu d'une erreur invincible contre laquelle la sainteté ne prémunit pas toujours. — Judith est donc digne par sa piété, sa chasteté éprouvée, son ardent patriotisme, son courage et son désintéressement, des éloges que les Pères lui décernent à l'envi. Elle a mérité d'être une des figures les plus attachantes de la Vierge Marie qui, comme Judith, a vaincu le grand adversaire, sauvé son peuple et délivré le genre humain. Aussi beaucoup de passages empruntés à ce livre sont-ils entrés dans la liturgie catholique. Ajoutons que les exploits de Judith ont inspiré d'innombrables artistes, sculpteurs, peintres et littérateurs. Cf. Palmieri, *De verit. histor. libri Judith*, Golpen, 1886, p. 47-48; Serarius, *In Tobiam, Judith*, etc., *commentarius*, Mayence, 1599, p. 357-372.

F. PRAT.

3. JUDITH (LIVRE DE). — I. TEXTE ET VERSIONS. — Nous ne possédons plus le texte original de ce livre. Ceux qui, à la suite de Louis Cappel, le croyaient composé en grec ont été victorieusement réfutés par Movers et Fritzsche. Les hébraïsmes perpétuels (par exemple σφόδρα σφόδρα, traduisant *me'ôd me'ôd*, répété une trentaine de fois), presque toutes les conjonctions remplacées par καί, l'absence à peu près complète des particules dont le grec fait si grand usage (οὖν, ἄρα, τε ne paraissent jamais, μέν une seule fois, δέ et ἀλλά manquent totalement dans certains chapitres), plusieurs nonsens qui ne s'expliquent que par des fautes de traduction et autres indices semblables prouvent à l'évidence une origine sémitique. Cf. Cornely, *Introductio*, t. II, part. I, p. 392-393. L'araméen lui-même ne rend pas compte de tous ces phénomènes et il semble nécessaire de supposer un original hébreu. Cependant, Origène ne connaissait de son temps aucun texte hébreu de Judith et les Juifs qu'il consulta n'en surent pas davantage. *Epist. ad. Afric.*, t. XI, col. 80. Au contraire, les Juifs de Palestine en possédaient un texte chaldéen (ou araméen) et le rangeaient parmi les apocryphes. C'est sur ce texte que saint Jérôme fit sa version. *Præfat. in Judith*, t. XXIX, col. 37.

1° *Version grecque.* — Il en existe une trentaine de manuscrits assez différents entre eux et qu'on a vainement tenté jusqu'ici de réduire à trois ou quatre familles. Il faut dire qu'ils n'ont pas encore été collationnés avec assez de soin. Cf. Scholz, *Commentar über das Buch Judith*, 2e édit., Leipzig, 1898, p. XVII-XXIII. On trouve en appendice dans ce commentaire, p. II-CXXII, deux textes grecs, intégralement reproduits, dont la comparaison est intéressante. Le premier n'est autre que celui de l'édition sixtine, basée sur le codex du Vatican; le second est une copie du cod. 71, conservé à Paris, notablement plus court et, au dire de Scholz, le plus précieux au point de vue critique. Une édition critique du livre de Judith a été publiée par Fritzsche, *Lib. apocr. Vet. Test. græce*, Leipzig, 1871, p. 165-203; une autre, en 1891, par Swete, *The Old Testament in Greek*, t. II, p. 781-814 (au bas des pages sont les variantes des principaux codex). Le texte du manuscrit de Paris, supplément grec, 609, qu'on croit représenter la revision d'Hésychius, est imprimé, parallèlement avec celui de l'édition sixtine, dans F. Vigouroux, *La Bible polyglotte*, t. III, 1902, p. 528-602. Le texte syriaque, peu différent du texte grec, se trouve dans la Polyglotte de Walton et a

été édité par Lagarde, *Libri Vet. Test. syriace*, 1861, p. 744-790.

2° *Version latine.* — Elle fut faite par saint Jérôme sur les instances de quelques amis, peut-être Chromatius et Héliodore, au milieu d'autres occupations absorbantes. Le grand docteur ne consacra à ce travail qu'une seule séance (*huic unam lucubratiunculam dedi*) et comme il n'était pas très familier avec l'araméen, il dut procéder comme il avait fait pour Tobie: un Juif versé dans les deux langues traduisait en hébreu le texte araméen et saint Jérôme le dictait en latin à son secrétaire. Il déclare avoir voulu plutôt rendre le sens que le mot à mot (*magis sensum e sensu quam ex verbo verbum transferens*). On voit par la comparaison des versions qu'il a utilisé l'ancienne Vulgate et qu'il s'est sans doute borné quelquefois à la corriger. Il a retranché tout ce qui ne se trouvait pas dans son exemplaire araméen qu'il regardait comme l'original (*multorum codicum varietatem vitiosissimam amputavi*) et n'a rendu en latin que ce qui fournissait un sens complet en chaldéen (*sola ea, quæ intelligentia integra in verbis Chaldæis invenire potui, Latinis expressi*). Les abréviations qui résultèrent de ce travail, par rapport au grec et à l'ancienne Vulgate, sont très considérables. Elles se montent à peu près au cinquième de l'ouvrage entier. La question de savoir quelle version représente le mieux le texte original est donc fort importante, mais encore indécise. Il est bon de remarquer cependant que les divergences portent surtout sur des faits accessoires, étrangers à l'objet principal du livre : construction d'Ecbatane, révolte contre l'Assyrie, campagnes d'Holoferne, prières plus ou moins longues de Judith, etc. On trouve le texte de l'ancienne Vulgate dans Sabatier, *Biblior. sacr. Lat. versiones antiquæ*, 1743, t. I, p. 744-799. Elle diffère notablement de la Vulgate actuelle.

3° *L'histoire de Judith en hébreu.* — Nous avons dit que les originaux de nos versions étaient perdus; mais on connait maintenant plusieurs écrits hébraïques où sont relatés les exploits de Judith. Ce sont des compositions du genre *midrasch*. Il y en a deux dans Jellinek, *Beth hamidrasch*, t. I, p. 131-132; t. II, p. 12-22, et, en allemand, dans Scholz, *Commentar über Judith*, appendice, p. III-CXVII, CXLVIII-CL. Le plus court de ces écrits n'est qu'un résumé de l'histoire de Judith, reproduite de mémoire et très librement. Le plus étendu, à partir du chap. VI, suit assez fidèlement le grec et la Vulgate. Pour les cinq premiers chapitres, il n'y a qu'une introduction de quelques lignes : Holoferne, roi des Grecs (Javan), vient mettre le siège devant Jérusalem, avec 120000 fantassins et 12000 cavaliers; un de ses vassaux, roi lui aussi, lui prédit les difficultés de l'entreprise. — Gaster, *An unknown Hebrew version of the history of Judith* (dans les *Proc. of the Soc. of bibl. Arch.*, 1894, t. XVI, p. 156-161), fait connaître une nouvelle recension, découverte par lui, du texte le plus court. Judith est une vierge, le roi ennemi est Séleucus; il assiège en personne Jérusalem. Le récit n'a qu'une soixantaine de lignes. Il s'ouvre par cette note intéressante : « Nos docteurs disent : Le 18 adar (« fête » ou « défense de jeûner »); c'est le jour où Séleucus monta. » Cette note est dans le style des dates de la *Megillath Taanith*. Il est d'ailleurs à noter que la synagogue aimait à rapprocher l'exploit de Judith de l'histoire des Machabées; on lisait ce merveilleux récit à la fête de la Dédicace établie par Judas Machabée. Cf. Gaster, p. 158, Jellinek, II, 12-22. — En résumé, pour les rabbins, la ville délivrée est toujours Jérusalem; l'héroïne est tantôt une veuve, tantôt une vierge; le roi ennemi est soit Holoferne, roi des Grecs, soit le Roi des nations, soit Séleucus.

II. ANALYSE SOMMAIRE. — Dans ce court exposé nous suivons l'ordre et le texte de la Vulgate.

PREMIÈRE PARTIE : ANTÉCÉDENTS HISTORIQUES, I-VII. — *Première section. Guerres de Nabuchodonosor*, I-III. — 1. Défaite d'Arphaxad. Défection de l'Occident, I, 1-12. — 2. Holoferne chargé de châtier les vassaux rebelles, II, 1-10. — 3. Campagnes d'Holoferne en Asie Mineure, en Mésopotamie, en Syrie, II, 11-III, 15. — *Deuxième section. Invasion de la Palestine*, IV-VII. — 1. Les Juifs se préparent à la résistance, IV. — 2. Achior résume, devant Holoferne, l'histoire des Juifs, V. — 3. Il est livré aux Juifs par Holoferne irrité, VI. — 4. Les Assyriens bloquent étroitement Béthulie, VII.

DEUXIÈME PARTIE : EXPLOITS DE JUDITH, VIII-XVI. — *Première section. Préparatifs*, VIII-IX. — 1. Judith fait agréer ses projets aux chefs de la ville, VIII. — 2. Elle adresse une fervente prière au Dieu d'Israël, IX. — *Deuxième section. Exécution*, X-XIII, 10. — 1. L'héroïne se rend auprès d'Holoferne, X. — 2. Elle expose les motifs de sa conduite, XI. — 3. Sa vie au camp assyrien. Le banquet, XII. — 4. Elle tranche la tête d'Holoferne et s'enfuit, XIII, 1-10. — *Troisième section. Retour triomphal*, XIII, 11-XVI. — 1. Judith rentre à Béthulie avec son sanglant trophée, XIII, 11-31. — Sortie générale des assiégés; désastre des Assyriens, XIV, 1-XV, 8. — 3. Judith comblée de bénédictions et de dons, XV, 9-15. — 4. Cantique de Judith, XVI, 1-21; réjouissances publiques, 22-24. — 5. Derniers jours et mort de l'héroïne, XVI, 25-30; fête commémorative, 31.

III. CANONICITÉ ET HISTORICITÉ. — Ces deux caractères, généralement étudiés ensemble, sont cependant très distincts, puisqu'un livre peut faire partie du canon sans être de l'histoire, à plus forte raison de l'histoire au sens strict du mot. Il importe donc de les étudier séparément, avec leurs arguments respectifs.

I. CANONICITÉ. — Judith est un des sept livres *deutérocanoniques* de l'Ancien Testament. Rien ne montre qu'il ait jamais fait partie du canon palestinien. Origène assure que les Juifs de son temps ne le possédaient pas en hébreu. Saint Jérôme, qui le trouva en araméen, nous apprend que les Juifs le lisaient, mais en qualité d'apocryphe. Ces informations divergentes s'expliquent par la différence des Juifs consultés. Ce livre devait entrer dans le canon alexandrin, bien que Philon n'ait pas eu occasion de le mentionner, et l'Église, en adoptant le canon alexandrin, le reçut comme inspiré. Il est cité par Clément de Rome, I Cor., 55, t. I, col. 320; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, IV, 19, t. VIII, col. 1328; Origène, *Hom. XIX in Jerem.*, t. XIII, col. 516; Tertullien, *Monog.*, 17, t. II, col. 952; S. Ambroise, *De offic.*, III, 13, et *De vid.*, 7, t. XVI, col. 169, 240; S. Fulgence, *Epist.*, II, 14, t. LXV, col. 319. Saint Jérôme qui, au point de vue du canon juif, le place quelquefois parmi les apocryphes, *Præf. in libr. Salom.*, t. XXVIII, col. 1242, ou émet des doutes sur sa canonicité, *Epist.*, LIV, 16, t. XXII, col. 559, n'en écrit pas moins à Principia, *Epist.*, LXV, t. XXII, col. 623: Ruth, Esther et Judith ont eu la gloire de donner chacune son nom à un livre sacré. Saint Augustin, met Judith dans sa liste des livres inspirés, *De doctr. christ.*, II, 8, t. XXXIV, col. 41. Cette liste, approuvée par le concile de Carthage, en 397, sanctionnée par les conciles de Florence et de Trente, est devenue le canon de l'Église catholique. — Le livre de Judith n'est pas cité dans le Nouveau Testament et les allusions qu'on veut y voir sont pour le moins très incertaines. Cf. I Cor., X, 9-10, et Judith, VIII, 24-25; Luc., I, 42, et Judith, XIV, 7 ou XIII, 24 (Vulgate); Matth., XIII, 42-50, et Judith, XVI, 21; Act., IV, 24, et Judith, IX, 11 (grec, 12). — Les Juifs du Talmud, tout en excluant Judith de leur canon, admettent que ce livre, composé après les derniers prophètes, c'est-à-dire après que l'Esprit-Saint eut quitté Israël, fut cependant écrit, comme Tobie et d'autres ouvrages, avec le secours de la *Bath qôl*, « fille de la voix, » sorte d'inspiration inférieure. Voir t. I, col. 1056. Cf. R. Martin, *Pugio fidei*, Paris, 1651, observ. de J. de Voisin, p. 104; Jellinek, *Beth hamidrasch*, Leipzig, 1851, t. I, p. 130.

II. HISTORICITÉ. — Elle ne fut pas révoquée en doute

avant Luther. Depuis lors, les auteurs protestants ont été à peu près unanimes à la nier et quelques écrivains catholiques les imitent en cela. Quatre systèmes sont en présence : 1° *Roman ou fiction littéraire.* — C'est l'opinion commune des rationalistes. Le livre de Judith serait un *Tendenzroman*, Cornill, *Einleitung in das A. T.*, 4e édit., 1896, p. 271, un « récit édifiant mais fabuleux », Munk, *Palestine,* p. 340, « une fiction romanesque, » A. Réville, dans la *Revue des Deux Mondes,* 1er nov. 1867, p. 109, une « vieille légende racontée par le plus ignorant des Juifs », Eichhorn, *Einleitung in die Apokryph.*, Leipzig, 1795, p. 314. — 2° *Allégorie simple.* — Grotius est le principal champion de ce système. D'après lui, Judith (Yehoudith, « la Juive ») représente Israël ; Béthulie (Beth-El, « la maison de Dieu ») signifie le Temple; Nabuchodonosor c'est le grand ennemi, le diable; l'Assyrie, c'est le faste et l'orgueil ; Holoferne, « le licteur du Serpent, » c'est Antiochus Épiphane. Ces traits sont symboliques, αἰνιγματώδη, comme dans les allégories; tous les autres détails sont ajoutés pour l'ornement, ἐπεισοδιώδη, comme il arrive souvent dans les paraboles. Grotius, *Opera omnia theologica,* 3 in-f°, Amsterdam, 1679, t. I, p. 578. Grotius, qui fut réfuté par Montfaucon (*La vérité du livre de Judith,* Paris, 1690), suivait à peu près les idées de Luther, pour qui Judith est « un poème gracieux et ingénieux, œuvre d'un pieux auteur, désireux de symboliser la victoire du peuple juif sur tous ses ennemis », et il a été suivi lui-même par un certain nombre de critiques. Les écrivains catholiques qui se refusent à voir dans Judith une œuvre historique (comme Jahn, Movers, Dereser, Lenormant) se rattachent à la théorie de Grotius, mais sans en défendre les excentricités de détail. — 3° *Allégorie prophétique.* — Un troisième système a été soutenu de nos jours avec beaucoup d'érudition par un exégète catholique, Ant. Scholz, *Das Buch Judith eine Prophetie,* 1885, et *Commentar über das Buch Judith,* 2e édit., Leipzig, 1898. D'après lui, Judith est une prophétie allégorique, une apocalypse, ce que les Juifs auraient appelé un *midrasch* prophétique. L'auteur entend par allégorie non pas cette espèce de prophétie ayant un double sens, l'un littéral, l'autre typique, mais ce genre de composition ne comportant qu'un seul sens (comme l'Apocalypse, le Cantique des cantiques) qui représente l'avenir par des symboles, avec un faux air d'histoire. En un mot, c'est une eschatologie décrivant sous des emblèmes mystérieux les destinées futures d'Israël. Cf. L. Hackspill, *L'œuvre exégétique de Scholz,* dans la *Revue biblique,* 1898, p. 370-394. — 4° *Récit historique.* — Enfin l'opinion de beaucoup la plus répandue parmi les catholiques voit dans ce livre une histoire. Les exceptions sont signalées plus haut; il faut y ajouter Richard Simon, qui regardait Judith comme « un récit allégorique ». Quelques protestants défendent aussi l'historicité; par exemple O. Wolff, *Das Buch Judith als geschichtliche Urkunde,* in-8°, Leipzig, 1861. Les arguments allégués en faveur du caractère historique de Judith sont les suivants : 1. Les Pères comblent Judith d'éloges ; c'est apparemment parce qu'ils croient à son existence et à la véracité du livre où sont rapportés ses exploits. Tous les commentateurs, jusqu'au XVIe siècle, ont regardé le livre de Judith comme historique. Il faudrait des raisons très graves pour aller à l'encontre de cette unanimité. On doit noter cependant, pour ne rien exagérer, qu'aucun Père n'étudie la question *ex professo.* Ils ne parlent de Judith qu'en passant, aucun n'ayant commenté ce livre. Quant aux éloges, peut-être en decernent-ils autant au bon Samaritain, par exemple, ou au père de l'enfant prodigue, sans que nous soyons obligés de considérer pour cela ces récits comme historiques. — 2. Dans ce livre de Judith rien ne trahit la fiction. Les noms propres accumulés, les chiffres précis, les détails circonstanciés, tout semble dénoter dans l'auteur l'intention d'écrire une histoire. Cf. Cornely, *Introd.*, 1887, t. II, p. 400-402. Cette raison est certainement très forte. On peut se demander seulement, en présence de certains phénomènes remarquables, si l'auteur entendait l'histoire comme nous l'entendons de nos jours et s'il n'aurait pas adopté peut-être un genre intermédiaire employé, selon plusieurs, dans certains récits du Nouveau Testament, comme Lazare et le mauvais riche ou le bon Samaritain. Mais, évidemment, cette opinion ne doit pas être embrassée sans des motifs très sérieux comme serait l'impossibilité de défendre l'historicité au sens strict du mot.

Sur la vérité historique du livre de Judith, outre les introductions de Cornely, Kaulen, Vigouroux, Ubaldi, et les Histoires de la révélation de Danko, Zschokke, Haneberg, Holzammer, Schopfer-Pelt, on peut consulter: Montfaucon, *La vérité de l'histoire de Judith,* Paris, 1690; Gibert, *Dissert. sur l'histoire de Judith*, dans les *Mém. de l'Acad. des Inscr.*, t. XXI, Paris, 1754, p. 42-82; Robiou, *Deux questions de chronologie et d'histoire éclaircies par les annales d'Assurbanipal,* dans la *Revue archéologique,* nouv. sér., t. XXX, 1875, p. 23-38, 80-82; Delattre, S. J., *Le peuple et l'empire des Mèdes,* dans les Mémoires de l'Académie de Bruxelles, t. XLV, 1883, p. 148-161 ; Id., *Le livre de Judith* (extrait de la *Controverse et le contemporain*); Paris, 1884; Palmieri, S. J., *De veritate historica libri Judith,* Gulpen, 1886 ; Neteler, *Untersuch. der geschichtl. und der kanon. Geltung des Buches Judith,* Münster, 1886; Brunengo S. J., *Il Nabucodonosor di Giuditta* (paru d'abord dans la *Civiltà*), Rome, 1888; Riessler, *Chronologische Fixirung der Heldenthat Judiths,* dans le *Katholik,* 1894, t. II, p. 1-8.

III. Objections contre l'historicité. — 1° *Les personnages* — 1. Nabuchodonosor ne régnait pas à Ninive et il est d'ailleurs impossible que les faits racontés dans Judith se soient passés de son temps. — 2. Il n'y a pas eu de roi des Mèdes nommé Arphaxad. — 3. Holoferne était Persan, comme son nom l'indique, et on ne s'explique pas sa présence à la tête des armées assyriennes. Au surplus, aucune inscription ne le mentionne. — 4. Bagoas, lui aussi, devait être Persan et le seul personnage de ce nom connu dans l'histoire est l'eunuque dont Diodore de Sicile, XVI, XLVII, 4; XVII, V, 3, et Josèphe, *Ant. jud.*, XI, VII, 1, font mention; mais c'était du temps d'Artaxerxès Ochus. — 5. Le grand-prêtre Éliachim, IV, 5, 11 (Joacim, grec IV, 6, 14) ; XV, 9 (grec XV, 8), ne figure pas dans la liste des pontifes, I Par., VI; car l'Éliacim du livre des Rois, IV Reg., XVIII, 18, n'est pas grand-prêtre et le Joacim de Néhémie, XII, 10, 12, est bien postérieur au temps de Ninive et des Mèdes. — 6. Enfin l'héroïne de Béthulie n'est nommée nulle part, ni dans la Bible ni dans Josèphe, ce qui paraît inexplicable si elle a sauvé sa patrie dans des conjonctures si critiques. — 2° *La géographie.* — « Holoferne, dit Lenormant, soumet toute la Syrie au travers d'une géographie fantastique et vient enfin mettre le siège devant une ville qu'on ne sait où placer et dont il n'est fait mention nulle autre part. » — 3° *L'histoire.* — Elle n'est pas moins invraisemblable. 1. L'expédition d'Holoferne n'entre pas dans le cadre des annales assyriennes, telles que les documents contemporains nous permettent de le tracer. — 2. Elle ne cadre pas davantage avec l'histoire juive, pour ne rien dire de l'histoire des Mèdes. — 3. La fête instituée en l'honneur de Judith, XVI, 31, n'a jamais existé. — 4. On ne trouve pas une période de cent ans et plus, XVI, 28 (grec, XVI, 33), où les Juifs n'aient pas été inquiétés par leurs ennemis.

Il y a, au sujet de ces difficultés, quelques remarques générales à faire. — 1. Des inexactitudes de détail, fussent-elles prouvées, n'empêchent pas un écrit d'être historique. On aurait alors une objection contre la canonicité et l'inspiration ; mais c'est une question toute différente. — 2. Beaucoup de difficultés tiennent à des

leçons douteuses, à des variantes fournies par une version seulement : par exemple la mention de la fête commémorative instituée en l'honneur de Judith (Vulgate, XVI, 31), la mention des vigiles, du sabbat et des néoménies (προσαββάτων, προνουμηνιῶν, texte grec, VIII, 6), certains détails sur les expéditions du roi d'Assyrie, etc. Or aucun livre de l'Écriture n'a souffert autant de la part des copistes et des traducteurs. — 3. Les découvertes modernes ont levé plusieurs de ces difficultés. En particulier, Béthulie et le principal théâtre de la guerre se prêtent maintenant à une localisation qui laisse peu de chose à désirer. Voir BÉTHULIE, t. I, col. 1757-1762. De nouvelles trouvailles peuvent éclaircir d'autres points obscurs. — 4. L'objection tirée des noms propres est la plus sérieuse et nous ne croyons pas qu'on y ait fait jusqu'ici une réponse de tous points satisfaisante. Voici ce qu'on peut dire en général : — *a*) Nabuchodonosor. — Ce nom revient vingt fois dans le texte grec et la version syriaque, I, 1, 5, 7, 11, 12 ; II, 1, 4, 19 ; III, 2, 8 ; IV, 1 ; VI, 2, 4, 7 (*bis*), 23 ; XII, 13 ; XIV, 18, dix-sept fois dans le texte latin, I, 5, 7, 10, 12 ; II, 1 (*bis*), 4 ; III, 2, 13 ; V, 27, 29 ; VI, 2, 4 ; XI, 1, 5, 21, a XIV, 16, et cela sans aucune variante, toujours avec la qualification de roi des Assyriens. Dans ces conditions, en bonne critique, il faudrait faire remonter la leçon à l'auteur lui-même, car on ne s'explique pas comment les copistes auraient opéré partout une substitution si singulière. D'un autre côté, on ne comprend pas davantage comment un écrivain, qui paraît versé dans l'histoire et la géographie assyrienne, a pu dater son récit d'un Nabuchodonosor, roi de Ninive et vainqueur des Mèdes. — M. de Moor, dans la *Revue des religions*, 1894, t. VI, p. 307-311, propose deux explications : ou bien nos versions actuelles dériveraient d'un exemplaire copié à Babylone et où le scribe aurait mal à propos substitué au nom d'Assurbanipal, inconnu pour lui, celui de Nabuchodonosor ; ou bien Assurbanipal en entrant à Babylone, après la défaite et la mort de son frère, y aurait adopté le nom de Nabuchodonosor qui n'aurait pas eu cours en dehors de la Babylonie. Tout cela est bien subtil, bien hypothétique, et mieux vaut rester en suspens que de recourir à ces subterfuges. — *b*) Arphaxad peut fort bien être Phraortes, fils et successeur de Déjocès. « Si, comme nous l'apprend Hérodote, Phraortes était petit-fils d'un autre Phraortes qui, père du grand Déjocès, pouvait être considéré comme l'auteur de la dynastie ; et si, comme le pense Rawlinson, la forme *Phraazad* est le patronymique dérivé de Fravartis ou Fraurtish (véritable forme du nom de Phraortes), le nom transcrit *Bi-ri-iz-ha-ad-ri*, abstraction faite de la dernière syllabe, représente réellement le personnage en question désigné par son nom patronymique. » Robiou, *Deux questions d'histoire*, Paris, 1875, p. 28. — *c*) Holoferne semble bien être un nom persan. On trouve cependant, vers 160 avant J.-C., un roi de Cappadoce ainsi appelé. Il faut se souvenir que le contingent des armées assyriennes était très mêlé. La présence d'un général persan ou cappadocien n'a rien de surprenant. On ne rencontre, il est vrai, dans les annales d'Assyrie, aucun chef de ce nom, mais la raison en est qu'Assurbanipal a coutume de s'attribuer directement les faits d'armes de ses généraux, bien qu'il n'ait presque jamais accompagné les armées en personne. — *d*) Bagoas, d'après Pline, *H. N.*, XIII, IV, 9, est l'équivalent persan du mot « eunuque »; il n'est donc pas étonnant que plusieurs personnages, originaires de la Perse, aient porté ce nom. — *e*) Éliacim, fils d'Helcias, n'aurait pas été grand-prêtre si la liste des Paralipomènes est complète. Mais, d'une part, il est douteux qu'elle le soit ; d'autre part, il est fort possible que le titre de grand-prêtre lui ait été donné par erreur dans nos versions à cause du rôle prépondérant qu'il a rempli. — *f*) Le nom de notre Judith n'a rien de plus allégorique que celui de Judith, femme d'Ésaü. Gen., XXVI, 34. On peut d'ailleurs admettre que ce nom de « Juive » lui vient de son lieu d'origine. En effet, elle descendait de la tribu de Siméon dont le territoire était situé dans le royaume de Juda. — Enfin le silence au sujet d'un événement aussi important que la défaite d'Holoferne n'est peut-être pas aussi universel qu'on le dit. Palmieri, *De veritate histor.*, p. 1-8, pense que la première prophétie de Nahum, I, 7-II, 1, a précisément pour objet le désastre des Assyriens conduits par Holoferne. Cornely, *Introd.*, t. II, part. I, p. 411-412, adopte cette idée, toutefois avec cette modification que le passage de Nahum ne serait pas la *prédiction*, mais le *récit* de la victoire sur les Assyriens.

IV. ÉPOQUE DES ÉVÉNEMENTS. — Cette question se pose non seulement pour les partisans de l'historicité absolue, mais encore pour ceux — et ils sont assez nombreux parmi les protestants — qui admettent un canevas historique sur lequel l'auteur aurait brodé et aussi pour les défenseurs de l'allégorie simple. Au contraire elle n'a pas de sens pour les tenants de l'allégorie prophétique ou du roman proprement dit. — On peut rejeter sans discussion l'opinion de G. Klein, *Ueber das Buch Judith*, dans *Actes du 8e congrès des orientalistes*, Leyde, 1891, sect. sémit. p. 87-105, qui y trouve un écho des dernières luttes de l'indépendance juive, sous Adrien. A cette époque le livre de Judith était certainement composé depuis longtemps. Il ne faut pas s'arrêter non plus au sentiment de ceux qui, comme Ewald, y voient des faits contemporains de Jean Hyrcan, ou, comme Movers, des allusions à Alexandre Jannée et à Ptolémée Lathyre, ou, comme Berthold, la description symbolique de la campagne de Vespasien et de Titus, ou, comme Volkmar, le récit de la révolte des Juifs sous Trajan. Du reste, les avis sont on ne peut plus partagés sur la question de date. Voici, d'après Brunengo, le tableau des principales identifications du Nabuchodonosor de Judith :

1. Antiochus Épiphane, 174-164 av. J.-C. (certains rabbins).
2. Séleucus Ier, 312-281 (Raska).
3. Artaxerxès Ochus, 362-338 (Sulpice Sévère).
4. Xerxès Ier, 485-472 (Georges le Syncelle, Sanchez, Corn. a Lapide).
5. Darius Ier, 521-485 (S. Hippolyte, Gérard Mercator, etc.).
6. Cambyse, 529-522 (Eusèbe, S. Augustin, Suidas, etc.).
7. Nabuchodonosor, 604-561 (Génébrard, Danko, Neteler, etc.).
8. Kiniladan, 647-625 (Wolff, von Gumpach).
9. Saosduchin, 667-647 (Usserius, Lenglet-Dufresnoy).
10. Assurbanipal, 668-626 (la plupart des auteurs contemporains).
11. Un fils d'Assarhaddon (Serarius).
12. Un parent d'Asarhaddon (Tirinus).
13. Un successeur d'Asarhaddon (Petau).
14. Asarhaddon (Tournemine, Montfaucon, Houbigant, Dereser, Kaulen).
15. Mérodach-Baladan (Bellarmin, Ménochius).

Avec M. Robiou, à qui revient l'honneur de l'identification, presque tous les catholiques contemporains se décident pour Assurbanipal. C'est avec encore plus d'unanimité qu'ils placent sous le règne de Manassé les événements rapportés au livre de Judith. De cet avis sont Bellarmin, Serarius, Melchior Cano, Petau, Menochius, Pereira, Bonfrère, Montfaucon, Calmet, Robiou, Delattre, Vigouroux, Gillet, Palmieri, Cornely, Brunengo, etc. L'examen des données historiques, géographiques et chronologiques laisse peu de doute à cet égard, pour quiconque admet l'historicité absolue ou seulement relative du livre de Judith. Voir Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. IV, p. 99-131.

I. ÉTAT DU PEUPLE JUIF A L'ÉPOQUE DE JUDITH. — 1o *La suprématie religieuse et politique appartient à*

Jérusalem. — De Jérusalem partent les ordres de se mettre en état de défense, IV, 5. Il n'est pas question de Samarie ni de son roi. Les habitants de Béthulie pratiquent le culte légitime de Jéhovah, ils sont en rapport constant avec le Temple et les autorités de Jérusalem, XV, 9. Les faits se passent donc après la chute de Samarie (721) et la disparition du royaume septentrional. — 2° *Le Temple de Jérusalem est debout.* — *a*) A l'approche d'Holoferne, les Juifs craignirent qu'il ne détruisît le Temple du Seigneur, IV, 1-2. — *b*) En conséquence, les prêtres se prosternèrent devant le Temple et couvrirent d'un cilice l'autel du Seigneur, IV, 9-10. Le texte grec, en cet endroit, IV, 15-16, ne mentionne pas le Temple, mais il parle d'holocaustes et de sacrifices offerts par les prêtres, ce qui revient au même. — *c*) Judith supplie le Seigneur de préserver sa maison de la profanation, IX, 18-19. Or la maison du Seigneur, c'est le Temple. Dans le passage correspondant, le texte grec est encore plus explicite. — *d*) Après la victoire, on va offrir au Seigneur des holocaustes et des sacrifices promis par vœu, XVI, 22-24 : ce qui suppose évidemment l'existence du Temple. Nous obtenons donc ainsi comme limite inférieure des événements l'année 587, date de la destruction du Temple; car il est impossible, nous le verrons, d'attendre jusqu'après le retour de la captivité. — Une difficulté assez sérieuse résulte du texte grec, V, 18, où Achior affirme que le Temple du Dieu des Juifs ἐγενήθη εἰς ἔδαφος, ce que Cornelius à Lapide et plusieurs autres interprètes traduisent ainsi : « [Leur Temple] a été renversé jusqu'aux fondements. » Mais 1. le latin omet ce membre de phrase dont l'authenticité devient ainsi douteuse; 2. Achior eût-il prononcé ces mots, son autorité ne saurait prévaloir contre les témoignages nombreux et précis de l'auteur inspiré; 3. le sens des mots ἐγενήθη εἰς ἔδαφος est ambigu et peut s'entendre d'un abaissement moral. La traduction littérale est : *factum est in pavimentum,* ce qui paraît répondre à : *factum est in conculcationem,* et serait suffisamment justifié par une profanation. — 3° *Point de roi en Judée.* — « Toutes les mesures pour résister aux Assyriens sont dues à l'initiative du grand-prêtre et du conseil des anciens. » Delattre, *Le livre de Judith,* p. 56. Le roi ne joue absolument aucun rôle; il n'est pas fait mention de lui. Il faut qu'il y ait interrègne, ou que le roi soit absent. Un seul moment de l'histoire juive vérifie cette condition : le temps de la captivité de Manassé. II Par., XXXIII, 11. Sous Ézéchias, père de Manassé, Éliacim, « préfet de la maison » [royale], IV Reg., XVIII, 18; Is., XXXVI, 3, paraît avoir joui d'une grande influence. Ce pourrait bien être le même que l'Éliachim, IV, 5, 11, ou le Joacim, XV, 9, de Judith. — 4° *Les faits se passent avant la captivité.* — On ne peut pas songer à mettre l'histoire de Judith sous le second Temple, parce qu'à cette époque il n'y a ni Mèdes, ni Assyriens. Les Perses sont les maîtres du monde oriental au lieu d'être les vassaux du grand roi. Le texte qu'on objecte, V, 22-23 (Vulgate, 18-19), tiré du discours d'Achior, n'est pas décisif.

II. ÉTAT DE L'EMPIRE ASSYRIEN. — Le texte grec divise les sujets de Nabuchodonosor en deux catégories : ceux qui marchent avec lui contre Arphaxad révolté et ceux qui refusent de le suivre. Parmi les premiers sont nommés : les habitants de la montagne (de la région à l'est et au nord-est de Ninive), les riverains du Tigre, de l'Euphrate et de l'Hydaspe (le latin lit Jadason, le syriaque Eulée; il s'agit peut-être du Choaspe), le roi des Élyméens dans la plaine d'Eirioch et beaucoup de nations des fils de Chéléoul. Ces Élyméens pourraient bien être ceux que mentionne Strabon, XVII, 1, différents des Élamites de Susiane. Quant à Chéléoul, on n'en peut rien tirer; l'ambiguïté du texte grec ne permettant même pas de décider avec certitude si ce sont des auxiliaires ou des adversaires. La Vulgate remplace cette énumération des peuples fidèles par la description du champ de bataille où fut pris Arphaxad, « dans la grande plaine appelée Ragau, près du Tigre, de l'Euphrate et du Jadason, dans la plaine d'Érioch, roi des Élicéens, » I, 6. On voit que l'un des deux traducteurs a mal compris le texte. — Au contraire, la liste des peuples rebelles n'est pas très différente en grec et en latin. On compte parmi les sujets de l'empire assyrien qui ne répondirent pas à l'appel de Nabuchodonosor : les habitants de la Cilicie, de Damas et du Liban; ceux du Carmel, de la Galilée et de la grande plaine d'Esdrelon; les Samaritains et les Juifs; enfin les Égyptiens jusqu'aux confins de l'Éthiopie, I, 7-10. La liste grecque, plus complète, ajoute, outre quelques noms moins importants, les Perses, les habitants de l'Occident (probablement les *Amurru*), ceux de l'Antiliban et du littoral méditerranéen. — Telle était bien en effet l'étendue nominale de l'empire assyrien au temps d'Assurbanipal. La liste est même si exacte qu'elle indique un auteur très bien informé. Deux expéditions en Égypte avaient temporairement établi la domination assyrienne dans le Delta et la vallée du Nil. Au cours de ces campagnes, Assurbanipal avait reçu l'hommage de vingt-deux souverains de Chypre, de Phénicie, de Palestine et des pays circonvoisins. Cf. Schrader, *Keilinschrift. Bibliothek,* t. II, p. 238-240. La Mésopotamie, la Cilicie, l'Élam, la Chaldée, la Babylonie, où régnait le jeune frère d'Assurbanipal, reconnaissaient la suzeraineté du roi de Ninive. Les prétentions des Assyriens, vers le Nord, s'étendaient très loin. Bref, bien que plusieurs noms n'aient pas encore pu être identifiés avec certitude, la géographie du livre de Judith est correcte, loin d'être fantastique.

III. ÉTAT DE L'EMPIRE MÈDE. — Ici le grec et le latin sont très divergents. Des deux textes comparés il ressort seulement : 1° qu'un roi des Mèdes, nommé Arphaxad, avait bâti ou fortifié Ecbatane (Vulgate : *ædificavit,* mais ce mot, comme son correspondant hébreu *bânâh,* peut s'entendre au sens d'embellir, agrandir. D'après le grec, Arphaxad avait simplement fortifié la ville). — 2° Que Nabuchodonosor eut affaire à ce roi et le vainquit dans une grande plaine qui se nommait Ragau ou qui avoisinait Ragau. Vulgate : « La douzième année de son règne Nabuchodonosor... livra bataille à Arphaxad et le prit (*obtinuit eum*), » I, 5. Dans le grec la bataille décisive a lieu la dix-septième année. Nabuchodonosor « resta vainqueur et il détruisit toute l'armée d'Arphaxad, toute sa cavalerie, tous ses chars; et il prit ses villes; et il arriva à Ecbatane, s'empara de ses tours, ravagea ses rues et changea sa beauté en ignominie. Et il prit Arphaxad dans les montagnes de Ragau et il le perça de ses traits », I, 13-15. — Ces événements ne sont pas confirmés par l'histoire profane. Il est vrai que l'histoire des Mèdes est très imparfaitement connue. On s'accorde à penser que le tableau de Ctésias est fabuleux (cité par Diodore de Sicile, II, 24-27, 32-34). Le récit d'Hérodote mérite plus de confiance; néanmoins sa chronologie est difficile à concilier avec les annales d'Assyrie et plusieurs critiques trouvent encore trop longue sa courte liste de souverains mèdes : Déjocès, 699-646 av. J.-C., Phraortes, 646-625, Cyaxare, 625-585, Astyage, 585-550. Cf. Schrader-Winckler, *Die Keilinschriften und das Alte Test.*, 3e édit., Berlin, 1902, p. 103. — Si nous plaçons les événements racontés dans Judith sous Assurbanipal (668-626), le roi des Mèdes aurait été Déjocès ou Phraorte. Seulement, tandis que ses prédécesseurs, Théglathphalasar, Sennachérib, Asarhaddon, préconisent si haut leur prétendue soumission des Mèdes, cf. Schrader, *Keilinschrift. Bibliothek,* t. II, p. 7, 17, 91, 133, il est étrange qu'Assurbanipal ne dise rien de ses éclatantes victoires sur ce même peuple. Les inscriptions de ce souverain n'observent pas toujours l'ordre chronologique et ne comprennent que les vingt-cinq premières années de son règne, mais elles sont,

pour cette période, très longues et très circonstanciées. C'est là une difficulté sérieuse contre l'identification du Nabuchodonosor de Judith avec Assurbanipal.

V. Age et auteur du livre. — 1° Sur l'auteur, on n'a absolument aucune donnée. Ce n'est ni Judith, ni Achior, ni Éliacim, comme on l'a quelquefois prétendu : voilà tout ce qu'on peut dire avec certitude. — 2° La date de la composition n'est guère plus facile à déterminer, étant donné la perte du texte original et la différence notable des versions et des manuscrits. Palmieri, *De verit. histor.*, p. 54-57, sans raisons plausibles, incline à la placer avant la captivité. Il paraît cependant beaucoup plus probable que le livre de Judith est moins ancien et l'on n'a rien à objecter à ceux qui en fixent la composition à l'époque des Machabées. On s'explique ainsi plus aisément : 1. pourquoi ce livre n'a pas été reçu dans le canon palestinien; 2. pourquoi Josèphe semble complètement l'ignorer et ne nomme pas même Judith; 3. pourquoi l'histoire de Judith a toujours été mise en relation avec la solennité commémorative de la délivrance due aux exploits des Machabées. On lisait le *midrasch* de Judith à la célébration de la *ḥanûkâh* (dédicace) instituée en 164, par Judas Machabée. Voir plus haut, I, 3°, col. 1825, et cf. Jellinek, *Beth hamidrasch*, t. I, p. XXIII-XXIV, et t. II, p. XI.

VI. Bibliographie. — Aucun Père de l'Église n'a commenté Judith. La première explication suivie de ce livre, « dans le sens historique et allégorique à la fois, » est celle de Raban Maur, t. CIX, col. 539-592. Après lui viennent Walafrid Strabon (*Glose*), t. CXIII, col. 725-748; Hugues de Saint-Victor (allégories), t. CLXXV, col. 733-750; Nicolas de Lyre, Denys le Chartreux et en général ceux qui ont commenté toute ou presque toute la Bible, tels que Cornélius a Lapide, Ménochius, Calmet, Allioli, etc. — Comme commentaires spéciaux on peut signaler : Serarius, S. J., *In libros Tobiæ, Judith, Esther, Machab. comment.*, Mayence, 1599; Sanctius, S. J., *In libros Ruth, Esdræ, Nehemiæ, Tobiæ, Judith, Esther, Machab. comment.*, Lyon, 1628; Pamelius, *Comment. in lib. Judith*, Cologne, 1628; Did. de Celada, S. J., *Judith illustris*, Lyon, 1637; J. de la Cerda, O. S. B., *In Judith histor.*, Lyon, 1644; Vellosus, S. J., *Judith comment. parænet. illustr.*, Lyon, 1649; Neuville, S. J., *Le livre de Judith avec des réflexions morales*, etc., Paris, 1728; Nickes, O. S. B., *De libro Judithæ*, Breslau, 1854; Gillet, *Tobie, Judith, Esther*, Paris, 1879; Palmieri, S. J., *De veritate histor. lib. Judith*, Gulpen, 1886; Scholz, *Commentar über das Buch Judith*, 2e édit., Leipzig, 1898. — Parmi les commentateurs protestants, citons : Zöckler, *Apocryphen des A. T.* (t. IX du *Kurzgef. Kommentar zu der heil. Shcrift*), Munich, 1891; Lohr, *Das Buch Judith*, (dans *Apocr. und Pseudepigr. des A. T.* de Kautzsch, Tubingue, 1900 (traduction allemande avec quelques rares notes critiques); Fritzsche, *Das Buch Judith*, dans le *Kurzgef. exeget. Handbuch*, Leipzig, 1853 (de beaucoup le plus complet). Pour plus de renseignements bibliographiques, voir Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes*, t. III, 3e édit., Leipzig, 1898, p. 172-174.

F. Prat.

JUGE (hébreu : *šofêt, dayyân, pâlil;* chaldéen : *sefat, dayyân, detâberin, 'âdargâzrin;* Septante : δικαστής, κριτής; Vulgate : *judex*), celui qui est investi de l'autorité pour rendre la justice et porter des sentences.

I. Les juges chez les Hébreux. — 1° *A l'époque patriarcale.* — Dans les plus anciens temps, c'était le chef de la famille qui concentrait en sa personne tous les pouvoirs. Ainsi Noé porte une véritable sentence contre son fils Cham, qui doit être puni dans sa postérité. Gen., IX, 24, 25. La conduite de Siméon et de Lévi leur attire également une sentence de réprobation de la part de Jacob. Gen., XXXIV, 25-31; XLIX, 5-7. Juda prononce la peine de mort contre sa belle-fille Thamar, accusée d'inconduite. Gen., XXXVIII, 24, 25. Dans le livre de Job, qui reflète cet état patriarcal, on voit le chef de famille ou de tribu se tenir à la porte de la ville pour rendre la justice, examiner les causes qui lui sont déférées et prendre en main la protection des faibles et des opprimés. Job, XXIX, 7-17. — En Égypte, les Hébreux confinés dans la terre de Gessen continuèrent à vivre sous le régime patriarcal. Les chefs de famille rendaient la justice et dirimaient les différends. On savait à qui s'adresser quand s'imposait le recours à l'autorité judiciaire. Aussi lorsque Moïse veut intervenir entre deux Hébreux qui se disputent, l'un d'eux lui réplique : « Qui t'a établi chef et juge sur nous? » Exod., II, 14. Les fils de Jacob ne furent soumis à la justice égyptienne que dans le cas de conflit avec les Égyptiens et durant la dernière période de leur séjour, quand les pharaons les appliquèrent de force aux travaux publics. — Au désert, toutes les autorités s'effacèrent devant celle de Moïse. Il fut bientôt harcelé du matin au soir par la multiplicité des causes soumises à son arbitrage. C'est alors que Jéthro, son beau-père, lui conseilla de se substituer des hommes capables et désintéressés pour connaître des moindres causes, et ne se réserver que les causes de plus grande importance. Moïse suivit ce conseil et il établit des chefs de mille, de cent, de cinquante et de dix, pour juger en tout temps et se prononcer sur les causes faciles et de moindre importance. Exod., XVIII, 21-26. Le texte ne donne aucune autre explication, de telle sorte qu'on ignore dans quelles conditions s'exerçait la juridiction de chaque juge, s'il y avait appel de l'inférieur au supérieur, si les expressions « chef de mille, chef de cent », etc., désignent le nombre de justiciables assignés à chaque juge ou seulement le degré de celui-ci dans la hiérarchie, si enfin il y a identité ou seulement analogie entre ces chefs et ceux dont il est question un peu plus tard et qui apparaissent pourvus d'un commandement militaire. Num., XXXI, 14. Moïse et tous ces juges subalternes agissaient au nom de Dieu, le véritable souverain d'Israël. Porter une affaire à leur tribunal, c'était « consulter Dieu », Exod., XVIII, 15, et « paraître devant Dieu », Exod., XXI, 6; XXII, 8; Deut., XIX, 17; car c'était Dieu même qui rendait la justice. Deut., I, 17. Ce principe s'appliqua par la suite à tous les juges d'Israël.

2° *Après l'occupation de la Palestine.* — 1. Moïse pourvut à l'organisation de la justice pour le temps où son peuple serait fixé dans le pays de Chanaan. Il prescrivit d'établir des juges et des magistrats dans toutes les villes où habiteraient les Israélites. Ces juges devaient être intègres et désintéressés. Deut., XVI, 18, 19. Il n'est point dit de quelle manière se recrutaient ces juges; mais il est à croire qu'on les choisissait surtout parmi les anciens. Deut., XIX, 12; XXI, 2; XXII, 15; XXV, 7; Jos., XX, 4; Jud., VIII, 14; Ruth, IV, 2; I Reg., XI, 3; XVI, 4; XXX, 26; III Reg., XXI, 8, 11. Voir Anciens, t. I, col. 554. Leur nombre, qui n'est pas indiqué non plus, variait sans doute suivant l'importance des villes. A Soccoth, on en comptait soixante-dix-sept. Jud., VIII, 4. Les *šoftîm* et les *sotrim*, dont il est parfois fait mention distincte, Deut., XVI, 18; XXI, 2, étaient vraisemblablement choisis parmi les anciens. Dans les causes plus difficiles ou plus importantes, les juges locaux avaient à se rendre auprès des lévites, des prêtres et de celui qui remplissait les fonctions de juge suprême. Ils exposaient le cas et devaient s'en tenir à la sentence portée par ces derniers. Deut., XVII, 8-12. Il faut noter que la cause était ainsi déférée aux prêtres, non par l'accusé ou les parties en litige, mais par les juges eux-mêmes. Le juge suprême était celui qui alors exerçait l'autorité sur la nation et en certains cas probablement le grand-prêtre. — 2. Après Josué, cette magistrature suprême fut exercée en quelques circonstances, mais exceptionnellement, par les personnages connus sous le nom de « Juges ». Voir Juges, col. 1837. Ainsi il est dit même d'une femme, Débora, que les

enfants d'Israël montaient vers elle pour être jugés. Jud., IV, 5; cf. X, 2, 3; XII, 7, 8, 11, 13. Les deux derniers Juges réunirent à l'autorité politique le pouvoir judiciaire. Le grand-prêtre Héli exerça la fonction de juge. I Reg., IV, 18. Samuel jugeait à Rama, sa demeure ordinaire, et chaque année il se transportait successivement à Béthel, à Galgala et à Masphath, pour y rendre la justice, I Reg., VII, 15-17; il jugeait avec une équité et un désintéressement auxquels tout le peuple dut rendre hommage. I Reg., XII, 2-7. — 3. La judicature suprême rentra naturellement dans les attributions des rois. I Reg., VIII, 5, 6, 20. Pour les causes graves on se rendait auprès d'eux. Ainsi font la veuve de Thécué vis-à-vis de David, II Reg., XIV, 4-11, et les deux femmes qui se disputent l'enfant devant Salomon. III Reg., III, 16-27. Absalom mit à profit ces recours continuels du peuple au roi pour attirer l'influence de son côté et promettre à tous de juger leurs affaires avec plus d'attention que David et ses officiers. II Reg., XV, 2-6. Salomon, qui avait conscience de l'importance de ses fonctions judiciaires, demanda spécialement à Dieu de lui donner à cette fin la sagesse et le discernement. III Reg., III. 9. David prit soin que la justice fût dignement rendue dans tout son royaume, et il désigna six mille lévites pour remplir les fonctions de juges et de magistrats. I Par., XXIII, 4; XXVI, 29. Le roi Josaphat réorganisa l'administration de la justice dans le royaume de Juda. Il établit des juges dans chaque ville forte, en rappelant à ceux-ci qu'ils avaient à rendre leurs sentences au nom de Dieu. A Jérusalem, il constitua un tribunal supérieur composé de prêtres, de lévites et de chefs de famille ou anciens, chargés de juger les causes qui leur seraient déférées des autres villes. Au-dessus d'eux, il y avait deux juges suprêmes, le grand-prêtre pour les questions religieuses et un officier royal pour les questions qui intéressaient la royauté. II Par., XIX, 5-11. Cette organisation rétablissait ce qui avait pu dépérir depuis David et, en tout cas, le développait avantageusement. On voit que les anciens siégeaient à côté des lévites et des prêtres, mais qu'on reconnaissait deux juges suprêmes, selon que les affaires présentaient un caractère religieux ou civil. Le tribunal de Jérusalem ne constituait pas plus une cour d'appel que celui qui avait été institué par Moïse. On se contentait de lui soumettre les causes graves, comme un meurtre, ou les cas qui offraient une sérieuse difficulté au point de vue des lois ou de leur interprétation. — 4. Durant leur déportation en Assyrie et en Babylonie, les Israélites profitèrent de l'indépendance relative que leur laissaient leurs vainqueurs. Soumis aux juges du pays dans les contestations qu'ils pouvaient avoir avec les habitants, voir CAPTIVITÉ, t. II, col. 234, ils avaient la faculté de recourir parfois, comme cela se fait encore aujourd'hui dans l'empire ottoman, à des juges de leur nation dans les questions qui ne concernaient que des Israélites, et ces juges pouvaient prononcer même la peine de mort, ainsi qu'on le voit par l'histoire de Susanne, Dan., XIII, 5, 28, 41, 62, dans laquelle d'ailleurs le peuple intervient pour approuver la sentence.

3° *Après la captivité.* — 1. Dans la lettre par laquelle Artaxerxès confère à Esdras des pouvoirs sur la Palestine, il lui enjoint d'établir des juges et des magistrats pour rendre la justice à tout le peuple, et porter des peines contre ceux qui transgressent soit la loi de son Dieu, soit la loi du roi. I Esd., VII, 25, 26. Ces juges ont donc, comme les anciens, charge d'exercer leur pouvoir sur les questions religieuses et sur les questions civiles. Quand il s'agit de réglementer la situation des Israélites mariés avec des étrangères, Esdras lui-même est à la tête d'un tribunal composé de chefs de famille. I Esd., X, 14-17; Judith, X, 6. — 2. A partir de la domination grecque, les Juifs instituèrent des tribunaux réguliers qui prirent le nom de sanhédrins : le grand sanhédrin qui siégeait à Jérusalem et se composait de soixante et onze juges, de petits sanhédrins composés de vingt-trois membres et siégeant dans les villes qui avaient au moins cent vingt hommes, enfin des tribunaux inférieurs composés seulement de sept juges, parmi lesquels trois seulement siégeaient pour certaines affaires de moindre importance. *Megilla*, 26 a. Josèphe, *Ant. jud.*, IV, VIII, 14, dit que dans chaque ville il y avait sept magistrats ou juges à chacun desquels on donnait comme aides deux lévites. L'historien attribue cette constitution aux anciens tribunaux, bien que les Livres Saints n'entrent point dans ce détail. Les tribunaux plus récents ne connaissaient que sept ou vingt-trois juges. *Sanhedrin*, I, 6; X, 2, XI, 2. Voir SANHÉDRIN. On ne pouvait être juge que si l'on était homme de sagesse, de vertu et de tenue respectable. *Sanhedrin*, f. 17 a. On récusait les vieillards trop âgés, les eunuques, ceux qui n'avaient pas d'enfants et les proches parents de l'accusé ou des parties. — 3. Sous la domination romaine, qui respectait autant que possible les institutions nationales, les anciens juges conservèrent leur organisation et leur compétence sur les matières religieuses et civiles. Il y avait des tribunaux locaux, appelés συνέδρια, Matth., X, 17; Marc., XIII, 9, dont quelques-uns ne jugeaient que des causes de moindre importance. Matth., V, 22; Josèphe, *Bell. jud.*, II, XIV, 1. Ces tribunaux étaient probablement composés d'anciens. Luc., VII, 3. Cf. *Schebiith*, X, 4. Mais comme le procurateur romain se réservait le *jus gladii*, les causes capitales furent soustraites à la connaissance même du grand sanhédrin. Joa., XVIII, 31. Les procurateurs se réservèrent également les causes les plus importantes, comme celles de saint Paul, Act., XXIV, 1-3; XXV, 6, mais en laissant à l'accusé, selon le droit romain, la faculté d'en appeler à César. Act., XXV, 11-12. Dans les affaires ordinaires, surtout quand elles étaient d'ordre religieux, le sanhédrin de Jérusalem et les autres tribunaux du pays continuaient à exercer leur juridiction. Joa., V, 16; VII, 45; VIII, 5; IX, 18-34; XI, 47; XVIII, 19-23; Act., IV, 5-7; V, 17, 27, etc. Il faut noter toutefois que le sanhédrin de Jérusalem, au moins depuis la mort d'Hérode le Grand, n'avait plus juridiction que sur la Judée proprement dite. La Galilée et la Pérée échappaient à son action directe. Luc., XXIII, 5-7. Le sanhédrin ne se résignait pas volontiers à cette diminution de pouvoir. Il s'efforçait de maintenir son influence même sur ces provinces qui obéissaient à des princes distincts du procurateur, Luc., III, 1, et il envoyait des émissaires pour surveiller ce qui s'y passait. Matth., XV, 1; Marc., III, 22; VII, 1; Luc., V, 17; Joa., I, 19; VII, 25. Il ne put agir juridiquement contre Notre-Seigneur que quand ce dernier vint de lui-même en Judée. Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, Leipzig, t. II, 1898, p. 176-187.

4° *Chez les chrétiens.* — Les premiers chrétiens eurent naturellement à se soumettre aux juges locaux, dans les différents pays où ils vivaient. Cependant saint Paul ne veut pas que les fidèles, quand ils ont entre eux des sujets de discussion, recourent aux juges païens. Il leur recommande de prendre alors pour arbitres même les plus humbles de leurs frères, ou au moins, parmi ces derniers, des hommes sages qui soient capables de rendre une sentence équitable. I Cor., VI, 1-7. Quelques Pères, Tertullien, *De coron. milit.*, 11, t. II, col. 92; saint Augustin, *Enchirid.*, LXXVIII, t. XL, col. 269, etc., ont conclu de là à la défense pour les chrétiens d'intenter des procès, au moins devant des juges qui ne partagent pas leur foi. Mais la parole de saint Paul n'a pas été regardée dans l'Église comme autre chose qu'un conseil applicable seulement aux circonstances dans lesquelles se trouvaient les premiers chrétiens. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XLVIII, a. 8, ad 4um.

II. OBLIGATIONS DES JUGES. — 1° Les juges rendent la justice au nom même de Dieu. Exod., XVIII, 15; XXI, 6;

xxii, 8; Deut., i, 17; xix, 17; II Par., xix, 6. C'est pourquoi le nom d' *'ělohîm,* « dieux, » leur est donné poétiquement. Ps. lxxxi (lxxxii), 6 ; cf. Joa., x, 34, 35. Leur devoir est de juger avec équité. Deut., xvi, 18, 19. — 2° Ce devoir ne fut pas toujours dignement rempli. Les écrivains sacrés parlent assez souvent de mauvais juges qui tiennent plus compte de la qualité des personnes que de leur droit. Eccle., iii, 16; Is., i, 23; v, 7; x, 2; xxviii, 7; Jer., ii, 8; v, 28; xxi, 12; Ezech., xxii, 27; Ps. lxxxi (lxxxii), 2; Ose., vii, 7; Am., v, 7; vi, 12; Mich., iii, 11; Soph., iii, 3; Hab., i, 4; Eccli., xx, 31; Luc., xviii, 2, etc. H. Lesêtre.

1. JUGEMENT DE DIEU, expression de ses volontés générales ou particulières à l'égard des hommes.

I. Jugements divins en général. — 1° Dieu juge, *šâpat,* ὁ κρίνων, *judicat,* il exerce son autorité et sa surveillance sur toute la terre, pour traiter chacun comme il le mérite et châtier les méchants. Gen., xviii, 25; Is., xxxiii, 22; Ps. vii, 12; l (xlix), 6; lxxv (lxxiv), 8; xciv (xciii), 2. — 2° Les jugements de Dieu, *mišpâṭîm,* κρίματα, *judicia,* sont tout d'abord ses lois. Lev., xviii, 4, 5, 26; xix, 37; xx, 22; Deut., iv, 1, 5, 8, 14; vii, 11, 12; II Esd., ix, 13. Ce sont ensuite les décisions de sa justice, toujours irréprochables. Ps. xix (xviii), 10; cxix (cxviii), 75, 137; Jer., xi, 20; Tob., iii, 2. Ces décisions sont tantôt favorables, Is., lix, 9, 14, et tantôt vengeresses. Is., liii, 8; lxvi, 16; Jer., i, 16; iv, 12; Ezech., xxxviii, 22. Les jugements divins sont appelés *šepâṭîm,* quand ils ont le caractère de châtiments. Tels sont les jugements contre l'Égypte et ses dieux, Exod., vi, 6; vii, 4; xii, 12; Num., xxxiii, 4; Ezech., xxx, 14, 19; contre Jérusalem, Ezech., v, 10, 15; xi, 9; xiv, 21; xvi, 41; contre Moab, Ezech., xxv, 11; contre Sidon, Ezech., xxviii, 22, 26; contre les impies. Prov., xix, 29. — Les jugements de Dieu atteignent également les particuliers en cette vie. Prov., xxix, 26; II Mach., vii, 35, 36. Aussi le Psalmiste, conscient de ses fautes, demande-t-il à Dieu de ne pas entrer en jugement avec lui. Ps. cxliii (cxlii), 2. — Dans la vie future, l'homme aura à subir deux autres jugements, l'un particulier, l'autre général ou dernier.

II. Jugement particulier. — C'est celui que chaque âme doit subir immédiatement après sa sortie du corps par la mort. — 1° *Dans l'Ancien Testament* l'idée du jugement particulier n'y apparaît pas dans toute sa clarté. Elle est à l'état implicite dans plusieurs anciens textes et la révélation n'en est devenue bien manifeste que dans les derniers écrits de l'Ancien Testament. Les Hébreux n'ont d'abord connu nettement d'autre jugement que celui que Dieu exerce sur la terre, et de là pour eux la difficulté de résoudre le problème du bonheur des impies et des épreuves des justes. Voir Impie, col. 846. Dans le texte de l'Ecclésiastique, xxxviii, 23, où il est dit : « Rappelle-toi mon jugement (en grec : το κρῖμα αὐτοῦ, son jugement) ; le tien sera pareil : hier à moi et à toi aujourd'hui, » le jugement est le « sort » du mort, qui sera demain le sort du vivant. Un autre texte paraît plus expressif, Eccli., xi, 28 : « Il est facile à Dieu, au jour de la mort, de rendre à chacun selon ses œuvres. » On peut croire qu'il s'agit ici du jugement qui suit la mort. Cf. Hurter, *Theol. dogmat. compend.,* Inspruck, 1879, t. iii, p. 475. Le texte de II Mach., xii, 43-46, suppose nécessairement le jugement particulier : Judas Machabée fait offrir des sacrifices pour les défunts « afin qu'ils soient délivrés de leurs péchés ». Il y a donc un examen divin après la mort, pour discerner ceux qui ont besoin de ces suffrages des vivants. Le livre de la Sagesse mentionne, avec encore plus de clarté, le jugement qui suit la mort. L'auteur enseigne d'abord que rien n'échappe à Dieu et que l'impie aura à rendre compte de ses pensées. Sap., i, 8-10. Puis, après avoir affirmé l'immortalité de l'âme, il montre les justes se dressant contre les impies qui les ont persécutés, et ceux-ci reconnaissant trop tard qu'ils se sont trompés. Ces derniers raisonnent ainsi dans le *šeʾôl* et tout se termine par un combat de toutes les créatures avec Dieu contre ces insensés. Sap., vi, 1-21. Dieu a donc jugé ces justes et ces pécheurs, auxquels il ménage un sort si différent. Enfin, s'adressant aux puissants de ce monde qui se sont servis des dons de Dieu pour faire le mal, l'auteur leur dit : « Il vous apparaîtra soudain de terrible manière, car un jugement impitoyable attend ceux qui commandent. » Sap., vi, 6. Ce jugement est appelé dans le texte κρίσις ἀπότομος, Vulgate : *judicium durissimum ;* c'est un « jugement tranchant », décisif, sans appel et sans pitié, porté par ce Dieu qui apparaîtra soudainement et terriblement. On ne peut prêter ici au mot κρίσις le simple sens de « châtiment », ni songer à une intervention providentielle pour remettre sur la terre les puissants orgueilleux à leur place. Les textes qui précèdent ont déjà transporté la scène dans l'autre vie, et immédiatement après vient la mention de la torture, *fortior cruciatio,* qui attend ces coupables, torture qui ne les atteint guère en ce monde. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* Paris, 1896, t. iv, p. 592-599.

2° *Dans le Nouveau Testament.* — 1. Le jugement particulier fait l'objet d'allusions significatives de la part de Notre-Seigneur. Le divin Maître recommande de s'accorder avec son adversaire pendant qu'on est en ce monde, *in via,* parce qu'ensuite on se trouvera en face du juge, qui enverra dans la prison d'où l'on ne sort que quand on a payé jusqu'à la dernière obole. Matth., v, 25-26. Il dit que les hommes, au jour du jugement, rendront compte même d'une parole inutile. Matth., xii, 36. Ce jugement doit suivre la mort, puisque, aussitôt après qu'ils sont sortis de ce monde, Lazare et le mauvais riche sont montrés déjà en possession de leur sort éternel. Luc., xvi, 22. Dans la parabole des noces, Matth., xxii, 11-14, et dans celle des talents, Matth., xxv, 30, le Sauveur fait apparaître le souverain Maître pour interroger et demander des comptes, condamner aux ténèbres extérieures et aux tourments ceux qui l'ont mérité. — 2. Saint Paul parle du jour où Dieu jugera les secrets des hommes, c'est-à-dire les choses coupables qu'ils ont tenues cachées. Rom., ii, 16. Ce jour est celui de la mort. « Il a été réglé pour les hommes qu'il faut mourir une fois, et ensuite c'est le jugement. » Hebr., ix, 27. A ceux qui ont abusé des dons de Dieu s'impose la terrible attente du jugement. Hebr., x, 21, 27. Quelques-uns de ces textes pourraient aussi s'entendre du jugement dernier; mais il est naturel et légitime d'y reconnaître d'abord la mention du jugement qui suit immédiatement la mort.

III. Jugement dernier. — C'est le jugement que Dieu rendra à la fin des temps, après la résurrection générale, en présence de tous les hommes rassemblés, pour proclamer la fixation du sort éternel de chacun.

1° *Dans l'Ancien Testament.* — 1. La notion du jugement dernier suit le développement de la révélation sur la nature de l'autre vie. Dans les auteurs sacrés les plus anciens, il n'est question que des jugements de Dieu dans la vie présente. Ces jugements sont quelquefois décrits d'une manière grandiose qui peut figurer le jugement dernier, mais qui ne s'y rapporte pas littéralement avec certitude. Cf. Joel, ii, 2-11, 30-32; iii, 1-3; Soph., i, 14-18, etc. Quand Joel, iii, 2, dit : « Je rassemblerai toutes les nations, je les ferai descendre dans la vallée de Josaphat et là j'entrerai en jugement avec elles, » beaucoup d'interprètes pensent qu'il s'agit du jugement dernier; mais d'autres l'entendent seulement de celui que Dieu doit exercer contre les nations qui ont déporté son peuple, quand lui-même l'aura ramené en Palestine. Le prophète Zacharie, xiv, 1-15, décrit avec des traits analogues le jugement que

Dieu exercera un jour contre les ennemis de Jérusalem : « Voici que le jour de Jéhovah arrive... Jéhovah paraîtra et il combattra ces nations, comme il combat un jour de bataille. En ce jour, ses pieds se poseront sur la montagne des Oliviers, etc. » Voir JOSAPHAT (VALLÉE DE), col. 1654-1655. — 2. C'est dans Daniel que se présente pour la première fois l'idée tout à fait nette du jugement dernier, bien qu'il en parle spécialement par rapport au peuple de Dieu : « En ce temps-là, se lèvera Michel, le grand chef, le défenseur des enfants de ton peuple. Ce sera un temps de détresse telle qu'il n'y en a pas eu depuis le commencement des nations jusqu'à ce jour. En ce temps-là, ceux de ton peuple seront sauvés, qui seront trouvés inscrits dans le livre. Beaucoup de ceux qui dorment dans la poussière de la terre se réveilleront, les uns pour la vie éternelle, les autres pour l'opprobre et la honte éternelle. Ceux qui auront été intelligents brilleront comme la splendeur du firmament, et ceux qui auront enseigné la justice à la multitude seront comme les étoiles, à jamais, pour toujours. » Dan., XII, 1-3. — 3. Dans le livre de la Sagesse, nous avons plus de détails encore. Les méchants, y est-il dit, « tomberont sans honneur et seront parmi les morts dans une honte éternelle... Ils viendront, saisis d'effroi, à la pensée de leurs offenses, et leurs crimes deviendront contre eux des accusateurs. Alors les justes se lèveront avec une grande assurance contre ceux qui les ont opprimés... Les méchants, à cette vue, seront épouvantés d'une horrible frayeur... Les justes vivront éternellement, leur récompense est tenue en réserve par le Seigneur, » tandis que, pour les méchants, « une colère impitoyable les accablera,... un vent violent s'élèvera contre eux et les dispersera comme un tourbillon. » Sap., IV, 19, 20; V, 1, 2, 16, 23, 24. C'est toute la scène du jugement général dans lequel les bons et les méchants se retrouveront en face. Le jugement n'est pas expressément mentionné, et il n'est pas dit que la rencontre des bons et des méchants a lieu à la fin du monde. Mais dans son ensemble, la scène évoque bien l'idée d'assises générales, dans lesquelles Dieu apparaît pour attribuer à chacun le sort qu'il mérite. — 4. La mention du jugement général se rencontre aussi dans les livres apocryphes voisins de l'époque évangélique. L'Apocalypse de Baruch, L, 4; LI, 4, 5, y fait allusion en passant. Le quatrième livre d'Esdras, VII, 33-45, est plus explicite. Après avoir parlé de la résurrection des corps, il fait apparaître Dieu comme juge, sans que personne puisse intercéder pour les coupables : « Il n'y aura plus là que le jugement, la vérité sera debout, la foi sera affermie, l'œuvre de chacun viendra ensuite, la récompense sera montrée, les justices veilleront et les injustices n'auront pas le dessus... Le jour du jugement sera la fin du temps présent et le commencement du temps de l'immortalité future... Alors personne ne pourra sauver celui qui a péri, ni submerger celui qui a vaincu. » Il s'agit, non des seuls Israélites, mais de tous les hommes. Le jugement portera sur tous les actes de chacun. Cf. *Henoch*, XCVIII, 7, 8; CIV, 7; Jud., 14, 15; *Test. XII Patriarch.*, *Aser*, 7; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, Leipzig, t. II, 1898, p. 507, 510, 520, 551, 552. Il faut remarquer que, parmi ces apocryphes, le quatrième livre d'Esdras est de la fin du Ier siècle après J.-C., et l'Apocalypse de Baruch du commencement du IIe siècle. Ces livres peuvent parler du jugement dernier avec plus de précision, parce qu'ils s'inspirent déjà des idées répandues par l'Évangile. Cf. APOCALYPSES APOCRYPHES, t. I, col. 758-762.

2° *Dans le Nouveau Testament.* — 1. Notre-Seigneur donne lui-même, sur le jugement dernier, tous les renseignements qu'il importe à l'homme de connaître. Quand se seront produits les différents signes qui doivent annoncer la fin du monde, on verra le Fils de l'homme apparaître sur les nuées du ciel, avec tout l'appareil de la puissance et de la majesté divines. Matth., XXIV, 30; Marc., XIII, 26; Luc., XXI, 27. Le Sauveur annonça encore, devant Caïphe et le sanhédrin, que lui-même viendrait un jour dans ces conditions : « Un jour vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la puissance de Dieu et venant sur les nuées du ciel. » Matth., XXVI, 64; Marc., XIV, 62. Quand les anges se montrèrent aux Apôtres, après l'Ascension, ce fut pour leur dire : « Ce Jésus, qui vient de s'élever devant vous vers le ciel, reviendra de la même manière que vous l'avez vu monter au ciel. » Act., I, 11. — Il viendra en qualité de juge suprême, car c'est lui qui « a été établi par Dieu juge des vivants et des morts ». Act., X, 42; XVII, 31; II Tim., IV, 1; I Pet., IV, 5. Lui-même, il revendique ce titre, en vue du jugement dernier : « Le Père a attribué tout jugement au Fils... Voici l'heure où tous ceux qui sont dans les tombeaux entendront la voix du Fils de Dieu. Ils s'avanceront alors, ceux qui ont fait le bien pour la résurrection de la vie, et ceux qui ont mal fait pour la résurrection du jugement, » c'est-à-dire du châtiment. Joa., V, 22, 28, 29; cf. XII, 48. Après son apparition sur les nuées, en effet, le Fils de l'homme « enverra ses anges pour rassembler ses élus des quatre vents, d'une extrémité du monde à l'autre ». Matth., XXIV, 31; Marc., XIII, 27. Sur l'époque où aura lieu ce rassemblement général de tous les êtres humains, et sur les idées que les écrivains sacrés ont formulées à propos de cette question, voir FIN DU MONDE, t. II, col. 2268-2278. — Le jugement lui-même est ainsi décrit par Notre-Seigneur : « Quand le Fils de l'homme sera venu dans sa majesté, et tous ses anges avec lui, il prendra place sur son trône de majesté. Devant lui seront réunies toutes les nations, et il séparera les uns d'avec les autres, comme le pasteur sépare les brebis des boucs. Le roi dira alors à ceux qui seront à sa droite : Venez, bénis de mon Père, possédez le royaume qui vous a été préparé depuis l'établissement du monde... Il dira ensuite à ceux qui seront à sa gauche : Retirez-vous de moi, maudits, dans le feu éternel, qui a été préparé au diable et à ses anges... Et ils s'en iront, ceux-ci au supplice éternel, et les justes à la vie éternelle. » Matth., XXV, 31-46. Le juge procède ici sans interrogatoire ni examen, ces actes ayant été accomplis au jugement particulier. Il reconnaît d'ailleurs comme accompli envers lui-même ce qui a été fait de bien ou de mal à l'égard des hommes, qu'il appelle ses frères. Il paraît même, d'après la question des bons et celle des méchants, que les hommes ne se sont rendu compte, ni les uns ni les autres, de tout le bien ou de tout le mal qu'ils ont accompli. Le Seigneur Jésus représente sous cette forme la scène du jugement, surtout pour l'instruction de ses disciples. Les détails sont en partie métaphoriques; l'idée générale qu'ils expriment est qu'à la fin des temps, il y aura une comparution de tous les hommes devant le souverain Juge, qui rendra publique la sentence rendue pour chaque âme au jugement particulier. Cf. Marc., VIII, 38; Luc., IX, 26; XII, 8, 9. L'art chrétien a souvent figuré la scène du jugement dernier, spécialement au-dessus de la porte des cathédrales (fig. 311).

2. Les Apôtres reviennent assez souvent sur cet enseignement de Notre-Seigneur. Saint Paul parle du « jugement futur » à Félix, qui l'interrompt aussitôt. Act., XXIV, 25. Il rappelle aux Romains « le jour de la colère et de la manifestation du juste jugement de Dieu, qui rendra à chacun selon ses œuvres ». Rom., II, 5, 6, 16. S'adressant aux Thessaloniciens, il leur enseigne que « le Seigneur lui-même, au signal donné, à la voix d'un archange, au son de la trompette de Dieu, descendra du ciel, et ceux qui sont morts dans le Christ, ressusciteront les premiers. Ensuite nous, les vivants, qui serons restés, nous serons tous ensemble enlevés avec eux sur des nuées ». I Thess., IV, 16, 17. Cette apparition du

Christ et ce rassemblement des vivants et des morts sur les nuées ne sont que les préludes du dernier jugement. Cf. I Cor., xv, 52. L'Épître aux Hébreux, vi, 2, rappelle aussi « la résurrection des morts et le jugement éternel ». Il y est dit que « le Christ, qui s'est offert une seule fois pour porter les péchés de plusieurs, apparaîtra sans péché une seconde fois à ceux qui l'attendent pour leur salut ». Hebr., ix, 28. Saint Jude, 6, met les mauvais anges au nombre de ceux qui doivent figurer au jugement dernier : « Quant aux anges qui n'ont pas gardé leur dignité et ont abandonné leur demeure, il les a réservés, éternellement enchaînés dans les ténèbres, pour le jugement du grand jour. » Cf. II Pet., ii, 4. Les démons partageront donc, au jugement dernier, la condamnation et la honte de ceux qu'ils auront entraînés au mal sur la terre.

3. Dans l'Apocalypse, xx, 11-15, saint Jean parle en ces termes du dernier jugement : « Je vis un grand trône blanc, et assis sur le trône quelqu'un devant qui la terre et le ciel s'enfuirent, sans qu'il se trouvât de place pour eux. Et je vis les morts, grands et petits, debout en face du trône. Les livres furent ouverts; un autre livre, qui est le livre de vie, fut ouvert aussi. Et les morts furent jugés selon leurs œuvres, d'après ce qui était écrit dans les livres. La mer rendit les morts qu'elle contenait, la mort et l'enfer rendirent ceux qui étaient en eux, et chacun fut jugé selon ses œuvres. La mort et l'enfer furent jetés dans l'étang de feu : c'est la seconde mort. Quiconque ne fut pas trouvé écrit dans le livre de vie fut jeté dans l'étang de feu. » Cette description du jugement rappelle à la fois celle de Daniel et celle du Sauveur; mais elle montre dans une même perspective le jugement particulier, dans lequel le sort de chacun sera réglé selon ses œuvres, d'après le livre ouvert, c'est-à-dire d'après la connaissance parfaite que Dieu a de tous les actes de l'homme, et le jugement général, dans lequel tous les hommes ressuscités ou encore vivants à la fin du monde seront cités et rassemblés devant le souverain Juge, pour recevoir la confirmation publique de leur sentence particulière. Comment cette scène grandiose se déroulera-t-elle en réalité pour des êtres échappés aux conditions terrestres de leur existence? En quel lieu? A quelle époque? Autant de questions sur lesquelles Dieu n'a pas jugé à propos de nous renseigner plus complètement. Des révélations qu'il a bien voulu nous faire dans la Sainte Écriture résultent avec certitude les vérités suivantes : après la mort de chaque homme, jugement particulier portant sur les œuvres de chacun et application immédiate de la sentence; après la résurrection générale, comparution de tous les hommes, en corps et en âme, devant le Fils de Dieu, manifestation publique de la sentence portée sur chacun d'eux et séparation éternelle des bons, appelés au bonheur, et des méchants, envoyés au supplice.

311. — Jugement dernier. Scène sculptée sur le portail de Notre-Dame-de-Paris. D'après une photographie.

4. Notre-Seigneur ajoute un dernier détail à la notion du jugement dernier. Il parle ainsi à ses Apôtres : « A la régénération, quand le Fils de l'homme prendra place sur le trône de sa majesté, vous serez assis vous aussi sur douze sièges, jugeant les douze tribus d'Israël. » Matth., XIX, 28; Luc., XXII, 30. Les douze tribus désignent ici l'ensemble des disciples du Christ. En réalité, le Sauveur est le seul juge des vivants et des morts, mais il veut avoir, en quelque manière, les Apôtres comme assesseurs dans l'exercice de son pouvoir judiciaire, de même qu'il les a eus comme coopérateurs dans l'exercice de son pouvoir sanctificateur. I Cor., III, 9. C'est une façon d'indiquer que, dans l'autre vie, ils conserveront la prééminence dont ils ont été honorés sur la terre. Saint Paul dit de son côté que les simples chrétiens jugeront les anges. I Cor., VI, 3. Ceci s'applique seulement aux mauvais anges, pour lesquels le feu éternel a été préparé, Matth., XXV, 41, et vis-à-vis desquels les saints auront toutes les supériorités, spécialement celle de leur fidélité à Dieu. Dans une nature inférieure comme la nature de l'homme, cette fidélité devient en effet la condamnation de la révolte des anges, doués d'une nature supérieure.

H. LESÊTRE.

2. **JUGEMENT JUDICIAIRE** (hébreu : *mišpât, dîn, pelîli;* Septante : κρίμα, κρίσις, Vulgate : *judicium*), exercice de la puissance judiciaire. Les deux derniers mots hébreux désignent, *dîn*, le tribunal et le jugement lui-même, Is., X, 2; etc., *pelîli*, le conseil des juges, Is., XXVIII, 7; quant au mot *mišpât*, il embrasse dans sa signification l'acte même du jugement, Lev., XIX, 15; Deut., I, 17, etc., le lieu du jugement, Job, IX, 32; Is., III, 14, etc., la cause qui fait l'objet du jugement, Num., XXVII, 5; Job, XIII, 18, etc., la sentence du juge, III Reg., III, 28; XX, 40, etc., et enfin le crime qui motive la sentence. Deut., XIX, 6; Jer., LI, 9, etc. — L'exercice de la puissance judiciaire suppose toute une série d'actes, au sujet desquels la Sainte Écriture fournit un certain nombre de renseignements.

1° *Le tribunal.* — Il était composé de juges choisis parmi les anciens, les lévites et les prêtres, en nombre plus ou moins grand suivant l'importance des localités ou des causes. Le chef du peuple ou le roi avait naturellement le droit de haute justice. Voir JUGE, col. 1833.

2° *Le lieu du jugement.* — Les juges siégeaient en un endroit public, où tout le peuple pût accéder pour assister au jugement. C'était ordinairement à la porte de la ville, lieu de passage près duquel se trouvait un espace libre plus vaste qu'à travers les rues étroites. Deut., XVI, 18; XXI, 19; XXII, 15; Ruth, IV, 1; Job, XXIX, 7; Ps. CXXVI, 5; Am., V, 10-15, etc. Quand la ville avait une place assez grande, on y rendait aussi la justice. Job, XXIX, 7; Is., LIX, 14 ; I Mach., XIV, 9. Les rois jugeaient dans la cour de leur palais. Salomon bâtit dans ce but un portique du trône, où il entendait les causes et prononçait ses sentences. III Reg., VII, 7. A Jérusalem, on jugeait parfois à la porte du Temple. Jer., XXVI, 10-11. Dans le second Temple, le sanhédrin avait pour lieu de séances une salle appelée *liškat gazit,* et qui était située moitié dans le lieu saint et moitié en dehors. Josèphe, *Bell. jud.*, V, IV, 2, lui donne le nom de βουλή et la place près du Xystus. Comme le mot ξυστός signifie « poli, aplani », le mot *gazith* qui a aussi ce sens désignerait non pas une salle « des pierres polies », ce qui pouvait s'appliquer à toutes les salles du Temple, mais la « salle du Xystus », c'est-à-dire celle qui était voisine de la place ainsi nommée. Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes,* Leipzig, t. II, 1898, p. 211. Les Juifs prétendent que le sanhédrin abandonna cette salle, quarante ans avant la ruine de Jérusalem, *Schabbath,* 15ᵃ; *Sanhedrin,* 41ᵃ, quand le droit de porter des sentences capitales lui eut été enlevé par l'autorité romaine. Il siégea alors d'abord dans le parvis des Gentils, puis dans la basse ville. Mais cette assertion n'est pas recevable, car il est avéré que des séances ont été tenues dans cette salle peu avant la guerre de Judée. Notre-Seigneur fut jugé dans le palais de Caïphe, parce que les portes du Temple ne s'ouvraient jamais pendant la nuit. *Middoth,* I, 1. Schürer, *Geschichte des j. V.,* t. II, p. 212-213; Friedlieb, *Archéologie de la Passion,* trad. Martin, Paris, 1897, p. 12-14; Lémann, *Valeur de l'assemblée,* Paris, 1876, p. 9-11. Le procurateur romain jugeait dans son prétoire. Voir PRÉTOIRE.

3° *La comparution devant le tribunal.* — Quand un crime avait été commis, le coupable était amené au tribunal par les parents de celui qui avait été frappé ou par les témoins. Un meurtrier connu était poursuivi par le *Goël.* Voir GOËL, col. 261. Si le meurtrier restait inconnu, les autorités locales les plus voisines du lieu du crime étaient dans l'obligation de dégager solennellement leur responsabilité. Deut., XXI, 1-9. Celui qui avait été lésé dans ses biens ou dans ses droits déférait aux juges celui dont il avait à se plaindre, et ce dernier, sans nul doute, était contraint par la force de paraître devant les juges quand il hésitait à le faire de bon gré. Deut., XIX, 12. Le père et la mère menaient eux-mêmes aux juges le fils incorrigible qui méritait le châtiment. Deut., XXI, 19. Les juges prenaient ordinairement l'initiative des poursuites contre ceux qui transgressaient gravement la loi religieuse. Lev., XXIV, 11; Joa., VIII, 3; Matth., XXVI, 47; Act., XXI, 30, etc. Dans les différends qui se rapportaient à des questions d'intérêt, les deux partis se donnaient d'un commun accord rendez-vous devant les juges. Ils comparaissaient toujours en personne. Celui qui accusait se tenait à droite de l'accusé. Zach., III, 1. L'accusé ou celui qui se croyait lésé dans ses droits se présentait, au moins dans les derniers temps, en costume de deuil. Zach., III, 3; Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, IX, 4.

4° *L'instruction de l'affaire.* — L'affaire se traitait directement entre les partis et les juges. Il n'y avait ni accusateurs ni avocats. Il était cependant recommandé à ceux qui se trouvaient en mesure de le faire de prendre la défense des faibles, des veuves et des orphelins. Is., I, 17; XXIX, 21 ; Am., V, 10. C'est ce que fit excellemment Daniel en faveur de Suzanne. Dan., XIII, 45-62. — La preuve était fournie par des témoins, qui ne pouvaient jamais être moins de deux. Num., XXXV, 30; Deut., XVII, 6; XIX, 15; Dan., XIII, 28; Matth., XXVI, 61. Leur témoignage était corroboré par le serment et sa valeur devait être prudemment examinée par les juges. Il va de soi que les deux témoins devaient s'accorder ensemble, Marc., XIV, 56, et que, pour mieux s'assurer de leur véracité, on les interrogeait à part quand il semblait nécessaire. Dan., XIII, 51-59. Le faux témoin subissait la peine qu'il avait tenté de ménager à l'innocent. Deut., XIX, 16-21; Dan., XIII, 61, 62. Voir TÉMOIN. — A défaut de témoins, on exigeait le serment de la part de celui qui était en cause. Exod., XXII, 11; Num., V, 19-22; III Reg., VIII, 31, II Par., VI, 22. Voir JUREMENT. — Dans les plus anciens temps seulement, on recourut au sort afin que par ce moyen Dieu fît connaître le coupable. Jos., VII, 13-19; I Reg., XIV, 40-43; Prov., XVI, 33; XVIII, 18. — La question ou torture de l'inculpé n'apparaît chez les Juifs que sous les Hérodes et est par conséquent d'importation étrangère. Josèphe, *Bell. jud.*, I, XXX, 3.

5° *La sentence.* — Quand les juges étaient suffisamment éclairés sur le cas porté devant eux, ils rendaient leur sentence. Cette sentence s'inspirait des prescriptions de la Loi. Comme la Loi ne prévoyait pas tous les cas, on jugeait par analogie, d'après les coutumes, et en tenant compte des règles de l'équité naturelle. Quand le cas leur paraissait trop grave ou trop difficile à régler, les juges en renvoyaient l'examen à un tribunal plus élevé et plus éclairé. Deut., XVII, 8-12; II Par., XIX, 5-11. — La sentence était orale, comme toute la procédure.

Certaines allusions permettent cependant de penser qu'on se servait de l'écriture, en certains cas, soit dans la procédure, soit pour la sentence. Job, XIII, 26; XXXI, 35-37; Is., X, 1; Jer., XXII, 30; Ps. CXLIX, 9. Il y avait d'ailleurs des contrats écrits, Jer., XXXII, 10, 44, qui parfois avaient été réglés devant les juges. — La sentence des juges dirimait les différends sans appel et sans instance supérieure. Elle prononçait les peines méritées par les coupables. Voir PEINES.

6° *L'exécution.* — La sentence était immédiatement exécutoire, et en présence même des juges, s'il ne s'agissait pas d'un arrêt de mort. Deut., XXV, 2. La peine capitale était infligée au coupable aussitôt après la sentence et avant la chute du jour; le cadavre devait être inhumé avant la nuit. Deut., XXI, 23. Cette rapidité d'exécution s'explique par ce fait que la prison n'existait pas chez les Juifs, sinon à l'état d'exception. Jer., XXXVII, 15. Celle à laquelle Notre-Seigneur fait allusion et dont il dit qu'on ne peut sortir sans avoir payé jusqu'à la dernière obole, Matth., V, 25, 26, n'est pas une prison juive. Voir PRISON. Cf. C. Iken, *Antiquit. hebraic.*, Brême, 1741, p. 404-411.

7° *Le jugement de Notre-Seigneur.* — Les jugements portés par les juges israélites ne furent pas toujours conformes aux règles de l'équité, ni même de la légalité. La condamnation de saint Étienne fut le résultat d'un jugement tumultuaire, où la passion joua le rôle de la raison. Act., VII, 58-60. Le jugement de Notre-Seigneur par le sanhédrin fut entaché d'un grand nombre d'illégalités. Voici l'énumération des règles qui furent transgressées; elle montrera par le détail ce que, d'après la Loi et d'après leurs docteurs, les Juifs exigeaient alors pour qu'un jugement fût régulier. 1. On ne peut juger ni le sabbat ni un jour de fête. *Mischn. Betsa*, V, 2. — — 2. On ne peut juger la veille du sabbat ni d'un jour de fête. *Sanhedrin,* IV, 1. — 3. Il est défendu de juger la nuit. *Ibid.* — 4. On ne peut siéger avant le sacrifice du matin. *Sanhedrin,* I, f. 19; *Talm. Babyl.*, X, f. 88. — 5. Il faut au moins deux témoins. Deut., XVII, 6. — 6. Les témoins sont interrogés séparément en présence de l'accusé. Dan., XIII, 51. — 7. Avant de parler, les témoins sont adjurés de dire la vérité. *Sanhedrin,* IV, 5. — 8. Les dires des témoins doivent être attentivement examinés. Deut., XIX, 18; *Sanhedrin,* V, 1. — 9. Les témoins doivent être d'accord. *Sanhedrin,* V, 2. — 10. Les faux témoins doivent subir la peine méritée par le crime dont ils témoignent à faux. Deut., XIX, 18-21. — 11. L'accusé doit être interrogé avec bienveillance. Jos., VII, 9; *Sota,* I, 4. — 12. Il ne peut être condamné sur son seul aveu. *Sanhedrin,* VI, 2. — 13. Le procès entraînant une peine capitale ne doit pas se terminer en un seul jour. *Sanhedrin,* IV, 1. — 14. En pareil cas, les juges doivent encore examiner la cause deux à deux avant la sentence. *Sanhedrin,* V, 5. — 15. Les juges doivent prononcer individuellement la sentence. *Sanhedrin,* V, 5. — 16. Deux scribes recueillent les votes, l'un les votes favorables, l'autre les votes contraires. *Sanhedrin,* IV, 3. — 17. Une voix de majorité suffit pour absoudre, il en faut deux pour condamner. *Sanhedrin,* IV, 1; V, 5. — 18. Aucune sentence de mort n'est valable si elle est portée hors de la salle Gazith. *Babyl. Abboda-Zara,* 1, f. 8. Telles étaient les garanties que la jurisprudence des Juifs promettait aux accusés, et qui furent presque toutes refusées à Notre-Seigneur. Cf. J. et A. Lémann, *Valeur de l'assemblée qui prononça la peine de mort contre J.-C.*, 3e édit., Paris, 1881, p. 60-97; Dupin, *Jésus devant Caïphe et Pilate*, dans les *Démonst. évang.*, de Migne, Paris, 1852, t. XVI, col. 727-754; Chauvin, *Le procès de Jésus-Christ*, Paris, 1901; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, t. II, p. 213-214.

H. LESÊTRE.

3. **JUGEMENT TÉMÉRAIRE**. Un jugement est une appréciation personnelle qu'on porte sur autrui. La Sainte Écriture s'occupe de cette appréciation en tant qu'elle est malveillante et téméraire, par conséquent répréhensible. — 1° Elle mentionne les jugements téméraires des amis de Job qui le jugent méchant parce qu'il est malheureux, Job, XLII, 7; ceux des pharisiens condamnant à tort les disciples du Sauveur, Matth., XII, 7; ceux des Juifs qui, comparant Notre-Seigneur à Jean-Baptiste, l'accusent d'être mangeur et buveur, Luc., VII, 33, 34; celui du pharisien qui juge que Notre-Seigneur ne sait pas ce qu'est la pécheresse et en conclut qu'il n'est pas prophète, Luc., VII, 39; celui des insulaires de Malte qui prennent saint Paul pour un malfaiteur, parce qu'une vipère l'a piqué, Act., XXVIII, 4; ceux des chrétiens qui jugent défavorablement leurs frères, parce qu'ils mangent des viandes offertes aux idoles. Rom., XIV, 4-13, etc. — 2° Le jugement téméraire fait l'objet de plusieurs recommandations dans le Nouveau Testament. « Ne jugez pas, et vous ne serez pas jugés... La mesure que vous emploierez pour les autres servira pour vous. » Matth., VII, 1-6; Luc., VI, 37. Le Sauveur condamne ici le jugement superficiel et malveillant porté contre le prochain, dont on fait ressortir les moindres défauts, sans prendre garde aux siens propres qui sont souvent beaucoup plus considérables. Si l'on juge mal les autres, par un très juste retour, on sera mal jugé. Notre-Seigneur recommande encore de ne pas juger sur l'apparence, Joa., VII, 24, et il reproche aux Juifs de juger selon la chair, c'est-à-dire superficiellement et avec une coupable prévention. Joa., VIII, 15. — Saint Paul s'élève plusieurs fois contre le jugement téméraire. Il avertit avec sévérité ceux qui condamnent dans les autres ce qu'ils se permettent eux-mêmes. Rom., II, 1-9. Il ne veut pas que les chrétiens se jugent mal les uns les autres, suivant qu'ils observent ou non certaines distinctions sans importance entre les aliments et les jours, et il conclut : « Ne nous jugeons donc plus les uns les autres. » Rom., XIV, 2-13. Professant lui-même une parfaite indifférence à l'égard des jugements des hommes, il dit qu'un seul jugement importe, celui du Seigneur : « Aussi ne jugez de rien avant le temps, jusqu'à ce que vienne le Seigneur qui mettra en lumière tout ce qui est caché. » I Cor., IV, 3-5. — Saint Jacques reprend ceux qui jugent de la valeur des gens d'après leur habit. Jac., II, 2-4. Il ajoute que juger son frère, c'est juger la loi, ce qui est tout autre chose que l'observer. Personne n'a droit de juger son prochain. Jac., IV, 11, 12.

H. LESÊTRE.

JUGES (LIVRE DES), septième livre de l'Ancien Testament suivant l'ordre du canon du concile de Trente, le deuxième de la seconde classe des livres de la Bible hébraïque, c'est-à-dire des *nebi'im* ou prophètes.

I. NOM. — Ce livre est intitulé dans la Bible hébraïque שׁוֹפְטִים, *sôfetîm*, dans la Bible des Septante Κριταί. Quelques manuscrits ont des titres plus étendus : Κριταὶ τοῦ 'Ισραήλ; αἱ τῶν Κριτῶν πράξεις. Philon, *De confus. ling.*, 26, le nomme : ἡ τῶν κριμάτων βίβλος. Saint Jérôme l'a intitulé : *liber Judicum.* Ces noms qui ont tous la même signification dérivent du contenu du livre, ainsi que l'a justement remarqué l'auteur de la *Synopsis Sacræ Script.*, attribuée à saint Athanase, 11, t. XXVIII, col. 512. Ce livre contient, en effet, le récit de la vie et des exploits des héros d'Israël, nommés Juges. — Le mot *sôfêt* ou *sofêt,* qui dépend du verbe *sâfat,* ne signifie pas nécessairement partout comme Deut., XVI, 18, un juge au sens précis du mot ou un magistrat chargé de rendre la justice. C'est plutôt un chef qu'un juge proprement dit. Cf. Ps. II, 10; CXLVIII, 11; Am., II, 3; Is., XVI, 5; XL, 23; Prov., VIII, 16; Abd., I, 21; Ose., VII, 7; Dan., IX, 12. Dans le livre des Juges, le juge est le libérateur, le sauveur de son peuple, II, 16, 18; III, 15, 31; X, 1; XIII, 5. Les Juges d'Israël sont expressément

désignés sous le nom de « sauveurs ». II Esd., IX, 27. Le verbe employé dans ces passages est *yâša*, « sauver, affranchir, délivrer. » Il est donc synonyme de *šâfaṭ*, dont le sens primitif est prendre la défense de l'opprimé, le soutenir contre l'oppresseur. Ps. LXXXII, 3; X, 18; LXXII, 4; XXVI, 1; XLIII, 1; Is., I, 17, 23; I Reg., XXIV, 16; II Reg., XVIII, 19, 31. De ce sens primitif est venu le sens de juger et de rendre la justice. On a rapproché les *šôfeṭîm* hébreux des *suffètes* carthaginois. Tite Live, XXVIII, 37; XXX, 7; Festus, XVII; *Corpus inscript. lat.*, n. 4922, t. V, p. 517. Si le nom est le même, les fonctions diffèrent, car les *suffètes* étaient des sortes de consuls, des magistrats réguliers qui se succédaient sans interruption et avaient pouvoir sur tous les Carthaginois. Au rapport de Josèphe, *Contra Apion.*, I, 21, les Tyriens, vers l'époque de Nabuchodonosor, avaient aussi des *suffètes*, que l'historien juif appelle δικασταί. — De fait, les Juges d'Israël n'étaient pas des magistrats politiques, placés à la tête du gouvernement et chargés d'administrer tout le pays. Leur mission était essentiellement militaire. C'étaient des chefs temporaires, d'occasion, que Dieu suscitait pour affranchir son peuple coupable, mais repentant, de l'oppression de ses ennemis. Chacun d'eux eut des attributions fort différentes et exerça son pouvoir suivant les circonstances et sur des territoires plus ou moins étendus.

II. CONTENU. — Le livre des Juges continue l'histoire d'Israël après la mort de Josué et la poursuit jusqu'à la naissance de Samuel. Toutefois ce n'est pas une histoire suivie; on n'y trouve que des épisodes survenus à intervalles plus ou moins longs. « C'est seulement une galerie de tableaux ou plutôt de portraits. » Plusieurs des récits sont peu étendus. L'auteur omet tout ce qui ne rentre pas dans son plan. Ainsi il donne peu de détails sur l'occupation du pays de Chanaan, qui n'était pas terminée à la mort de Josué et qui ne s'acheva que sous les premiers rois. Il groupe ses récits autour de ses héros et il raconte comment ils ont délivré Israël de l'oppression des tribus chananéennes. Le nombre de ces héros, si on compte tous ceux qui sont nommés, s'élèverait au chiffre de quinze, savoir, Othoniel, Aod, Samgar, Jahel, Débora, Barac, Gédéon, Abimélech, Thola, Jair, Jephté, Abesan, Ahialon, Abdon, Samson. Mais Jahel est simplement nommée Jud., V, 6. On ne rapporte pas les actes de Samgar, III, 31, de Thola et de Jair, X, 1-5, d'Abesan, d'Ahialon et d'Abdon, XII, 8-5. Abimélech est un usurpateur de la royauté, IX, 6. Voir t. I, col. 55. Barac n'est que l'exécuteur des ordres de Débora. Voir t. I, col. 1444. Il ne reste donc plus que six juges, qu'on a appelés les grands juges, Othoniel, Aod, Débora (avec Barac), Gédéon, Jephté et Samson. Ils appartiennent à différentes tribus et ne se succèdent pas d'une façon continue.

III. DIVISION. — Le livre des Juges se divise en trois parties distinctes : 1° une introduction; 2° le corps de l'ouvrage; 3° deux appendices.

1° *Introduction*, I-III, 6. — Elle comprend deux sections parallèles. — Dans la première, I-II, 5, l'auteur retrace l'état politique d'Israël après la mort de Josué et décrit sa situation en face des Chananéens. Il rappelle la prise de quelques villes, dont celle de Cariath-Sépher était probablement antérieure au décès de Josué. Il indique quelles tribus chananéennes n'avaient pas été exterminées par les Israélites et le motif pour lequel Dieu les avait conservées. Elles devaient être les ministres de ses vengeances contre son peuple coupable. — La seconde section, II, 6-III, 6, dépeint l'état religieux et moral des Israélites, qui ne demeurent pas toujours fidèles à Dieu. Ils se laissent entraîner à l'idolâtrie par les Chananéens qui vivent au milieu d'eux. Pour punir leur infidélité, le Seigneur permet qu'ils soient opprimés par leurs séducteurs. L'excès de la misère les ramène dans la bonne voie; ils se repentent de leur apostasie et Dieu suscite des héros qui les délivrent de la servitude.

2° *Corps de l'ouvrage*, III, 7-XVI, 31. — Il est formé par une série de récits détachés, qui racontent les exploits des sept grands juges (en comptant Abimélech) et auxquels se rattachent les mentions des petits juges. Aussi on pourrait légitimement le subdiviser en sept sections consacrées à chacun des grands juges. Voir Vigouroux, *Manuel biblique*, 11e édit., Paris, 1901, t. II, p. 55. Mais l'époque des Juges se divise en trois périodes distinctes qui sont nettement marquées dans le livre lui-même. Il est donc plus naturel de partager celui-ci en trois parties. Chacune d'elles est précédée d'une réprimande de Dieu à son peuple. La première est marquée par l'avertissement général, III, 1-7, qui donne le ton moral à tout le livre. La deuxième débute par l'envoi d'un prophète qui reproche à Israël son ingratitude et sa désobéissance, VI, 8-10. La troisième commence aussi par de sévères reproches et une menace d'abandon, X, 11-14. « Ces trois périodes se ressemblent en ce que l'apostasie, l'invasion ennemie, la pénitence et la conversion du peuple, sa délivrance par un juge et une longue durée de prospérité se succèdent régulièrement. Cependant il est facile de reconnaître qu'Israël suit une marche progressive dans le mal. L'apostasie devient finalement et plus générale et plus fréquente, mais aussi l'oppression ennemie plus dure. La paix n'est rétablie que pour des époques de moins en moins longues; encore est-elle troublée par des luttes intestines. Dans chacune de ces trois périodes, il y a eu plusieurs oppressions et plusieurs juges. Il n'est pas nécessaire d'admettre que ces oppressions se sont toutes succédé dans l'ordre où elles sont rapportées dans le récit biblique. Plusieurs régions ont pu être à la fois victimes d'oppressions différentes, et il arriva sans doute aussi qu'une partie du pays jouissait de la paix, lorsque d'autres gémissaient sous la servitude des étrangers. » Pelt, *Histoire de l'A. T.*, 3e édit., Paris, 1901, t. I, p. 341-342.

1. La première partie, III, 7-V, 31, fait le récit des invasions ennemies qui attaquèrent Israël de divers côtés. — *a*) Chusan, roi de Mésopotamie, envahit Chanaan au nord-ouest et lui impose tribut. Au bout de huit ans, Othoniel, de la tribu de Juda, secoue le joug et procure à la contrée un repos de quarante ans, III, 7-11. — *b*) A l'est, les Moabites rendent tributaires les tribus transjordaniques et plusieurs tribus en deçà du Jourdain. Aod, de la tribu de Benjamin, délivra ses compatriotes en tuant par surprise Églon, roi de Moab, et leur procura une paix de quatre-vingts ans, III, 12-30. — *c*) Samgar repoussa les Philistins, qui inquiétaient Israël au sud-ouest, III, 31. — *d*) Sisara, général en chef de Jabin, avait envahi les régions occupées par les tribus du nord. Débora envoya, au nom du Seigneur, Barac repousser l'envahisseur. L'armée de Sisara fut battue et lui-même fut tué par Jahel. Débora chanta cette victoire, qui fut suivie de quarante ans de repos, IV, 1-V, 31.

2. La deuxième partie, VI, 1-X, 5, raconte l'oppression madianite secouée par Gédéon et l'usurpation de la royauté par Abimélech, fils de Gédéon. — *a*) Israël coupable fut opprimé pendant sept années par les Madianites. Lorsqu'il recourut à Dieu, le Seigneur suscita Gédéon et lui donna des signes de sa protection. Avec quelques hommes d'élite, Gédéon chassa les Madianites et tua leurs chefs. Il refusa la royauté, mais fit un éphod, qui ramena le peuple à des pratiques idolâtriques. La judicature de Gédéon procura aux Israélites quarante années de paix, VI, 1-VIII, 28. — *b*) Abimélech, après avoir massacré ses frères, se fit reconnaître roi par les habitants de Sichem. Ceux-ci se révoltèrent bientôt, la ville de Sichem fut détruite et Abimélech fut tué par une femme, VIII, 29-IX, 57. — *c*) Les judicatures de Thola d'Éphraïm, à l'ouest, et de Jaïr de Galaad, à l'est du Jourdain, sont simplement mentionnées, X, 1-5.

3. La troisième partie, x, 6-xvi, 31, fait le récit de l'oppression des Ammonites à l'est et des Philistins à l'ouest. — *a*) Les Israélites, plus coupables que jamais, sont tombés simultanément, semble-t-il, sous le joug des Philistins et des Ammonites. Après leur avoir reproché leur ingratitude, Dieu justement irrité leur promet cependant son secours, x, 6-16. — *b*) Jephté, à la tête des tribus transjordaniques, chasse les Ammonites de toutes les villes qu'ils avaient prises, accomplit le vœu qu'il avait fait avant la bataille et châtie durement les Éphraïmites, mécontents de n'avoir pas été appelés au combat, x, 17-xii, 7. — *c*) Trois juges, Abesan, Ahialon et Abdon, sont seulement indiqués, xii, 7-15. — *d*) Les Philistins, qui dominaient Israël, trouvèrent un adversaire redoutable dans la personne de Samson, dont les exploits sont racontés, xiii, 1-xvi, 31. Voir Pelt, *Histoire*, p. 342-346; F. de Hummelauer, *Comment. in lib. Judicum et Ruth*, Paris, 1888, p. 9-11.

3° *Appendices*, xvii-xxi. — Le premier, xvii-xviii, rapporte l'histoire de l'idolâtrie de Michas et des Danites. Le second, xix-xxi, relate le crime des habitants de Gabaa, la guerre qui en fut la suite et l'extermination des Benjaminites. « Ces deux événements n'ont aucune relation nécessaire avec le corps de l'ouvrage; ils y sont joints comme suppléments parce qu'ils se sont passés dans la même période, le premier, un peu avant, le second, un peu après la mort de Josué. » Vigouroux, *Manuel biblique*, t. ii, p. 55. Pour une analyse plus détaillée, voir R. Cornely, *Introductio specialis in historicos V. T. libros*, Paris, 1887, p. 209-214.

IV. Plan du livre. — Si l'on ne tient pas compte des deux appendices qui le terminent, le livre des Juges forme un tout homogène, dont une pensée unique constitue l'unité. L'introduction expose cette pensée, prépare et explique le corps de l'ouvrage. Elle affirme qu'Israël est heureux, lorsqu'il est fidèle à Dieu; malheureux dès qu'il abandonne son culte; pardonné quand il se repent et se convertit. Le corps de l'ouvrage montre par les faits la vérité de cette triple loi. Son unité ressort de la répétition des mêmes formules : « Ils firent le mal devant le Seigneur, » Jud., ii, 11; iii, 7, 12; iv, 1; vi, 1; x, 6; xiii, 1; « ils crièrent vers le Seigneur qui leur suscita un sauveur, » Jud., iii, 9, 15; iv, 3; vi, 7; x, 10; et « la terre se reposa [nombre] d'années ». Jud., iii, 11, 30; v, 32; viii, 28. L'histoire des six grands Juges raconté plus longuement et dans un cadre identique développe l'idée maîtresse.

V. But de l'auteur. — Ce plan indique le dessein de l'auteur qui veut montrer que l'infidélité à Dieu est toujours punie. Toutes les fois qu'Israël se détourne de lui, le Seigneur le livre aux mains de ses ennemis. La conclusion est que Jéhovah est le seul Dieu d'Israël et son culte la seule vraie religion. Le but immédiat de l'auteur est donc un but moral; son but dernier est théocratique. Il est néanmoins historique, puisqu'il veut prouver sa thèse par des faits de l'histoire. Cependant il n'a pas voulu écrire une histoire complète de l'époque des Juges; il a seulement choisi les épisodes qui se rapportaient à son but et qui rentraient dans son cadre. Ce but est clairement indiqué dans le prélude, Jud., ii, 11-19, et il est réalisé par la disposition du livre, l'ordre et le choix des matières. Bien que ne répondant pas directement au dessein général de l'auteur, les deux faits rapportés à la fin du livre concourent cependant à justifier une remarque plusieurs fois répétée : « Alors il n'y avait point de roi en Israël, et chacun faisait ce que bon lui semblait. » Jud., xvii, 6; xviii, 1, 31 (héb., xix, 1); xxi, 24. Ils montrent l'état lamentable de la religion et de la moralité en Israël avant l'établissement de la royauté.

VI. Unité du livre. — L'unité du livre des Juges ressort manifestement du plan exposé plus haut. Toutefois, cette unité n'est ni absolue ni rigoureuse, puisque l'introduction indique le plan général et que les appendices ne sont rattachés au corps de l'ouvrage que par un lien secondaire, qui les laisse en dehors du cadre tracé par l'auteur. Or, tandis que les catholiques admettent généralement l'unité d'auteur résultant de l'unité du plan, tout en reconnaissant que l'auteur s'est servi de documents antérieurs qu'il a fait rentrer dans son cadre sans modifications substantielles, les critiques modernes, poussant plus loin l'étude des sources, ont abouti à regarder le livre des Juges comme une composition artificielle, dont l'unité serait constituée par un cadre tracé par un dernier rédacteur utilisant des matériaux préexistants.

Ewald, *Geschichte des Volkes Israel*, Gœttingue, 1864, t. i, p. 204, avait distingué deux livres, l'un contenant le récit des guerres rangées selon la série des grands-prêtres, et l'autre racontant les exploits des douze Juges. Le rédacteur aurait emprunté au premier les chap. xvii-xxi, au second, Jud., iii, 7-xvi, 31, et aurait composé l'introduction, i, 1-iii, 6, pour indiquer le cadre de sa composition. Bertheau, *Das Buch der Richter und Ruth*, Leipzig, 1845, p. xxx, admettait aussi deux sources; la première n'était qu'un simple catalogue des douze Juges, avec l'indication du nombre des années de leur judicature et du lieu de leur sépulture; la seconde contenait l'histoire de la période des Juges, ramenée aux six grands Juges. E. Reuss, *Die Geschichte der heilig. Schriften des A. T.*, Brunswick, 1881, p. 337, adoptait cette opinion, que le P. de Hummelauer a réfutée, *Comment. in libros Judicum et Ruth*, p. 1-2, 25-27. J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des A. T.*, 2e édit., Berlin, 1889, p. 213-238, examine le texte chapitre par chapitre pour déterminer le caractère et l'âge de chaque partie, mais il ne tire pas de conclusion générale. Les critiques actuels ne se bornent pas à distinguer les sources; ils se demandent, en outre, si elles correspondent à celles qu'ils ont déterminées pour le Pentateuque. Kœnig, *Einleitung*, 1893, p. 250, et Driver, *Einleitung*, trad. Rothstein, Berlin, 1896, p. 173-184, admettent que le dernier rédacteur, au moins pour le corps de l'ouvrage, est deutéronomiste; l'introduction et les appendices sont d'une autre main, peut-être plus récente, mais employant d'anciennes sources. Pour Kittel, l'introduction est l'œuvre du dernier rédacteur et elle dépend de l'auteur jéhoviste. Le corps du livre comprend l'histoire des grands Juges, rédigée par un écrivain deutéronomiste, mais complétée par un autre qui a joint le tableau des petits Juges. Les appendices ont été retouchés par un auteur sacerdotal. Le livre dans son état actuel est l'œuvre d'un dernier rédacteur. Budde, *Die Bücher Richter und Samuel*, 1890, a recherché si les documents jéhoviste et élohiste qui, d'après les critiques, ont servi à former le Pentateuque, avaient été utilisés pour le livre des Juges. Tous les grands Juges, sauf Othoniel et Samson, lui paraissent avoir eu deux historiens, J (le jéhoviste) et E (l'élohiste). Les deux histoires ont été fondues par J E et remaniées par un autre rédacteur. L'histoire de Samson, fortement retouchée au chap. xiii, provient du jéhoviste. La première introduction, i, 1-ii, 5, est foncièrement du même auteur, tandis que la seconde, ii, 6-iii, 6, dépend de E. Les deux écrivains ont été aussi utilisés dans les deux appendices. Ils représentent, d'ailleurs, deux écoles plutôt qu'ils ne sont des individus distincts. Un rédacteur deutéronomiste a arrangé l'histoire des Juges dans un but moral. Enfin, une dernière main a retouché le tout dans le sens du code sacerdotal. Moore a adopté ces vues dans son commentaire des Juges, Édimbourg, 1896, dans sa traduction anglaise, 1898, et dans l'édition du texte hébreu des *Sacred Books of the Old Testament*, publiés par P. Haupt, 1900, ainsi que Cornill, *Einleitung in das A. T.*, 3e et 4e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 94-95. Quelques-

uns de leurs arguments sont réfutés par le P. Cornely, *Introductio specialis in historicos V. T. libros*, p. 215-218.

Le P. Lagrange a exposé, dans *Le livre des Juges*, in-8°, 1903, Introduct., p. XXV-XXXVI, ce qui dans ces théories critiques lui paraît certain ou probable. Son dessein est de rechercher les sources dont s'est servi le dernier rédacteur inspiré et qu'il a reproduites sans y faire de changements substantiels. Le corps du livre, qui pour lui commence, II, 6, présente un caractère particulier, très nettement dessiné. Son auteur a écrit l'histoire des grands Juges suivant le cadre à quatre points : péché, châtiment, pénitence, délivrance. De plus, pour chacun, non seulement la durée de l'oppression et de la judicature est mentionnée, III, 8, 11, 14, 30; IV, 3; V, 31; VI, 1; VIII, 28; X, 8; XII, 7; XIII, 1; XV, 20, mais encore la délivrance est considérée comme s'étant étendue à tout Israël, III, 10, 15; IV, 4; VIII, 34; XII, 7; XV, 20. Toutefois, cette unité n'est pas rigoureuse; elle est plutôt constituée par le cadre, dans lequel l'auteur a fait rentrer des matériaux préexistants. La preuve résulte d'un certain manque d'harmonie primordiale entre le cadre et les histoires qui y ont été insérées. Le rédacteur a introduit un nouveau point de vue qui n'était pas celui des auteurs primitifs, et a insisté sur la leçon d'ensemble que les faits particuliers fournissaient à tout Israël. En effet, tandis que le cadre historique présente les juges comme les sauveurs de tout Israël, chacun d'eux, en réalité, n'a sauvé qu'une partie d'Israël. L'usurpation de la royauté par Abimélech est aussi en dehors du cadre et fait suite à l'histoire de Gédéon; cette histoire et celle d'Abimélech étaient donc antérieures au cadre. D'autre part, l'histoire d'Othoniel n'est que le cadre avec des noms propres; elle est donc de l'auteur du cadre. Les autres histoires, notamment celle de Samson, qui diffère de son genre, n'est pas de lui. Le rédacteur a donc transcrit pour l'histoire des grands Juges, sauf pour celle d'Othoniel, des documents préexistants, qu'il a reproduits dans leur état primitif. Comme son œuvre propre présente une étroite affinité avec le Deutéronome, ce rédacteur est nommé deutéronomiste. L'histoire des petits Juges, bien que ne remplissant qu'une partie du cadre, rentre dans la chronologie du corps de l'ouvrage; elle est donc, même plus probablement pour Samgar, l'œuvre du rédacteur deutéronomiste. La seconde introduction, II, 6-III, 6, n'est pas entièrement de sa main; tout ce qui se rattache à l'histoire de Josué a le cachet de la partie élohiste du récit.

Mais les histoires des grands Juges formaient-elles un seul et même ouvrage, ou bien autant d'ouvrages distincts, ou seulement deux histoires parallèles, jéhoviste et élohiste, combinées par un premier rédacteur? Il faut distinguer les cas. L'histoire d'Aod est parfaitement une et très caractéristique. Celle de Samson lui ressemble et ne présente aucune trace de deux récits parallèles. Elles sont très vraisemblablement sorties de la même plume, J. L'histoire de Débora, qui est une elle aussi, est au contraire le type de l'histoire prophétique, E. Celle de Gédéon a été racontée au moins par deux auteurs, qui paraissent être J et E. Dans Jephté la dualité est moins accusée, le partage plus difficile à fixer. En résumé, pour les grands Juges, il n'y a que deux écrivains, car il n'y a que deux types d'histoire ou deux manières d'écrire. Si J n'est pas le jéhoviste du Pentateuque, il est du moins de son école; E se rattache plus clairement à l'histoire élohiste du Pentateuque; la communauté d'idées et d'expressions prouve, sinon l'unité d'auteur, du moins la parenté intellectuelle avec ce récit élohiste.

La première introduction, I-II, 5, présente la marque encore plus accusée d'une rédaction d'après des sources. Elle renferme plusieurs passages qu'on lit dans le livre de Josué. Des deux livres, l'un n'a pas été copié sur l'autre; il est plus vraisemblable que tous deux ont puisé à une source commune. F. de Hummelauer, *Comment. in lib. Josue*, Paris, 1903, p. 60-71; Lagrange, *Les Juges*, p. 27-32. Mais quelle est cette source et quel en est le rédacteur? Est-ce J, histoire de la conquête de la Palestine? N'est-ce pas plutôt un exposé de ce que les Israélites n'ont pas fait, en opposition avec ce qu'ils devaient faire? Si elle avait existé, le rédacteur deutéronomiste l'aurait maintenue. Elle a été composée pour servir de première préface à l'ouvrage, d'après de très anciennes notices, dont une au moins est antérieure à la prise de Jérusalem par David, Jud., I, 21, et dont les autres semblent être du même temps, puisque l'assujettissement des Chananéens est attribué à la maison de Joseph, Jud., I, 35, et non au pouvoir royal.

Les appendices constituent un tableau de ce qui s'est passé avant l'institution de la royauté. L'histoire de Michas et des Danites, XVII, XVIII, ne présente aucun indice sérieux du mélange de deux documents anciens ou de la transformation d'un document ancien par un rédacteur. Tout au plus a-t-elle subi quelques retouches. Il en est de même de la première partie de l'histoire de Gabaa, XIX. Les chapitres XX et XXI paraissent, au point de vue littéraire, résulter de la transformation d'un ancien document par un rédacteur postérieur, qui serait l'auteur de la première introduction. Le document employé se rapporterait à E et non à J.

En résumé, la composition du livre de Josué aurait suivi cet ordre chronologique. Au début, deux groupes d'histoires, l'un racontant les épisodes des guerres de Jéhovah, d'un style plus populaire, J, l'autre traçant d'une manière continue l'histoire religieuse de Josué à Samuel, E. Ils ont été soudés par un premier rédacteur de façon à former l'histoire des cinq grands Juges, écrite dans un but moral pour montrer le secours donné par Dieu à son peuple. Un second rédacteur deutéronomiste a accentué cette leçon, en l'appliquant à tout Israël et en ajoutant l'histoire d'Othoniel et celle des petits Juges. Plus tard, quand on fit entrer le livre des Juges dans la série des ouvrages qui racontaient l'histoire complète d'Israël, un dernier rédacteur, l'auteur inspiré de tout le livre actuel, mit en avant une préface qui traçait le tableau général de la situation au début de cette période historique et ajouta les appendices qui n'avaient pas été employés par le rédacteur deutéronomiste. Quant aux dates de composition, les deux premiers documents, élohiste et jéhoviste, seraient de l'époque de David, sans qu'il y ait ici aucune raison décisive de priorité. L'élohiste se rattacherait à l'école de Samuel et le jéhoviste à la cour militaire de David. Du rédacteur qui les a combinés, on ne peut rien dire tant ses sutures sont bien faites. Le deutéronomiste est naturellement postérieur à la promulgation du Deutéronome en 621. La dernière rédaction pourrait être placée au temps d'Esdras.

Que penser de ces conclusions? Réserve faite au sujet des rapprochements avec les prétendus résultats de la critique littéraire du Pentateuque, il est certain qu'il n'y a rien à leur opposer au point de la foi et de l'orthodoxie. La tradition catholique n'a pas d'enseignement précis touchant l'auteur et la date du livre des Juges. D'autre part, l'emploi de documents antérieurs se concilie avec l'inspiration divine de l'écrivain qui les met en œuvre. La question est donc d'ordre exclusivement critique. Nous ne nions pas non plus qu'il ne soit possible à un œil exercé de découvrir dans un livre les différentes sources desquelles il dérive. Les résultats obtenus sont certains, lorsque les documents primitifs ont été conservés à l'état isolé. En dehors de cette hypothèse, on n'aboutit souvent qu'à des conclusions vraisemblables ou simplement possibles. La vraisemblance dépend des indices, découverts dans le livre, de documents utilisés par l'auteur. Or, dans le cas particulier du livre des Juges qui, aussi loin que nous puissions

remonter dans l'histoire d'Israël, nous apparaît constitué dans sa teneur actuelle, quelle est la valeur des indices de tant de recueils divers, de tant de retouches successives? La plupart nous paraissent trop faibles pour appuyer les conclusions qu'on en déduit. Ce ne sont que des conjectures accumulées. Elles aboutissent à de pures possibilités. Sont-elles même toutes vraisemblables? Les expressions : *filii Israel, Israel, terra,* si souvent répétées dans l'histoire des grands et des petits Juges, ne désignent pas nécessairement tous les Israélites et la Palestine entière. De soi, elles peuvent désigner une partie des Israélites, une contrée, habitée par quelques tribus d'Israël. En fait, plusieurs récits, notamment ceux de Gédéon, VII, 23, 24, et de Jephté, X, 8, 9, contiennent des restrictions qui permettent d'interpréter dans un sens restreint les expressions universelles : *omnis populus cum Gedeone,* VII, 1; *omnes viri Israel,* VIII, 22. Dans l'histoire de Débora, le cantique en vers, qu'on reconnaît très ancien, est aussi favorable à la judicature sur tout Israël, Jud., V, 7-11, que le récit en prose, IV, 1, 3, 4, 23. Osera-t-on soutenir pour les besoins de la cause qu'il a été retouché par un rédacteur postérieur? Les deux morceaux précisent, d'ailleurs, l'étendue de l'influence de Débora en Israël et la montrent s'exerçant sur quelques tribus seulement, IV, 6, 10; V, 14, 15, 16, 18. Mais on présente ce manque d'harmonie primordiale entre le cadre et les histoires comme un indice d'un remaniement intentionnel de documents antérieurs par un rédacteur, qui voulait tirer de faits particuliers une leçon générale. On admet même l'introduction d'un nouveau point de vue qui modifierait, dans un but moral, celui des auteurs primitifs. Ne serait-ce pas un changement substantiel, produit par le rédacteur du cadre et conservé par le rédacteur inspiré de tout le livre? Il nous semble que la leçon morale, adressée à tout Israël, ressortait suffisamment des châtiments imposés par Dieu à quelques tribus, étant donné surtout qu'elle avait été maintes fois répétée; elle est donc suffisamment justifiée, sans qu'il soit nécessaire de supposer l'introduction d'un point de vue nouveau. Enfin, le rédacteur, en remaniant ses sources, les aurait retouchées de façon à les mettre entièrement d'accord avec son but personnel. S'il a laissé subsister des traces de l'esprit différent des documents primitifs, il a été malhabile dans son travail de retouche et d'adaptation.

Ces documents primitifs étaient eux-mêmes, d'autre part, de mains différentes. Ceux qui concernent Gédéon et Jephté dérivaient de deux traditions indépendantes. On appuie cette dernière conclusion sur la coexistence de récits parallèles, tels que les deux sacrifices offerts par Gédéon, VI, 11-24, 25-32, et la poursuite des Madianites par la tribu d'Éphraïm, VII, 24-25, comparée avec celle de Gédéon lui-même, VIII, 4-21. Dans le premier cas, il n'y a pas deux sacrifices, voir col. 146, ou, si on en admet deux, ils ont été offerts successivement et dans des circonstances différentes. La poursuite des fugitifs se fit simultanément sur des points divers, et si le récit en est un peu confus, cela provient non de la combinaison de deux sources distinctes, mais simplement d'une anticipation de l'expédition des Éphraïmites dans l'ordre des événements. Voir col. 148. Ces documents parallèles ne sont pas seulement distincts; ils sont encore caractérisés; leurs auteurs appartiennent à l'école du jéhoviste et de l'élohiste du Pentateuque. Sans entrer dans aucun détail, demandons si ces marques sont aussi caractéristiques qu'on le prétend, si elles n'ont pas été primitivement fixées d'après un concept particulier de l'histoire d'Israël, de son développement politique et religieux, plutôt que d'après des faits dûment constatés. Les idées et le style du jéhoviste et de l'élohiste sont-ils si distincts qu'un mot suffirait parfois pour déterminer le caractère du morceau ou de la phrase dans lesquels on les rencontre? Le désaccord des conclusions montre bien que beaucoup des considérations, dont elles dérivent, sont plus subjectives qu'objectives, et le P. Lagrange est d'accord tantôt avec Cornill et Moore contre Budde, tantôt avec Budde contre l'un ou l'autre des critiques qu'il étudie. On peut faire les mêmes réflexions au sujet des rédacteurs successifs, qui sont plus ou moins imbus des idées et du style du jéhoviste, de l'élohiste et du deutéronomiste. Ces déterminations dépendent des résultats qu'on croit avoir obtenus dans la critique littéraire du Pentateuque et qui sont loin d'être certains. Voir PENTATEUQUE. Elles ne seraient admissibles qu'autant qu'on reconnaîtrait Moïse comme l'auteur du Pentateuque.

Les critiques catholiques n'hésitent pas à admettre des sources dont dépend le livre des Juges. Mais ils les déclarent contemporaines ou à peu près des événements racontés. Sans parler de quelques commentateurs du XVIIe siècle, citons Kaulen, *Einleitung in die heilige Schrift,* 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1890, p. 182, qui distingue du cadre moral quelques documents caractérisés par des particularités de fond et de style; Cornely, *Introductio specialis in hist. V. T. libros,* p. 222; F. de Hummelauer, *Comment. in lib. Judicum et Ruth,* p. 27, reconnaissent que l'auteur du livre a puisé à des sources écrites; quant à la dernière rédaction, ils la placent au commencement de l'institution de la royauté et l'attribuent à Samuel.

VII. DATE. — On peut la fixer approximativement d'après des indices internes, le contenu du livre permettant de déterminer les limites extrêmes entre lesquelles s'étendra l'époque de la composition. — 1° Les derniers faits racontés concernent l'oppression d'Israël par les Philistins. Elle dura quarante ans. Jud., XIII, 1. Samson commença la délivrance de son peuple, XIII, 5; Samuel l'acheva. I Reg., VII, 13. Le livre des Juges, se terminant par la mort de Samson, XVI, 30, 31, et ne contenant pas les judicatures d'Héli, I Reg., IV, 18, et de Samuel, I Reg., VII, 15, bien qu'elles rentrassent facilement dans le cadre tracé par son auteur, sa rédaction a pu être contemporaine de ces événements, trop récents encore peut-être pour y être insérés. — 2° La mention : « Il n'y avait pas alors de roi en Israël, » répétée quatre fois dans les appendices, XVII, 6; XVIII, 1, 31; XXI, 24, pour expliquer les graves excès qui y sont racontés, montre directement que cette portion du livre, et indirectement que le tout dont elle fait partie, ont été rédigés après l'institution de la royauté. A l'anarchie qui existait à l'époque des Juges, on oppose implicitement les avantages que la royauté procurait à Israël. On n'avait donc pas connu les règnes désastreux des mauvais rois, et on était encore sous les heureuses impressions des débuts de l'institution. — 3° Il est dit dans la première introduction, I, 21, que les Jébuséens habitaient « jusqu'aujourd'hui » à Jérusalem avec les Benjamites. La composition de ce morceau a donc précédé la prise de la citadelle, où cette tribu chananéenne avait son refuge, prise faite par David dans les premières années de son règne. II Reg., V, 6, 7. Postérieure à l'établissement de la royauté en Israël, antérieure à la septième année du règne de David, la rédaction du livre des Juges doit être rapportée au règne de Saül. — 4° Le but de l'auteur, qui est de détourner les Israélites de l'idolâtrie par l'exposé des châtiments divins, convient mieux au début qu'aux dernières années de ce règne, puisque nous savons que Saül était opposé aux devins. I Reg., XXVIII, 9.

VIII. AUTEUR. — Il n'y a rien de certain sur la personne de l'écrivain qui a composé le livre des Juges, et les commentateurs ont exposé à ce sujet des opinions divergentes. Aujourd'hui il n'y a plus guère que deux sentiments en présence. Tandis que les partisans de la haute critique admettent une série de rédacteurs successifs qui se clôt par un rédacteur deutéronomiste du

VI[e] siècle avant Jésus-Christ, les critiques catholiques s'accordent généralement à reconnaître Samuel pour l'auteur du livre des Juges. Leur sentiment s'appuie sur une affirmation du *Baba Bathra,* d'après laquelle Samuel écrivit les Juges. Voir t. II, col. 140. Cf. Wogue, *Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique,* Paris, 1881, p. 25-26. C'est aussi l'opinion de saint Isidore de Séville, *De officiis eccl.,* I, 12, t. LXXXIII, col. 747. Elle s'accorde bien avec l'époque précédemment fixée de la composition du livre. Celle-ci ayant eu lieu dans les débuts du règne de Saül, aucun personnage n'est mieux désigné pour cette œuvre que le prophète Samuel. Par ailleurs, le but que se proposait l'écrivain concorde parfaitement avec les paroles que Samuel adressait aux Israélites, I Reg., VII, 3, et avec les faits qu'il leur rappelait. I Reg., XII, 9-11. Cf. Kaulen, *Einleitung,* p. 182; Vigouroux, *Manuel biblique,* t. II, p. 57; Cornely, *Introd. specialis in hist. V. T. libros,* p. 218-219; F. de Hummelauer, *Comment. in lib. Jud.,* p. 29-32, etc.

IX. AUTORITÉ HISTORIQUE. — 1° Il résulte de ce qui précède que le livre des Juges est l'œuvre d'un écrivain bien informé et sincère. Celui-ci, en effet, a été contemporain d une partie des faits qu'il raconte; il a eu toute facilité de se renseigner. Pour narrer les événements qui s'étaient passés antérieurement dans l'intervalle de trois siècles à peu près, il a consulté des documents anciens et il les a reproduits intégralement, sans modifier le style, par exemple, le cantique de Débora, la fable de Joatham, etc. Il a aussi consigné par écrit des récits oraux, attachés à certains lieux et au souvenir de quelques personnages, Jud., II, 5; IV, 5; VI, 24, 32; XV, 19; XVIII, 12. 29; conservés et transmis de génération en génération en raison de leur intérêt ou de leur importance. D'ailleurs, on ne pouvait guère perdre la mémoire de si grandes misères et de si heureuses délivrances. Les rationalistes prétendent que la tradition orale sur les héros d'Israël, en particulier sur Gédéon et Samson, telle qu'elle a été recueillie par l'auteur, était déjà surchargée de légendes ou ornée de détails mythologiques. Ils rabaissent, il est vrai, la date de la composition du livre et donnent à la légende le temps de se former. Mais Samuel était plus rapproché des faits que le rédacteur deutéronomiste, et il n'y a pas de raison de révoquer en doute le caractère historique de ses récits. Il n'a pas inventé d'histoires pour combler les lacunes de sa narration. Sur Othoniel et sur les petits Juges, il reproduit fidèlement ses sources et il n'embellit pas leur histoire de circonstances imaginées à plaisir. Enfin, il ne cherche pas à plaire aux Israélites; il raconte leur idolâtrie, leur corruption, leurs divisions et leurs querelles. Se proposant un but religieux et moral, il a dû pour l'atteindre, pour détourner efficacement les Israélites de l'idolâtrie et les attacher fidèlement au culte du vrai Dieu, ne rapporter que des faits certains, des exemples connus; il ne pouvait appuyer avec succès sa thèse sur des légendes ou de vagues rumeurs. La fin qu'il poursuivait exigeait de sa part une parfaite sincérité, une véracité incontestable.

Les critiques rationalistes prétendent que le rédacteur qui a placé les événements dans le cadre de péchés suivis de châtiments et de repentir amenant le pardon et la délivrance, a donné à cette succession des faits un lien religieux, qui n'existait pas en réalité et qu'il a imaginé en vue de la leçon à en tirer. De fait, l'auteur du livre des Juges s'est borné à exposer la succession providentielle des événements. D'épisodes particuliers, plusieurs fois répétés, il a déduit avec raison une loi générale. Dans chacun des cas, en punissant quelques tribus, puis en recevant leur repentir, Dieu s'adressait à tout son peuple et le détournait fortement de tout culte idolâtrique. Les mêmes critiques disent que la chronologie du livre, elle aussi, est artificielle. Les histoires des Juges sont agencées de façon à former une succession ininterrompue de sauveurs. Toutefois, l'étude comparée du texte montre qu'il y a eu, à certaines époques, plusieurs juges à la fois, exerçant simultanément leur action sur divers points du territoire palestinien. Voir t. II, col. 729. Cf. Vigouroux, *Manuel biblique,* t. II, p. 57-62. Sur d'autres explications proposées, voir Lagrange, *Le livre des Juges,* p. XLI-XLV.

2° D'autre part, bon nombre de faits racontés dans le livre des Juges sont rapportés dans d'autres livres bibliques, qui en garantissent ainsi la vérité. Ceux dont le récit forme la première introduction du livre des Juges étaient déjà consignés à peu près dans les mêmes termes dans le livre de Josué. L'expédition contre Dabir se trouve Jud., I, 10-15, et Jos., XV, 14-19; la mention des Jébuséens qui habitent Jérusalem, Jud., I, 21; Jos., XV, 63; la présence des Chananéens sur les confins de la tribu d'Éphraïm, Jud., I, 29; Jos., XVI, 10, et sur le territoire de Manassé, Jud., I, 27, 28; Jos., XVII, 11-13. La mort de Josué est rappelée de la même manière, Jos., XXIV, 28-31; Jud., II, 6-9. La conquête de Lésem par les Danites, simplement indiquée, Jos., XIX, 47, est longuement narrée dans un des appendices. Jud., XVII, XVIII. Les livres postérieurs fournissent des témoignages analogues de la vérité des faits du livre des Juges. Samuel résume les ingratitudes d'Israël envers Dieu, son châtiment, son repentir et sa délivrance par plusieurs Juges, qu'il nomme, répétant ainsi le cadre même de tout le livre des Juges. I Reg., XII, 9-11. La mort d'Abimélech, fils de Gédéon, Jud., IX, 53, est rappelée par Joab. II Reg., XI, 21. Le sort qu'eurent les ennemis d'Israël, Sisara, Jabin, Oreb, Zeb, Zébée et Salmana sous les judicatures de Débora et de Gédéon, est souhaité à d'autres ennemis. Ps. LXXXII, 10, 12. L'histoire entière d'Israël à l'époque des Juges est poétiquement décrite avec ses quatre phases d'infidélité, de punition, d'humiliation et de secours. Ps. CV, 34-46. La défaite de Madian par Gédéon est, pour Isaïe, IX, 4; X, 26, un grand jour de victoire, un jour célèbre qui sert de terme de comparaison. Osée, IX, 9; X, 9, rappelle deux fois le crime commis à Gabaa. Jud., XIX-XX. L'Ecclésiastique, XLVI, 13-15, loue les Juges d'Israël, « qui ne se sont pas détournés du Seigneur, » et célèbre leur mémoire. Saint Paul, dans son discours à la synagogue d'Antioche de Pisidie, Act., XIII, 20, mentionne les Juges à leur place historique entre Josué et le prophète Samuel. Dans l'Épître aux Hébreux, XI, 32, il nomme quelques Juges et joint leur éloge à celui des rois et des prophètes. Aux yeux d'un chrétien. ces témoignages des Livres Saints garantissent avec l'autorité divine la vérité historique des faits cités et du cadre dans lequel tous les événements de l'époque des Juges sont distribués.

X. ÉTAT SOCIAL, POLITIQUE ET RELIGIEUX DES ISRAÉLITES AU TEMPS DES JUGES. — Pour se faire une idée exacte des événements racontés dans le livre des Juges, il est important de connaître l'état social, politique et religieux des Hébreux à cette époque.

1° Moïse, leur législateur, ne leur avait pas donné de constitution politique; il les avait laissés sous ce rapport dans leur état primitif, qui était le régime patriarcal. Fondé sur la famille et sur le droit de primogéniture, ce régime ne comportait guère d'autre organisation que celle de la famille. Le pouvoir du père sur ses descendants se transmettait de génération en génération aux aînés, et il n'était limité que par les usages reçus. Les tribus étaient constituées par les membres d'une même famille et formaient des clans indépendants. Elles n'avaient entre elles aucun lien politique. « Alors il n'y avait pas de roi en Israël et chacun faisait ce qui lui semblait bon. » Jud., XVII, 6; XVIII, 1, 31; XXI, 24. Après la mort de Josué, chaque tribu achève de conquérir le territoire qui lui avait été assigné. Elles opèrent isolément, et si Juda propose à Siméon une action commune, c'est pour l'acquisition complète de son lot et à titre

d'aide réciproque. Jud., I, 3. Juda ne tient donc pas la première place et ne marche pas dans l'intérêt de toutes les tribus. Au lieu de se réunir, celles-ci s'isolent de plus en plus et refusent parfois de porter secours à celles qui étaient opprimées. Elles laissèrent vivre au milieu d'elles les Chananéens, anciens habitants du pays; elles s'unirent même à eux par des mariages et se laissèrent entraîner à partager leur idolâtrie. Les Chananéens, groupés autour de leurs rois, dominèrent les Israélites coupables et leur firent payer tribut. Quand les opprimés, repentants de leurs crimes, se soulevaient contre leurs oppresseurs, ils n'avaient pas d'armée régulière. Un chef de circonstance se mettait à la tête des soldats improvisés et mal armés, et s'il remportait la victoire, c'était par la ruse, la bravoure, plutôt que par la force de la discipline et l'habileté de la stratégie. Le sauveur du peuple, une fois la victoire gagnée, retournait à son champ et à ses affaires personnelles et n'exerçait aucune autorité officielle ni politique, ni administrative. Il ne rendait pas même la justice, excepté dans des cas exceptionnels, voir JUGE, col. 1834-1835, les différends étant réglés par les anciens du peuple. Cet isolement des tribus faisait leur faiblesse et les exposait aux coups de main de leurs ennemis. La vie privée était aussi simple que la situation politique. Chaque maison se suffisait pour les besoins quotidiens, et tous vivaient de la culture des champs et de l'élevage des troupeaux.

2° Israël servit Jéhovah durant toute la vie de Josué et des anciens qui l'avaient connu. Jud., II, 7. Mais il s'éleva une autre génération qui n'avait pas été témoin des merveilles que Dieu avait opérées en faveur de son peuple. Elle se livra à l'idolâtrie et servit Baal et Astarthé. Jud., II, 10-13. Mais l'infidélité n'était pas générale; toutes les tribus n'apostasiaient pas en même temps. La contagion gagnait seulement l'une ou l'autre, et bientôt les malheurs ramenaient les coupables au culte du vrai Dieu. Nonobstant ces infidélités, trop fréquentes, mais passagères pourtant, Israël gardait sa cohésion comme peuple dans l'unité religieuse et dans le culte de Jéhovah. Il n'était permis à personne d'offrir des sacrifices à Dieu, sinon en présence de l'arche, et tous les Israélites étaient obligés de se rendre, trois fois par an, auprès de cette arche pour y célébrer des fêtes en l'honneur de Dieu. Sans doute, ces lois ont pu être violées plus d'une fois par des individus isolés, probablement même par des tribus entières, au moment de leur infidélité. Néanmoins, les réunions religieuses avaient lieu à Silo, Jud., XXI, 2 (sur la réunion à Bokim, Jud., II, 1-5, voir t. I, col. 1843), chaque année. Jud., XXI, 19. C'est dans ce sanctuaire national que se célébrait le culte public, qui persévéra régulièrement, même lorsque les Danites eurent institué un culte particulier pour l'idole de Michas. Jud., XVIII, 31. Cet étrange épisode ne prouve pas seulement l'unité religieuse d'Israël; il montre encore l'existence des lévites et leur rôle important dans le culte. Il y avait donc un sacerdoce et des rites déterminés, qu'un particulier et une tribu entière cherchaient à imiter. L'unité religieuse d'Israël corrigeait en partie les graves inconvénients qui résultaient de la désagrégation politique des tribus. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., Paris, 1896, t. III, p. 36-68; card. Meignan, *De Moïse à David*, Paris, 1896, p. 363-375; F. de Hummelauer, *Comment. in lib. Jud. et Ruth*, p. 16-20; Pelt, *Histoire de l'A. T.*, 3e édit., 1901, t. I, p. 334-339.

XI. ÉTAT DU TEXTE. — 1° *Texte hébreu.* — L'édition massorétique n'a pas un texte de tous points parfait; toutefois, elle est ici moins fautive que dans d'autres livres de l'Ancien Testament. Mgr Kaulen, *Einleitung*, p. 184-185, cite un certain nombre d'exemples, qui prouvent que ce texte est inférieur à celui sur lequel a été faite la version dite des Septante. Les critiques se sont spécialement exercés sur le cantique de Débora et ils en ont discuté le texte hébreu. Notons seulement que leurs observations ne sont pas toutes justifiées et qu'il y a lieu de les contrôler. — 2° *Texte grec.* — La version des Septante se présente à nous, pour le livre des Juges, sous deux formes très distinctes. La première se retrouve dans le *Codex Alexandrinus*, A, et quelques autres manuscrits grecs, en particulier, parmi les onciaux, les *Codices Sarravianus, Coislinianus* et *Basiliano-Vaticanus.* Les versions syriaque-hexaplaire, arménienne, éthiopienne et ancienne latine sont apparentées à cette forme du grec, qui est aussi en gros le texte cité par les écrivains égyptiens, Clément d'Alexandrie, Origène et Didyme. C'est l'ancienne et primitive traduction grecque, plus ou moins retouchée pour la rapprocher de l'hébreu. Les critiques y reconnaissent généralement la recension de Lucien. Cependant M. Moore a distingué, d'après les variantes, trois recensions de cette première forme : celle de l'*Alexandrinus,* reproduite encore dans la Polyglotte d'Alcala; une deuxième représentée par les cursifs 54, 59, 75, 82 de Holmes et Parsons, qui serait le texte de Théodoret; une troisième, constituée par l'édition aldine d'après les cursifs 120 et 121. S'il était certain que Théodoret a suivi la seconde recension, on ne pourrait pas regarder l'*Alexandrinus* comme un témoin de la recension de Lucien, que Théodoret a très probablement employée. La seconde forme du texte grec se remarque dans le *Vaticanus*, B, le *Codex Musei britannici Add. 2002,* de nombreux cursifs grecs et dans la version sahidique. Saint Cyrille d'Alexandrie se sert de cette forme; ce qui a porté Moore à conclure qu'elle date du IVe siècle. Elle n'est pas une version nouvelle faite sur l'hébreu; il semblerait qu'elle mêle les leçons des Septante avec celles d'Aquila. Si on ne peut affirmer qu'elle est la recension d'Hésychius, comme l'avait pensé Grabe, il n'y a pas à douter de son origine égyptienne. P. de Lagarde, *Septuaginta-Studien,* Gœttingue, 1892; Brooke et Mac Lean, *The Book of Judges in Greek according to the text of Codex Alexandrinus,* Cambridge, 1897; Moore, *Critical and exegetical Comm. on Judges,* Édimbourg, 1895; Swete, *An introduction to the Old Testament in greek,* Cambridge, 1900, p. 333-334, 442, 446-447; Lagrange, *Le livre des Juges*, p. XVI-XIX. — 3° *Textes latins.* — 1. La vieille Vulgate latine, qui est un témoin de la première forme du texte grec, a été éditée en partie, I-XX, 31, d'après le *Codex Lugdunensis,* par M. Ul. Robert, *Heptateuchi partis posterioris versio latina antiquissima,* in-4°, Lyon, 1900, p. 105-155. C'est un texte « italien », ou à tout le moins un texte revisé, probablement au IVe siècle, qui par là se rapproche du groupe des textes « italiens ». Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, Paris, 1901, t. I, p. 151. — 2. Saint Jérôme a traduit un texte hébreu à peu près semblable au texte massorétique; mais, pour que sa version soit intelligible, il a rendu l'original assez librement. Le P. de Hummelauer, *Comment. in l. Judic.*, p. 20-22, a signalé les passages dans lesquels notre version latine diffère de l'hébreu.

XII. COMMENTATEURS. — 1° *Pères.* — Origène, *Selecta in Judices*, t. XII, col. 949-950; *In lib. Judic. homiliæ* (au nombre de neuf dans la traduction latine de Rufin), *ibid.*, col. 951-990; *Adnotationes in Judices*, t. XVII, col. 37-40; la suite des homélies d'Origène sur les Juges se trouve dans Mgr Batiffol, *Tractatus Origenis de libris SS. Script.*, Paris, 1900; S. Éphrem, *In librum Judicum, Opera omnia,* Rome, 1737, t. I, p. 308-330; S. Augustin, *Locutiones in Heptateuch.*, l. VII, t. XXXIV, col. 541-548; *Quæst. in Heptateuch.*, l. VII, *ibid.*, col. 791-824; Théodoret, *In Judices,* t. LXXX, col. 485-518; Procope de Gaza, *Comment. in Judices*, t. LXXXVII, 1a pars, col. 1041-1080; S. Isidore de Séville, *Quæst. in l. Judic.*, t. LXXXIII, col. 379-392. — 2° *Du moyen âge.* — V. Bède, *Quæst. super lib. Judicum,* t. XCIII, col. 423-

430; S. Patère, *Expositio*, l. VI, t. LXXIX, col. 785-790; Raban Maur, *Comment. in l. Judic.*, t. CVIII, col. 1107-1200; Walafrid Strabon, *Glossa*, t. CXIII, col. 521-540; Rupert, *De Trinitate et operibus ejus, in l. Judic.*, t. CLXVII, col. 1023-1060; Hugues de Saint-Victor, *Annotat. elucidat.*, t. CLXXIII, col. 87-96; Hugues de Saint-Cher, *Postilla*, Cologne, 1621, t. I, p. 195-214; Nicolas de Lyre, *Postilla*, Venise, 1588, t. II; Denys le Chartreux, *Opera*, Cologne, 1533, t. II; Tostat, *Opera*, Cologne, 1613, t. V, 3ª pars. — 3° *Modernes*. — 1. *Catholiques*. — Arias Montanus, *De varia republica seu comment. in lib. Judic.*, Anvers, 1592; Marcellinus Evangelista, *Expositiones in lib. Judic.*, Venise, 1598; Serarius, *Judices et Ruth explanati*, Mayence, 1609; Bonfrère, *Josue, Judices, Ruth commentario illustrati*, Paris, 1631 (le commentaire des Juges est reproduit par Migne, *Cursus completus Script. sac.*, t. VIII, col. 525-1114); Magalian, *In Judic. historiam explanationes et morales adnotationes*, Lyon, 1626; Villaroel, *Judices commentariis literalibus tum aphorismis moralibus illustrati*, Madrid, 1635; Vega, *Comment. literalis et moralis in l. Judic.*, 3 in-fol., Lyon, 1671; Fellibien, *Pentateuchus historicus*, Paris, 1704; Helbig, *In lib. Josue, Judicum, Ruth*, Cologne, 1717; Calmet, *Commentaire littéral*, 2e édit., Paris, 1724, t. II, p. 163-298; Clair, *Les Juges et Ruth*, Paris, 1878; F. de Hummelauer, *Comment. in lib. Judic. et Ruth*, Paris, 1889; Neteler, *Das Buch der Richter*, 1900; Lagrange, *Le livre des Juges*, Paris, 1903. — 2. *Protestants*. — Parmi les anciens, nommons seulement les commentaires de Munster, 1534; de Castalion, 1551; de Martin Bucer, Paris, 1563-1564; de Pierre Martyr, Zurich, 1561; Londres, 1564; Heidelberg, 1610; de Sébastien Schmidt, Strasbourg, 1697; d'Amama, 1630; de Le Clerc, 1733. Parmi les modernes, citons Rosenmuller, Leipzig, 1835; Bertheau, *Buch der Richter und Ruth*, Leipzig, 1845; 1883; Studer, *Das Buch der Richter*, 1835; Cassel, *Das Buch der Richter und Ruth*, Bielefeld, 1865; 1887; Keil, *Commentar über das A. T.*, t. III, 1, *Josua, Richer und Ruth*, Leipzig, 1863 et 1874; Oettli, *Deuteronomium, Josua und Richter*, Munich, 1893; Budde, *Richter und Samuel*, Giessen, 1890; Moore, *Judges*, Édimbourg, 1895; Budde, *Das Buch der Richter*, Fribourg-en-Brisgau, 1897; Nowack, *Richter-Buch*, 1900.

E. MANGENOT.

JUIF. — I. SENS DU MOT. — 1° *Ancien Testament*. — Le mot « Juif » (יְהוּדִי, *Yehûdi*, pluriel יְהוּדִים ou יְהוּדִיִּם, *Yehûdîm*), paraît pour la première fois à l'époque de Jérémie et désigne les habitants du royaume de Juda, qui représentaient seuls la race d'Israël, depuis la destruction de Samarie, en opposition avec les Moabites, Jer., XL, 11, 12, avec les Chaldéens, Jer., XXXVIII, 19; XLI, 3; LII, 28, 30; IV Reg., XXV, 25, avec les Égyptiens, Jer., XLIV, 1, avec les Iduméens, IV Reg., XVI, 6. Il se dit absolument des habitants de Jérusalem, Jer., XXXII, 12, et s'emploie comme synonyme du mot « hébreu ». Jer., XXXIV, 9. Jamais cependant il ne désigne spécialement les membres de la tribu de Juda, ni les citoyens du royaume méridional, par opposition avec ceux du royaume septentrional. Dès avant la captivité, l'hébreu s'appelait la langue judaïque. IV Reg., XVIII, 26, 28; Is., XXXVI, 11, 13. Mais ce n'est qu'au retour de la captivité de Babylone, comme Josèphe l'a fort bien remarqué, *Ant. jud.*, XI, V, 7, que ce nom de Juifs devint l'appellation courante des Israélites en général. En ce sens, il est commun dans Esdras, Néhémie, Esther, et les deux livres des Machabées. On le rencontre dans Zacharie, VIII, 23, Daniel, III, 8, 12 (et dans le grec des parties deutérocanoniques de ce prophète, XIII, 4; XIV, 27), ainsi que dans Judith, XVI, 31. — Néhémie, II, 16, distingue les « Juifs » des prêtres, des nobles et des magistrats; il veut parler des hommes du peuple.

2° *Nouveau Testament*. — Dans les synoptiques, le mot « juif », assez rare, est surtout usité dans l'expression « roi des Juifs » (Matth., 4 fois, Marc, 5 fois, Luc, 3 fois). On trouve encore « pays juif », Marc., I, 5, « ville des Juifs. » Luc., XXIII, 51. Mais il n'y a de remarquable que ces deux locutions : « Le bruit courut parmi les Juifs, » Matth., XXVIII, 15, et : « Les Pharisiens et tous les Juifs, » Marc., VII, 3, où « Juifs » dénote la religion plutôt que la nationalité. — Saint Jean emploie très souvent ce nom (71 fois dans l'Évangile, 2 fois dans l'Apocalypse) et le prend dans trois acceptions distinctes : 1. au sens national : « qui appartient à la nationalité juive; » 2. au sens politique : « qui habite la Judée proprement dite par opposition avec la Samarie et la Galilée; » 3. au sens religieux : « qui persiste dans les croyances traditionnelles, en repoussant le Christ. » — Les deux premières acceptions n'ont rien d'extraordinaire; la troisième, de beaucoup la plus fréquente, tranche sur le langage des autres écrivains du Nouveau Testament. Cependant Matth., XXVIII, 15, et quelques textes des Actes, IX, 22, 23; XII, 3; XIII, 45, 50, etc., nous y préparent. Mais, dans les Actes, il y a presque toujours antithèse latente avec les gentils et, quand il est question des Juifs infidèles par opposition avec les nouveaux convertis, saint Luc a soin d'ajouter une épithète (οἱ ἀπειθοῦντες Ἰουδαῖοι, Act., XIV, 2) à moins que le contexte n'ôte toute ambiguïté, tandis que pour saint Jean le mot « juifs » indique, sans plus d'explication, les Juifs infidèles. Au soir de la Résurrection, les disciples s'étaient enfermés ensemble par « crainte des Juifs ». Joa., XX, 19. La composition tardive du quatrième Évangile, conforme d'ailleurs à la tradition, semble se refléter dans le langage. — L'emploi du mot « juif » dans saint Paul n'a rien de particulier; c'est toujours l'antithèse : juifs et gentils; sauf cependant I Thess., II, 14, où l'usage de saint Paul se rapproche de celui de saint Jean.

II. SITUATION LÉGALE DES JUIFS DANS LE MONDE GRÉCO-ROMAIN. — Un problème du plus haut intérêt, pour l'exégèse comme pour l'histoire du siècle apostolique, est la question de savoir quelle situation était faite aux Juifs dans les diverses contrées où les avaient jetés les révolutions et les malheurs de leur patrie. Nous avons dit ailleurs qu'ils étaient répandus dans le monde entier. Voir HELLÉNISTE, col. 580-582. Grâce à leur énergie patiente et tenace, à leur esprit de solidarité et de fraternité, ils réussirent le plus souvent à humaniser leurs vainqueurs. Partout haïs par le peuple et protégés par les gouvernants, méprisés et redoutés à la fois, ils exerçaient autour d'eux une répulsion inexplicable et une irrésistible attraction. Nous allons examiner rapidement leur situation au double point de vue religieux et social.

1° *Situation religieuse*. — Le judaïsme fut toujours pour Rome une religion reconnue (*religio licita*). A part de rares exceptions (Antiochus Épiphane, Ptolémée Physcon) les rois de Syrie et d'Égypte avaient laissé aux Juifs la liberté de conscience. En succédant aux Lagides, aux Séleucides, aux Attales, Rome maintint aux Juifs, avec lesquels elle avait conclu une alliance dès le temps de Judas et de Simon Machabée, I Mach., VIII, 17-32; XV, 15-24, le libre exercice de leur religion avec les droits et privilèges suivants : 1. Faculté d'ériger des synagogues et des oratoires (συναγωγαί, προσευχαί, σαββατεῖα) partout où ils étaient établis en nombre suffisant. A Rome, où ils formaient au moins huit communautés ou corporations distinctes, ils avaient autant de synagogues. Les synagogues s'administraient elles-mêmes au moyen d'un conseil présidé par le chef de la synagogue (ἀρχισυνάγωγος) et d'un employé subalterne, espèce d'appariteur ou de sacristain (ὑπερέτης, en hébreu *ḥazzân*). — 2. Droit de posséder des cimetières particuliers, placés sous la protection des lois. On en connaît cinq ou six aux environs de Rome. — 3. Droit de pratiquer leurs rites et leurs coutumes (circoncision, célébration du

sabbat et des fêtes, purifications légales, manière spéciale de saigner la viande de boucherie, de faire le pain, etc.) avec défense de les molester sur ce point. — 4. Dispense de toutes les obligations de droit commun qu'ils regardaient comme incompatibles avec leur religion. C'est ainsi que les Juifs qui étaient citoyens romains furent exonérés du service militaire et qu'ils furent tous dispensés du culte officiel des empereurs. On poussa quelquefois la condescendance jusqu'à respecter leurs scrupules les moins fondés. — 5. Droit de prélever l'impôt de la capitation, se montant à un demi-sicle ou didrachme, payable par tous les adultes mâles et destiné à l'entretien du temple de Jérusalem. On sait combien les Romains voyaient de mauvais œil ces cotisations dont l'emploi échappait à leur contrôle. Aussi s'alarmèrent-ils, à plusieurs reprises, de ces envois d'or périodiques à Jérusalem. Un légat d'Asie, Flaccus, les interdit et confisqua les sommes recueillies à Apamée, à Laodicée, à Adrymète, à Pergame et probablement ailleurs. Cicéron, *Pro Flacco*, 28. Mais le droit des Juifs fut confirmé par une foule d'édits et subsista jusqu'à la ruine du Temple. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XVI, VI, 2-7.

2° *Situation sociale et politique.* — Dans cet ordre de choses, les Juifs de la *diaspora* n'étaient guère moins favorisés. D'une manière générale, on peut dire qu'ils formaient un petit État dans le grand et une ville fermée dans la ville qui leur donnait l'hospitalité. Quelquefois un quartier spécial leur était assigné (à Rome c'était le Transtévère; à Alexandrie, le quartier situé à l'est du Bruchéion), mais il est probable qu'ils n'y étaient pas cantonnés d'une façon exclusive. Partout où ils étaient en nombre, les Juifs se constituaient en communauté autonome, administrant ses propres affaires, réglant elle-même les différends et les procès, avec la tolérance et parfois avec l'assentiment explicite du gouvernement central ou des autorités locales. Ils avaient une sorte de sénat (γερουσία, γεροντες, πρεσϐυτεροι) présidé par un dignitaire nommé αρχων, γερουσιάρχης. A Alexandrie, le chef unique, appelé ethnarque, jouissait de la plus grande autorité. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, VII, 2 (pour Sardes, voir XIV, X, 17). A Rome, il ne leur était pas permis de se réunir en une seule assemblée. Les communautés juives pouvaient « juger elles-mêmes leurs affaires litigieuses, avoir leurs propres juges, leurs propres codes... En matière civile, l'autonomie des Juifs ne s'appliquait en principe qu'aux affaires où les deux parties étaient juives; dans un procès mixte, même si le défendeur était Juif, le tribunal local ou romain était seul compétent... En matière pénale, au début de l'ère chrétienne, les magistrats juifs exerçaient un pouvoir disciplinaire étendu, comportant le droit d'incarcérer et de flageller, Act., IX, 2; XVIII, 12-17; XXII, 19; XXVI, 11; II Cor., XI, 24 ». Th. Reinach, dans Saglio, *Dictionn. des antiq. grecques et rom.*, t. III, p. 627. Origène dit qu'ils prononçaient même des sentences capitales, *Epist. ad Afric.*, 14, t. XI, col. 84. Mais, pour avoir une sanction, elles devaient être confirmées par l'autorité romaine ou devaient être exécutées clandestinement, comme les jugements de la Sainte-Vehme germanique. On peut d'ailleurs supposer que les membres des communautés juives accordaient, d'un consentement tacite, à leurs magistrats, beaucoup plus de pouvoir que ne leur en conféraient les lois de l'Empire ou les constitutions des villes libres.

F. PRAT.

JUJUBIER (hébreu : *na'ăṣûṣ*; Septante : στοιβή; Vulgate : *fruteta, saliunca*; Is., VII, 19; LV, 13; Nouveau Testament : ακανθα; Vulgate : *spinæ*; Matth., XXVII, 29; Joa., XIX, 2), arbuste épineux.

I. DESCRIPTION. — Le genre *Zizyphus*, de la famille des Rhamnées, comprend des arbrisseaux à feuilles alternes-distiques, coriaces, munies de stipules épineuses. Les fleurs disposées en petites cymes axillaires et contractées ont 5 divisions et produisent un fruit charnu qui renferme un noyau osseux. — L'espèce la plus cultivée en Orient est le *Zizyphus vulgaris* de Lamarck qui donne des drupes succulentes de la forme d'une olive. En Afrique et jusque près de la mer Rouge on trouve le *Zizyphus Lotus* dont le fruit arrondi est probablement le « lotus » connu des Grecs. Enfin les déserts de Jéricho et du Sinaï ont fourni aux cultures de Syrie et d'Égypte le *Zizyphus Spina-Christi* (fig. 312 et fig. 308, col. 1741), ainsi nommé parce qu'on croit assez



312. — *Zizyphus Spina-Christi* Willd.
Dessin d'après nature. Rameau cueilli à Jéricho par le Frère Jouannet-Marie, des Écoles chrétiennes (avril 1890).

communément que les rameaux ont servi à tresser la couronne de Notre-Seigneur, quoique d'autres auteurs veuillent y voir le *Paliurus aculeatus*, autre Rhamnée épineuse, très répandue dans toute la région méditerranéenne et voisine des jujubiers, dont elle diffère surtout par son fruit qui est sec et pourvu tout autour d'un large rebord ondulé-crispé.

F. HY.

II. EXÉGÈSE. — 1° Rien dans le contexte de Is., VII, 19, n'obligerait à voir dans *han-na'ăṣûṣîm*, autre chose qu'un terme général pour désigner les buissons d'épines. Et c'est ainsi que l'entendent la Vulgate et la Peschito. Mais dans Is., LV, 13, où le mot *han-na'ăṣûṣ* est opposé à une plante déterminée, le cyprès, et où il est mis en parallèle avec le *sirpad*, il semble que nous ayons plutôt une espèce particulière de plante épineuse. Les anciens commentateurs juifs expliquent en général le mot *na'ăṣûṣ* par l'arabe *Sidr* qui est une espèce de *Zizyphus* ou *jujubier* et dont le fruit s'appelle *Nabêk*. D'après les uns, ce serait le *Zizyphus vulgaris* très commun en Palestine; pour d'autres c'est le *Zizyphus lotus* ou encore le *Zizyphus Spina-Christi*, qu'on trouve dans la vallée du Jourdain, mais plus rarement aux environs de Jérusalem. Ce jujubier était connu en Égypte : des fruits de cet arbuste trouvés dans les tombes se voient dans un grand nombre de nos musées. Cependant le nom de l'arbre lui-même n'a pu encore être déterminé. Serait-ce le , *nabas*, arbre dont les

fruits reviennent fréquemment dans les listes d'offrandes? Quelques égyptologues le pensent, et rapprochent le nom *nabas* du nom arabe *Nabaq* qui le rappelle et désigne le fruit du *Sidr*, c'est-à-dire du *Zizyphus Spina-Christi*. V. Loret, *La flore pharaonique*, 2e édit., in-8°, Paris, 1892, p. 98.

2° C'est avec les branches du jujubier qu'on identifie souvent les épines qui ont servi à former la couronne du Sauveur dans sa passion (στέφανος ἐξ ἀκανθῶν, Matth., XXVII, 29; Joa., XIX, 2; ἀκάνθινος στέφανος, Marc., XV, 7; Joa., XIX, 5). Le mot ἄκανθα ne désigne sans doute aucune espèce particulière d'épines : mais les branches du jujubier se prêtaient admirablement à former une couronne de longues et dures épines en les entrelaçant dans un cercle de joncs, comme on pense que fut



313. — *Zizyphus lotus.*

tressée la couronne du Christ (t. II, col. 107). D'autre part, des épines ou fragments de la couronne conservés à Trèves, à Bruges, à Pise, étudiés avec soin, ont été reconnus comme appartenant à l'espèce *Zizyphus Spina-Christi*. Voir, sur les épines de la sainte Couronne, F. de Mély, *Les Reliques de Constantinople*. II. *La Sainte Couronne*, in-4°, Lille, 1901. Il est possible du reste qu'il y ait eu des épines de différentes espèces de Rhamnées, comme par exemple du *Paliurus aculeatus* (voir PALIURE) : les soldats durent prendre les épines qu'ils avaient sous la main dans les fagots servant à alimenter le feu. La seule objection qu'on pourrait faire contre le *Zizyphus Spina-Christi* est qu'il n'est pas très commun aux environs de Jérusalem, tandis qu'il est très abondant dans la vallée du Jourdain et sur les bords du lac de Tibériade. Cependant il pouvait être autrefois plus répandu aux abords de la Ville Sainte. En 1886, dit le P. M. Jullien, *L'Égypte*, in-8°, Lille, 1889, p. 50, un vigoureux buisson de *Zizyphus Spina-Christi* se voyait dans un champ au sommet du mont Sion, non loin du mur méridional de l'enceinte du temple. Cf. H. B. Tristram, *The natural History of the Bible*, in-12, Londres, 1889, p. 428; L. Fonck, *Streifzüge durch die biblische Flora*, in-8°, Fribourg, 1900, p. 99.

3° A s'en tenir aux anciennes versions, le mot *ṣé'ĕlîm*, qui se rencontre seulement deux fois dans la Bible, Job, XL, 21, 22 (Vulgate : 16, 17), ne serait qu'un terme général pour désigner soit des arbres divers (Septante : παντοδαπὰ δένδρα, δένδρα μεγαλα), soit l'ombre ou des arbres donnant de l'ombre (ainsi le syriaque et la Vulgate : *umbræ*). Ces deux dernières versions ont assimilé sans doute צאלים, *ṣé'ĕlîm*, à צלים, *ṣillîm, umbræ*, en y voyant un araméisme, le *daguesh* compensé par l'insertion d'un *aleph*. Mais selon les règles on devrait avoir dans ce cas צלאים, *ṣil'îm*, c'est-à-dire la lettre *aleph* après et non avant le *lamed*. De plus, il en résulte un sens assez singulier : « les ombres le couvrent de leur ombre. » Job, XL, 12. Enfin le parallélisme demande que *ṣé'ĕlîm*, qui est en parallèle avec les « saules du torrent », soit une espèce particulière d'arbre. Aussi M. Le Hir rend-il ainsi ce passage :

> Il (l'hippopotame) se couche à l'ombre des *lotus*,
> Dans l'épaisseur des roseaux, dans les marécages;
> Les *lotus* le couvrent de leur ombre,
> Les saules du torrent l'environnent.

Ce sens est maintenant généralement suivi par les lexicographes et les exégètes, comme Gesenius, Buhl, Brown, Delitzsch, etc. Et ils entendent par ce lotus, non pas le lotus d'eau, la plante sacrée des Égyptiens, mais un jujubier, le *Zizyphus lotus* (fig. 313), très commun en Afrique et que l'on trouve au bord des cours d'eau. Mais est-ce le fameux *lotus* des anciens, au fruit savoureux dont se nourrissaient les Lotophages? Il y a partage d'opinion. Ibn-el-Beïthar, dans son *Traité des simples*, t. II, n. 1165 (*Notices et extraits de la Bibliothèque nationale*, t. XXV, p. 238), ne croit pas que ce *lotus* célèbre dans l'antiquité soit un séder, ou dhâl, c'est-à-dire le *Zizyphus lotus*. Pline, *H. N.*, XIII, 32, dit que le lotus des Lotophages est un *celtis*, c'est-à-dire le micocoulier. Quoi qu'il en soit, le *Zizyphus lotus* convient parfaitement pour l'habitat et l'usage, au *ṣé'ĕlîm* de Job., XL, 21, 22. J. D. Michaëlis, *Supplementa ad lexica hebraica*, in-4°, Göttingue, 1792, p. 2058; Celsius, *Hierobotanicon*, in-8°, Amsterdam, 1748, t. I, p. 20-24. E. LEVESQUE.

1. JULES (grec : Ἰούλιος; Vulgate : *Julius*), centurion de la cohorte Augusta qui fut chargé par Festus de conduire saint Paul en Italie, après l'appel de l'apôtre au tribunal de César. Act., XXVII, 1. Julius traita saint Paul avec beaucoup de bienveillance; à Sidon, il lui permit d'aller chez ses amis et de recevoir leurs soins, Act., XXVII, 3. Ce fut lui qui, à Myre (Vulgate, Lystre), trouva un navire d'Alexandrie pour transporter les prisonniers en Italie. Act., XXVII, 6. Quand saint Paul l'avertit à Bons-Ports (voir t. I, col. 1847) que la navigation allait devenir dangereuse, il préféra l'avis du capitaine et du pilote qui voulaient quitter le port parce qu'ils le considéraient comme mauvais pour un hivernage. Act., XXXII, 11-12. La tempête annoncée par l'apôtre éclata bientôt près de l'île de Crète. Les matelots cherchèrent à se sauver du navire. Saint Paul dit alors à Julius que, si les matelots partaient, le navire périrait. Julius l'écouta et les soldats placés sous ses ordres coupèrent les cordes de la chaloupe pour empêcher la fuite de l'équipage. Act., XXVII, 30-32. Lorsque le navire échoua, les soldats résolurent de tuer les prisonniers, de peur qu'ils ne s'échappassent à la nage. Julius, qui voulait sauver Paul, s'opposa à leur dessein. Act., XXVII, 42-43. Julius, comme l'indique son nom, appartenait à une famille d'affranchis de la *gens Julia*. Sur son grade, voir CENTURION, II, t. II, col. 427; sur la cohorte où il exerçait un commandement, voir AUGUSTA (COHORTE), t. I, col. 1235; COHORTE, II, t. II, col. 827.

E. BEURLIER.

2. JULES AFRICAIN (Ἰούλιος Ἀφρικανός), écrivain ecclésiastique du IIIe siècle. Suidas, *Lexicon*, édit.

Bernhardy, au mot 'Αφριχανός, t. I, col. 904, l'appelle *Sextus* au lieu de *Julius*, mais probablement à tort. La date de sa naissance et celle de sa mort sont inconnues. M. G. Salmon, dans le *Dictionary of christian Biography*, t. I, 1877, p. 54, le fait naître vers 170 et mourir vers 240. D'après Suidas, il était Libyen d'origine. Il avait fait, en qualité d'officier, la campagne d'Osrhoène, sous Septime Sévère. Il passa une grande partie de sa vie en Palestine, à Emmaüs Nicopolis, aux pieds des montagnes de Juda où Vespasien avait établi autrefois une colonie de vétérans. Voir EMMAÜS, t. II, col. 1736. Nous savons qu'il visita la mer Morte et qu'il avait fait des voyages en Égypte, ainsi qu'en Arménie et en Phrygie, pour voir de ses yeux les deux montagnes où se serait arrêtée l'arche de Noé, d'après la double tradition de son époque, c'est-à-dire l'Ararat et Célènes à Apamée. Ce fut un des écrivains chrétiens les plus instruits, antérieurs au concile de Nicée, quoiqu'il demeurât jusqu'à sa mort simple laïque. La seule œuvre de lui qui nous ait été conservée entière est sa lettre à Origène sur l'histoire de Susanne (vers 238). Elle est courte, *Patr. Gr.*, t. XI, col. 41-48, mais remarquable par son esprit critique. Jules avait assisté à une discussion entre Origène et un certain Bassus; le savant Alexandrin y avait cité en faveur de l'opinion qu'il soutenait un passage de l'histoire de Susanne. L'Africain ne fit sur l'heure aucune observation, mais il écrivit ensuite à Origène une lettre dans laquelle il attaque l'authenticité de l'histoire de Susanne au moyen d'arguments tirés de la critique interne du récit. Origène lui répondit. *Epist. ad Afric.*, t. XI, col. 48-85. Voir F. Vigouroux, *Susanne*, dans les *Mélanges bibliques*, 2e édit., p. 476-488. — Il nous reste quelques fragments d'une autre lettre, également célèbre, de Jules Africain. *Patr. Gr.*, t. X, col. 52-64. Elle était adressée à Aristide et avait pour sujet la double généalogie de Notre-Seigneur en saint Matthieu et en saint Luc. D'après lui, le premier Évangile donne la généalogie naturelle de Jésus, et le troisième la généalogie légale conformément à la loi du lévirat. Son explication, dit-il, s'appuie sur la tradition des *Desposyni* ou descendants de la famille du Sauveur, qui demeuraient près de Nazareth et de Cochaba. — L'œuvre principale de l'Africain fut un traité sur la chronologie, en cinq livres, Χρονογραφίαι, qui le fait regarder comme le père de la chronographie chrétienne. Il est aujourd'hui perdu, à l'exception de quelques passages recueillis dans Migne, *P. G*, t. X, col. 64-93, mais Eusèbe nous en a conservé le fond dans sa *Chronique*. Son travail embrassait toute l'histoire sainte et l'histoire profane depuis la création du monde (d'après lui en 5499), jusqu'à la venue du Christ, et il était suivi d'un abrégé sommaire des événements depuis Jésus-Christ jusqu'à la quatrième année d'Élagabale (221). — Les Κεστοί ou « Ceintures », qu'on lui attribue, sont une œuvre purement profane sur la physique, la médecine, la magie, la guerre, etc. J. A. Fabricius, *Bibliotheca græca*, édit. Harles, t. IV, p. 242. — Les critiques lui refusent la composition des Actes du martyre de sainte Symphorose et de ses fils qui ont été publiés sous son nom. — D'après les auteurs syriens, Jules avait aussi commenté le Nouveau Testament et l'on trouve en effet des explications qui portent son nom dans les *Chaînes* de Macaire sur saint Matthieu, Fabricius, *Bibl. gr.*, t. VIII, p. 676, et de Nicétas sur saint Luc. Mai, *Script. vet.*, t. IX, col. 724; Assémani, *Bibliotheca orientalis*, Rome, 1735, t. II, p. 129, 158; t. III, p. 1, 14. Plusieurs pensent cependant que ces citations ne sont pas de Jules Africain, mais de Julien d'Halicarnasse. — Voir Fr. Spitta, *Der Brief des Julius Africanus an Aristides*, in-8°, Halle, 1877; H. Gelzer, *Sextus Julius Africanus und die byzantinische Chronographie*, 3 in-8°, Leipzig, 1880-1898; Fessler-Jungmann, *Institutiones Patrologiæ*, t. I, 1890, p. 356.

F. VIGOUROUX.

JULIE (grec : Ἰουλία; Vulgate : *Julia*), chrétienne de Rome, que saint Paul salue dans l'Épître aux Romains, XVI, 15. Elle est nommée avec Philologue, ce qui a fait supposer qu'elle était sa sœur ou sa femme. On lit cette hypothèse dans Origène, qui dit, *Comm. ad Rom.*, X, 32, t. XIV, col. 1282 : « Il est possible que Philologue et Julie fussent mariés ensemble et que les autres [personnes nommées avec eux, Nérée, sa sœur, etc.] fissent partie de leur maison. » Le nom de Julia indique une certaine relation avec la famille des Césars. C'était un des noms les plus communs parmi les noms de femmes esclaves de la maison impériale. Voir *Corpus inscript. lat.*, t. VI, n. 20342-20473, p. 2149-2182.

JUNIAS (grec : Ἰουνίας; Vulgate : *Junias*), parent de saint Paul qui avait embrassé la foi avant lui et qui « fut célèbre parmi les Apôtres ». Rom., XVI, 7. L'Apôtre le salue dans ce passage avec Andronique et les appelle συναιχμάλωτοι, *concaptivi*, qualification qui fait allusion à une captivité que nous ne connaissons pas. Origène l'entend, avec peu de vraisemblance, de la soumission à une même foi. Ce Père croit que Junias a pu être un des soixante-dix disciples. *Comm. in Ep. ad Rom.*, l. X, 21, t. XIV, col. 280. Son nom est sans doute une contraction de Junianus ou Junilius. — Beaucoup de commentateurs prennent Junias pour un nom de femme, comme l'a fait saint Jean Chrysostome, *Hom. XXXI, 2, ad Rom.*, t. LX, col. 670, et l'Église grecque l'honore le 17 mai comme une sainte, avec saint Andronique qu'elle aurait accompagné dans ses voyages. *Acta Sanctorum*, maii t. I (1680), p. 727. Le titre d'apôtre qui est donné à Junias semble le désigner plutôt comme un homme. C'est, dit Tillemont, *Mémoires*, 1701, t. I, p. 314, l'opinion de « la plupart des interprètes ».

JUNIUS Beaudoin, ou de Joughe, religieux franciscain, né à Dordrecht ou à la Haye, mort le 12 avril 1634, a composé un ouvrage intitulé : *Cantica Canticorum illustrata*, in-8°, Anvers, 1632. On lui attribue en outre : *Lamentationes Jeremiæ triplici sensu expositæ*, in-8°, Anvers, 1632. — Voir Wadding, *Scriptores Ord. Minorum* (1650), p. 45.

B. HEURTEBIZE.

JUPITER (grec : Ζεύς; Vulgate : *Jupiter*), la principale divinité des Grecs (fig. 314).

1° Antiochus IV Épiphane, qui voulait obliger les Juifs à abandonner le culte du vrai Dieu et à embrasser la



314. — Jupiter Olympien.
Tête laurée de Jupiter, à gauche. ΔΙΟΣ ΟΛΥΜΠΙΟΥ. — ℟. Aigle sur un foudre. ΕΙΠΩΝΕΩΝ (monnaie d'Hipponium, dans le Bruttium).

religion hellénique, envoya à Jérusalem un vieillard d'Athènes, selon le texte grec, d'Antioche, selon la Vulgate, pour les engager à profaner le temple de Jérusalem en le transformant en temple de Jupiter Olympien. II Mach., VI, 1-2. Le texte grec paraît plus vraisemblable, car à ce moment même Antiochus était occupé à Athènes à la continuation des travaux du temple de Jupiter Olympien. Polybe, XXVI, I, 10; Tite Live, XLI, 20. — Jupiter tirait son surnom d'Olympien d'abord de ce qu'il était roi de l'Olympe ou du ciel et surtout de ce qu'un de ses sanctuaires les plus vénérés était situé à Olympie dans l'Élide. Là s'élevait le temple fameux orné de la statue sculptée par Phidias et dont

les ruines ont été découvertes de nos jours. En son honneur se célébraient dans cette ville les jeux appelés olympiques. De cette ville, le culte de Jupiter Olympien s'était répandu dans un grand nombre de villes où des sanctuaires lui avaient été élevés sous ce nom, notamment à Corinthe et à Athènes. Le temple qu'il avait dans cette ville fut l'un des plus vastes de l'antiquité. Commencé par Pisistrate, continué, comme nous l'avons dit plus haut, par Antiochus, il ne fut achevé que par Hadrien. Antiochus joignit le culte de Jupiter Olympien à celui qu'on célébrait en l'honneur d'Apollon, à Daphné, faubourg d'Antioche; il y érigea une statue imitée de celle de Phidias à Olympie, Ammien Marcellin, XXII, 13, et y fit célébrer des jeux dont Polybe, XXXI, 3, et Athénée, V, 5, donnent une longue description. A Jérusalem, le culte de Jupiter fut l'occasion de profanations dans le temple, de festins et de débauches. L'autel des holocaustes fut également profané à cette occasion. II Mach., VI, 3-5; cf. I Mach., I, 50-62.

2° En Samarie, Antiochus voulut que le temple de Garizim fût converti en temple de Jupiter Hospitalier (grec : ξένιος; Vulgate : *hospitalis*). I Mach., VI, 2. Jupiter était en effet honoré par les Grecs comme protecteur des étrangers. Homère, *Iliad.*, XIII, 625; *Odyss.*, I, 270; Pindare, *Od.*, VIII, 38, etc. En lui donnant ici ce qualificatif, Antiochus, a-t-on supposé avec plus ou moins de vraisemblance, avait rendu hommage au caractère hospitalier des Samaritains, caractère qui expliquerait le choix d'un homme de cette nation par Notre-Seigneur comme type de la charité à l'égard du prochain. Luc., X, 33. Cf. C. F. H. Bruchmann, *Epitheta deorum quæ apud poetas græcos leguntur*, in-8°, Leipzig, 1893, p. 135. Josèphe, *Ant. jud.*, XII, V, 3, donne une explication différente de ce fait. D'après lui les Samaritains, pour montrer qu'ils n'étaient pas Juifs, écrivirent à Antiochus et lui demandèrent la permission de dédier à Jupiter Hellénius le temple du mont Garizim qui était consacré au Dieu qui n'a pas de nom.

3° Lorsque Paul et Barnabé vinrent en Lycaonie, les habitants de Lystre crurent que les deux apôtres étaient des dieux venant à eux sous figure humaine. Ils appelèrent Barnabé Jupiter, probablement à cause de sa taille plus majestueuse. Saint Chrysostome, *Homil. in Act.*, XXX, 3; t. LX, col. 224, et Paul Mercure par ce qu'il portait la parole. Act., XIV, 11-13. Le prêtre de Jupiter vint au-devant d'eux avec des taureaux et des couronnes (fig. 315) et suivi d'une foule nombreuse pour leur offrir un sacrifice, mais les Apôtres refusèrent cet hommage idolâtrique et prêchèrent le Dieu vivant, créateur du ciel et de la terre. Act., XIV, 13-17. Dans ce verset Jupiter est appelé προ τῆς πόλεως, celui qui est hors de la ville. Le temple de Jupiter à Lystre était donc situé en dehors de la porte. C'était du reste une coutume fréquente de placer ainsi les temples de Jupiter. Strabon, XIV, 4; Hérodote, I, 26. A Claudiopolis, en Isaurie, on a trouvé une inscription dédicatoire à « Jupiter devant la ville » : Διι Προαστίῳ. Cf. W. M. Ramsay, *The Church and the Roman Empire*, in-8° Londres, 1894, p. 51. Certains interprètes pensent que c'est devant la porte de la maison où étaient les Apôtres que le prêtre vint avec la foule, mais le mot πυλῶνας s'applique plutôt aux portes de la ville. — Il est d'ailleurs possible qu'il ne s'agisse pas ici du dieu grec, mais d'un dieu particulier des Lycaoniens assimilé par les Grecs à Jupiter. Les taureaux étaient les victimes préférées de Jupiter. Homère, *Iliad.*, II, 402; Xénophon, *Cyrop.*, VII, III, 11, etc.

E. BEURLIER.



315. — Taureaux préparés pour le sacrifice. — Vase de Polygnote (l'inscription porte : ΠΟΛΥΓΝΟΤΟΣ ΕΓΡΑΨΕΝ [pour [illegible]]. Musée Britannique. Un taureau vient de droite et un autre de gauche et deux prêtresses leur mettent des guirlandes au cou.

1. JUREMENT (PUITS DU) (hébreu : *Be'êr šâba'*; Septante : Φρέαρ ὁρκισμοῦ; Vulgate : *Puteus juramenti*). La Vulgate traduit Bersabée par *Puteus juramenti* dans Gen., XXI, 32; XLVI, 1, 5. Voir BERSABÉE, t. I, col. 1629.

2. JUREMENT (hébreu : *šebû'âh, 'âlâh;* Septante : ὅρκος; Vulgate : *juramentum, jusjurandum*. « Jurer » se dit : *nisba', ὀμνύειν, jurare*), acte par lequel on en appelle à Dieu, ou à un objet qui tient de près à Dieu, pour certifier la vérité de ce que l'on affirme ou de ce que l'on promet. Celui qui jure fait ainsi de Dieu le garant de sa parole et a conscience du châtiment qu'il encourrait s'il tentait d'associer Dieu à un mensonge. — Quelques auteurs rattachent *nisba'*, « jurer, » à *šâbûa'*, « sept, » à cause du rôle que le nombre « sept » semble avoir joué dans les serments. Gen., XXI, 28-31; Hérodote, III, 8. Cf. t. I, col. 1629, et Gesenius, *Thesaurus*, p. 1355.

I. FORMES DU JUREMENT. — 1° « Les hommes jurent par celui qui est plus grand qu'eux, et le serment est une garantie qui termine toutes leurs discussions. » Heb., VI, 16. Il suit de là que Dieu ne peut jurer que par lui-même. Hebr., VI, 13. C'est ce qu'il fait plusieurs fois dans la Sainte Écriture. Gen., XXII, 16; Is., XLV, 23; Jer., XXII, 5; XLIX, 13; Am., VI, 8, etc. Il jure équivalemment par sa droite, Is., LXII, 8, par la gloire de Jacob. Amos, VIII, 7, etc. — 2° Les hommes jurent par Dieu, Gen., XXI, 23; XXXI, 53; Jos., II, 12; I Reg., XXVIII, 10; Dan., XII, 7; par le nom de Jéhovah, Lev., XIX, 12; Jer., XII, 16; cf. Apoc., X, 6; ou par les idoles qui représentent pour eux la divinité. Jer., XII, 16. Il faut remarquer toutefois que l'expression « jurer par

Jéhovah » signifie aussi adorer Jéhovah. Deut., VI, 13; X, 20; Ps. LXIII (LXII), 7; Is., XIX, 18; XLVIII, 1; Ose., IV, 15. Il en est de même quand on jure par une idole. Am., VIII, 14. — 3° On jure encore par des objets qui tiennent à Dieu de plus ou moins près ou dépendent de lui : la vie de celui auquel on parle, Gen., XLII, 15; I Reg., I, 26; XVII, 55; XX, 3; XXV, 26; II Reg., XI, 11; IV Reg., II, 2; sa propre tête, Matth., V, 36; la terre, Matth., V, 35; Jac., V, 12; le ciel, Matth., V, 34; XXIII, 22; Jac., V, 12; le Temple, Matth., XXIII, 16; l'autel, les offrandes, l'or du Temple, Matth., XXIII, 16, 18; Jérusalem, cité du grand roi, Matth., V, 35; et enfin les anges. Josèphe, *Bell. jud.*, II, XVI, 4 *in fine*. Des formules analogues de serment se rencontrent souvent dans les auteurs profanes. Cf. Winer, *Biblisches Realwörterbuch*, Leipzig, 1833, t. I, p. 358. — 4° Quelquefois le texte sacré ne se contente pas de mentionner le serment, il en transcrit la formule. Num., XXXII, 10; Deut., I, 34; II Reg., XIX, 8; Jer., XXII, 5, etc. — 5° Notre-Seigneur se sert souvent du mot *'âmên* comme une sorte de formule de jurement pour appuyer ses paroles. Voir AMEN, t. I, col. 475. — 6° Certains gestes accompagnent parfois le jurement. A l'époque patriarcale, celui qui jure met sa main sous la cuisse de celui envers qui il s'engage. Gen., XXIV, 2-9; XLVII, 31, etc. Voir JAMBE, col. 1113. Plus habituellement, on levait la main vers le ciel, geste par lequel on semblait se mettre en communication plus directe avec Dieu. Gen., XIV, 22; Dan., XII, 7. Cf Virgile, *Æneid.*, XII, 196. L'expression *nâśâ' yâd*, « lever la main, » est ainsi devenue synonyme de « jurer », et même a été employée souvent en parlant des serments de Dieu lui-même. Exod., VI, 8; Deut., XXXII, 40; Ps. CVI (CV), 26; Ezech., XX, 6; XLVII, 14; II Esd., IX, 15. D'après les traditions juives, les serments judiciaires requéraient d'autres formalités. Pour prononcer la formule du serment, on se tenait debout avec le livre de la loi en main. Quelquefois, on ajoutait de formidables imprécations contre le parjure, pendant qu'on éteignait un flambeau à l'aide d'une outre remplie de vent, on faisait entendre des sons lugubres, etc. Cf. C. Iken, *Antiquit. hebraic.*, Brême, 1741, p. 407. En certains cas, on venait jurer dans le Temple, devant l'autel. III Reg., VIII, 21; II Par., VI, 22. Enfin, c'était encore une forme expressive de jurement que celle qui est mentionnée deux fois dans la Sainte Écriture : celui qui prenait un engagement solennel divisait une ou plusieurs victimes en deux parts, entre lesquelles il passait ensuite. Gen., XV, 10, 17; Jer., XXXIV, 18. Cf. Jud., XIX, 29; I Reg., XI, 7; Hérodote, VII, 39. La signification de ce rite très ancien n'apparaît pas clairement. Peut-être indique-t-il que celui qui manquera à sa parole méritera d'être coupé de même en morceaux. Rosenmüller, *Schol. in Genesim*, Leipzig, 1795, p. 181. — 7° La Mischna, *Schebuoth*, IV, 1, conclut de Deut., XIX, 17, que les hommes seuls étaient admis à jurer, à l'exclusion des femmes et des esclaves. Cette indication est en contradiction au moins avec le texte de la loi concernant la femme soupçonnée d'infidélité, et que le prêtre devait faire jurer pour attester son innocence. Num., V, 19; cf. XXX, 3-16. En pareil cas, comme dans plusieurs autres, le juge prononçait lui-même la formule du serment, et celui qui était cité n'avait qu'à répondre : Amen. Num., V, 22; Matth., XXVI, 63.

II. DIFFÉRENTES ESPÈCES DE JUREMENTS. — 1° Dieu lui-même daigne plusieurs fois appuyer sa parole par le serment, surtout pour s'engager à donner le pays de Chanaan à Abraham et à ses descendants. Gen., XXVI, 3; Exod., VI, 8; XIII, 5; XXXIII, 1; Num., XXXII, 11; Deut., XXXI, 20; Ps. CV (CIV), 9; Ezech., XX, 6; XLVII, 14; II Esd., IX, 15; Sap., XII, 21; XVIII, 6; Luc., I, 73; Act., II, 30; Hebr., VI, 17. Il jure encore pour attester sa volonté de châtier les Israélites qui se sont révoltés au désert. Num., XXXII, 10; Deut., I, 35; XXXII, 40; Ps. CVI (CV), 26; Hebr., III, 11, 18; IV, 3. Enfin c'est par serment qu'il attribue le sacerdoce au Messie. Ps. CX (CIX), 4; Hebr., VII, 21. — 2° Parmi les jurements proférés par les hommes, il y a à distinguer : — 1. Les serments *judiciaires*. Quand un accident arrivait à un animal sans qu'il y eût d'autre témoin que le gardien, celui-ci se libérait de toute responsabilité par le serment. Exod., XXII, 10, 11. Il est probable que, par analogie, on procédait de même quand la preuve du tort fait au prochain ne pouvait être fournie. III Reg., VII, 31; II Par., VI, 22. Le témoin cité à déposer dans une affaire judiciaire avait ordinairement à prêter serment. Lev., V, 1; cf. Prov., XXIX, 24. Enfin le serment était prescrit à la femme soupçonnée d'inconduite. Num., V, 19-22. Le serment terminait l'affaire devant les juges; mais le châtiment était réservé à celui qui venait à être convaincu d'avoir juré contrairement à la vérité. Voir PARJURE. — 2. Les serments *pacifiques*, ayant pour but de consolider la paix ou une alliance entre des peuples, des familles ou des individus. Ainsi Abraham jure alliance avec Abimélech, Gen., XXI, 24, 27, d'où le nom de *Be'êr sâba'*, « puits du serment, » φρέαρ ὁρκισμοῦ, *Bersabee, puteus juramenti*, donné au puits près duquel se fit cette alliance. Gen., XXI, 32; XLVI, 1, 5. Voir BERSABÉE, t. I, col. 1629. Isaac jura la même alliance avec Abimélech. Gen., XXVI, 28, 31. David se lia par serment à Jonathas. I Reg., XIX, 6; cf. Ezech., XVII, 13; II Par., XXXVI, 13; I Mach., VI, 61; VII, 15, 18; II Mach., IV, 34. etc. — 3. Les serments *promissoires*, par lesquels on s'engage à tenir une promesse, à accomplir fidèlement une mission, etc. Éliézer prête serment à Abraham d'aller marier Isaac en Mésopotamie. Gen., XXIV, 2-9, 41. Ésaü jure d'abandonner son droit d'aînesse à Jacob. Gen., XXV, 33. Joseph jure à Jacob de l'inhumer dans la terre de Chanaan, Gen., XLVII, 31, et lui-même fait jurer aux Hébreux d'y ramener ses restes. Gen., L, 24; Exod., XIII, 19. Tels sont encore les serments des envoyés de Josué à Rahab, Jos., II, 17, 20; de Josué aux Gabaonites, Jos., IX, 20; de Josué à Caleb, Jos., XIV, 9; des Philistins à Samson, Jud., XV. 12; de David à Séméï, II Reg., XIX, 23; des prêtres à Néhémie, II Esd., V, 12; d'Antiochus au plus jeune des sept frères, II Mach., VII, 24; d'Hérode à Hérodiade, Matth., XIV, 7, 9; Marc., VI, 23, 26, etc. Aux serments promissoires se rattachent les serments de fidélité soit à Dieu, II Esd., X, 29, soit aux hommes, particulièrement au roi. Eccle., VIII, 2. — 4. Les serments *exécratoires*, par lesquels on se voue à subir une peine ou on menace de l'infliger si telle condition donnée n'est pas remplie. Les Israélites jurent ainsi de punir de mort ceux d'entre eux qui manqueront à l'assemblée générale de la nation. Jud., XXI, 5. Saül jure qu'on ne prendra aucune nourriture avant que la victoire n'ait été remportée. I Reg., XIV, 24-26. Le respect pour ces sortes de serments était si grand que Jonathas faillit être mis à mort par son père, pour avoir enfreint à son insu un serment d'ailleurs fort inconsidéré. I Reg., XIV, 43, 44. Voir JONATHAS 1, col. 1617, Joab jure à David que tout le monde le quittera s'il ne sort pas de son inaction. II Reg., XIX, 7. Plus de quarante Juifs s'engagèrent plus tard par un serment de cette espèce à s'abstenir de manger et de boire tant qu'ils n'auraient pas tué saint Paul. Act., XXIII, 12-14. Le serment exécratoire est souvent exprimé dans l'Écriture sous une forme elliptique : *Hæc mihi faciat Dominus et hæc addat, si...*, c'est-à-dire que Dieu fasse tomber des malheurs sur moi, et y ajoute encore d'autres malheurs, si je ne fais pas ce que je promets ou si je ne dis pas la vérité. Ruth, I, 17; I Reg., XIV, 44; XXV, 22; II Reg., III, 9, 35, etc. Voir IMPRÉCATION, col. 854. — 5. Les serments simplement *affirmatifs*, qui servent à corroborer une affirmation. I Mach., XIV, 32; Hebr., VI, 16. De cette nature est le serment de saint Pierre reniant Notre-Seigneur. Matth., XXVI, 72, 74. — 6. Les serments *votifs* ou vœux. Voir VŒU.

III. LES RÈGLES DU JUREMENT. — 1° La question du ju-

rement est importante, puisqu'elle fait l'objet d'un des préceptes du Décalogue : « Tu ne prendras pas le nom du Seigneur ton Dieu en vain. » Exod., xx, 7. Dans le jurement, le nom de Dieu intervient toujours, au moins implicitement. Le précepte divin interdit donc non seulement le serment mensonger, mais encore le serment futile, par lequel on invoque le témoignage de Dieu pour une chose qui ne le mérite pas. — 2° La Loi recommande de ne pas violer son serment. Elle stipule cependant que l'engagement contracté par une jeune fille en résidence chez son père ne sera valable que si ce dernier ne le désapprouve pas. Il appartient de même au mari d'annuler ou de ratifier le serment fait par sa femme. Il s'agit ici seulement du serment promissoire créant à la femme une obligation onéreuse soit vis-à-vis des autres, soit vis-à-vis d'elle-même. L'annulation n'est cependant valable que si le père et le mari se prononcent dans ce sens aussitôt qu'ils ont connaissance du serment. La veuve et la femme répudiée peuvent toujours jurer valablement. Num., xxx, 3-16. — 3° Celui qui faisait serment à la légère ou qui ensuite n'avait aucune volonté sérieuse d'accomplir son serment commettait une faute : il devait avouer son péché et offrir en sacrifice d'expiation une brebis ou une chèvre. Lev., v, 4-6. — 4° Le respect du serment paraît avoir été gardé assez fidèlement par les anciens Israélites. Il en est même parmi eux qui hésitaient à jurer. Eccle., ix, 2. Par la suite, on en vint à jurer trop fréquemment. De là des conseils comme les suivants : « N'habitue pas ta bouche au jurement et que tes lèvres ne prononcent pas à tout propos le nom de Dieu. Il est difficile de ne pas pécher en jurant et en proférant ce nom de la sorte. » Eccli., xxiii, 9-14. « Celui qui mêle les serments à ses paroles fait dresser les cheveux sur la tête, » à cause de sa grande témérité. Eccli., xxvii, 15. La casuistique des Pharisiens n'en arriva pas moins à faire du serment tantôt un jeu, tantôt un moyen de tromper les autres, ce qui ne contribua pas peu au mauvais renom des Juifs parmi les Gentils. Cf. Martial, xi, 95. Partant de ce principe que c'est l'appel à Dieu qui constitue l'essence du serment, les pharisiens déclaraient que les serments dans lesquels Dieu n'est pas nommé ne pouvaient obliger. Cf. Philon, *Opera*, édit. Mangey, Londres, 1742, t. ii, 194. Ceux qui traitaient avec les Juifs étaient ainsi dupés en prenant pour ferme une assurance à laquelle les premiers n'attachaient aucune importance. Il en est encore de même aujourd'hui en Orient. Cf. Wetzstein, dans Frz. Delitzsch, *Koheleth*, Leipzig, 1875, p. 454. — 5° Notre-Seigneur s'éleva énergiquement contre cette atteinte aux lois sacrées du serment. Les pharisiens disaient que le serment par le Temple, par l'autel, par le ciel, n'obligeait à rien, mais que le serment par l'or du temple et l'offrande qui était sur l'autel obligeait. Ils supposaient que ces derniers objets se rapportaient directement à Dieu et impliquaient son nom, tandis que les premiers n'y avaient nul rapport. Notre-Seigneur les reprend en leur déclarant que le Temple, l'autel et le ciel sont la demeure et le trône de Dieu, qu'ils se rapportent par conséquent directement à lui. Matth., xxiii, 16-22. S'adressant à ses disciples sur le même sujet, il leur avait déjà prescrit de ne point jurer, ni par le ciel, ni par la terre, ni par Jérusalem, ni par sa propre tête, toutes choses qui dépendent de Dieu. Il ajoute que quand on a dit « oui » ou « non », tout ce qui tend à confirmer cette parole procède d'une mauvaise inspiration. Matth., v, 33-37. En prescrivant de ne point jurer du tout, μὴ ὀμόσαι ὅλως, le divin Maître n'abolit pas l'usage du serment. La Loi permet formellement le serment, Num., xxx, 3; Deut., xxiii, 21, et Notre-Seigneur est venu compléter et non détruire la Loi. Matth., v, 17. Nous voyons en effet le serment encore usité après lui par ses disciples et particulièrement par saint Paul. Rom., i, 9; II Cor., i, 23; Gal., i, 20; Phil., i, 8. Notre-Seigneur interdit seulement l'abus, et la forme absolue de son langage donne à entendre que la perfection serait de ne jamais recourir au serment. Il veut que la sincérité et la véracité de son disciple soient tellement indiscutables que, pour être cru sans hésitation, il lui suffise de dire « oui » ou « non ». L'interdiction du serment n'est donc pas plus absolue que le précepte, en apparence si général, de la communion, Joa., vi, 54, et que l'impossibilité de la pénitence pour le chrétien. Hebr., vi, 4. L'abstention totale du serment est un conseil que les circonstances ne permettent pas toujours de suivre à la lettre. — 6° Saint Jacques, v, 12, répète l'injonction de Notre-Seigneur de ne jurer ni par le ciel, ni par la terre, et même de ne faire aucun serment. C'est le milieu juif dans lequel il vit qui lui suggère la pensée de renouveler cette recommandation. — 7° Il faut noter enfin que la réaction contre l'abus du serment, tel que l'entendaient les pharisiens, porta les esséniens à refuser absolument de jurer, en dehors du serment de fidélité par lequel ils se liaient à leur secte. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, x, 4; *Bell. jud.*, II, viii, 6, 7.

H. Lesêtre.

1. JUSTE (Ἰοῦστος ; Vulgate : *Justus*), surnom d'origine latine donné à trois personnages du Nouveau Testament qui avaient mérité sans doute d'être appelés justes à cause de leurs vertus : 1° Joseph Barsabas, qui fut mis sur les rangs avec saint Matthias, pour remplacer le traître Judas, Act., i, 23 ; 2° un certain Tite, chez lequel saint Paul logea à Corinthe, Act., xviii, 7, et 3° un Juif converti, du nom de Jésus, qui aida saint Paul dans son apostolat. Col., iv, 11. Voir ces trois noms.

H. Lesêtre.

2. JUSTE (hébreu : *yâšâr, ṣaddîq ;* Septante : εὐθύς, ἄμεμπτος, δίκαιος; Vulgate : *rectus, justus*), celui qui pratique la justice, dans les diverses acceptions de ce mot. Voir Justice.

1° Le juste est tout d'abord celui qui obéit fidèlement aux lois de l'équité, pour rendre à chacun ce qui lui est dû. Les hommes et les choses méritent le nom de justes ou d'injustes suivant leur conformité ou leur opposition à ces lois. Lev., xix, 36; Deut., xvi, 19; xxv, 1, 13; Jud., xi, 27; III Reg., xxiv, 18; Job, xxviii, 5; Prov., viii, 15; xvi, 11 ; Is., i, 26, etc. — Dieu est excellemment juste dans tous ses rapports avec ses créatures, dans ses jugements, dans les châtiments qu'il inflige, etc. Deut., xxxii, 4; Job, xxxiv, 17; Ps. cxix (cxviii), 137; Is., xxiv, 16; Jer., xii, 1; Lam., i, 18; Dan., ix, 14; II Par., xii, 6; II Esd., ix, 8, etc. Cette idée revient sous mille formes dans la Sainte Écriture. Notre-Seigneur appelle son Père « Père juste ». Joa., xvii, 25.

2° Le juste est le plus ordinairement l'homme obéissant à Dieu, par conséquent rendant à Dieu ce qui lui est dû en honneur, en fidélité et en amour. Gen., vi, 9; xviii, 23-28; Num., xxiii, 10; I Reg., xxix, 6; Job, i, 1, 8; viii, 6; xii, 4; Ps. v, 13; Prov., ii, 21; iii, 32; x, 3; Eccle., vii, 20; Sap., ii, 10, etc. — 1. Le juste par excellence, c'est le Fils de Dieu incarné. Isaïe, xli, 2; xlv, 8; li, 5; liii, 11; lxii, 1, 2, aime à le désigner sous ce nom. Jérémie, xxiii, 5, l'appelle le « germe juste », et Zacharie, ix, 9, le « roi juste ». C'est aussi le nom que lui donnent la femme de Pilate, Matth., xxvii, 19, Pilate lui-même, Matth., xxvii, 24, le centurion du Calvaire, Luc., xxiii, 47, saint Pierre, Act., iii, 14, saint Étienne, Act., vii, 52, saint Jacques, v, 6, et saint Jean. I Joa., ii, 1; Apoc., iv, 5. — 2. Les justes en général sont tantôt les Israélites, Judith, x, 8; Esth., xi, 7, 9; Ps. cxi (cx), 1; Sap., xviii, 5; Lam., iv, 13; tantôt les chrétiens, I Cor., xv, 34, qui vivent de la foi, Rom., i, 17; Gal., iii, 11; Hebr., x, 38, voir Justification; tantôt enfin ceux qui ont atteint l'éternité bienheureuse. Ps. lxix (lxviii), 29; Sap., iii, 7; v, 1, 16; Matth., xiii, 49; xxiii, 39; xxv, 37; Luc., xiv, 14. — 3. Le titre de « juste » est spécialement attribué à certains personnages : Abel, Matth., xxiii, 35; Hebr., xi, 4; Noé, Gen., vi, 9; Eccli., xliv, 17; Lot, II Pet., ii,

7; Joseph, fils de Jacob, Sap., x, 10, 13; Tobie, Tob., ix, 9; les parents de Susanne, Dan., xiii, 3; saint Joseph, Matth., i, 19; le vieillard Siméon, Luc., ii, 25; saint Jean-Baptiste, Marc., vi, 20; Joseph d'Arimathie, Luc., xxiii, 50, et le centurion Corneille. Act., x, 22.

H. Lesêtre.

3. JUSTES (LE LIVRE DES) (hébreu : *šêfér ha-yâšâr;* Septante : Βιβλίον τοῦ εὐθοῦς; Vulgate : *Liber justorum*), livre perdu de l'Ancien Testament, qui n'est mentionné explicitement que dans deux passages de l'Écriture. Jos., x, 13; II Reg., i, 18. Les Septante ne le mentionnent qu'une fois, II Reg., i, 28. La Peschito a traduit Jos., x, 13, par *tésbḥôto' sêfrô'*, « livre des louanges, » et dans II Reg., i, 18, au lieu de *yâšâr*, « juste, » elle a lu *'âšîr*, « cantique, » et a traduit par *sfâr'âšîr*, « livre du cantique. »

I. Existence du livre. — On a émis bien des opinions sur l'existence du *Yâšâr*. Le Targum l'appelle « le livre de la loi ». Des rabbins juifs se sont appuyés sur cette dénomination pour l'identifier avec l'un ou l'autre des livres actuels de la Bible. Ainsi R. Jarchi soutint que le *Yâšâr* est le livre même de la Loi; d'après lui, Jos., x, 13, viserait Gen., xlviii, 19, et la prédiction faite dans ce dernier passage par Jacob à Éphraïm ne se serait réalisée que par la victoire de Josué et le miracle qui l'accompagna. — Pour R. Éliézer, le *Yâšâr* est notre Deutéronome actuel; pour soutenir cette thèse, il s'appuyait sur Deut., vi, 18; xxxiii, 7; dans le premier de ces passages, l'hébreu porte, x, 18ᵃ : *'âšîtâ ha-yâšâr*, « fais ce qui est juste; » dans le second, 7ᵇ, il est question de combats que soutiendra Juda pour la défense de son peuple, ce qui se serait réalisé dans Jos., x, 13ᵃ. — R. Samuel ben Nahman identifiait le *Yâšâr* avec le « livre des juges »; la raison paraît avoir été qu'il appartenait aux Juges d'Israël de rendre la justice et de faire toujours « ce qui est juste ». Cf. Smith, *Dictionary of the Bible*, t. i, in-8°, Londres, 1863, p. 932. — Des auteurs chrétiens ont suivi cette même orientation. Saint Jérôme identifia le *Yâšâr* avec la Genèse; expliquant l'étymologie du mot « Israël », qui signifierait « juste de Dieu », *yâšâr 'êl*, il déclare que la Genèse est appelée le « Livre du juste », parce qu'elle contient l'histoire des justes Abraham, Isaac et Israël. *In Is., xliv, 2*, t. xxiv, col. 435. Cf. aussi *In Ezech., viii, 3, 4*, t. xxv, col. 170. — L'auteur des *Quæst. hebraicæ* (parmi les œuvres de saint Jérôme) ramène le *Yâšâr* aux livres de Samuel (I et II Reg.), parce que ces livres contiennent l'histoire des justes Samuel, Gad et Nathan. *In II Reg., i, 18*, t. xxiii, col. 1346. — Aucune de ces opinions n'est fondée. Le *Yâšâr* était un livre distinct, qui s'est perdu comme bien d'autres livres de l'Ancien Testament. — Théodoret de Cyr l'avait bien compris : dans un endroit de ses œuvres, il laisse clairement entendre que le *Yâšâr*, qu'il appelle : τὸ Βιβλίον τὸ εὑ[ρε]θέν, est une des sources du livre de Josué, *In Jos.*, quæst. xiv, t. lxxx, col. 476; dans un autre endroit, il déclare que le « Livre du juste » et d'autres écrits prophétiques furent utilisés dans la composition des livres des Rois. *In II Reg.*, quæst. iv, t. lxxx, col. 600. — A quelle époque ce livre a-t-il disparu? On ne saurait le fixer. Quelques auteurs, R. Levi ben Gersham et Hottinger, pensent que le *Yâšâr* disparut, avec d'autres livres, durant la captivité. Mais cette opinion n'est pas prouvée. On pourrait peut-être soutenir, avec une certaine probabilité, qu'il existait encore à l'époque de l'historien Josèphe. En effet, cet auteur racontant, *Ant. jud.*, V, i, 17, le miracle de Josué, déclare que le récit en est consigné dans des documents déposés dans le Temple. Toute la difficulté consiste à savoir si l'historien juif fait allusion, dans ce passage, au *Yâšâr* ou au livre de Josué lui-même. On ne peut le décider.

II. Caractère et contenu du livre. — On a fait sur ce sujet bien des conjectures. Certains auteurs ont émis l'hypothèse suivante : dans l'antiquité on écrivait les annales de tout ce qui méritait d'être conservé à la postérité; le *Yâšâr* aurait été une de ces annales; il aurait été ainsi appelé soit à cause de l'*ordre* et de la *régularité* de sa rédaction, soit parce qu'il y était souvent question du peuple d'Israël, symbolisé par le juste. — G. Sanctius, *Comm. in II Reg.*, in-f°, Lyon, 1623, suppose que le *Yâšâr* était une collection d'hymnes pieux, composés par différents auteurs; notre Psautier actuel aurait été compilé sur cette collection; on a fait justement remarquer que cette hypothèse n'explique guère le titre du livre. — D'autres auteurs ont prétendu que le *Yâšâr* était une collection de chants nationaux, ainsi appelée, parce que probablement elle commençait par les mots : *'âz yâšîr*, « alors chanta, » comme le cantique de Moïse. Exod., xv, 1 *a*. — D'autres ont soutenu que ce livre était un recueil de chants à la gloire de tous les héros de la nation, dont les faits auraient été consignés dans le « Livre des guerres de Jéhovah ». Num., xxi, 14 *a*. — Pour Gesenius, *Thesaurus*, p. 642, le *Yâšâr* était une anthologie de vieux chants hébraïques, ainsi appelée soit parce qu'elle contenait les louanges des hommes justes, soit pour un autre motif inconnu. — Certains auteurs ont même pensé à une collection de préceptes moraux et politiques. — Une autre hypothèse a été émise par M. A. Loisy. Cf. *Le monstre Rahab et l'histoire biblique de la création*, dans le *Journal asiatique*, juillet-août, 1898, p. 62-67. L'auteur du IIIᵉ livre des Rois, dans la traduction des Septante, ayant rapporté, viii, 53, les paroles de Salomon après la dédicace du Temple, ajoute : οὐκ ἰδοὺ αὐτὴ γέγραπται ἐν βιβλίῳ τῆς ᾠδῆς; « cela n'est-il pas écrit dans le livre du cantique? » Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs*, 3ᵉ édit., in-8°, Berlin, 1899, p. 271, fut le premier à supposer qu'il s'agit là du *Yâšâr*. Le traducteur grec aurait lu, sur son manuscrit, *'âšîr*, « cantique, » pour *yâšâr*, « juste, » et aurait conséquemment traduit : « cela n'est-il pas écrit dans le *livre du cantique?* » au lieu de : « cela n'est-il pas écrit dans le *livre du juste?* » M. Loisy voit donc avec Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, in-8°, Gœttingue, 1895, et Wellhausen, un emprunt au *Yâšâr* dans la strophe précédente placée dans la bouche de Salomon :

Ἥλιον ἐγνώρισεν ἐν οὐρανῷ Κύριος
εἶπε τοῦ οἰκοδομῆσαι ἐν γνόφῳ·
οἰκοδόμησον οἶκόν μου, οἶκον εὐπρεπῆ σαυτῷ
τοῦ κατοικεῖν ἐπὶ καινότητος,

et il essaie même d'en reconstituer le texte hébreu, qui n'existe plus dans nos Bibles massorétiques. Le *Yâšâr*, outre des pièces de David, aurait donc contenu un poème de Salomon. Il conclut en émettant l'hypothèse que le *Yâšâr* était une anthologie poétique sous-jacente aux plus anciennes sources en prose de l'histoire biblique. — Le Dʳ Mercati propose une autre solution, *Note di letteratura biblica e cristiana antica*, dans le 5ᵉ fascicule des *Studi e testi*, Rome, 1901. Voir *Revue biblique*, octobre 1901, p. 638. En s'appuyant sur un fragment de la 5ᵉ et de la 6ᵉ version des Hexaples d'Origène et sur une transcription de saint Épiphane, il a reconstitué un texte hébreu de Ps. i, 1, différent de celui de la Massore et supposé plus ancien. Cette restitution porte surtout sur le premier mot du psautier; au lieu de : *'asrê*, « béatitudes, » « heureux, » il faudrait lire : *yâšâr*, « juste. » Cette restitution textuelle entraîne l'auteur à proposer, sous toutes réserves, une conjecture au sujet du *Yâšâr* : ce livre serait une collection de chants dont le Psaume Iᵉʳ aurait été la première pièce et le premier mot de ce Psaume (*yâšâr*) aurait servi à désigner le livre entier, comme l'usage s'en est établi pour d'autres livres de la Bible, par exemple les livres du Pentateuque, à l'exception des Nombres. — On pourrait objecter contre cette conjecture : 1° que la manière de désigner les livres sacrés par le premier mot ne paraît pas remonter à une époqu

très ancienne, aussi ancienne que le *Yâšâr*; 2° que la première phrase du Psautier ressemblerait un peu à une tautologie. — Nous croyons donc qu'il vaut mieux s'en tenir à l'opinion la plus accréditée parmi les exégètes catholiques, et qui est d'ailleurs fondée sur le texte. D'après II Reg., I, 18, on voit que le *Yâšâr* contenait une élégie intitulée *L'arc,* ainsi désignée parce qu'elle fait l'éloge de l'arc de Saül et de celui de Jonathas; il est dès lors permis de conclure que le *Livre du juste* était vraisemblablement une collection de chants nationaux populaires, qui n'était jamais close, mais à laquelle on ajoutait, au fur et à mesure des circonstances, les chants les plus beaux et les plus remarquables. Cf. Vigouroux, *La Sainte Bible polyglotte,* t. II, Paris, 1901, p. 455; Driver, *Introduction,* 7e édit., p. 121. La reconstitution qu'en a tentée Donaldson, dans ses *Fragmenta archetypa carminum hebraicorum,* Londres, 1854, n'est qu'une accumulation d'hypothèses sans preuves.

III. Bibliographie. — Outre les auteurs déjà cités, cf. J. G. Abicht, *De libro Recti,* dans *Thesaurus novus theologico-philosophicus,* in-f°, Leyde, 1732, t. I, p. 524-534; R. Lowth, *De sacra poesi Hebræorum,* Gœttingue, 1770, prael. XXIII, p. 470-476; J. Hastings, *A Dictionary of the Bible,* in-8°, t. II, p. 550-551; Holzinger, *Einleitung in den Hexateuch,* in-8°, Fribourg-en-B., 1893, p. 228; *Encyclopædia britannica,* 9e édit., t. XIV, p. 84; Ryle, *The canon of the Old Testament,* 2e édit., 1895, p. 19. W. R. Smith, *The Old Testament, in the Jewish Church,* 2e édit., 1892, p. 433; F. Risch, *Literatur des alten Testaments,* traduction allemande de l'ouvrage hollandais de G. Wildeboër, *De Letterkunde des ouden Verbonds,* 1893, p. 73; Em. Kautzsch, *Die heilige Schrift des alten Testaments, Beilagen,* p. 136; Driver, *Introduction,* p. 192.

V. Ermoni.

JUSTICE (hébreu : *ṣedâqâh;* Septante : δικαιοσύνη; Vulgate : *justitia*), vertu par laquelle on rend à chacun ce à quoi il a droit.

I. En Dieu, la justice est un attribut en vertu duquel il traite toujours ses créatures de telle manière qu'elles n'aient aucune réclamation légitime à élever contre lui. Is., V, 16 ; LVI, 1; LIX, 16, 17; Dan., IX, 7; Sap., V, 19; I Reg., XXVI, 23. De cette justice procèdent les bontés de Dieu envers Israël, Jud., V, 11; Ps. XXXVI (XXXV), 11; CIII (CII), 6, la protection qu'il assure aux faibles et aux opprimés, Ps. V, 9; XXII (XXI), 32 ; LXXXIX (LXXXVIII), 17; XCVIII (XCVII), 2, et le châtiment qu'il inflige aux coupables. Ps. XI (X), 8 ; Is., X, 22 ; XXVIII, 17, etc. — Les justices de Dieu sont ses bienfaits, Jud., V, 11 ; I Reg., XII, 7; Ps. CIII (CII), 6; Mich., VI, 5, et quelquefois ses commandements, τὰ δικαιώματα, *justitiæ.* Ps. XVII, 23 (*ḥuqqôt*); XVIII, 9 (*piqqudîm*); XLIX, 16 (*ḥuqqîm*); LXXXVIII, 32 (*ḥuqqôt*); Rom., II, 26, etc.

II. La justice, considérée par rapport à l'homme, peut être entendue dans plusieurs sens : 1° C'est la fidélité aux lois de l'équité, soit dans les jugements, Sap., I, 1, soit en général dans les rapports des hommes entre eux. Outre le nom de *ṣedâqâh,* Is., XXXII, 1, 16, 17; LX, 17, la justice est alors désignée par plusieurs autres mots : *'ěmét,* ἀληθεία, *veritas,* la vérité, l'accord du juge avec le droit, Prov., XXIX, 14; Is., XVI, 5; Ezech., XVIII, 8; Zach., VII, 9; *mêšâr,* εὐθύτης, *æquitas,* la rectitude, la conformité au droit, Ps. IX, 9; LVIII (LVII), 2; LXX, (LXXIV), 3; XCVIII (XCVII), 9; XCIX (XCVIII), 4; *pelilâh,* la justice à rendre, mot mal traduit par les versions, Is., XVI, 3; et en chaldéen, *dîn,* le droit, κρίσεις, *judicia.* Dan., IV, 34; VII, 22.

2° La justice est encore la pratique générale des vertus qui rendent l'homme agréable à Dieu, par conséquent l'obéissance à Dieu, la piété envers lui, la rectitude de la conduite. Dans ce dernier sens, la justice s'appelle aussi *ṣédéq,* τὸ δικαιον, *justum.* La justice est la pratique des commandements. Deut., VI, 25. Dieu impute à justice les actes qui l'honorent et lui plaisent, c'est-à-dire qu'il considère comme son serviteur fidèle et méritant celui qui les accomplit. Gen., XV, 6; Deut., XXIV, 13; Ps. CVI (CV), 31; I Mach., II, 52; Rom., IV, 5; Jacob, II, 23. David, III Reg., III, 6, et tous les pieux serviteurs de Dieu ont pratiqué la justice ainsi entendue. Isaïe l'oppose très souvent à la méchanceté et à l'impiété; il se plaint que de son temps elle manque ou est opprimée. Is., I, 21; V, 7; XXVIII, 17; XLV, 8; XLVI, 12; XLVIII, 1; LIV, 14; LVIII, 2; LIX, 4, 14, etc. Ézéchiel, III, 20; XXXIII, 12-19, explique les conditions et les effets de cette justice : si le péché survient après elle, elle ne compte plus et ne sert à rien; si au contraire elle survient après le péché, c'est le péché qui est effacé. Les livres sapientiaux parlent continuellement de cette justice, pour l'opposer à l'impiété, indiquer les moyens de l'acquérir et vanter ses avantages pour ceux qui la possèdent. Prov., X, 2; XI, 4, 6, 18, 19; XII, 28; XIII, 6; XIV, 34; XV, 5; XVI, 5, 12; XXI, 21; Sap., I, 15; V, 6; XV, 3; Eccli., I, 33; II, 1; III, 32; IV, 33; XVIII, 19; XX, 30; XXVI, 27. — Dans le Nouveau Testament, Notre-Seigneur proclame bienheureux ceux qui ont faim et soif de cette justice, Matth., V, 6, et ceux qui souffrent persécution à cause d'elle. Matth., V, 10; I Pet., III, 14. Il ne veut pas qu'on se contente d'une justice purement extérieure, Matth., V, 20; VI, 1, et il recommande à ses disciples de chercher avant tout le royaume de Dieu et sa justice, c'est-à-dire le genre de vie qu'il vient montrer aux hommes et qui seul peut plaire à Dieu. Matth., VI, 33. Saint Paul effraya beaucoup Félix en lui parlant de cette justice, de la chasteté et du jugement futur. Act., XXIV, 25.

3° Dans saint Paul, la justice n'est plus seulement la pratique générale de la vertu, mais cette forme particulière de vie que Jésus-Christ a apportée sur la terre. Cette justice est produite dans l'âme par la justification. Voir Justification. Elle ne vient pas de la Loi, Rom., III, 21, ni des œuvres de la Loi, Gal., II, 21; Phil., III, 6, car il est constant que la Loi n'a rien conduit à la perfection, Heb., VII, 19, et cette vie nouvelle est la perfection de la justice. Cette justice de Dieu, communiquée à l'homme, vient de la foi en Jésus-Christ et de la grâce qu'il accorde, non plus aux Juifs seuls, mais à tous les hommes qui consentent à la recevoir. Rom., III, 22, 24; IV, 5; IX, 30; X, 4, 6, 10. Pour posséder cette justice, il faut donc vivre de la foi, Rom., I, 17; Gal., III, 11; Hebr., X, 38, mais d'une foi accompagnée de l'obéissance à Jésus-Christ comme celle du serviteur à son maître. Rom., VI, 16. Jésus-Christ seul est la source de cette justice par la grâce abondante et le don gratuit qu'il accorde, Rom., V, 18; c'est en lui que nous possédons cette justice divine. II Cor., V, 21; Phil., I, 11; III, 9. Cet enseignement de l'Apôtre ne fait que reproduire en d'autres termes celui du Sauveur : « Je suis le pain de vie,... celui qui croit en moi n'aura jamais soif... Voici la volonté du Père qui m'a envoyé : c'est que quiconque voit le Fils et croit en lui ait la vie éternelle... De même que je vis par le Père, διὰ τὸν πατέρα, ainsi celui qui me mange vivra par moi, δι'ἐμέ, » par la vie que je lui communiquerai. Joa., VI, 35, 40, 58. « Je suis la vigne, vous les branches; celui qui demeure en moi, et moi en lui, celui-là porte du fruit en abondance; car sans moi vous ne pouvez rien faire. » Joa., XV, 5. La vie dont parle ainsi le Sauveur est une communication de la sienne, la vie surnaturelle ou vie de la grâce. C'est la justice que décrit saint Paul, et dont il donne cette formule qui n'est qu'une réplique des paroles reproduites par saint Jean : « Je vis, ou plutôt ce n'est pas moi, c'est le Christ qui vit en moi, et bien que je vive à présent dans la chair, je vis dans la foi du Fils de Dieu. » Gal., II, 20. L'identité des formules et la parité des causes et des effets montrent que la justice dont il est question dans saint Paul et la vie que promet Notre-Seigneur sont une seule et même chose.

H. Lesêtre.

JUSTIFICATION, acte qui a pour but de proclamer la justice de quelqu'un, ou pour effet de la produire en lui. — Ce mot est employé assez fréquemment par la Vulgate, à défaut d'autre terme, pour désigner les préceptes divins : *mispâtîm,* σύγκρισις, σύνταξις, κρίματα, προστάγματα, *justificationes,* Num., IX, 3, 14; II Par., XIX, 10; XXXIV, 31; *huqqôt,* δικαιώματα, *justificationes,* Ps. CV (CIV), 45; I Mach., I, 51; II, 40; Luc., I, 6; Hebr., IX, 1; dans le Psaume CXIX (CXVIII), cette expression revient jusqu'à vingt-neuf fois pour traduire *huqqôt,* les lois de Dieu. Dans Daniel, IX, 18, *justifiatio* traduit *ṣedâqâh,* δικαιοσύνη, « justice. » Mais l'emploi par la Vulgate de ce mot, qui appartient à la basse latinité, n'a été fait dans les sens précédents, que pour rendre des synonymes hébreux ou grecs dont le latin ne possède pas une variété suffisante.

I. PROCLAMATION DE LA JUSTICE. — L'hébreu emploie ordinairement l'*hiphil : hiṣdîq,* δικαιοῦν, δικαιῶσαι, *justificare,* pour dire que l'on « rend juste » celui dont on proclame la justice; on le déclare juste, à tort ou à raison, et on fait en sorte qu'il soit tenu pour tel. La justice dont il s'agit alors est tantôt la simple équité et tantôt la pratique générale du bien. Ps. LXXXII (LXXXI), 3; Is., XLV, 26; L, 8; Eccli., I, 28; V, 18; XXIII, 14; XXVI, 28; XXXI, 5; etc. — 1° Dieu est toujours « justifié », c'est-à-dire trouvé juste et équitable dans sa conduite à l'égard des hommes. Job, XL, 3; Ps. LI (L), 6; Eccli., XVIII, 1; Bar., II, 17. La sagesse que prêche le Sauveur est justifiée par ses disciples, Matth., XI, 19; Luc., VII, 35, et le Sauveur lui-même a été justifié, c'est-à-dire accrédité dans sa mission divine auprès des hommes par l'Esprit. I Tim., III, 16. — 2° En face de Dieu, l'homme n'est jamais justifié, parce que, faible et pécheur, il mérite toujours quelque reproche. Job, IV, 17; IX, 2, 20; XI, 2; XXV, 4; XXXIII, 12; Ps. CXLIII (CXLII), 2; Eccli., VII, 5; Rom., II, 20. — 3° Dieu justifie le juste, c'est-à-dire reconnaît et proclame sa justice, tandis qu'il condamne l'impie, III Reg., VIII, 32; l'homme fait parfois le contraire, ce qui est une chose abominable. Prov., XVII, 15; Eccli., XIII, 26; XLII, 2; Is., V, 23. — 4° Se justifier, c'est montrer qu'on est juste. Job, XXVII, 6; Is., XLIII, 9, 26. — 5° La justification peut être quelquefois apparente ou trompeuse. Jérusalem justifie Sodome et Samarie, parce que les crimes de ces deux villes ne sont rien à côté des siens. Ezech., XVI, 51, 52. Les pharisiens se justifient eux-mêmes, c'est-à-dire qu'ils cherchent hypocritement à se faire passer pour justes en se donnant les apparences de la vertu. Luc., X, 29; XVI, 15.

II. PRODUCTION DE LA JUSTICE. — Les deux verbes *hiṣdîq* et δικαιοῦν veulent encore dire « rendre juste », produire en quelqu'un la justice. Cf. Buhl, *Gesenius' Handwörterbuch,* Leipzig, 1899, p. 694; Bailly-Egger, *Dict. grec-français,* Paris, 1895, p. 510. — 1° On se rend juste soi-même en pratiquant la vertu. Sap., VI, 11; Eccli., I, 18; XVIII, 22. Rendre juste son cœur, δικαιοῦν, *justificare,* c'est le purifier, comme le marque clairement le verbe *zâkah,* employé en hébreu. Ps. LXXIII (LXXII), 13. Il y a donc là une production intérieure et réelle de la justice. On se justifie, c'est-à-dire on est juste devant Dieu, si l'on évite les paroles inutiles. Matth., XII, 37. Le publicain s'est justifié, s'est mis intérieurement en état de justice par son humilité et son repentir. Luc., XVIII, 14. Celui qui est juste doit continuer à se justifier, à pratiquer la justice, δικαιοσύνην ποιησάτω ἔτι, *justificetur adhuc.* Apoc., XXII, 11. — 2° On rend justes les autres en leur faisant pratiquer le bien et en les mettant ainsi en état de plaire à Dieu. « Ceux qui rendent justes un grand nombre d'hommes, *maṣdîqê hâ-rabbîm,* brilleront comme les étoiles. » Dan., XII, 3. La traduction grecque ne rend pas le sens : ἀπὸ τῶν δικαίων τῶν πολλῶν, et la Vulgate l'affaiblit : *qui ad justitiam erudiunt multos.* — Après avoir fait la description des souffrances du Messie, Isaïe ajoute : « Par sa science mon serviteur juste justifiera (*yaṣdîq,* δικαιῶσαι, *justificabit*) beaucoup d'hommes, et il se chargera de leurs iniquités. » Is., LIII, 11. Le prophète montre le Messie souffrant comme « blessé pour nos péchés..., frappé pour l'iniquité de nous tous ». Ce Messie nous donne la paix par le châtiment qui tombe sur lui, il nous guérit par ses meurtrissures, il livre sa vie en sacrifice pour le péché. C'est donc un Messie qui prend sur lui le péché de l'homme, l'expie par sa mort et, à la place du trouble et de la maladie de l'âme, lui donne la paix et la guérison. La justification qu'il communique comporte ainsi la disparition du péché, dont lui-même paie la dette, et la santé de l'âme, son excellent état aux yeux de Dieu. Le Sauveur « rend juste » réellement et intrinsèquement; sa justification n'est pas une simple imputation ni une sorte de grâce qui oublie le péché sans le faire disparaître, c'est la substitution même de la vie à la mort. Il est vrai que les verbes employés dans les trois langues ne peuvent pas, par eux-mêmes, exprimer toute la réalité de ce changement; mais pour représenter un effet tout nouveau et que Dieu seul peut produire, on était bien obligé de se servir des mots les plus appropriés, bien qu'encore imparfaits. — 3° La justification ainsi annoncée par Isaïe est longuement expliquée par saint Paul, particulièrement dans ses Épitres aux Romains et aux Galates. Il commence par établir que tous, Juifs et gentils, sont sous l'empire du péché, Rom., III, 9, 23, de ce péché que le Messie Sauveur a porté et pour lequel il a été frappé, d'après Isaïe, LIII, 8, 12. Les Juifs comptent que les œuvres de leur loi, qu'ils accomplissent d'ailleurs si mal, Rom., II, 17-24, suffiront à les rendre justes; il n'en est rien. Rom., III, 20. Qu'il y ait ou non des œuvres accomplies pour obéir à la loi mosaïque, seule la foi en Jésus-Christ justifie l'homme. Rom., III, 20, 28; Gal., II, 16. C'est en effet la foi en Dieu qui a justifié Abraham, le père de tous les vrais croyants, d'origine juive ou étrangère; or cette foi qu'il a eue dans la promesse que Dieu lui faisait d'une nombreuse postérité, était antérieure à la circoncision, par conséquent à l'alliance qui le constituait le père de la race israélite. Rom., IV, 10-22. Les œuvres prescrites par la loi de Moïse, la circoncision elle-même n'ont donc été pour rien dans sa justification. — Cette foi requise pour la justification n'est-elle que l'adhésion de l'esprit à certaines vérités, telles que la divinité du Sauveur ou l'efficacité de sa rédemption? Il n'en est pas ainsi pour saint Paul. « Regardez-vous comme morts au péché, mais vivants pour Dieu dans le Christ Jésus, » dit-il. Rom., VI, 11. « Le corps est mort par le péché, ajoute-t-il, mais l'esprit est vie par la justice. » Rom., VIII, 10. La justice produite par la justification est donc une vie, et qui dit vie ne dit pas seulement croyance. Voir JUSTICE, II, 3°. L'Apôtre donne comme type de cette vie de la foi qui justifie la vie ressuscitée de Notre-Seigneur : « Il a été livré pour nos péchés, il est ressuscité pour notre justification, » Rom., IV, 25, non pour produire cette justification qui est le résultat direct de sa mort, mais pour fournir le modèle de ce qu'elle doit opérer en nous, « afin que nous marchions dans une vie nouvelle. » Rom., VI, 4. — Cette justification est un don de la grâce de Dieu, dont la bonté gratuite peut seule rendre juste. Rom., V, 16; I Cor., VI, 11; Tit., III, 6, 7. Elle se manifeste en nous par des effets multiples, la paix, l'espérance, la patience dans l'épreuve, Rom., V, 1-5, l'adoption divine qui élève l'homme à la dignité d'enfant de Dieu et lui donne droit à l'héritage paternel. Rom., VIII, 15, 17. Enfin elle est universelle et mise à la portée de tous les hommes sans exception. Rom., V, 18, 19; Gal., III, 8. — 4° Saint Jacques, II, 14-26, donne un dernier éclaircissement sur la doctrine de la justification : « Que servira à quelqu'un de dire qu'il a la

foi, s'il n'a pas les œuvres? La foi pourra-t-elle le sauver?... De même que le corps sans l'esprit est mort, ainsi la foi sans les œuvres est morte. » Mais ici les œuvres qu'il faut ajouter à la foi, pour la rendre capable de justifier et de sauver, ne sont pas les œuvres dont saint Paul a proclamé l'inutilité, les œuvres spécialement commandées aux Juifs par la loi mosaïque, comme la circoncision, les diverses observances rituelles, etc. Ce sont les œuvres de la loi morale, antérieure à la loi mosaïque et indépendante d'elle. Saint Jacques emprunte lui aussi son exemple à Abraham : le patriarche a été justifié par une œuvre d'obéissance qui a complété et vivifié sa foi, le sacrifice de son fils Isaac; saint Paul attribuait la justification à la foi d'Abraham indépendamment de la circoncision, mais n'excluait nullement les œuvres morales. Saint Jacques apporte deux autres exemples, l'un positif : Rahab justifiée par les services rendus aux envoyés de Josué, l'autre négatif : le riche qui ne donne rien au pauvre que d'inutiles et dérisoires conseils. L'Apôtre, qui avait sans doute en face de lui des partisans de la justification par la foi seule, leur adresse cette observation qui résume tout : « Montre-moi ta foi sans les œuvres, et moi je te montrerai ma foi par les œuvres, » ce qui revient à dire que la foi qui n'agit pas ne peut se montrer ni exister à l'état vivant, tandis que les œuvres prouvent d'elles-mêmes la foi dont elles procèdent, comme l'arbre manifeste et utilise sa sève de vie en produisant ses fruits. Cf. Döllinger, *Le christianisme et l'Église,* trad. Bayle, Tournai, 1863, p. 245-282. Saint Paul avait incontestablement la même idée que saint Jacques. Si sa conviction eût été que la foi justifie sans les œuvres morales, pourquoi, sans parler de ses autres Épitres, aurait-il terminé son Épitre aux Romains, XII, 1-XV, 13, par tant de recommandations sur la charité, le zèle, la patience, l'hospitalité, le pardon des injures, l'obéissance, la pureté, la tolérance, etc.? A quoi bon ces exhortations, si la foi suffit à elle seule? — 5° En réalité, l'enseignement des deux apôtres procède de celui de Notre-Seigneur qui a réclamé la foi de ses disciples, Joa., VI, 29, mais qui leur a en même temps prescrit les œuvres. Matth., V, 16; Joa., XV, 2. Les deux sont nécessaires à la justification et au salut. « Celui qui croira et qui sera baptisé sera sauvé, » Marc, XVI, 16, non cependant sans les œuvres, car, au dernier jour, Dieu « rendra à chacun selon ses œuvres ». Matth., XVI, 27; XXV, 35-45. C'est pourquoi Jésus-Christ dit un jour aux Juifs : « Le royaume de Dieu vous sera enlevé et sera donné à une nation qui en rendra les fruits. » Matth., XXI, 43. — Saint Jean à son tour trouva en face de lui ceux qui persistaient à promettre la justification et le salut par la foi seule, qu'ils entendaient à leur façon et appelaient alors la « gnose ». Aussi insiste-t-il sur ce principe que, pour être juste, pour être né de Dieu, il faut « pratiquer la justice », I Joa., II, 29; III, 7, 10, c'est-à-dire croire et agir conformément à sa foi.

H. Lesêtre.

K

K. On transcrit ordinairement aujourd'hui par *k* la lettre hébraïque *caph* ou *kaf*. Voir Caph, t. ii, col. 200. La Vulgate l'a rendue tantôt par *ch*, comme dans *Chanaan*, hébreu : *Kena'an; Chabul*, hébreu : *Kâbûl*, I (III) Reg., ix, 13, et tantôt par *c*, comme dans *Cabul*, hébreu : *Kâbûl*, Jos., xix, 27; *corus* (mesure), hébreu : *kôr; Caleb*, hébreu : *Kâlêb; Cenereth*, hébreu : *Kinnérét*, etc. Les Septante l'ont transcrit ordinairement par χ : Χαναάν; quelquefois par κ : Κενερώθ.

KABBALE, ensemble de doctrines dogmatiques, philosophiques et symboliques, que les anciens Juifs se transmettaient par voie de tradition. Ce mot vient de *qabbâlâh*, employé dans la Mischna, *Taanith*, ii, 1, avec le sens de « tradition », chose transmise et reçue par tradition. Cf. Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden*, 1832, p. 44. *Qabbâlâh* vient lui-même du *pihel* hébreu : *qibbêl*, « recevoir » l'instruction. Prov., xix, 20.

I. Histoire de la kabbale. — 1° Les Juifs ont fait remonter l'origine de la kabbale, les uns à Adam lui-même, qui aurait reçu des révélations d'un ange, les autres à Abraham et aux patriarches. On croit communément que la kabbale a pris naissance pendant l'exil de Babylone. D'après le IVe livre apocryphe d'Esdras, xiv, 44-47, Esdras aurait écrit en quarante jours deux cent quatre livres, dont soixante-dix ne devaient être mis qu'aux mains des sages. Saint Hilaire, *Tract. in Psalm.*, ii, 2, t. ix, col. 262, dit que Moïse, outre les livres écrits par lui, « fit connaître à soixante-dix vieillards, pris à part, certains mystères plus secrets parmi les choses cachées de la loi. » De cette première révélation, ajoute le saint Docteur, seraient dérivées la tradition spirituelle et la science occulte mises à profit par les savants juifs. Rien ne s'oppose à ce qu'on admette, chez les Hébreux, certaines traditions doctrinales transmises oralement, et servant à expliquer plus ou moins authentiquement des passages de la Sainte Écriture. Toujours est-il que ces traditions subirent fortement l'influence de doctrines étrangères, inconciliables avec la révélation contenue dans les Livres Saints, et finirent par constituer un singulier « mélange de spéculations profondes et de croyances superstitieuses, de haute sagesse et d'extravagances ». Munk, *Palestine*, Paris, 1881, p. 519. — 2° La doctrine kabbalistique fut rédigée par écrit dans trois livres principaux. Le *Zohar*, « éclat, » aurait été commencé, vers l'an 121, par le rabbin Siméon ben Jochaï, disciple d'Akiba, et continué par d'autres. Il prend pour thème l'explication symbolique du Pentateuque. Le *Jezirah*, livre de la « création », aurait pour auteur Abraham, ou pour le moins Akiba. Enfin le *Bahir*, « splendide, » serait antérieur à la destruction du Temple. Toute cette littérature serait tombée dans un complet oubli durant plusieurs siècles, mais un manuscrit de ces livres fut retrouvé dans la première moitié du xive siècle. Au siècle suivant, Pic de la Mirandole et Paul Ricci commencèrent à exploiter les livres kabbalistiques, pour en tirer, contre les Juifs, des preuves en faveur de la divinité du christianisme. Cette œuvre a été reprise, au siècle dernier, par le rabbin converti, le chevalier Drach, dans son ouvrage *De l'harmonie entre l'Église et la Synagogue*, Paris, 1844. — En réalité, les trois principaux écrits kabbalistiques auraient une origine beaucoup plus récente. Le *Jezirah* a dû être écrit le premier, entre le viiie et le ixe siècle; le *Bahir* l'aurait été entre le xie et le xiie, et ensuite serait venu le *Zohar*, qui ne commence à être cité qu'au xiiie siècle, et dont la composition est attribuée à différents auteurs, tels qu'Isaac l'Aveugle, qui vivait à Beaucaire au xiie siècle, Moïse de Léon, qui écrivait en Espagne vers 1300, etc. L'examen intrinsèque de ces livres démontre qu'ils n'ont pu être rédigés, au moins pour certaines de leurs parties, antérieurement aux époques assignées. Cf. Jellinek, *Beiträge zur Geschichte der Kabbala*, Leipzig, 1852, t. ii, p. 73; Kraus, *Histoire de l'Église*, trad. Godet, Paris, 1891, t. ii, p. 314; Karppe, *Étude sur les origines et la nature du Zohar*, Paris, 1901, p. 167, 256, 307-322. — 3° Il est à peu près impossible de démêler maintenant, dans les écrits kabbalistiques, ce qui représente une tradition vraiment ancienne et autorisée, et ce qui n'est dû qu'aux rêveries de ses rédacteurs ou de ses plus modernes inspirateurs. La kabbale est une systématisation dans laquelle se manifeste une opposition nettement marquée au Talmud, à la Mischna, à la partie législative du judaïsme et au rationalisme. Elle subordonne entièrement la raison aux spéculations de la contemplation et aux combinaisons artificielles des lettres et des nombres. La kabbale ne renie rien du passé biblique; mais elle l'explique par des principes tout nouveaux et, au besoin, y mêle certains éléments chrétiens. D'après le *Zohar*, les mots et les récits de l'Écriture sont historiquement exacts; mais ils constituent en même temps des symboles de vérités d'ordre supérieur. C'est avec la prétention d'interpréter authentiquement les Écritures et d'en révéler le sens caché, que les kabbalistes expliquent la création dans le sens d'une émanation panthéiste, et font rayonner successivement les différents mondes de l'être absolu. Cf. Karppe, *Étude sur les origines et la nature du Zohar*, p. 251-255, 356-360. Ils enseignent encore la déchéance des esprits et des âmes humaines, le Messie à venir, la restauration de l'univers, etc. Pour donner crédit à toutes ces idées, les rédacteurs de la kabbale les ont mises sous le nom de personnages anciens. Les kabbalistes ajoutèrent à leurs spéculations des théories et des pratiques diverses d'astrologie, de magie, de chiromancie, d'ornithomancie, etc. De là, leur mauvais renom et le sens de menées secrètes et suspectes donné aux mots « cabale » et « cabaler ». — 4° On a cherché à mettre quelque ordre dans cet ensemble de spéculations, afin de s'y reconnaître, et l'on a divisé la kabbale en deux parties, l'une théorique et l'autre pratique. Une meilleure méthode permet d'y constater une partie symbolique ou exégétique, une partie positive ou dogmatique, s'occupant des anges, des démons, des visions d'Ézéchiel, etc., enfin une partie spéculative ou métaphysique, traitant du néant, de la création, des dix attributs de Dieu, de

l'homme, etc. La première de ces trois parties doit seule nous arrêter ici.

II. Procédés exégétiques de la kabbale. — L'exégèse kabbalistique part de ce principe, essentiellement arbitraire, que la Sainte Écriture, outre le sens qu'expriment les mots, a d'autres sens mystérieux et plus profonds qui se cachent dans les lettres elles-mêmes, et que seuls les initiés savent découvrir. Trois procédés conduisent à cette découverte.

1° La *Themûrâh,* « substitution, » de *mûr,* « changer, » consiste à remplacer chaque lettre de l'alphabet par une lettre correspondante, suivant certaines conventions. Dans l'*athbasch,* la première lettre, א, est remplacée par la dernière, ת, la seconde, ב, par l'avant-dernière, ש, etc. Voir Athbasch, t. i, col. 1210. Dans l'*albam,* on remplace la première lettre, א, par la douzième, ל, la seconde, ב, par la treizième, מ, etc. La *Themura,* qui tire son nom d'un mot hébreu, paraît remonter à une assez grande antiquité.

2° La *Gematria,* de γεωμετρία, « mesure du sol, » traite les lettres au point de vue de leur valeur numérique et en tire de multiples conséquences. Pour la valeur numérique des lettres, voir Nombres. Ainsi le premier et le dernier verset de la Bible hébraïque, Gen., i, 1; II Par., xxxvi, 23, contiennent chacun six א, première lettre du mot *'éléf,* qui veut dire « mille »; donc le monde durera six mille ans. La valeur numérique des deux premiers mots de la Genèse, *ber'êšit bârâ',* est de 1116, la même que celle des lettres de ces trois mots : *bero's hašânâh nibrâ',* « il a été créé au commencement de l'année; » donc le monde a été créé au début de l'année civile des Hébreux, à l'équinoxe d'automne. Les lettres du mot *mâšiaḥ,* « oint, » et celles du mot *nâḥâš,* « serpent, » donnent un même total de 358; donc le Messie se mesurera avec Satan et l'emportera sur lui. Le nuage léger, *'âb qal,* sur lequel est porté Jéhovah, Is., xix, 1, vaut 202; le fils, *bar,* qu'il faut adorer, Ps. ii, 12 (Vulgate : *disciplinam*), représente aussi 202; l'échelle, *sullâm,* de Jacob, Gen., xxviii, 12, vaut 130; si on y ajoute la valeur numérique du nom divin, יהוה, *Yehôvâh,* qui est de 72, on a encore 202; de là d'admirables conclusions sur la nature du Fils, qui porte sur lui la divinité, comme le nuage léger, et unit l'homme à Dieu, comme l'échelle de Jacob. En somme, l'égalité des nombres représentés par les lettres permet de conclure à l'équivalence des idées, des objets ou des personnages. Ces théories numériques sont anciennes. Elles sont signalées chez les gnostiques par saint Irénée, qui les réfute, *Adv. hær.*, I, xiv, 2; II, xxv, 1, t. vii, col. 597, 798, et par l'auteur des *Philosophumena,* vi, 43, t. xvi, col. 2363.

3° Le *Notaricon,* de *nota,* « indication, » prend chaque lettre d'un mot comme l'initiale d'un autre mot, où les initiales des mots d'une phrase comme les éléments d'un seul mot. Ainsi le premier mot de la Genèse, *ber'êšit,* devient le principe des mots suivants : *bârâ',* il a créé, *râqîa',* firmament, *'ereṣ,* terre, *šamayim,* cieux, *yâm,* mer, *tehôm,* abîme, ce qui constitue une proposition d'une justesse incontestable. Du même mot, on a tiré la formule suivante du mystère de la Sainte Trinité : *bên,* Fils, *ruaḥ,* Esprit, *'âb,* Père, *šelsâh,* trois, *yeḥidâh,* unité, *tâmâh,* parfaite. Les trois lettres du nom d'Adam, אדם, commencent les trois noms d'Adam, de David et du Messie, ce qui indique que le Messie sera fils d'Adam et de David. Réciproquement, les initiales des quatre mots : *mi ya'âléh-lânû has-šâmayemâh,* « qui nous conduira au ciel? » Deut., xxx, 12, composent le mot *mîlâh,* « circoncision, » et fournissent une excellente réponse au point de vue israélite. Avec les finales des trois mots : *bârâ' 'Elohîm la'ăšôt,* « Dieu créa pour faire, » Gen., ii, 3, on obtient le mot *'émêt,* « vérité, » qui marque excellemment le terme de l'action divine.

En réalité, ces combinaisons littérales et cette valeur prêtée à de simples lettres n'ont rien que de puéril, d'imaginaire et de stérile. Les quelques exemples que nous venons de citer suffisent à le montrer. Si le nombre 358, commun au nom du Messie et à celui du serpent, prouve que le Messie vaincra le serpent, il prouve tout aussi logiquement le contraire, et même, si l'on veut, que le Messie ne sera autre que le serpent. Si, par le mot *ber'êšit,* on démontre que les trois personnes de la Sainte Trinité forment une unité, *yeḥidâh,* parfaite, on peut conclure, avec non moins de raison, qu'elles forment aussi une autruche, *yâ'ên,* parfaite, etc. Certains apologistes ont pu légitimement chercher dans les élucubrations kabbalistiques l'expression de croyances anciennes conformes à celles du christianisme. Mais, si ces formules représentent exactement l'état des idées juives, à l'époque où elles ont été composées et transcrites, et si cette constatation peut servir d'argument traditionnel pour convaincre certains esprits, il n'en est pas moins incontestable que les procédés à l'aide desquels les kabbalistes ont établi ces formules n'ont absolument rien de logique ni de sérieux. Il suit de là que l'exégèse biblique n'a pas le moindre profit à tirer de la kabbale.

Sur la kabbale, voir Richard Simon, *Histoire critique du Vieux Testament,* iii, 5, Rotterdam, 1685, p. 374; Azariel (le premier des kabbalistes), פירוש עשר ספירות, *Pêrûš 'éšér Sefîrôt, Commentaire des dix Sephiroth,* par demandes et réponses, publié à Varsovie en 1798 et à Berlin en 1850; Fr. Buddée, *Introductio ad histor. philosophiæ Hebræor.*, Halle, 1720; A. Franck, *La Kabbale ou la philosophie religieuse des Juifs*, Paris, 1843, 2e édition, 1889; Drach, *De l'harmonie entre l'Église et la synagogue,* t. ii, p. xv-xxxvi; Ad. Jellinek, *Moses ben Schem-Tob de Leon und sein Verhältniss zum Zohar*, Leipzig, 1851; Id., *Beiträge zur Geschichte der Kabbala,* Leipzig, 1852; Ginsburg, *Die Kabbalah,* in-8°, Londres, 1865; Ed. Reuss, *Kabbala,* dans Herzog, *Real-Encyklopädie,* 2e édit., t. vii, 1880, p. 375-390; Munk, *Palestine,* Paris, 1881, p. 519-526; L. Wogue, *Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique,* in-8°, Paris, 1881, p. 271-276; Cornely, *Introduct. in U. T. libros sacros,* Paris, 1885, t. i, p. 599-602; S. Rubin, *Heidenthum und Kabbala ihrem Ursprung wie ihrem Wesen nach dargestellt,* in-8°, Vienne, 1893; K. Kiesewetter, *Der Occultismus des Altertums,* in-8°, Leipzig, 1896; S. Karppe, *Étude sur les origines et la nature du Zohar, précédé d'une étude sur l'origine de la Kabbale,* in-8°, Paris, 1901.

H. Lesêtre.

KADIM, nom du vent d'est en hébreu. Voir Qadim.

KAL, nom donné à la première conjugaison du verbe hébreu. Voir Hébreu, iii, 2°, 1, col. 495.

KALISCH Marius Moritz, commentateur israélite, né à Treptow en Poméranie, le 16 mai 1828, mort à Baslow-Rowsley (Derbyshire), le 25 août 1885. Né de parents juifs, il étudia à Berlin et à Halle. Il quitta l'Allemagne pour l'Angleterre à la suite des mouvements révolutionnaires de 1848. Il s'établit à Londres où il fut d'abord secrétaire du grand rabbin de cette ville, puis, en 1853, précepteur des enfants du baron Lionel de Rothschild. Il commença avec leur aide les publications exégétiques qui remplirent le reste de sa vie. Son œuvre principale est son *Historical and critical Commentary on the Old Testament,* 4 in-8°, Londres, 1855-1872 (ouvrage resté incomplet). Le volume sur l'Exode parut en 1855, celui qu'il consacra à la Genèse en 1858; les deux dans lesquels il explique le Lévitique parurent en 1867 et 1872. La maladie l'arrêta en 1873, et il ne publia depuis cette époque que deux autres volumes exégétiques sous le titre de *Bible Studies. Part i. The Prophecies of Balaam,* in-8°, Londres, 1875; *Part ii. The Book of Jonah,* in-8°, Londres, 1877-1878. En 1862-

1863, il avait fait paraître en deux parties *A Hebrew Grammar,* dont la première partie, revue, a eu une seconde édition en 1875. Par ces diverses publications, il acquit en Angleterre la réputation de savant hébraïsant. Son commentaire du Pentateuque est rationaliste. — Voir S. Lee, *Dictionary of national Biography,* t. XXX, 1892, p. 237. F. VIGOUROUX.

KARAÏTE, juif adhérant à la secte du karaïsme. Voir CARAÏTE, t. II, col. 242.

KAREM, aujourd'hui *Aïn Karem.* Voir CAREM, t. II, col. 260.

KARKOR (hébreu : *haq-Qarqôr,* avec l'article; Septante : Καρκάρ), nom du lieu où étaient campés les restes de l'armée de Zébée et de Salmana, battus par Gédéon, lorsqu'ils furent surpris, après leur fuite, par ce juge d'Israël. La Vulgate a pris ce mot pour un verbe et l'a traduit par *requiescebant,* « ils se reposaient; » mais il n'est pas douteux qu'il désigne une localité : « Zébée et Salmana étaient à Karkor. » Jud., VIII, 10. D'après le récit de l'historien sacré, Karkor était situé à l'est du Jourdain, au delà du territoire habité par les tribus transjordaniques, dans les déserts où les nomades dressaient leurs tentes, à l'est de Noba et de Jegbaa (col. 1218). Malheureusement le site de Noba est incertain (voir NOBA) mais comme Jegbaa est l'*el-Djubeihat* actuel au nord-ouest d'*Ammân* (voir la carte de GAD, col. 28), c'est à l'est qu'était certainement Karkor, quoiqu'on n'ait trouvé encore aucune trace de son nom dans cette région. Les deux rois de Madian qui s'étaient arrêtés dans ces parages, étaient là assez loin du pays d'Israël pour se croire en sécurité et à l'abri de toute poursuite : il fallut l'énergie et l'activité de Gédéon pour les y atteindre. — Eusèbe et saint Jérôme, *Onomast.,* édition Larsow et Parthey, 1862, p. 252-253, placent Karkor à une journée de marche au nord de Pétra, parce qu'il y avait là, de leur temps, une place forte appelée *Carcaria,* mais il est difficile d'admettre que Gédéon eût pu poursuivre ses ennemis si loin vers le sud. — Quant à l'identification proposée par quelques-uns de Karkor avec le Characa du II Mach., XII, 17 (voir CHARACA, t. II, col. 577), on ne saurait l'établir, et moins encore celle de Karkor avec Kir-Moab, le *Kérak* actuel, quoiqu'elle ait été également admise par certains interprètes : le récit suppose que les fugitifs étaient plus loin que le pays de Moab. F. VIGOUROUX.

KEIL Friedrich Johann Karl, exégète protestant allemand, né le 26 février 1807 à Oelnitz, en Saxe, mort à Rödlitz, près de Lichtenstein en Saxe, le 5 mai 1888. Il étudia la théologie à Dorpat et à Berlin (1827-1833). Il passa ensuite 5 ans à l'université de Dorpat comme *Privatdocent.* En 1838 il obtint une chaire de théologie à la même université. En 1858, il se retira à Leipzig. Élève de E. W. Hengstenberg, Keil a été l'écrivain le plus fécond de l'école « orthodoxe », fondée par son maître. Il s'était attaché aux doctrines de l'ancien luthéranisme, dont il se préoccupait continuellement dans ses commentaires. Cf. *Tübinger Theolog. Quartalschrift,* 1878, p. 366. Il était exégète croyant et conservateur. Keil a été, parmi les protestants contemporains, un de ceux qui se sont laissé le moins influencer par les principes du rationalisme. Voici la liste de ses ouvrages : *Apologetischer Versuch über die Bücher der Chronik und über die Integrität des Buches Esra,* in-8°, Berlin, 1833; *Biblisch-Archäologische Untersuchung über die Hiram Salomonische Schifffahrt nach Ophir und Tarsis,* dans les *Dorpater Beiträge zur theologischen Wissenschaft,* in-8°, Dorpat, 1834; *Der Tempel Salomo's : Eine archäologische Untersuchung,* in-8°, Dorpat, 1839; *Apologia Mosaicæ traditionis de mundi hominumque originibus exponentis; Commentatio :* in-4°, Dorpat, 1839; *Kommentar über die Bücher der Könige,* in-8°, Moskau, 1846; *Kommentar über das Buch Josua,* in-8°, Erlangen, 1847; *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen Schriften des Alten Testamentes,* in-8°, Francfort-s.-M., 1853; *Lehrbuch der hist.-kritischen Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Schriften der Alt. Test.,* 2e édit., in-8°, Francfort, 1858; 3e édit., in-8°, Francfort, 1873; *Handbuch der biblischen Archäologie,* in-8°, Francfort-s.-M., et Erlangen, 1858-1859; 2e édit., Francfort-s.-M., 1875; traduit en anglais, 2 in-8°, 1887-1888; *Biblischer Kommentar über Genesis und Exodus,* in-8°, Leipzig, 1861; 2e édit., Leipzig, 1866; 3e édit., Leipzig, 1878; *Bibl. Kommentar über Levitikus, Numeri und Deuteronomium,* in-8°, Leipzig, 1862; 2e édit., Leipzig, 1870; *Bibl. Kom. über Josua, Richter und Ruth,* Leipzig, 1863; 2e édit., Leipzig, 1874; *B. Kom. über die Bücher Samuelis,* Leipzig, 1864; 2e édit., Leipzig, 1875; *B. Kom. über die Bücher der Könige,* Leipzig, 1865; 2e édit., Leipzig, 1876; *B. Kom. üb. die 12. kleinen Propheten,* Leipzig, 1866; 2e édit., 1873; 3e édit., 1888; *Bibl. Kom. üb. den Propheten Ezechiel,* Leipzig, 1868; 2e édit., 1882; *B. K. üb. den Proph. Daniel,* Leipzig, 1869; *B. K. üb. die Chronik, Esra, Nehemia und Esther,* Leipzig, 1870; *B. K. üb. den Proph. Jeremias,* Leipzig, 1872; *Bl. K. üb. die Bücher der Makkabäer,* Leipzig, 1875. Ces commentaires font partie du *Biblischer Kommentar über das Alte Test.,* 16 in-8°, édité par Frz. Delitzsch et Keil. Ils ont été tous traduits en anglais. Keil rédigea aussi la IIIe partie du *Handbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Alte Test.,* édité par Haevernick, Erlangen, 1849. Sur le Nouveau Testament Keil a publié *Kommentar über das Evangelium des Matthäus,* Leipzig, 1877; *Kommentar über die Evangelien des Markus und Lukas,* Leipzig, 1879; *Kommentar über das Evangelium des Johannes,* Leipzig, 1881; *Kommentar über die Briefe des Petrus und Judas,* Leipzig, 1883; *Kommentar über den Brief an die Hebräer,* Leipzig, 1885. — Voir H. Holtzmann et R. Zöpffel, *Lexicon für Theologie und Kirchenwesen,* 2 Halbbände, Brunswick, 1888-1891, 2e édit. (t. II), p. 572; Rud. Cornely, S. J., *Historica et critica introductio in utr. Test. libros,* Paris, 1885, t. I, p. 728; Herzog, *Real-Encyklopädie für protest. Theologie,* t. X, Leipzig, 1901, p. 197. E. MICHELS.

KEMPF Nicolas, né à Strasbourg, prieur de la Chartreuse de Gemnitz, en Autriche, mort en grande réputation de vertu le 20 novembre 1497. On a de lui *In Cantica canticorum commentariorum libri VIII,* ouvrage publié par dom Bernard Pez, bénédictin, dans les tomes XI et XII de sa *Bibliotheca ascetica.* Nicolas Kempf écrivit aussi des sermons restés manuscrits sur les Épîtres et les Évangiles de l'année. M. AUTORE.

KENANENSIS (CODEX), BOOK OF KELLS, manuscrit des quatre Évangiles, selon la Vulgate, datant de la fin du VIIe siècle ou du commencement du VIIIe, ayant appartenu au monastère de Kells (en latin, *Ceannanus,* de là son nom) dans le comté de Meath, puis à l'archevêque Ussher qui le légua à Trinity College, Dublin, où il est maintenant coté A. 1. 6. Il comprend 339 feuillets de vélin, mesurant 0m33 de long sur 0m25 de large, avec 16 à 19 lignes à la page, laquelle est rarement partagée en deux colonnes. L'écriture demi-onciale, très élégante, est un beau spécimen de l'art irlandais à cette époque. Des enluminures nombreuses coupent le texte et remplissent quelquefois la page entière. On remarque les portraits de trois évangélistes (Matthieu, Luc, Jean), leurs symboles, des mystères, des frontispices, des lettres ornementées, des vignettes multicolores. Ce chef-d'œuvre de calligraphie soutient bien la

comparaison avec le célèbre *Livre de Lindisfarne.* Malheureusement le contenu du *Book of Kells* ne répond pas tout à fait à la splendeur de l'extérieur. C'est un texte *mêlé,* du type européen, avec nombre de leçons irlandaises et quelques doublets remarquables. Par exemple, Matth., VI, 16, la Vulgate porte : *exterminant facies suas;* les manuscrits irlandais : *demoliuntur facies suas;* le *Kenanensis : demuliuntur exterminant.* Matth., XXI, 31, quelques manuscrits lisent : *Dicunt primus,* d'autres : *Dicunt ei novissimus;* le *Kenanensis* en fait : *Dicunt primus ei novissimus.* Ce procédé de fusion apparaît de façon caractéristique dans la note suivante, intercalée dans le texte, sans que rien l'en distingue, Luc., XXIII, 15 : *In alio sic : Remisi eum ad vos. Nam remisi vos ad illum.* Cf. Berger, *Histoire de la Vulgate,* Nancy, 1893, p. 41. — Voir Abbott, *Evangeliorum versio antehieronymiana,* Dublin, 1884, t. I, p. XXIV (au bas des pages il y a une collation du *Book of Kells* avec l'*Amiatinus*); Wordsworth, *Nov. Test. latine sec. edit. sancti Hieronymi,* Oxford, 1889-1898 (le *Kenanensis* y est collationné sous le sigle Q); Bond et Thompson, *Palæograph. Society,* Londres, 1873-1883, t. II, fac-similé n°s 55-58, 88, 89; Westwood, *Facsimiles of the Miniatures and Ornaments of Anglo-Saxon and Irish Manuscripts,* Londres, 1868, p. 23-33, pl. VIII-XI.

F. PRAT.

KENNICOTT Benjamin, érudit critique anglais, né le 4 avril 1718 à Totnes dans le comté de Devonshire; mort à Oxford le 18 août 1783. Étant encore à l'école primaire, il se fit remarquer par plusieurs poèmes. Il devint docteur en théologie à Oxford le 10 décembre 1761. Il y avait suivi les cours d'hébreu du célèbre Thom. Hunt (1696-1774) et devint lui-même professeur de cette langue à l'Exeter College de cette université. En 1753 il fut nommé pasteur de Culham (Oxfordshire), chanoine de Christchurch à Oxford (1er nov. 1770) et conservateur à la bibliothèque Radcliffe de la même ville, 1767-1783. Sa femme apprit l'hébreu après son mariage afin de pouvoir l'aider à étudier les manuscrits. L'évêque anglican Rob. Lowth lui ayant montré en 1748 que la difficulté contenue dans le passage II Reg., XXIII, 8, disparaissait au moyen d'un léger changement fait au texte hébreu (cf. I Par., XI), Kennicott résolut de se vouer au rétablissement du texte original de l'Écriture Sainte. Wiston et Morin avaient déjà démontré l'incorrection du texte massorétique. Kennicott exposa ses vues dans les traités : *The state of the Hebrew text of the Old Testament considered,* in-8°, Oxford, 1753; *The state of the printed Hebrew text of the Old Testament considered,* in-8°, Oxford, 1753, 1759. La première de ces dissertations fut traduite en latin par W. A. Taller et publiée à Leipzig, 1756. Le même savant traduisit la deuxième en allemand et il la publia avec des additions par Vogel, Leipzig, 1765. Ces dissertations furent attaquées par plusieurs savants. Fowler Connings publia *The printed Hebrew text of the Old Testament vindicated. An answer to Mr. Kennicott's dissertation,* 1753, et Julius Bate : *The Integrity of the Hebrew text vindicated from the objections and misconstructions of Mr. Kennicott,* 1754. Kennicott répliqua par *A word to the Hutchinsonians or Remarks on three sermons lately preached before the university of Oxford,* 1756. George Horne intervint alors, par une apologie des adversaires de Kennicott : *An Apology for certain gentlemen in the University of Oxford,* 1756, et *A view of Mr. Kennicott's Method of correcting the Hebrew text,* 1760. En 1761, Thomas Rutherforth, professeur à Cambridge, publia une lettre adressée à M. Kennicott sur la « Dissertation » de celui-ci, qui fit imprimer *Answer to Dr. Rutherforth,* 1762, in-8°. Ce dernier répondit par une « seconde lettre » et Richard Parry, désireux de rompre une lance pour lui, composa des *Remarks on Dr. Kennicott's Letter,* 1763.

Sur ces entrefaites, Kennicott avait commencé l'examen des manuscrits hébreux, et il avait publié son programme détaillé. *Methodus varias lectiones notandi et res scitu necessarias describendi a singulis Hebræorum codicum manuscriptorum Veteris Testamenti collectoribus observanda,* Oxford, 1763. Des comptes rendus dont le premier fut : *On the collation of the Hebrew mss. of the Old Test.,* 1760, devaient tenir au courant les différents collaborateurs; le dernier parut en 1769 et la série complète fut réunie en un volume : *The ten annual accounts of the collation of the Old Testament,* Oxford, 1770. Une souscription fut ouverte et elle atteignit rapidement le chiffre de £ 9119. Le duc de Nivernois fit collationer plusieurs manuscrits à Paris, et envoya la collation à Kennicott. Le roi de Danemark mit à sa disposition « 6 manuscrits très anciens » (?). Le roi de Sardaigne lui fit parvenir 4 volumes in-4° de variantes et le stathouder de Hollande le gratifia d'une pension annuelle de £ 400. Kennicott avait collationné environ 600 manuscrits. En 1767 il avait intéressé à ses travaux le professeur d'Iéna, Bruns, qui voyageait en Allemagne, en Hollande, en France et en Italie à la recherche de manuscrits hébreux. Il avait, en trois ans, reçu les variantes des 250 manuscrits; d'autres collaborateurs avaient réussi à faire la même chose pour 300 manuscrits. Kennicott put enfin faire paraître l'ouvrage depuis longtemps attendu : *Vetus Testamentum Hebraicum cum variis lectionibus,* 2 in-f°, Oxford, t. I, 1776; t. II, 1780. Il avait mis en tête du t. II une *Dissertatio generalis in Vetus Testamentum* qui traitait des manuscrits hébreux; elle fut tirée à part à Oxford en 1780 et P. F. Bruns la réédita avec additions à Brunswick en 1783. Kennicott n'avait pas trouvé partout des admirateurs; cependant les attaques auxquelles il avait été en butte même avant la publication du *Vet. Test. hebr.* de la part de savants anglais (Sam. Rutherforth), français et italiens, ne furent pour la plupart que des attaques personnelles. En 1771 parut à Paris (et non à Rome) une critique : *Lettres de M^r^ l'abbé de... ex-professeur en hébreu... au Sr Kennicott.* L'année 1772 en vit paraître une traduction anglaise. Kennicott essaya de se défendre dans : *A letter to a friend occasioned by a French pamphlet,* 1772. Cette lettre parut anonyme. Kennicott voulait prouver que les « capucins hébraïsants » de la rue Saint-Honoré, à Paris, avaient composé ces « Lettres de M. l'abbé... ». William Jones, *Life of G. Horne,* 6 in-8°, 1899, p. x, p. 84-109, croit que ces « lettres » avaient été inspirées par un Juif du nom de Dumay, qui était l'assistant de Kennicott. Gabr. Fabricius critiqua Kennicott dans son livre : *Des titres primitifs de la révélation,* 2 in-8°, Rome, 1772. C'est l'Allemagne qui a fourni les plus grands adversaires de Kennicott, mais ces savants appuyaient du moins leurs critiques sur des raisons scientifiques. Cf. la critique de J. D. Michaelis : dans sa *Bibliotheca orientalis : Orientalische und exegetische Bibliothek,* t. XI, 1776, p. 72; t. XVIII, 1782, p. 71. La critique de O. G. Tychsen était plus sévère. Il reprochait à Kennicott d'avoir estimé la valeur des manuscrits selon l'âge seul, et d'avoir choisi les variantes sans système aucun, et sans remarquer que beaucoup d'entre elles ne sont que de pures fautes de copiste. Cf. Hartmann, *O. G. Tychsen,* Brême, 1818, II, 526. Bruns lui-même a reconnu les défauts du : *Vetus Testamentum hebraicum,* dans le court traité : *De variis lectionibus Bibliorum Kennicottianorum,* dans le *Repertorium für Biblische und Morgendländische Litteratur* d'Eichhorn. Il faut en convenir, les manuscrits collationnés étaient tous relativement récents, aucun ne remontait au delà du xe siècle, et presque tous proviennent d'une seule source ou appartiennent à une seule famille. L'ouvrage de Kennicott, qui a nécessité tant de patientes recherches, ne laisse pas cependant d'être « une mine précieuse » pour la science biblique. Le travail entrepris par Kennicott a été continué par J.-B. De Rossi. Kennicott avait consulté,

outre les manuscrits, 52 éditions de la Bible hébraïque; l'édition d'Evrard van der Hooght lui a servi de base pour le texte critique. Les plus importantes leçons du *Vetus Testamentum* de Kennicott ont été insérées dans les *Biblia hebraica*, de Doederlein, Leipzig, 1793, de Jahn, Vienne, 1806, et de Boothroyd, 2 in-4°, Pontefract, 1810-1816. J. Parkhurst tira parti des recherches de Kennicott dans son *Hebrew and English Lexicon*, in-4°, Londres, 1762. Samuel Davidson a réuni les résultats des publications de Kennicott et de J. B. De Rossi, dans son livre: *The Hebrew Text of the Old Testament from critical Sources*, Londres, 1855. Voici la liste des autres ouvrages de Kennicott: *On the Tree of Life in Paradise: a critical dissertation on Gen., II, 8-24*, Oxford, 1747. (Un anonyme attaqua ce traité dans: *An Enquiry into the meaning of that Text: Gen., I, 26, with an Answer to Mr. Kennicott's interpretation of the same*, 1748. Rich. Gifford prit la défense de Kennicott dans ses: *Remarks on M. Kennicott's Dissertation On the oblation of Cain und Abel*, Oxford, 1747). *Duty of thanksgiving for peace*, 1749; *A Letter to Dr.* [William] *King* [1685-1763] *occasioned by his late apology und in particular by such parts of it, as are meant to diffame M. Kennicott*, 1755. *A critical dissertation on Isaiah, VII, 13-16*, 1757; *Dissertation the second, wherein the samaritan copy of the Pentateuch is vindicated*, in-8°, Oxford, 1759; *Remarks on a printed paper entitled: A Catalogue of the Sacred Vessels restored by Cyrus*, 1765; *Remarks on the 42 and 47 Psalms*, in-4°, 1765, anonyme, qu'il fit bientôt suivre des: *Remarks on the 48 and 49 Psalms* [1765]. J. C. Fr. Schulze en publia une édition latine, enrichie de notes et d'un appendice par Bruns, Leipzig, 1772; *Observations on the first book of Samuel: chap. XVI, v. 19*, Oxford, 1768 (ces « Observations » ont été traduites en français); *Critica sacra: Or a short introduction to Hebrew criticism*, in-8°, Londres, 1774 (publication anonyme); *Observations on several passages in Proverbs. With two sermons by* Thom. Hunt, édit. Kennicott, Oxford, 1775; *Epistola ad celebrem F. D. Michaelis: De censura primi tomi Vet. Test. hebr.*, in-8°, Oxford, 1777. Michaelis réimprima cette *Epistola* dans son *Orientalische und Exeget. Bibliothek*; t. XII (Anhalt, 1778), en y ajoutant des notes; *The Sabbath. A Sermon preached at Whitehall and before the Univ. of Oxford*, 1781; *Editionis Vet. Test. hebr. defensio contra ephemeridum gottingensium criminationes*, in-8°, Oxford, 1782; *Chaldaicorum Danielis et Ezræ capitum interpretatio hebraica*, édit. Schulze, in-8°, Halle, 1782; cf. *Vet. Test. hebr.*, t. II; *Remarks on select passages in the Old Test. to which are added 8 sermons by the late Benj. Kennicott*, in-8°, Oxford, 1787, publication posthume. — Henry Dimock publia des *Notes on the Psalms to correct the errors of the text from the collations by Kennicott and De Rossi*, 1791. — Voir W. P. Courtney, dans le *Dictionary of national Biography*, t. XXXI, Londres, 1892, p. 10-12; *Transactions of the Devonshire Association*, 1878. On trouve une énumération des écrits publiés contre Kennicott dans le *Catalogue of english Divinity*, Exeter (Dryers), 1829; Kaulen, dans Wetzer et Welte, *Kirchenlexicon*, 2e édit., t. VII, 1891, p. 375-378; Michel Nicolas, dans la *Nouvelle biographie générale*, Paris, t. XXVII, 1861, col. 566-569.

E. MICHELS.

KERI. On donne ce nom, קְרִי, *qeri*, qui signifie « lis », ou « ce qui est lu » ou bien « ce qu'on doit lire », aux leçons marginales placées dans les Bibles massorétiques et qui indiquent ce qu'il faut lire à la place du *chethib*, « ce qui est écrit. » Voir CHETHIB, t. II, col. 674. Les *keri* et les *chethib* sont indiqués dans nos éditions de la Bible hébraïque. Le *chethib* est conservé dans le texte, mais il porte les voyelles du *keri*, qui est généralement mis en note au bas des pages. Les *keri* forment la collection la plus ancienne de variantes hébraïques qui nous ait été conservée par les Juifs. On en compte en tout 1353. Voir C. D. Ginsburg, dans Kitto, *Cyclopædia of biblical Literature*, 3e édit., t. II, p. 723. Ces variantes sont naturellement d'inégale importance et quoique les leçons préférées par les Massorètes ne soient pas toujours les meilleures, leur travail est néanmoins précieux. — Voir Jacob ben Chayim, *Introduction to the Rabbinic Bible*, traduction C. D. Ginsburg, dans le *Journal of Sacred Literature*, juillet 1863, nouv. série, t. III, p. 382-412; Élias Lévita, *Massoreth ham-Massoreth*, Sulzbach, 1771, p. 8 *a*, 21 *a*; traduction allemande par Chr. G. Meyer, in-8°, Halle, 1772, et traduction anglaise par Chr. D. Ginsburg, in-8°, Londres, 1867; L. Cappel, *Critica sacra*, t. III, in-f°, Paris, 1650, p. 68, 83, 100, 170-186; J. Buxtorf (l'ancien), *Tiberias*, c. XIII, 2e édit., in-4°, Bâle, 1665, p. 122-134; J. Buxtorf (le jeune), *Anticritica adversus L. Cappelli Criticam sacram*, part. II, c. IV, in-4°, Bâle, 1653, p. 448-509; M. Hiller, *De Arcano Kethib et Keri*, in-8°, Tubingue, 1692 (voir col. 713); J. Chr. Wolf, *Bibliotheca Hebræa*, 4 in-4°, Hambourg, 1721, t. II, p. 507-533; Z. Frankel, *Vorstudien zu der Septuaginta*, in-8°, Leipzig, 1841, p. 219-242; Chr. D. Ginsburg, *Introduction to the massoretico-critical edition of the Hebrew Bible*, in-8°, Londres, 1897, p. 183-186.

KERN Friedrich Heinrich, exégète protestant allemand, né à Söhnstetten, en Wurtemberg, le 20 avril 1790, mort à Tubingue le 3 février 1842. Il devint professeur en 1826 à l'Université de Tubingue. Dans un article publié en 1835, dans la *Theologische Zeitschrift* de Tubingue, il rejeta l'authenticité de l'Épître de saint Jacques, mais il l'admit trois ans plus tard dans son principal ouvrage, *Der Brief Jacobi untersucht und erklärt*, in-8°, Tubingue, 1838. — Voir Holtzmann, dans *Allgemeine deutsche Biographie*, t. XV, 1882, p. 632.

KEZIB (hébreu: *Kezib*; Septante: Χασβί), nom de la localité où se trouvait Juda, fils de Jacob, lorsque Sué, sa femme, mit au monde Séla, son troisième fils. Gen., XXXVIII, 5. Ce nom de lieu a disparu dans la Vulgate où saint Jérôme a traduit: « (Séla) étant né, elle cessa d'enfanter, » au lieu de: « (Juda) était à Kezib, quand elle enfanta. » On ne trouve Kezib sous cette forme que dans ce seul passage de la Genèse, mais les commentateurs anciens et modernes admettent que la ville ainsi nommée est Achazib sous une forme orthographique abrégée. Voir ACHAZIB 2, t. I, col. 136-137.

KIKAYON (*qiqâyôn*), nom hébreu du ricin, traduit par *cucurbita*, « courge, » dans l'ancienne Italique, et par *hedera*, « lierre, » dans notre Vulgate. Voir COURGE, t. II, col. 1082, et RICIN.

1. **KIKKAR**, nom hébreu, כִּכָּר, d'une partie de la vallée du Jourdain, traduit ordinairement dans la Vulgate par « région ». Voir JOURDAIN, col. 1712.

2. **KIKKAR**, nom, en hébreu, du talent, poids e. monnaie. Voir TALENT.

KIMCHI (קִמְחִי, *Qimhi* ou *Qamhi*), nom porté par plusieurs rabbins, dont trois surtout se rendirent célèbres à la fin du XIIe et au commencement du XIIIe siècle: Joseph Kimchi et ses deux fils, David et Moïse.

1. **KIMCHI DAVID BEN JOSEPH**, le plus célèbre des trois, naquit dans la seconde moitié du XIIe siècle, en Provence, comme le marque l'appellation par laquelle on le désigne souvent: *Radak de Provinciâ* (רד״ק, Radak, abbréviation de רבי דוד קמחי, *Rabbi David Qimhi*). Comme cette contrée appartenait alors aux comtes de Barcelone,

on s'explique que quelques auteurs l'aient supposé né en Espagne ; du reste, sa famille était d'origine espagnole. Quand il composa ses ouvrages, il n'était plus en Provence, mais il était venu s'établir à Narbonne, centre d'études juives florissant. David Kimchi s'est acquis, au moyen âge, un grand renom comme grammairien et comme exégète. Sa grammaire hébraïque, intitulée *Miklôl,* « Perfection, » comprenait, dans sa pensée, deux parties : la grammaire proprement dite qui, dans l'usage, a gardé l'appellation de *Miklôl,* et le dictionnaire des mots de la Bible, connu sous le nom de *sêfer haš-sorâšîm,* « livre des racines. » La grammaire a été souvent imprimée, d'abord à Constantinople, in-f°, 1522, et en 1532 ; puis à Venise, avec les notes d'Élias Lévita, en 1545, in-8°, en 1546, etc. Une édition moderne a paru à Rittemberg, en 1862. Le dictionnaire fut imprimé à Naples, in-f°, 1490, et en 1491 ; à Constantinople, in-f°, 1513, 1532 ; à Venise, avec les notes d'Élias Lévita, en 1546, etc. ; et, plus récemment, à Berlin, en 1838 et en 1847. On peut voir dans J. Fürst, *Bibliotheca judaica,* in-8°, Leipzig, 1863, 2 part., p. 185-186, le relevé des nombreuses anciennes éditions de ces deux œuvres, ainsi que l'indication des traductions latines qui en ont été faites, ou des ouvrages qui s'en sont largement inspirés, par exemple la *Grammatica ebraica* de Conrad Pellican, in-4°, Strasbourg, 1540 ; les *Hebraicarum institutionum libri IV,* de Sante Pagnino, in-4°, Paris, Robert Étienne, 1549, et le *Thesaurus linguæ sanctæ ex R. Dav. Kimchi libro radicum,* du même, in-4°, Paris, Robert Étienne, 1529, 1548, etc. Dans ses *Prolegomeni ad una Grammatica ragionata della lingua ebraica,* Padoue, 1836, Luzzato s'exprime ainsi : « David Kimchi ayant écrit son *Miklol* et son lexique avec plus de clarté et de méthode que tous ses prédécesseurs, les éclipsa tous, et fut la principale cause que les ouvrages de la plupart d'entre eux périrent, ou du moins restèrent peu connus, et que plusieurs écrits en arabe ne furent pas traduits en hébreu. Et l'on ne peut que s'en affliger : car beaucoup de ces anciens furent supérieurs à Kimchi en profondeur et critique, principalement Ibn-Djanach. » (Voir col. 802.) D'après Élias Lévita, Buxtorf, *De abbreviaturis hebr.,* à la suite de la *Bibliotheca rabbinica,* in-8°, Franecker, 1696, p. 391, attribue à David Kimchi un petit traité massorétique sur les points et les accents, intitulé *'Et sôfer,* « style du scribe » (Ps. XLII, 15), et qui a été publié à Lyck en 1864. Cf. J. B. De Rossi, *Dizionario storico degli autori ebrei,* 2 in-f°, Parme, 1802, t. I, p. 189. — Les commentaires de Kimchi embrassent la Bible presque entière. De son commentaire sur le Pentateuque, il ne reste que celui sur la Genèse, édité par A. Ginsburg, in-8°, Presbourg, 1842. On lui attribue une version espagnole de la Bible ; mais Lelong, dans sa *Bibliotheca sacra,* t. I, p. 364, observe qu'il n'y en a aucune preuve et que, du reste, cette version n'existe nulle part, et n'a pas laissé la moindre trace. Ses commentaires sur les premiers prophètes, c'est-à-dire Josué, les Juges, les livres de Samuel et des Rois, — sur les prophètes postérieurs Isaïe, Jérémie, Ézéchiel, — sur les petits prophètes, — sur les Psaumes, — sur les deux livres des Chroniques, ont paru dans la grande Bible rabbinique de Dan. Bomberg, éditée à Venise, 1518, 1540. Ils ont été aussi publiés souvent à part dans le cours des XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles, et il en a été fait des traductions latines. Voir J. Fürst, *Bibliotheca judaica,* part. II, p. 183-185. Le commentaire sur Ruth fut édité pour la première fois par Jean Mercier, in-4°, Paris, 1563. On peut citer encore le commentaire sur les *Haphtaroth,* tiré de son commentaire sur les prophètes, et publié à Bâle, in-f°, 1609. Il eut à défendre contre plusieurs rabbins de Montpellier l'ouvrage du célèbre docteur juif Maimonide, *Le guide des égarés ;* la lutte fut vive, mais il finit par les ramener à sa manière de voir par sa douceur et son habileté. Sa réputation de grammairien et d'interprète de l'Écriture fut si grande parmi les Juifs, qu'on lui appliqua, par un jeu de mots, une sentence du Talmud, אם אין קמח אין תורה, *'im 'ên qemah 'ên tôrâh,* « pas de farine, pas de loi (étude de la Loi), » et l'on dit : *'im 'ên Qimḥi, ên tôrâh,* « sans Qimhi point de Loi. » Voir *Histoire littéraire de la France,* Paris, t. XVI, 1824, p. 360-371 ; à la suite de l'étude sur sa vie et ses travaux, on trouve la liste des manuscrits de ses œuvres conservés à la Bibliothèque Nationale. Voir aussi, sur ce point, *Mss. codices hebraici Biblioth. J. B. De Rossi,* Parme, 1804, p. 211 ; L. Wogue, *Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique,* in-8°, Paris, 1881, p. 260-262.

E. Levesque.

2. **KIMCHI JOSEPH,** le père de David, se distingua comme hébraïsant et exégète, sans atteindre à la réputation de son fils. La grammaire intitulée *hazzikkarôn,* « le Mémorial, » existe en manuscrit (*Mss. codices hebraici Biblioth. J. B. De Rossi,* cod. 396), mais n'a jamais été publiée. Elle est souvent citée dans le *Miklol* de son fils David. Ses commentaires sur plusieurs parties de la Bible, dont les manuscrits sont à la Bibliothèque du Vatican, n'ont jamais, non plus, été imprimés. Son fils en a fait de nombreuses citations. Quelques extraits sur le Pentateuque et sur les prophètes postérieurs et un poème sur la lecture du livre d'Esther sont indiqués parmi les manuscrits de Rossi, t. I, p. 108 ; t. III, p. 50, 69. On trouve ses remarques sur le Cantique des Cantiques parmi les manuscrits de l'Université d'Oxford, et celles qui concernent Esdras, Ruth et l'Ecclésiaste à l'Escurial. Voir *Hist. littér. de la France,* t. XVI, p. 371, 372 ; L. Wogue, *Hist. de la Bible,* p. 260.

E. Levesque.

3. **KIMCHI MOISE,** le frère de David, est auteur de plusieurs ouvrages estimés sur la grammaire et sur l'Écriture Sainte. La grammaire intitulée *Darkê lešon haqqôdes, Viæ linguæ sanctæ,* « Introduction à la langue sainte » (plus connue sous le nom de מהלך שבילי הדעת, *mahălak šebilê had-da'at,* « Voie des sentiers de la science, » acrostiche reproduisant son prénom משה, « Moïse, » et tiré de son introduction), a été publiée à Padoue, in-8°, 1504, à Pesaro, 1508, et avec des notes de Constantin Lempereur, à Leyde, in-8°, 1631, et traduite en latin par Sébastien Munster, *Rudimenta linguæ sanctæ Mos. Kimchi,* in-8°, Bâle, 1531, 1536. On lui doit un commentaire sur les Proverbes de Salomon, qui avait été faussement attribué à Aben Esra, in-f°, Venise, 1526, 1528 ; un autre sur Esdras, indiqué par Fürst, *loc. cit.,* part. II, p. 188, comme également faussement attribué à Aben Esra. Voir *Hist. littér. de la France,* t. XVI, p. 372.

E. Levesque.

KINNOR, nom d'un instrument à cordes, en hébreu. Voir Harpe, col. 434.

KION, KÎYÛN, כיון, mot hébreu qui ne se lit qu'une fois dans l'Écriture, Amos, V, 26, et qui a donné lieu à de nombreuses discussions. D'après les uns, c'est un nom propre ; d'après les autres, c'est un nom commun. La Vulgate l'a traduit par « image » ; plusieurs modernes le rendent par « piédestal », et croient y reconnaître le piédestal sur lequel les Assyro-Chaldéens portaient leurs idoles dans les solennités religieuses. Voir fig. 474, t. I, col. 1559. — Les Septante ont traduit *Kiyûn* par Ῥαιφάν, forme qui est probablement une corruption de Καιφάν. Gesenius, *Thesaurus,* p. 670. Voir Remphan. Le Targum et la Peschito ont conservé le mot hébreu. La version arabe porte *Rafâna,* nom qu'elle tire des Septante. — Il n'est plus guère possible aujourd'hui de nier que *Kiyûn* ne soit un nom propre, mais mal ponctué par les Massorètes. Ces derniers n'en connaissaient pas la véritable prononciation, ce qui ne saurait étonner beaucoup, ce mot ne se rencontrant qu'une seule fois dans la Bible. Aquila et

Symmaque le transcrivirent Χιοῦν. Voir Origène, *Hexapl.*, Amos, v, 26, t. xvi, col. 2693. Saint Jérôme l'écrit *Chion. In Amos*, v, 26, t. xxv, col. 1056. Les Massorètes s'accordent avec Aquila et Symmaque. Mais ils ont tous pris à tort le ו pour une voyelle, c'est ici la consonne *v*, comme le prouvent le syriaque ܟܐܘܢ, *Kê'ron*, l'arabe كَيْوَان, *Kaivan*, et l'assyrien *Ka-ai-va-nu*. On doit donc lire כֵּיוָן, *Kêvan*, et non *Kiyûn*.

Plusieurs anciens lexicographes hébreux, tels que Bar Bahlal et les célèbres rabbins Aben Esra et Kimchi (voir Gesenius, *Thesaurus*, p. 667), avaient déjà identifié *Kiyûn* avec la planète Saturne. Les découvertes assyriennes ont démontré que leur interprétation est fondée. Un syllabaire cunéiforme du temps du roi Assurbanipal, *Western Asiatic Inscriptions*, t. II, pl. 32, 25 *e*, *f*, nous apprend que la planète Saturne s'appelait à Ninive *Ka-ai-va-nu*. Cf. Eb. Schrader, *Kewan und Sakkuth*, dans les *Theologische Studien und Kritiken*, 1874, p. 326-327; Id., *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 2e édit., 1883, p. 442-443; Id., dans Riehm, *Handwörterbuch des biblischen Altertums*, 2e édit., 1893, t. I, p. 274; P. Jensen, *Kosmologie der Babyloniern*, in-8°, Strasbourg, 1890, p. 111-116. Elle portait le même nom chez les Syriens, les Mandéens, les Perses, etc. Movers, *Die Phönizier*, Bonn, t. I, 1841, p. 289-290; *Codex Nasaræus*, édit. Norberg, t. I, 1815, p. 54, lig. 5; W. Brandt, *Die mandäische Religion*, in-8°, Leipzig, 1889, p. 52, 61; P. Jensen, *Kosmologie*, p. 136; R. Brown, *Researches into the Origin of the Primitive Constellations of the Greeks, Phœnicians and Babylonians*, 2 in-8°, Londres, 1899-1900, t. I, p. 346. C'est parce que Kévan est un astre divinisé que le prophète l'appelle « l'étoile de votre dieu ». Amos, v, 26. Le *sikkût* mentionné dans la première partie du verset, et qu'on a traduit ordinairement par « tentes, tabernacles » en le prenant pour un nom commun, est aussi vraisemblablement un autre nom de dieu. Voir SIKKUTH. Le vrai sens du passage d'Amos est donc celui-ci : « Vous avez porté Siccuth (ou Saccuth), votre roi, et Kévan, vos idoles, l'étoile de votre dieu que vous vous êtes fait. » Et non pas, comme nous le lisons dans la Vulgate : « Vous avez porté le tabernacle (la tente) de votre Moloch et l'image de vos idoles, l'étoile de votre dieu, que vous vous êtes fait. » — Dans un texte magique assyrien, les noms de Sak-kut et de Kaivan se trouvent unis au milieu d'une énumération et d'une invocation de noms divins, comme dans le texte d'Amos (Seconde tablette *Surpa*, *Western Asiatic Inscriptions*, t. IV, pl. 52, col. 4, lig. 9; H. Zimmern, *Beiträge zur Kenntniss der babylonischen Religion*, in-4°, Leipzig, 1896, p. 10, lig. 179). —



316. — Didrachme frappé à Hiérapolis (Bambyce).
Baal-Kaivan assis, à gauche : devant lui un thymiatéron; il tient de la main gauche un sceptre, de la droite des épis (?). Devant, ... ט et O (?); derrière, אלכסנדר (Alexandre). — ℞. Atergatis vêtue d'une longue robe, la tête couverte d'un voile qui lui descend jusqu'à la ceinture, assise sur un lion. Dans le champ, עתה. Devant le lion : Δ.

D'après l'interprétation commune, le prophète reproche aux Israélites d'avoir adoré de faux dieux dans le désert du Sinaï, entre autres le dieu Sikkuth ou Saccuth et le dieu Kévan, qui devaient être des divinités chananéennes en même temps que des divinités araméennes et chaldéo-assyriennes. Mais, quoiqu'il soit parlé, au ỳ. 25, du séjour des Hébreux dans la péninsule du Sinaï, on peut entendre le ỳ. 26 du culte idolâtrique rendu par les Israélites contemporains d'Amos aux fausses divinités, culte qui sera puni par la captivité au delà de Damas, c'est-à-dire en Assyrie. — Une monnaie d'Hiérapolis Bambyce nous a conservé l'image du dieu Kaivan, tel qu'on le figurait à une date postérieure (fig. 316). Cf. E. Babelon, *Les Perses Achéménides*, in-8°, Paris, 1893, p. LII-LIV. — Voir J. Knabenbauer, *Comment. in prophetas minores*, 1886, t. I, p. 295-296.

F. VIGOUROUX.

KIRCHER Konrad, théologien protestant né à Augsbourg, dans la deuxième moitié du XVIe siècle, mort peu après 1622. En 1586 il dut quitter sa ville natale et fut nommé successivement pasteur protestant à Sonnenberg, à Donauwörth et à Jaxthausen. L'exemple de son compatriote, Sixtus Birken (Xystus Betulejus), qui avait publié une Συμφωνία ἢ σύλλεξις τῆς διαθήκης τῆς καινῆς, Bâle, 1546, semble l'avoir déterminé à entreprendre le même travail pour les Septante. Il y consacra sept années et le fruit de ses travaux furent ses *Concordantiæ Veteris Testamenti græcæ, ebræis vocibus respondentes* πολύχρηστοι. *Simul et lexicon ebraico-latinum, ebraico-græcum et genuina vocabulorum significatio ex LXXII interpretum translatione petita*, 2 in-4°, Francfort-sur-le-Main, 1607. Il s'était servi pour ce travail de l'édition des Septante publiée à Bâle en 1550 et non pas de celle d'Alcala. Kircher y a coordonné, selon l'ordre alphabétique, les mots hébreux en y ajoutant les différentes traductions des Septante, avec la signification latine. Il n'expliqua donc pas, comme on s'y attendait, les mots grecs à l'aide des mots hébreux, mais ceux-ci par les mots correspondants grecs. La deuxième partie de son livre se compose d'un *Index alphabeticus græcus*, qui renvoie le lecteur aux différentes pages où se trouve le mot grec (a = t. I, b = t. II). Viennent ensuite les textes deutérocanoniques. Voici un exemple :

אב : Germinatio, arbustum, fructus, viror,
ΡΙΖΑ. Radix
Job, 8, 12, ἔτι ὂν ἐπὶ ῥίζης, καὶ οὐ μὴ θερισθῇ
ΓΕΝΝΗΜΑ. Generatio
Cant., 6, 10, κατέβην ἰδεῖν ἐν γεννήματι
[ὀπώρας : Sym. καρπόν : alii].

L'Index est ainsi arrangé :

ἄβατος, a. 263, 1005, b. 727, 912 (etc.).
Bar : 2, 4. καὶ εἰς ἄβατον ἐν πᾶσι τοῖς λαοῖς.
Sap : 5, 7. καὶ διωδεύσαμεν ἐρήμους ἀβάτους (κτλ).

Les défauts de ce premier essai d'une concordance de la version des LXX étaient trop manifestes et Abr. Trommius, qui reprit ce travail en entier, les signala dans la *Préface* de ses *Concordantiæ græcæ versionis vulgo d. LXX*, édit. B. de Montfaucon, Amsterdam et Utrecht, 1718, en les réduisant à trois chefs : 1° il ne fallait pas suivre l'ordre alphabétique des mots hébreux; 2° Kircher aurait dû éviter tant de fausses indications, nécessitées par sa méthode de travail; 3° il n'aurait pas dû placer sous les racines hébraïques les mots « indistincte et promiscue ». J. Gagnier a essayé en vain de réfuter ces objections dans ses *Vindiciæ Kircherianæ sive Animadversiones in novas Abr. Trommii concordantias græcas versionis LXX*, Oxford, 1718. — Kircher a encore publié : *De Concordantiarum biblicarum maxime Vet. Test. in theologia vario et multiplici usu*, in-4°, Wittemberg, 1622. — Voir C. Siegfried, dans l'*Allgemeine deutsche Biographie*, Leipzig, t. XVI, 1882, p. 7; Winer, *Handbuch der theologischen Literatur*, 3e édit., II, 1840, p. 613; Meyer, *Geschichte der Schrifterklärung*,

t. III, p. 107; t. IV, p. 100; *Nouvelle biographie générale*, Paris, t. XXVII, 1861, p. 6; Fr. Kaulen, dans le *Kirchenlexicon* de Wetzer et Welte, 2e édit., Fribourg, t. II, 1883, p. 644. E. MICHELS.

KIR HARASETH (hébreu : *haq-Qir Ḥarâśét;* Septante : τοὺς λίθους τοῦ τείχου καθῃρημένους), nom de ville que la Vulgate, à la suite des Septante, a traduit comme un nom commun, *muri fictilies,* « murs de terre, » IV Reg., III, 25, de même que dans les trois noms suivants, qui, avec de légères modifications, paraissent tous désigner une seule et même ville, *Kir Moab.* Voir ce nom.

KIR HARÉS (hébreu : *Qir Ḥârés;* Septante : ὡς τεῖχος ἐνεκαίνισας, « tu as renouvelé comme un mur; » Vulgate : *ad murum cocti lateris,* « au mur de briques cuites »). Is., XVI, 11. Voir KIR MOAB.

KIR HARÉSETH (hébreu : *Qir Ḥărését;* Septante : τοῖς κατοικοῦσι δὲ Σὲθ μελετήσεις, « tu méditeras sur les habitants de Seth; » Vulgate : *murus cocti lateris,* « mur de briques cuites »). Is., XVI, 7. Voir KIR MOAB.

KIR HÉRÉS (hébreu : *Qir Ḥérés;* Septante : κειράδες [αὐχμοῦ], « les cheveux coupés [en signe de deuil], » Jer., XXXI, 31, 36; Vulgate : *murus fictilis,* « mur de terre »). Jer., XLVIII, 31, 36. Voir KIR MOAB.

KIR MOAB (hébreu : *Qir Môâb,* Is., XV, 1; Septante : τὸ τεῖχος τῆς Μωαβιτηδος; Vulgate : *murus Moab*), ville forte de la Moabitide (fig. 317).

I. NOM. — Cette ville est nommée *Qir Hérés,* Jér., XLVIII, 31, 36, et, à cause de la pause, *Qir Ḥârés,* Is.,

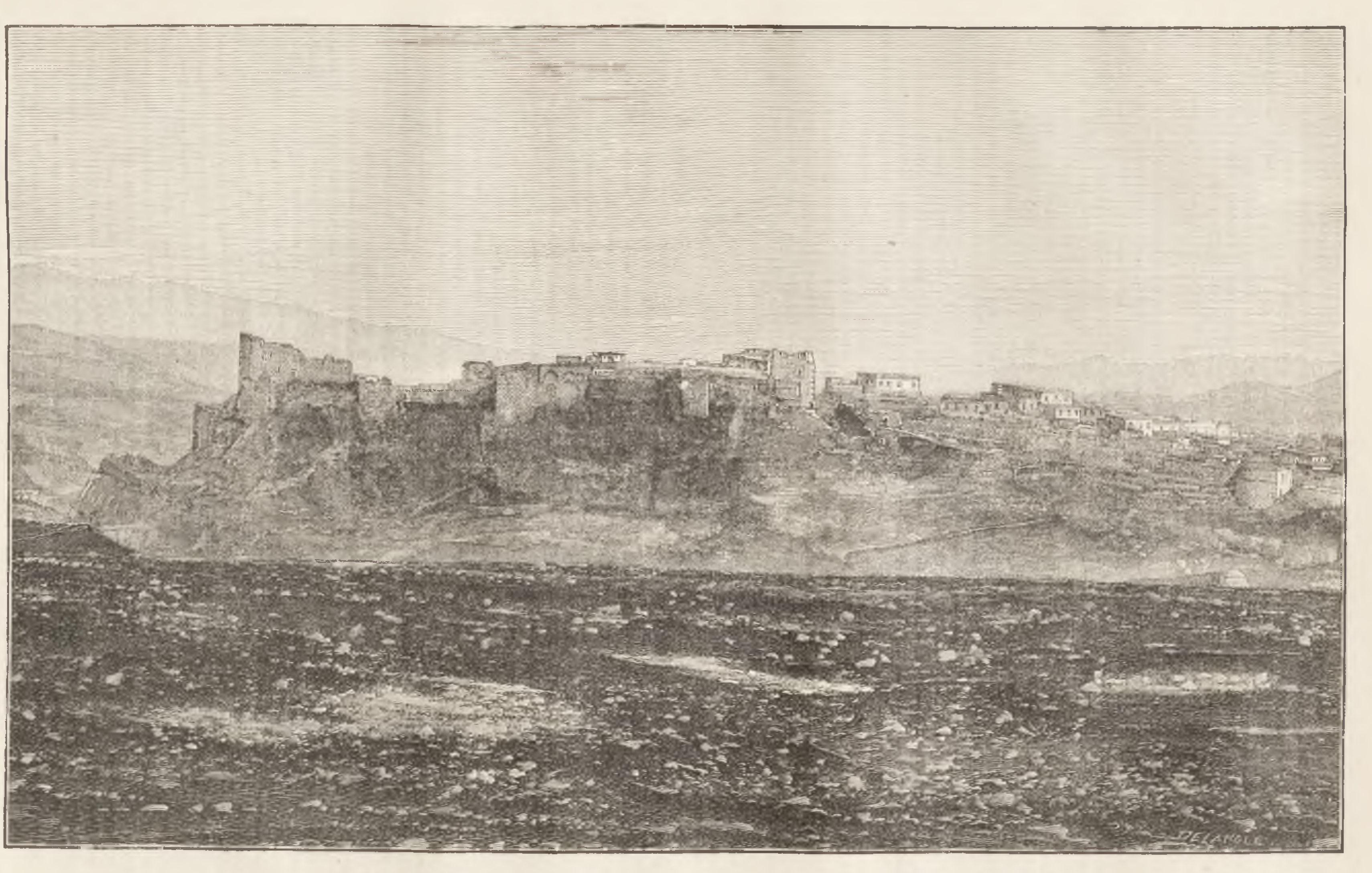


317. — Monnaie de Kir Moab.

ΑΥ Κ Μ ΑΥ ΑΝΤΩ... Buste lauré d'Élagabale, à droite. — ℞ ΧΑΡΑΧ|ΜΩΒΗ|ΝΩΝ. Tyché (la Fortune), debout de face, regardant à gauche, et tenant une corne d'abondance et un gouvernail.

XVI, 11; *Qir Ḥărèset,* Is., XVI, 7, et *Qir Ḥârèśét,* à cause de la pause. II (IV) Reg., III, 25. Dans tous ces passages, les Septante considèrent ce nom comme un nom commun désignant généralement les fortifications ou les villes fortifiées du pays de Moab et le traduisent par des mots divers. Voir KIR HARASETH. La Vulgate le traduit aussi par *muri fictiles,* IV Reg., III, 25, et, au singulier, *murus fictilis,* Jer., XLVIII, 31, 36, *murus cocti lateris.* Is., XVI, 7, 11. La version syriaque, et la plupart des autres l'ont également rendu ordinairement par des noms communs divers. Le Targum de Jonathan ben Uzziel, II (IV) Reg., III, 25, paraît également prendre ce nom pour un nom commun et traduit : « Ils ne laissèrent pas une pierre dans la ville (*beqarta'*) sans la renverser. » Il semble le considérer comme un nom propre désignant une ville particulière, Is., XV, 1, et le rend par son équivalent araméen, qui peut-être avait déjà remplacé le nom hébreu, si celui-ci n'était pas lui-même une traduction. L'équivalent employé en cet endroit est *Kérâka de-Môâb,* כְּרַכָּא דְמוֹאָב. Dans les autres passages, *Qir Hérés* ou *Harèset* est rendu par le *Kerak* de leur puissance, כְּרַךְ תּוּקְפְּהוֹן, et Kerak est peut-être pris comme nom propre; dans tous les cas, il désigne une ville particulière considérée, comme le nom l'indique, pour la ville forte par excellence, « la citadelle » ou « le boulevard » de Moab. Dans tous ces passages, le texte hébreu est clair et la construction de la phrase indique qu'il est question d'une ville particulière qui vient d'être formellement déterminée. La plupart des commentateurs sont d'accord sur ce point. — Le nom de *Characa* (grec : Χάρακα) se retrouve II Mach., XII, 17, pour désigner, semble-t-il, une ville forte spéciale. Le nom est sans doute identique à celui donné par le Targum à la ville de Moab et le nom grec Χάραξ a lui-même une signification analogue et paraît emprunté des langues sémitiques. Il est douteux cependant si, en ce passage, ce nom désigne la même ville. Voir CHARACA, t. II, col. 577-579. — Selon quelques auteurs, le nom de *Qorḥa'* ou *Qarḥa'* qui se lit sur la célèbre stèle de Mésa, lignes 3, 21, 24 et 25, pourrait désigner aussi la ville de Kir Moab. « Comment, dit F. de Saulcy, appliquer ce nom à la ville de Dibân?... Ce qui semblerait nous ramener à Karak, ce sont les tunnels qui donnent accès dans la ville et qui peuvent fort bien être représentés par בכרתה, *les coupures* du texte. » *Dictionnaire topographique abrégé de la Terre Sainte,* Paris, 1877, p. 322; cf. Sayce, *Fresh Light from the ancient monuments,* Londres, 1886, p. 77-81. Cependant la stèle elle-même, élevée, dit son inscription, à *Qorḥa'* et trouvée à Dibân, les détails archéologiques surtout conformes à la description de la stèle constatés à la colline sud-ouest de Dibân, paraissent prouver clairement que ce dernier endroit est la Qorḥa', du récit de Mésa. Aussi le plus grand nombre des palestinologues ne voient autre chose dans cette *Qorḥa'* que l'acropole de Dibon. Si la consonance des noms *Qorḥa'* ou *Qarḥa'* et *Kerka'* et aussi leur signification ne sont pas sans quelque analogie, ce sont les seuls rapports entre la *Qorḥa'* de la stèle de Mésa et la *Characa* de la Bible ou *Qir Moab.* Voir DIBON, t. II, col. 1410-1411. Clermont-Ganneau, *La stèle de Dhibân,* dans la *Revue archéologique,* juin 1870, p. 380; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* Paris, 1896, p. 431-433.

II. IDENTIFICATION. — Les interprètes sont généralement d'accord pour reconnaître dans Kir Moab, Kir Hérés et Kir Haréseth une seule et même ville. L'identité est évidente pour Kir Hérés d'Isaïe, XVI, 7, et Kir Haréseth du même chapitre, 11; les passages de Jérémie où Kir Hérés est nommée, sont l'imitation ou plutôt la reproduction de ce dernier verset d'Isaïe. L'identité de Kir Hérés ou Haréseth du chap. XVI d'Isaïe et Kir Moab du chap. XV n'est guère moins évidente; dans l'un et l'autre passage le prophète fait allusion à la ville forte par excellence, dans laquelle les Moabites plaçaient spécialement leur confiance et qui était la cause de leur orgueil. — Gesenius, *Thesaurus,* p. 1210, et quelques auteurs avec lui, à cause de l'identité des noms, croient pouvoir de même identifier cette ville avec la *Characa* de II Mach., XII, 17; mais le plus grand nombre contestent la justesse de cette identification. Les raisons sur lesquelles s'appuie l'opinion de ces derniers sont : 1° la distance (750 stades — 139 kilom.) trop courte entre Casphin et Characa; 2° l'éloignement de Kir Moab du pays de Tob où il faut chercher les Juifs Tubinéens que Juda voulait protéger, et 3° le contexte de I Mach., V, qui semble maintenir la lutte dans un même territoire, le pays de Basan, à l'est du lac de Génésareth. Les partisans de l'opinion de Gesenius répondent : 1° le premier terme de la distance, Casphin ou Caspis, n'est pas fixé avec certitude ni la nature du stade employé par l'écrivain sacré; 2° en admettant qu'il s'agisse des Juifs du pays de Tob en Basan, ils peuvent avoir cherché un refuge au loin; 3° l'éloignement momentané du héros juif du théâtre principal de ses exploits est un simple incident dont l'auteur de I Mach. a pu ne pas tenir compte. Quoi qu'il en soit, l'identité de cette Characa



318. — Vue de Kir Moab. Ruines de la ville ancienne et ville nouvelle. D'après une photographie de M. L. Heidet.

avec la Charaka du Targum ou Kir Moab est, comme nous l'avons dit, loin d'être certaine. Voir CHARACA, t. II, col. 577. Moins douteuse, pour ne pas dire indubitable, est l'identité de cette dernière avec la ville appelée par les Grecs, et plus tard par les Byzantins, Characmoba, Χαρακμῶβα ou Χαραγμῶβα, [Χαρα]χμῶβα dans la carte mosaïque de Madaba (Ad. Schulten, *Die Mosaikkarte von Madaba,* in-4°, Berlin, 1900, n. 85, p. 24), et quelquefois, selon Étienne de Byzance, Μωβωχάραξ. C'est, semble-t-il, le sentiment de Théodoret commentant Is., XV, 1, t. LXXXI, col. 340. Après avoir nommé les Moabites, il ajoute : « Ils avaient autrefois pour métropole la ville appelée maintenant Charachmoba. » Outre l'identité essentielle du nom, nous retrouvons, en effet, dans Characmoba, les caractères topographiques implicitement attribués par la Bible à Kir Moab. Quant à Characmoba, cette ville est certainement identique au *Crac* des Croisés, le *Kérak* des Arabes d'aujourd'hui (fig. 318-319). Characmoba, d'après Ptolémée, *Geographie,* V, 17, faisait partie de l'Arabie Pétrée. Sa longitude et sa latitude sont 66 1/6 et 30, c'est-à-dire qu'elle est à l'est de la mer Morte et entre Rabbath Moab et Pétra. Étienne de Byzance, *De urbibus,* Bâle, 1568, col. 91, et d'autres documents la classent dans la 3e Palestine dont l'Arabie Pétrée et la Moabitide faisaient partie. Cf. Reland, *Palæstina,* Utrecht, 1714, p. 215, 217, 463, 705. La carte mosaïque de Madaba nous la montre sur une montagne escarpée, aux trois quarts de la longueur de la mer Morte, à une certaine distance à l'est, entre deux fleuves dont les inscriptions ont disparu mais qui doivent représenter celui au nord qui est plus éloigné, la rivière d'Arnon, et celui au sud, la rivière de Zared. Le Crac des Croisés, souvent appelé par eux *Petra deserti,* à cause de ses conditions géographiques et parce qu'ils la confondirent avec la célèbre Pétra, est indiqué « sur une montagne très élevée, entourée de vallées profondes, au sommet de laquelle on ne pouvait atteindre que par deux entrées ». Guillaume de Tyr, *Historia rerum transmarin.,* l. XXII, c. XXVIII, t. CCI, col. 885. Sur les cartes des XIe, XIIe et XIIIe siècles il est placé à l'est de la mer Morte et en face du Lisân. Voir la *Carte de la Terre Sainte* du XIIIe siècle, publiée par Bongars à la suite des *Gesta Dei per Francos,* Hanau, 1611, et les diverses cartes du XIe-XIIIe siècle publiées par Röhricht, dans la *Zeitschrift des deutschen Palästina Vereins,* t. XIV, 1891, pl. I, V et VI, etc. « El Kérak est une forteresse extraordinairement défendue à l'extrémité de la Syrie et de la province de Belqa' dans les montagnes, sur un rocher élevé et toute entourée de vallées, à l'exception d'un point sous la ville. Elle est entre Jérusalem et Aila, sur la mer Rouge (le golfe d'Aqaba), » dit l'écrivain arabe Yaqout, *Dictionnaire géographique,* édit. Wüstenfeld, Leipzig, 1866, t. IV, p. 262. Cf. El-Marâsid, édit. Yunboll, Leyde, 1859, t. II, p. 490. « El-Kérak est une célèbre place avec un château élevé ; c'est une des plus puissantes forteresses de toute la Syrie. Il est à une journée de marche de Mûtâh, sur la frontière de la Syrie et du Hedjaz. Il y a trois journées de marche entre El-Kérak et Saubak, » ajoute Abu'l-Féda, *Géographie,* édit. Reinaud et de Slane, Paris, 1840, p. 247. « C'est une forteresse imprenable, sur un sommet élevé, entouré de fossés et de vallées profondes, » dit de son côté Dimisqy, *Géographie,* édit. Mehren, Saint-Pétersbourg, 1866, p. 213. On entrait dans la ville par deux tunnels creusés dans le roc vif, d'après le récit de voyage d'Ibn Batoutah, édit. de la Société asiatique, Paris, 1853, p. 255. « C'est dans cette forteresse, ajoute cet écrivain, que les rois cherchent un refuge dans la détresse. » Toutes ces descriptions et indications s'appliquent exactement à Kérak actuel et ne laissent aucun doute sur son identité avec le Kérak des géographes arabes, le Crac ou la Pierre du Désert des Croisés, la Characmoba des Grecs et des Romains, la Karaka des Juifs et le Kir Moab de la Bible : tous les géographes et palestinologues modernes s'accordent à le reconnaître. Voir entre autres Jos. Schwarz, *Tebuoth ha-Arez,* edit. Luncz, Jérusalem, 1900, p. 254-255; De Saulcy, *Dictionnaire abrégé de la Terre Sainte,* Paris, 1877, p. 203-204; Riess, *Biblische Geographie,* Fribourg-en-Brisgau, 1872, p. 56; Id., *Bibel-Atlas,* 1882, p. 17; Armstrong, *Names and Places in the Old Testament,* in-8°, Londres, 1887, p. 108.

III. DESCRIPTION. — Le Kérak, situé à l'est de la mer Morte et un peu au-dessous de l'extrémité méridionale du promontoire appelé le *Lisân,* est à 4 kilomètres de cette mer, en ligne directe, à 30 kilomètres au sud de l'*ouâdi Môdjéb,* l'ancien Arnon, à 10 kilomètres également au sud de *Rabba,* jadis Rabbath-Moab, à 12 kilomètres au nord du village d'*el-Mutéh* et à 22 kilomètres de l'*ouâd'el-Haséh,* considérée comme l'ancienne vallée de Zared. A la différence des villes qui, étant tombées sous la main des Turcs, sont aujourd'hui plus ou moins en ruines et détruites, le Kérak est assez bien conservé (fig. 320). Assis sur son piton conique formé de roche calcaire striée de silex brun, complètement isolé, à environ 1000 mètres d'altitude au-dessus du niveau de la Méditerranée, de 1400 au-dessus de la mer Morte et de plus de 200 au-dessus de la profondeur des vallées dont la nature l'a entouré comme d'un immense fossé, il ressemble à un gigantesque nid d'aigle établi là pour défier les efforts des conquérants et des armées. La montagne était jadis reliée, du côté du sud, par un col étroit, à celles qui l'entourent; une profonde tranchée, pratiquée pour achever l'œuvre de la nature, l'en a depuis longtemps séparé. Le plateau incliné vers l'est sur lequel est bâtie la ville affecte la forme d'un triangle dont la base regarde l'occident et dont la longueur des côtés est d'environ 700 mètres. Dans l'angle sud-ouest, sur une éminence séparée elle-même du reste de la ville par un large fossé, se dresse le château dominant toute la cité. La muraille, ruinée sur plusieurs points, était crénelée et percée de meurtrières. Elle est flanquée de cinq grosses tours, dont quatre carrées et une semi-circulaire. L'ensemble de ces constructions paraît l'œuvre des Croisés. En quelques parties établies sur des assises plus anciennes, elles ont été remaniées ou restaurées par les Arabes et les Turcs. Ces restaurations ont permis au sultan mameluk Bibars de s'en attribuer la fondation dans des inscriptions placées en divers endroits. L'inscription de la tour du nord-ouest est accostée de deux lions rampants. On parvient à la ville par un chemin rocheux, souvent taillé en escalier et à peine large d'un mètre, se développant en lacets sur le flanc septentrional de la montagne. Jusqu'à ces dernières années, on pénétrait dans la ville par deux tunnels taillés dans le roc vif à la base des remparts. Le tunnel du nord-ouest, long de 60 mètres environ et large de 5 à 6 mètres, est éclairé par une ouverture pratiquée dans la voûte taillée en plein cintre. Il a été transformé en magasin pour l'usage des établissements du gouvernement. Le tunnel de l'est a été en partie détruit et en partie rempli de décombres. On entre maintenant dans la ville par une large brèche ouverte du côté du nord. Bien qu'en partie démantelé et malgré les transformations grossières opérées pour en faire une caserne pour la garnison turque, cet immense château, avec ses fossés creusés dans le roc, ses hauts glacis, ses grands escaliers, ses longs corridors, ses salles voûtées immenses, son église où l'on voit des restes de fresques, ses casemates, ses magasins, ses grands réservoirs, ses citernes multiples, demeure encore magnifique dans son ensemble et l'une des constructions militaires des plus vastes et des plus curieuses. Les habitations de la ville sont généralement bâties en pisé, avec une terrasse plate, qui repose sur un ou deux arceaux. Les seules constructions faites



319. — Vue de Kir Moab (Suite, à gauche, de la vue de col. 1897-1898). D'après une photographie de M. L. Heidet.

de pierres taillées sont celles de la mission protestante, des paroisses latine et grecque et la résidence du gouverneur. Les rues sont étroites et tortueuses et souvent remplies de décombres. Dans l'église grecque, dédiée à saint Georges, on remarque quelques peintures au caractère byzantin. Dans l'école, on montre deux autres salles bien conservées d'un bain romain, en partie pavées de beau marbre. La mosquée de la ville est établie dans les débris d'une vieille église chrétienne, dont la porte d'entrée est en ogive.

Des deux vallées qui contournent le Kérak, celle de l'ouest s'appelle du nom de la ville *ouâd 'el-Kérak*. Elle toute son étendue, la mer Morte, la vallée du Jourdain jusqu'à Jéricho et les montagnes de la Judée jusqu'au mont des Oliviers. C'est dans le col séparant au sud de la ville les deux vallées, qu'a été pratiquée la profonde tranchée qui unissait aux montagnes du sud le piton servant d'assiette à la ville. Au XIIIe et encore au XIVe siècle, ces vallées étaient embellies par de nombreux vergers plantés d'arbres dont les abricots, les grenades, les pommes, les poires et les autres fruits de Kérak étaient rénommés au loin par leur saveur. Voir Abou'l-Féda et les autres, *loc. cit.* Les quelques jardins mal cultivés que l'on y voit aujourd'hui ne pro-

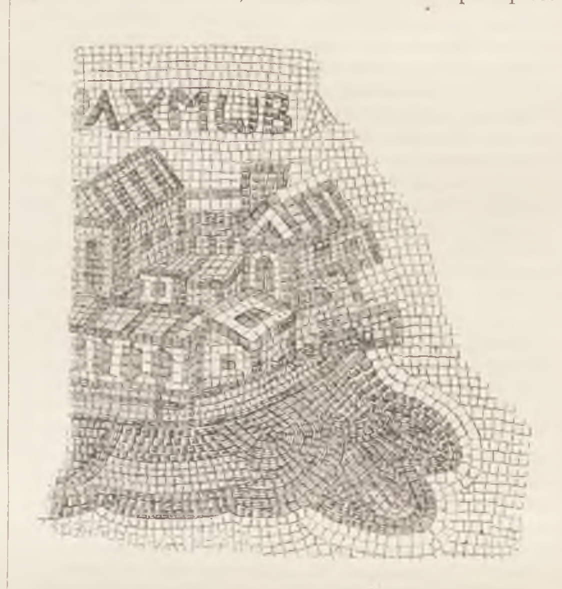


320. — Kir Moab. Vue du Grand Birket en-Naser et du fossé taillé dans le roc. D'après de Luynes, *Voyage à la mer Morte*, pl. 7.

prend naissance vers le sud-est, passe sous la ville et le château au côté sud, fléchit au nord, longe tout le côté occidental, jusqu'à l'angle nord-ouest où elle est rejointe par l'*ouadi Dju'ad*. Un ruisseau dont le courant est augmenté par le tribut des eaux que lui apportent plusieurs sources, et dans lequel se jouent de nombreux petits poissons, court au fond de la vallée, mettant en mouvement quelques moulins dont l'un est assez ancien, les autres d'installation récente. L'*ouadi Dju'ad* a son origine plus à l'est. Il tourne le pied de la colline à l'est et au nord et vient au nord-ouest s'unir à l'ouadi-Kérak. Le ruisseau qui court au fond de la vallée prend naissance à une demie-lieue de la ville à « la fontaine des Francs », *'Aïn el-Frandj,* dont le nom rappelle la domination passagère, mais glorieuse des chrétiens d'Occident. Le cours d'eau, formé par les deux rivières réunies, parcourt sa marche vers le nord-ouest jusqu'à la mer Morte, par l'*ouad' el-Kérak*. Par la large trouée de la vallée de Kérak ; le regard embrasse, dans presque duisent plus guère que les légumes dont les orientaux n'ont jamais pu se passer : les concombres, les poireaux et les oignons. La campagne de Kérak se développe sur la montagne dont il est entouré en plateaux ondulés, où croît un blé abondant et estimé.

IV. Histoire. — Kir Moab ou Haréseth apparaît dans l'histoire biblique, sous le règne de Josaphat, roi de Juda, et vers le commencement du règne de Joram, roi d'Israël (vers 896 avant J.-C.). Après la mort d'Achab, le roi de Moab, Mésa, avait rompu le traité conclu avec le roi d'Israël, en cessant de lui envoyer le tribut convenu. Joram s'allia au roi Josaphat, et le roi d'Édom se réunit à eux. Les trois alliés prirent la route du sud par l'Idumée, pour marcher contre Moab, Mésa s'avança avec une armée pour repousser l'invasion. Battu, il vint se réfugier dans une de ses villes fortes. Toutes les forteresses de Moab, toutes les villes importantes, et le reste du pays étaient tombés aux mains de l'ennemi, qui détruisit les villes, ruina les campagnes les plus

fertiles en les couvrant de pierres, obstrua les sources, coupa les arbres fruitiers, « et il ne restait, ajoute l'Écriture, que les pierres de Qîr Haréseth » (texte hébreu). C'était dans cette citadelle que le roi Mésa était venu chercher son dernier refuge. Les armées coalisées l'environnèrent (occupant les sommets des montagnes qui entourent la ville et sont à la hauteur de ses murs), et les frondeurs se mirent à battre la muraille. Elle était sans doute, comme l'indique son nom, « en briques, » peut-être séchées au soleil. Le roi de Moab, voyant que les ennemis allaient l'emporter, prit avec lui sept cents hommes et, l'épée à la main, ils se précipitèrent sur le roi d'Édom, espérant se frayer un passage à travers les bataillons iduméens et s'échapper. Ils échouèrent. Alors saisissant son fils premier-né, qui devait régner après lui, Mésa l'immola en holocauste sur le mur de la ville. Cet acte de barbarie révolta les Israélites qui levèrent aussitôt le siège et s'en retournèrent dans leur pays. II (IV) Reg., III. — C'est à ce roi Mésa qu'il faudrait attribuer l'origine de la plupart des anciens réservoirs, des citernes de la ville et des deux tunnels y donnant accès, si le *Qorqa'* de la stèle désignait réellement le Kérak actuel. Quoi qu'il en soit, les brèches ouvertes par la fronde des Israélites et de leurs alliés ne tardèrent pas à être fermées et cette ville, bien qu'elle ne fût pas leur capitale, continua à être l'objet de l'orgueil et de la confiance des Moabites. Aussi, lorsque les prophètes élèveront la voix contre Moab, le principal objectif de leurs menaces sera la ville Qir Moab. « Châtiment de Moab, dit Isaïe, XV, 1 : pendant la nuit, Ar Moab a été ravagée, elle a cessé : pendant la nuit Qir Moab a été ravagée, elle a cessé. » « Nous avons appris, dit ailleurs (XVI, 6, 7, 11) le même prophète, l'orgueil de Moab; oui, il est plein d'orgueil, son arrogance, sa présomption n'ont point de mesure. Voilà pourquoi Moab poussera Moab à jeter des cris de douleurs; tous crient de douleur sur Qir Haréseth. Gémissez, vous qui avez été frappés... Pour cela mes entrailles frémissent sur Moab comme une harpe et tout mon intérieur à cause de Qir Haréseth. » Ces mêmes menaces le prophète Jérémie les reprend en les imitant, XLVIII, 31, 36 : « Je gémirai sur les habitants de Qir Hérés. C'est pourquoi mon cœur gémira sur Moab comme une flûte. Tous leurs efforts réunis périront. » L'histoire ne dit pas explicitement quand Qir Moab subit les malheurs annoncés par ces prophètes; mais elle ne dut pas échapper aux coups des soldats de l'Assyrie, quand, après avoir envahi la Syrie et la Damascène, ils reçurent l'ordre « de faire périr par l'épée tous les habitants de Moab et d'Ammon ». Judith (grec), I, 12. Ce fut probablement dans le cours de la 3e campagne du roi Assurbanipal (vers 646), contre les pays de l'Arabie, de Moab, d'Ammon et de Nabathée, dont font mention les Annales de ce prince. Voir F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., 1896, t. IV, 119-122. — En dehors du récit de II (IV) Reg. et des prophéties d'Isaïe et de Jérémie. Kir Moab n'est plus mentionnée dans la Bible, à moins que la Characa où vint Judas Machabée pour assister les Juifs Tubinéens, ne soit la Characa de Moab. — Elle tient toutefois une place importante dans les récits de l'histoire profane. — A l'époque de la domination des Grecs, Characa était une ville considérable de l'Arabie Pétrée: Ptolémée, *Géographie,* V, 17. Au temps du triomphe du christianisme, Characmoba était devenu le siège d'un évêché dépendant de Pétra et son évêque Démétrius prit part au concile de Jérusalem de 536. Labbe, *Conciles,* t. V, p. 284; Lequien, *Oriens christianus,* t. III, p. 720-731. Cf. Reland, *Palæstina,* Utrecht, 1774, p. 212, 215, 217, 223. L'histoire nomme encore comme évêque « de l'illustre et glorieuse Charachmoba », Jean, disciple de saint Etienne le Sabaïte, célèbre par sa sainteté et ses miracles. *Acta Sanctorum, Vita S. Stephani Sebaitæ, thaum.*, 13 juil., édit. Palmé, julii t. III, p. 518-522. La carte mosaïque de Madaba, qui nous offre une image de la ville de cette période (fig. 321), la représente grande, avec des églises et d'autres monuments, des colonnades et des portiques.



321. — Fragment de la mosaïque de Madaba, figurant une vue de Kir Moab.

A l'arrivée des Croisés, le Kérak était presque ruiné et abandonné de ses habitants. La citadelle fut rebâtie, en 1136, dans toute sa splendeur, par Payen, échanson du roi Foulque. Une multitude d'habitants nouveaux vinrent se mettre à l'abri du puissant château et repeuplèrent l'ancienne ville. Le Kérak devint la capitale de la Transjordane et l'un des principaux boulevards de la Terre-Sainte contre les musulmans. Il fut érigé en archevêché latin à la place de Rabbath (Amman) l'ancienne capitale des Ammonites, sous le nom d'archevêché de la Pierre du Désert. Voir *Assises de Jérusalem*, édit. Beugnot, Paris, 1841, t. I, p. 415. Après la mort sanglante de son dernier prince, Renaud de Châtillon, à Hattin, le 4 juillet 1187, la ville, gouvernée par la veuve de Renaud, résista deux ans encore aux efforts de Saladin et ne se rendit que contrainte par la famine. Guillaume de Tyr, *Historia rerum transmarin.*, l. XV, c. XXI, t. CCI, col. 633; l. XX, c. XXVIII, col. 808; l. XXII, c. V, col. 851; c. XXVIII, col. 885-886; l. XXIII, c. XX, col. 922. Le Kérak entre les mains des musulmans continua à prospérer jusqu'au temps des Turcs (1417). Il tomba alors dans l'oubli. En 1832, sa population se révolta contre la domination d'Ibrahim pacha qui ne put alors s'en rendre maître. Il revint assiéger la ville en 1840, parvint à la prendre, la saccagea et détruisit une partie de ses remparts. Depuis cette époque, le Kérak, ainsi que toute la région, s'était soustrait au joug des Turcs, mais pour tomber sous le régime de l'anarchie la plus complète. Pendant cette période le Kérak fut visité par plusieurs explorateurs européens, mais non sans des difficultés de tout genre et sans de graves dangers. Enfin un corps d'armée turque l'ayant cerné et ayant feint d'en commencer le bombardement, la population céda, mit bas les armes et les Turcs en prirent possession le 24 novembre 1893. Le Kérak fut érigé en *mutzarifiéh* (préfecture), dépendant du *uâlayieh* (province) de Damas. Le *sandjak* du Kérak embrasse dans son rayon toute la région transjordanienne et le pays à l'est de la mer Morte, depuis la rivière de Zerqâ, l'ancien Jaboc, jusqu'au golfe d'Aqâbah, c'est-à-dire tout le territoire des anciennes tribus de Gad et de Ruben, tout le pays de Moab et l'Idumée orientale.

Un grand nombre de musulmans sont venus s'installer dans la ville. Avec eux, avec les gens de l'administration et la garnison, la population d'environ 5 000 habitants est montée à 6 000. La plupart sont musulmans. Le nombre des chrétiens diminué en 1880, par l'émigration à laquelle la petite ville de Madaba doit sa renaissance, est aujourd'hui d'environ 1 500, dont 1 200 non catholiques suivant le rite grec et 300 catholiques suivant le rite latin. La mission latine, fondée en 1876, s'est développée surtout depuis 1893. — Pour la description et l'histoire du Kérak, voir Burchkhardt, *Travels in Syria and the Holy Land,* Londres, 1882, p. 379-399; F. de Saulcy, *Voyage autour de la mer Morte,* in-8°, Paris, 1853, t. II, p. 353-383; Lartet, *Voyage d'exploration à la mer Morte, par le duc de Luynes,* in-8° (sans date), t. I, p. 99-107; Mauss et Sauvaire, *Voyage de Jérusalem à Karak et à Chaubak,* dans l'ouvrage précédent, t. II, p. 81-140; Rey, *Les Colonies françaises en Orient,* in-8°, 1883, p. 19-24, 345-342; Id., *Étude sur l'architecture militaire des Croisés,* 1871, p. 132-135, 273-277.

L. Heidet.

KISTEMAKER Johann Hyacinth, exégète catholique, né à Nordhorn (province du Hanovre) le 15 août 1754, mort à Munster en Westphalie le 2 mars 1834. Après les études préparatoires au gymnase des pères franciscains à Rheine, il se livra à l'étude de la philosophie et de la théologie à Munster : où il fut ordonné prêtre le 22 décembre 1777. Après avoir été, depuis 1779, professeur au gymnase de Munster, il obtint la chaire de philologie à l'université de cette ville. Il l'échangea contre la chaire d'exégèse en 1795; quatre années plus tard, il fut nommé chanoine (1799). En 1819 il se démit de la charge de directeur de gymnase, place qu'il avait occupée depuis 1794. Le 27 septembre 1823 il fut réélu chanoine du chapitre nouvellement réorganisé de la cathédrale de Munster. — Il aimait de préférence la philologie classique, pour laquelle il avait tant d'aptitudes qu'on le nomma *Erasmus secundus.* Il s'appliqua à relever l'étude des langues allemande et grecque. [Outre les principales langues européennes, il savait les langues orientales. Il ne négligeait pas pour cela l'étude de la théologie, de l'exégèse et de la patristique. Il se servit de ses connaissances pour réfuter les rationalistes. — Kistemaker a laissé quantité d'écrits de philologie. — Voici ses ouvrages exégétiques : *Commentatio de nova exegesi præcipue Veteris Testamenti ex collatis scriptoribus græcis et latinis scripta,* Munster, 1806; *Exegetische Abhandlungen über Matth., 16, 18 und 19, und 19, 3-12 oder über den Primat Petri und das Eheband,* Munster, 1806. Le vicaire Schrant en publia une traduction hollandaise à Amsterdam. — *Exegesis critica in Psalmos* LXVII *et* CIX *et excursus in Daniel., III, de fornace ignis,* Munster, 1809; *Weissagung Jesu vom Gerichte über Judaea und die Welt nebst Erklärung der Rede Marc., 9, 42-49 und Prüfung der Van Ess'schen Ubersetzung des Neuen Testamentes,* Munster, 1816; *Canticum Canticorum illustratum ex hierographia orientalium,* Munster, 1818; *Biblia Sacra Vulgatæ editionis iuxta exemplar vaticanum,* 3 in-8°, Munster, 1823. Elle était dédiée à Léon XII, dont un bref, imprimé en tête du 1er volume appelle Kistemaker : *Virum probitate ac litterarum sacrarum peritia laudatissimum; Die heiligl. Evangelien übersetzt und erklärt,* 4 in-8°, Munster, 1818-1820; *Geschichte der Apostel, übersetzt mit Anmerkungen,* Munster, 1821; *Sendschoreiben der Apostel übersetzt und erklärt, nebst der Apokalypse,* 2 in-8°, 1822. Le tout ensemble : *Die heiligen Schriften des Neuen Testamentes übersetzt und erklärt,* Munster, 1818-1823, 7 in-8°; 2e édit., 1825-1826; 3e édit., 1845. — *Das Neue Testament übersetzt ohne Anmerkungen,* Munster, 1825; 4e édit., 1844. Une édition en miniature parut en 1853, et une en gros caractères en 1849. Il a encore rédigé pour le 4e vol. de Stollberg, *Geschichte der Religion Jesu Christi,* 15 in-8°, Hambourg-Vienne, 1807-1818, les remarques sur Esther et il a écrit pour le 5e vol. : *Ueber die zweifache Stammtafel Jesu Christi bei den Evangelisten Matthäus und Lucas.* La *Bonner Zeitschrift* publia en 1836 comme traité posthume : *Orbem terræ per et post diluvium universale magnam in deterius immutationem passum esse ostenditur.* — Voir Neuhaus, *Leben und Wirken des verstorbenen I. Hyac. Kistemaker,* Munster, 1834. — Frd. Rassmann, *Münsterländisches Schriftsteller-Lexicon,* Lingen, 1814; I. Nachtrag, Munster, 1815; II. Nachtrag, Munster, 1818. Le même ouvrage refondu et continué par Ernest Rassmann, Munster, 1866-81, t. I, p. 177; *Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie,* Cologne, 1832, Heft 9, p. 211; 20, p. 90; 61, p. 1; *Neuer Nekrolog der Deutschen,* 1834, t. I, p. 211; Felder, *Gelehrten-und Schriftsteller-Lexicon der katholischen Geistlichkeit Deutschlands,* t. III, Landshut, 1822, p. 262; Wetzer et Welte, *Kirchenlexicon,* 2e édit., t. VII, 1891, p. 35-39.

E. Michels.

KITTO John, théologien protestant anglais, né à Plymouth le 4 décembre 1804, mort à Cannstadt le 25 novembre 1854. Fils d'un simple maçon, d'une santé frêle et délicate, il n'avait de goût, étant enfant, que pour les livres. A l'âge de 8 à 11 ans, il fréquenta (1812-1814) les écoles primaires de sa ville natale et il ne reçut jamais d'autres enseignements. Après cette époque, il dut travailler avec son père. Le 13 février 1817, en servant les maçons, il tomba d'une hauteur de 7 mètres et cet accident le rendit complètement sourd toute sa vie. Après avoir vécu plusieurs années dans la misère, en étudiant seul, quand il le pouvait, avec des livres qu'il se procurait au moyen des plus dures privations, il entra, en juillet 1825, au *Missionary College,* à Islington, où il fut employé à l'atelier de typographie. La *Church Missionary Society* l'envoya, en 1827, à Malte comme compositeur. Son goût pour la littérature l'empêcha de donner toute son attention à ses occupations et le comité le renvoya en Angleterre en janvier 1829. Quelques mois après, il s'associa à une mission particulière, organisée par M. Groves, et il partit pour la Perse. La petite troupe arriva à Bagdad au mois de décembre et Kitto ouvrit une école arménienne. Mais la peste, une inondation et le siège de Bagdad, par Ali pacha, déterminèrent M. Groves à reprendre le chemin d'Angleterre. Kitto, qui l'y suivit, donna dans ses *Journals* un récit intéressant de ses voyages. Il entra alors en relation avec la société pour la vulgarisation de connaissances utiles (*Society for the diffusion of useful knowledge*) et il publia, dans le *Penny Magazine,* le *Deaf traveller* (le voyageur sourd) et quelques autres traités. Il collabora à la *Cyclopædia* de Ch. Knight. A l'instigation de ce dernier, Kitto commença, en 1834, une série de narrations qui devaient commenter la vie des aveugles, des muets et des sourds; il les réunit à la fin et les publia sous le titre : *The lost senses,* Londres, 1845. Il fit de même, en 1835, pour le *Biblical commentary,* qu'il fit d'abord paraitre sous la forme de plusieurs fascicules anonymes, et qui, ayant été complétés au mois de mai 1838, furent très favorablement accueillis par le public sous le titre : *The Pictorial Bible,* in-8° et in-4°, Londres, 1835-1838; 2e édit., Londres, 1847-1849. Les notes furent ensuite éditées séparément et elles formèrent : *The illustrated commentary,* 5 in-8°, Londres, 1840. Il n'avait pas encore achevé ce livre lorsqu'il en commença un autre auquel il consacra trois ans de travail : *Pictorial history of Palestine and the Holy Land, including a complete history of the Jews,* Londres (1839), 1840. Il commença alors un autre ouvrage qui devait renseigner le lecteur sur les différents établissements de missions dans les pays infidèles; c'était : *The christian Traveller,*

Londres, 1841. Il ne put en publier que les trois premières parties, son éditeur ayant fait de mauvaises affaires. Kitto fut obligé de vendre sa maison d'Islington et d'aller à Woking (Surrey). Il rédigea une *History of Palestine,* qui fut publiée à Édimbourg en 1843. L'université de Giessen lui décerna alors le titre de docteur en théologie en 1844, et l'année suivante il fut nommé membre de la *Society of antiquaries.* Pendant ce temps il travaillait à sa *Cyclopædia of Biblical Literature,* qui parut en 2 in-8° à Édimbourg, 1843-1845; 2e édit., 1847; 3e édit., par W. L. Alexander, 3 in-8°, 1862; édition abrégée, in-8°, 1849, 1850, 1855. Cet ouvrage renferme d'excellents articles composés par divers savants et eut un succès bien mérité. En 1848, il entreprit la publication du *Journal of sacred literature,* Londres, 1848-1853. En 1853, il dut le remettre au Dr H. Burgess, parce qu'il ne pouvait pas même couvrir les frais de l'impression. Kitto quitta Woking pour louer une maison moins chère à Camden Town. C'est là qu'il écrivit ses *Daily Bible illustrations,* 7 in-8°, Édimbourg, 1849-1854. Une pension de 100 livres sterling (2500 fr.) lui fut accordée en 1850 à cause de ses « œuvres littéraires utiles et méritoires ». Sa santé, qui n'avait jamais été robuste, s'affaiblissait visiblement depuis 1851, de sorte qu'il partit pour l'Allemagne au mois d'août 1854, pour essayer les effets de ses eaux minérales, mais il mourut le 25 novembre 1854 à Cannstadt (Würtemberg). — Outre les ouvrages déjà cités et qui sont intimement liés avec les événements de sa vie, J. Kitto composa encore : *Essays and letters, with a short memoir of the author,* Plymouth, 1825; *Uncle Oliver's Travels to Persia,* 2 in-8°, Londres, 1838; *Thoughts among flowers,* Londres, 1843; *Gallery of Scripture engravings, historical and landscape, with descriptions, historial, geographical and critical,* 3 in-8°, Londres, 1841-1843; *The pictorial Sunday book,* Londres, 1845. (Une partie de ce livre fut publiée sous le titre : *The pictorial history of our Saviour.*) *Ancient and modern Jerusalem,* Londres, 1846; *The Court and People of Persia*; *The Tartar tribes,* Londres, 1846-1849; *The Tabernacle and its furniture,* Londres, 1849; *Scripture lands,* in-8°, Londres, 1850 ; *The land of Promise,* Londres, 1850; *Eastern habitations,* in-8°, Londres, 1852; *Sunday reading for christian families,* in-8°, Londres, 1853. Ces diverses publications ont eu une grande influence sur le progrès des études scripturaires dans les pays de langue anglaise. — Voir J. Kitto, *Essays and letters,* Plymouth, 1825; Id., *The lost Senses,* Londres, 1845; J. E. Ryland, *Memoirs of John Kitto,* 2e édit., Édimbourg, 1856; J. Eadie, *Life of John Kitto,* Édimbourg, 1857; Id., dans la 3e édition de Kitto's *Cyclopædia of biblical literature,* t. II, p. 754; S. A. Allibone, *Critical dictionary of English literature,* 1872, t. I, p. 1039; Th. Hamilton, dans le *Dictionary of National biography,* t. XXXI, 1892, p. 233-35.

E. MICHELS.

KLEE Heinrich, théologien et exégète catholique, né à Münstermaifeld, près de Coblentz, le 20 avril 1800, mort à Munich, le 28 juillet 1840. Il fit ses études au grand séminaire de Mayence, dont Bruno Franz Léopold Liebermann faisait alors l'ornement. Il fut ordonné prêtre le 23 mai 1823. L'année suivante il y fut nommé professeur d'exégèse et d'histoire ecclésiastique. L'université de Wurzburg lui décerna le titre de docteur en théologie pour la dissertation : *Tentamen theologico-criticum de chiliasmo primorum sæculorum,* Herbipoli, 1825. Après avoir enseigné quatre années (1825-1829) la philosophie à Mayence, l'université de Fribourg-en-Brisgau lui offrit la chaire d'exégèse que J. L. Hug venait de résigner, et le gouvernement prussien lui offrit simultanément une chaire de théologie à l'université de Breslau où à celle de Bonn. Klee choisit Bonn. Il y enseigna tour à tour le dogme, la théologie morale, l'histoire des dogmes et l'exégèse du Nouveau Testament. Klee était très versé dans les sciences bibliques et dans la patrologie; il ne faisait aucune concession ni à l'hermésianisme, ni au rationalisme. En 1839, il alla à Munich pour remplacer Möhler, et y occupa la chaire de théologie dogmatique et d'exégèse. Il y mourut l'année suivante et y fut enterré à côté de Möhler. — Il a écrit : *Die Beichte, eine historisch-kritische Untersuchung,* in-8°, Frankfort, 1828; *Kommentar über das Evangelium des Johannes,* in-8°, Mayence, 1829; *Kommentar über den Römerbrief,* in-8°, Mayence, 1830; *Kurzes System der kathol. Dogmatik,* in-8°, Bonn, 1831; *Encyclopädie der Theologie,* Mayence, 1832; *Auslegung des Briefes an die Hebräer,* in-8°, Mayence, 1833; *Die Ehe, eine dogmatisch-archäologische Abhandlung,* Mayence, 1833, 2e édit., 1835; *Die katholische Dogmatik,* 3 in-8°, 1834-1835; 4e édit. en 1 vol. édité par J. B. Heinrich, 1861; c'est son œuvre principale; *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* 2 in-8°, Mayence, 1837-1838; *Grundriss der kathol. Moral,* Mayence, 1843, édité par Himeoben; 2e éd., Mayence, 1847. — Voir sa biographie par Sausen, en tête des 3e et 4e édit. de la *Dogmatik* de Klee; J. B. Heinrich, dans Wetzer et Welte, *Kirchenlexicon,* 2e édit., t. VII, 1891, p. 743-746; H. Hurter, *Nomenclator literarius recent. Theologiæ,* 2e édit., Inspruck, t. III, 1895, col. 773-775. Sur ses œuvres exégét. cf. *Tübing. Quartalschrift,* 1829, p. 24-40; 1830, p. 698-714; 1834, 641-661, et Herz, dans la *Katholische Litteraturzeitung,* 1830, IV, 176-182; 1834, IV, 911-958.

E. MICHELS.

KLIEFOTH Theodor Friedrich Detlev, théologien et exégète protestant, né le 18 janvier 1810 à Kürchow (Mecklembourg), mort à Schwerin le 26 janvier 1895. Il fit ses études aux universités de Berlin et de Rostock. Il fut nommé en 1833 précepteur du duc Guillaume et du duc Frédéric-François de Mecklembourg en 1834. Pasteur à Ludwigslust depuis 1840, il fut transféré à Schwerin en qualité de premier prédicateur et de « Surintendant ». Il fut membre de la commission, nommée par le gouvernement en 1848 pour le règlement des affaires ecclésiastiques, et depuis 1850, de l'*Oberkirchenrath* dont il fut le président de 1887 à 1894. Kliefoth était un luthérien strict et sévère dans ses écrits et dans sa conduite. On a de lui les ouvrages exégétiques suivants : *Einleitung in die Dogmengeschichte,* Parchims, 1839; *Der Schriftbeweis des J. Chr. K. von Hoffmann,* in-8°, Schwerin, 1859; *Lesestücke aus dem Alten und Neuen Testament auf alle Tage des Jahres,* in-8°, Schwerin, 1860; *Der Prophet Sacharja übersetzt und ausgelegt,* Schwerin, 1861; *Das Buch Ezechiels übersetzt und erklärt.,* 2 in-8°, Rostock, 1864-1865; *Das Buch Daniel,* Schwerin, 1868; *Die Offenbarung des Johannes,* 3 in-8°, Leipzig, 1874; *Christliche Eschatologie,* Leipzig, 1886; Voir H. Holtzmann et R. Zöpffel; *Lexicon für Theologie und Kirchenwesen,* Brunswick, 1888-1891, 1re édit., t. II, p. 595; Herzog, *Real-Encyclopädie,* t. X, 1901, p. 566-575.

E. MICHELS.

KNAPP Georg Christian, théologien et exégète protestant, le dernier représentant du piétisme de Halle, né le 17 septembre 1753, à Glaucha, près de Halle, mort à Halle le 14 octobre 1825. Il fit ses études à l'université de Halle et à celle de Gœttingue, et fut nommé professeur extraordinaire à Halle en 1777, ordinaire en 1782. Il s'occupa surtout de la théologie et de l'exégèse du Nouveau Testament. Semler et Gruner, dont il avait suivi les cours à Gœttingue n'exercèrent aucune influence durable sur son esprit, qui avait une tendance prononcée vers le « supranaturalisme ». Comme piétiste il entretenait aussi des relations avec la communauté des Frères Hernhutes (*Herrnhuter Brüdergemeinde*). Il ne pouvait se défaire d'une timidité exagérée, ce qui explique le peu d'influence qu'il exerça sur les étudiants. — On a de lui : *Die Psalmen übersetzt und mit Anmerkungen,* Halle, 1778, 3e édit., 1789. La plus importante de ses pu-

blications est le *Testamentum Novum græce. Recognovit atque insignioris lectionum varietatis et argumentorum notationes subjunxit* G. Ch. Knappius, in-4°, Halle, 1797; 5e édit., 1840; *Scripta varii argumenti maximam partem exegetici atque historici,* 2 in-8°, Halle, 1805; 2e édit., 1823-1824, 18 in-8°. On publia de lui après sa mort : *Vorlesungen über die christliche Glaubenslehre nach dem Lehrbegriffe der evangelischen Kirche,* 2 in-8°, édit. K. Thilo, Halle, 1827; 2e édit., 1836; *Biblische Glaubenslehre vornehmlich fur den praktischen Gebrauch,* édit. H. E. F. Guericke, 1840, etc. — Voir Niemeyer : *Epicedien zum Andenken auf Knapp,* 1825; Thilo, Préface de la *Glaubenslehre;* Tholuck, dans Herzog, *Real-Encyclopädie,* t. VII, 1857, p. 763; Tschackert, dans l'*Allgemeine deutsche Biographie,* t. XVI, 1882, p. 266. E. MICHELS.

KNOBEL August Wilhelm, exégète protestant allemand, né le 7 février 1807 à Tschecheln, près de Sorau, dans la Basse-Lusace, mort à Giessen le 25 mai 1863. Il fit ses études au gymnase de Sorau et, depuis 1826, à l'université de Breslau, où il suivit les cours de Gass, de Scheibel, de Middeldorpf, de Daniel von Colln et de David Schulz. Le 18 mai 1831, il y passa sa thèse de docteur en philosophie : *Jeremias Chaldaizans,* in-8°, Leipzig, 1831. Le 21 octobre 1831, il devint licencié en théologie par sa dissertation : *De Marci Evangelii origine,* in-8°, Breslau, 1831 (contre l'hypothèse de Griesbach). Le 18 novembre de la même année (1831), il commença à enseigner à l'université de Breslau. Il fut nommé professeur extraordinaire de théologie en 1835 et, le 29 septembre 1838, cette faculté lui décerna unanimement le titre de docteur en théologie. Pendant le cours de la même année, deux universités lui offrirent une chaire de théologie. Knobel refusa la chaire de Gœttingue, laissée vacante par le départ d'Ewald, et accepta celle de l'université de Giessen. Une maladie l'obligea, en 1861, d'interrompre ses cours, et il mourut le 25 mai 1863. Ses ouvrages témoignent de connaissances étendues en philologie, en histoire et en archéologie orientale. Mais ses préjugés rationalistes l'empêchèrent de pénétrer la doctrine théologique des Saints Livres et d'expliquer exactement le texte sacré. — On a de lui : *De carminis Jobi argumento, fine ac dispositione,* in-8°, Breslau, 1835 ; *Commentar über das Buch Koheleth,* in-8°, Leipzig, 1836; *Der Prophetismus der Hebräer,* 2 parties in-8°, Breslau, 1837. A Giessen, Knobel collabora au *Kurzgefasstes Exegetisches Handbuch zum Alten Testament,* édité par Hirzel, 17 in-8°, 1838. Il composa pour ce Manuel : *Der Prophet Jesaja,* in-8°, Leipzig, 1843; 2e édit., 1854; 3e édit., 1861; 4e édit., par L. Diestel, 1872; 6e édit., 1892. H. Ewald critiqua ce commentaire « en dictateur » dans les *Göttinger Gelehrte Anzeigen,* et Knobel se défendit dans son : *Exegetisches Vademecum für Herren Professor Ewald in Tübingen,* in-8°, Giessen, 1844. La controverse fut terminée au congrès de la *Morgenländische Gesellschaft,* réuni à Darmstadt, où Ewald tendit la main à son adversaire. — *Die Völkertafel der Genesis, Ethnographische Untersuchungen,* in-8°, Giessen, 1850; *Die Genesis* (t. I du *Pentateuch,* qui fait partie de l'*Exegetisch. Handbuch*), in-8°, Leipzig, 1853; 2e édit., 1860; 3e édit., 1875, par Dillmann; 4e édit., 1882; 5e édit., 1886. *Exodus und Levitikus* (t. II du *Pentateuch*), in-8°, Leipzig, 1857; 2e édit., 1880, par Dillmann; *Numeri, Deuteronomium und Josua* (t. III du *Pentateuch*), in-8°, Leipzig, 1861; 2e édit., Leipzig, 1886, par Dillmann. — Voir Fried. Herm. Hesse, dans l'*Allgemeine deutsche Biographie,* in-8°, Leipzig, t. XVI, 1882, p. 300-304; Fried. H. Hesse : *Freundesworte am Grabe Dr. Karl August* (au lieu de : August. Wilhelm H.) *Knobel's,* in-8°, Giessen, 1863, t. I, p. 83; Scriba, *Biographisch-literärisches Lexicon der Schriftsteller des Grossherzogth. Hessen im 19. Jahrhund.,* II Abtheil., in-8°, Darmstadt, 1843, p. 387-391; Zöckler, dans Herzog, *Real-Encyklopädie für prot. Theol. und Kirche,* 1re édit., Gotha, t. XIX, 1865, p. 715-717; 3e édit., Leipzig, 1901, p. 598. Sur son commentaire du Pentateuque, cf. Bertheau, dans les *Jahrbücher für deutsche Theologie,* 1862, Heft. I, p. 170. E. MICHELS.

KOA, nom propre, d'après un certain nombre d'interprètes, traduit par « princes » dans la Vulgate. Ezech., XXIII, 23. Voir COA 2, t. II, col. 814-815.

KOESTER Friedrich Burchard, théologien protestant, né à Loccum (Kloster Loccum) le 30 juillet 1791, mort à Stade le 16 décembre 1878. Il suivit, à l'université de Gœttingue, les cours de Planck, de Bunsen, de Lachmann et de Lücke (1810-1815), jusqu'à l'époque où il fut nommé répétiteur (*repetent*) de théologie (1815). Quatre ans après (1819) il retourna à Loccum en qualité de *conventual* et de directeur des études. De 1822 à 1839 il occupa la chaire de théologie au séminaire homilétique de Kiel, dont il fut en même temps directeur. A la fin de cette période il fut nommé conseiller au consistoire (*Consistorialrath*) et « surintendant général » (*Generalsuperintendent*) des anciens duchés de Brême et de Verden qui forment à présent le district de Stade. Il prit sa retraite le 25 avril 1860. — Koester inclinait vers le rationalisme, c'est pour cette cause qu'il eut à soutenir beaucoup d'attaques de la part des « orthodoxes » de l'Allemagne et du Danemark. Il croyait que « la valeur éthique ou morale était le principe et le critérium des dogmes ». — Il a laissé beaucoup d'écrits parmi lesquels nous relevons : *Meletemata in Zachariæ proph. cap. 9-14,* Gœttingue, 1817; *Immanuel, oder Charakteristik der neutestamentlichen Wundererzahlungen,* Leipzig, 1821. C'est Köster qui signala le premier l'existence des strophes dans la poésie sacrée des Hébreux. Il publia cette découverte, qu'il croyait lui-même l'œuvre la plus durable de sa vie, dans les *Studien und Kritiken,* 1833, p. 40-114, sous le titre : *Die Strophen oder der Parallelismus der Verse in der hebräischen Poesie.* Il publia ensuite : *Hiob und der Prediger Salomon's nach ihrer strophischen Anordnung übersetzt,* Schleswig, 1831; de même : *Die Psalmen,* Kœnigsberg, 1837. — Voir *Archiv des Vereins für Geschichte und Alterthum der Herzogthümer Bremen und Verden,* t. VII, p. 167-169 (ce « Verein » avait été fondé par Köster); Krause, dans l'*Allgemeine deutsche Biographie,* Leipzig, t. XVI, 1882, p. 755. E. MICHELS.

KOPPE Johann-Benjamin, exégète protestant, né à Dantzig le 19 août 1750, mort à Hanovre le 12 février 1791. Il étudia la théologie à l'université de Leipzig (1769-1773) et alla ensuite à Gœttingue. Grâce à la bienveillance de Heyne, il y fut nommé répétiteur (*repetent*) de théologie; il accepta ensuite la place de professeur de grec au gymnase de Mietau. Il retourna à Gœttingue comme professeur de théologie (1775) pour remplir la chaire laissée vacante par Zachariae. En 1788, il fut appelé à Hanovre en qualité de prédicateur de la cour et de conseiller au consistoire suprême. Il y réorganisa l'école normale et il entreprit de publier un nouveau catéchisme, qui fut loin d'obtenir l'approbation de tous. — Koppe s'était livré d'abord à la prédication, mais les cours d'Ernesti à Leipzig et de Heyne le déterminèrent à s'adonner à l'exégèse et de préférence à celle du Nouveau Testament. Il y suivit la méthode « grammatico-historique » préconisée par ses maîtres. Il a écrit : *De critica veteris Testamenti caute adhibenda,* in-8°, Gœttingue, 1769; — *Vindiciæ oraculorum a dæmonum æque imperio ac sacerdotum fraudibus,* in-8°, Gœttingue, 1774; — *Israelitas non 215 sed 430 annos in Ægypto commoratos esse,* in-4°, Gœttingue, 1777; réédité dans la *Sylloge commentationum theologicarum*

de Pott et de Ruperti, t. IV. n° 8, 1801. Koppe a aussi commencé la publication du *Novum Testamentum græce perpetua annotatione illustratum*, dont il a édité les trois premiers volumes, 4 in-8°, Gœttingue, 1778, qui contiennent les Épîtres aux Galates, aux Thessaloniciens et aux Éphésiens; Tyschen, Ammon, Heinrichs et Pott ont commenté les autres livres. *Isaias, neu übersetzt nebst einer Einleitung und kritischen, philolog. und erläuternden Anmerkungen von Rob. Lowth, aus dem Englischen übersetzt von G. Heinr. Richerz, mit Zusätzen und Anmerkungen von J. B. Koppe*, 4 in-8°, Leipzig, 1779-1781; *Interpretatio Isaiæ, VIII, 23*, in-4°, Gœttingue, 1780; *Ad Matth., XII, 31; De Peccato in Spiritum S.*, in-8°, Gœttingue, 1781; *Super Evangelio Marci*, in-4°, Gœttingue, 1782; *Explicatio Moisis*, III, 14, in-4°, Gœttingue, 1783; *Marcus non epitomator Matthæi*, in-4°, Gœttingue, 1783; — Voir Hoppenstedt : *Ueber den verstorbenen J. B. Koppe*, 1791 (incomplet); *Annalen der Braunschweig-Lüneburgischen Churlande, Jahrgang VI*, 1792, Hanovre, p. 60-84; Spittler, *Sämmtliche Werke*, th. 11, p. 644-655; *Allgemeine deutsche Biographie*, t. XVI, 1882, p. 692.
E. MICHELS.

KOR, mesure de capacité. Voir COR, t. II, col. 954.

KOR-ASAN (hébreu : *Kôr-'Asân*; Septante, probablement : Βηρσάβεε; *Alexandrinus* : Βωρασάν; Vulgate : *lacus Asan*), ville de la tribu de Juda, plus tard de Siméon, à laquelle David envoya de Siceleg en présent une partie du butin fait sur les Amalécites. I Reg., XXX, 30. C'est, d'après la plupart des interprètes, la même ville qu'Asan. Voir ASAN, t. I, col. 1055.

KÖVER-AKONTZ (Étienne II), archevêque de Siunik et abbé général des mékitharistes de Venise, 1740-1824. Il a laissé un vaste travail en arménien littéraire sur la Bible, intitulé : *Traité sur l'Ancien et le Nouveau Testament* (Տեսութիւն Աստուածաշնչին Սուրբ Գրոց) publié au couvent de Saint-Lazare, à Venise, 7 in-8°, 1819-1824. L'auteur suit fidèlement les écrits exégétiques du savant père jésuite, César Calino. Son ouvrage est divisé en deux parties; la première embrasse l'étude des questions de l'Ancien Testament et comprend les quatre premiers volumes; la deuxième est consacrée au Nouveau Testament : après quelques dissertations préliminaires sur la divinité du Verbe, sur la personne de Notre-Seigneur et sur la connaissance qu'avaient les Hébreux du mystère de l'Incarnation, l'auteur commence le récit évangélique et termine le dernier volume par la venue de saint Paul à Rome. On trouve aussi à la fin, comme appendice, une concordance du Nouveau Testament de l'an 0 à l'an 63 de l'ère chrétienne. Quoique au point de vue chronologique l'auteur ne fasse que suivre les données plus ou moins exactes de son époque, pourtant dans ses commentaires moraux et théologiques et surtout dans la solution des difficultés, il est net et fort exact; sa doctrine est tout à fait irréprochable.
J. MISKGIAN.

KOZÉBA (hébreu : *Kôzêba'*; Septante : Χωζηβά; Vulgate : *Mendacium*, « mensonge »), ville de la tribu de Juda. Elle n'est nommée qu'une fois, du moins sous cette forme, I Par., IV, 22, où il est question des « hommes de Kozéba » (Vulgate : *viri mendacii*), dans la généalogie des descendants de Séla, fils de Juda. D'après l'opinion la plus commune, Kozéba est la même ville qu'Achazib de Juda. Voir ACHAZIB 2, t. I, col. 137.

KUEMMET Gaspar, jésuite, né en 1643, à Fladungen (Bavière), mort à Aschaffenbourg, le 23 janvier 1706. Il fut reçu dans la compagnie le 2 août 1663, professa pendant plusieurs années l'Écriture Sainte à Wurzbourg et à Mayence. C'est lui qui inaugura l'enseignement de l'hébreu à Wurzbourg. Il nous reste de lui deux importants ouvrages relatifs à l'Écriture Sainte : 1° *Schola Hebraica, in qua per duas grammaticæ partes, lexicon radicum et aliquot appendices, breviter et nervose, quamque fieri potuit aptissima methodo, docetur quidquid ad perdiscendam linguam sacram desiderari potest*, in-8°, Herbipoli, 1688. En 1706 un supplément de soixante pages compléta cette œuvre. — 2° *Magistra scientiarum, Scriptura Sacra, locuplete compendio explicata, et in quaternas partes, per terna volumina, ad facilem usum plurimamque utilitatem, cum pro omnibus Christi fidelibus tum pro sacerdotibus potissimum et quicumque negotia theologica et sacra, domi forisque, e cathedris, in choro, docendo, concionando, psallendo, meditando exercent*, in-4°, Mayence, 1706.
P. BLIARD.

KUENEN Abraham, théologien protestant hollandais, né le 16 septembre 1828 à Haarlem, mort à Leyde le 10 décembre 1891. Il fit ses études à l'université de cette dernière ville (1846-1851), où il fut nommé professeur extraordinaire en 1853 et deux ans plus tard (1855) professeur ordinaire. Il appartenait à l'école dite critique et était avec Schotten le chef des « théologiens modernes » de la Hollande. Il a laissé les ouvrages suivants : *Specimen theologicum continens Geneseos libri capita XXIV priora ex arabica, Pentateuchi Samaritani versione nunc primum edita*, Leyde, 1851 : *Liber Geneseos; Libri Exodi et Levitici ex arabica Pentateuchi versione ab Abu Saïda conscripta*, Leyde, 1851-1854, 2 in-8°. Le tome I contient la Genèse; *Criticæ et hermeneuticæ librorum Novi Fœderis lineamenta*; in-8°, Leyde, 1856; *Historisch-kritisch Onderzœk naar het ontstaan en de verzameling van de bœken des Ouden Verbonds*, 3 in-8°, Leyde, 1861-1865; 2e édit. entièrement refondue, 2 in-8°, Leyde, 1885-1889. Cet ouvrage a été traduit en allemand par Th. Weber et C. Th. Müller, Leipzig, 1885-1892, en anglais par Colenso et Wichteed, et en français par A. Pierson (*Histoire critique des Livres de l'Ancien Testament*, 2 in-8°, Paris, 1866-1879, avec une préface par Ernest Renan; cette traduction a beaucoup contribué à la propagation des idées de la critique négative en France); *De Godsdienst van Israel tot den ondergang van den Joodschen Staat*, 2 in-8°, Haarlem, 1869-1870; traduction anglaise, 2 in-8°, Londres, 1874-1875; *De profeten en de profetie onder Israël*, 2 in-8°, Leyde, 1875; traduction anglaise par Muir, Londres, 1877; *National religions and religion*, Londres, 1882 (une édition hollandaise parut en 1882, une traduction française à Paris, en 1883, et une traduction allemande, par Budde, à Berlin en 1884); *De Melechet des Hemels*, 1888. Kuenen était un des directeurs de la *Theologisch Tijdschrift*. Budde a donné une traduction allemande des articles que Kuenen y a fait paraître : *Gesammelte Abhandlungen zur biblischen Wissenschaft*, Fribourg-en-Brisgau, 1894. — Voir H. Holtzmann et R. Zöpffel, *Lexicon für Theologie und Kirchenwesen*, 2e édit., Brunswick, 1888-1891, t. II, p. 636; A. Kamphausen, dans Herzog, *Real-Encyklopädie*, t. XI, p. 163-170; *Jewish Quarterly Review*, juillet 1892, p. 571-602; *Theolog. Tijdschrift*, 1892, p. 113-126.
E. MICHELS.

KÜHNÖL, KUINOEL, KUINÖL Christian Gottlieb, exégète protestant allemand, né à Leipzig le 2 janvier 1768, mort à Giessen dans la nuit du 15 au 16 octobre 1841. En 1786, il commença ses études universitaires dans sa ville natale. Il y étudia la philologie, la philosophie et la théologie, celle-ci sous Marus, Rosenmüller, Losner et Dathe. Sa *Disputatio de subtilitate interpretationem grammaticam commendante*, 1788, lui valut la réception dans la faculté de philosophie (1788). Il fut nommé professeur extraordinaire de cette science en 1790. En 1799 l'université de Copenhague lui offrit la chaire de langue grecque. Il la refusa, et il alla à l'université de Giessen, pour y remplir la chaire

de poésie et d'éloquence, qui lui avait été offerte en même temps. Ayant reçu de l'université de Halle la dignité de docteur en théologie, et le titre de professeur de théologie à Giessen, il ne donna plus que des cours de théologie dans cette dernière ville et il s'appliqua bientôt tout entier aux livres du Nouveau Testament. Il fut nommé enfin en 1809 professeur *ordinarius* de théologie et, en 1836, *professor primarius* (*senior*) de cette faculté. Devenu professeur émérite en 1840, il mourut à Giessen, en 1841. Le mérite des ouvrages exégétiques de Kühnöl consiste dans leurs exposés philologiques et dans l'énumération des opinions des autres exégètes. Ses propres doctrines et ses vues personnelles n'y sont pas, en général, nettement dessinées. Il n'appartient à aucune école déterminée, à moins qu'on ne veuille le ranger parmi l'école supranaturaliste du rationalisme qui était elle-même bien indécise. Cf. Frd. Bleek, *Synoptische Erklärung der drei ersten Evangelien,* édit. Holtzmann, Leipzig, 1862, t. I, p. 24. Sans professer ouvertement le rationalisme, il en était cependant tellement pénétré que le décret ministériel qui, en 1796, lui refusa le titre de professeur ordinaire de théologie, put motiver ce refus par les opinions rationalistes que Kühnöl avait énoncées dans ses *Pericopæ Evangelicæ,* t. I, p. 36, 152, etc.Néanmoins ses tendances conciliatrices et son latin, correct et souvent élégant, lui avaient valu une estime qui lui a longtemps survécu, surtout en Hollande.

Ses ouvrages sur l'Ancien Testament sont surannés et de peu de valeur, à part quelques discussions philologiques : *Der Prophet Hoseas, neu übersetzt nebst einigen Erlaüterungen,* Leipzig, 1789; *Geschichte des jüdischen Volks.*, Leipzig, 1791; *Messianische Weissagungen des Alten Testaments,* Leipzig, 1792; *Hoseæ oracula hebraice et lat. perpetua annotatione illustravit,* Leipzig, 1792; *Observationes ad Novum Testamentum, ex libris apocryphis Veteris Testamenti,* Leipzig, 1794. Kühnöl rédigea aussi, en collaboration avec Welthausen et Ruperti, une sorte de revue de théologie et d'exégèse : *Commentationes theologicæ editæ a Joh. Casp. Velthusen, Christ. Theophilo Kuinoel et Georg. Alex. Ruperti,* 6 in-4°, Leipzig, 1794-1799; *Pericopæ Evangelicæ illustratæ,* 2 in-8°, Leipzig, 1796-1797; *Die Psalmen metrisch übersetzt und mit Anmerkungen,* Leipzig, 1799; il s'était préparé à la publication de cet ouvrage par son : *Specimen observationum in Psalmos,* paru dans les *Commentationes theol.*, t. V, 1798. Le plus important de ses ouvrages est son *Commentarius in libros Novi Testamenti historicos,* 4 in-8° (sur vélin), Leipzig, 1807-1818, t. I, *Evang. Matthæi,* 1807; t. II, *Ev. Marci et Lucæ,* 1809; t. III, *Ev. Joannis,* 1812; t. IV, *Acta Apost.*, 1818; *Commentarius in Epist. ad Hebræos,* Leipzig, 1831. Il remania aussi pour la *Bibliotheca græca* de Fabricius, rééditée par Harles, la partie qui traite des livres du Nouveau Testament, Hambourg, t. IV, 1795, p. 755-895 (*Biblioheca græca* Joh. Alb. Fabricii ed. Harles, 12 in-4°, Hambourg, 1790-1812). Il donna enfin plusieurs éditions de classiques grecs. Voir E. Schürer, dans *Allgem. deutsche Biographie,* t. XVII, 1883, p. 354-357; Strieder, *Grundlage zu einer hessischen Gelehrten- und Schriftsteller-Geschichte,* t. XVIII, 1819, p. 311 (2 suppl. Gœttingue, Kassel et Marbourg, 1781-1863); Scriba, *Biographischliterärisches Lexicon der Schriftsteller des Grossherzogth. Hessen im 19 Jahrh.,* t. I, p. 199; t. II, 419; *Neuer Necrolog der Deutschen,* 1841, p. 985; Knobel, *Grabrede bei der Beerdigung Dr. Chr. Gotl. Kuhnöl's,* Giessen, 1841; Zöckler, *Real-Encyclopädie,* 3e édit., t. XI, 1902, p. 161.

E. MICHELS.

KURTZ Johann Heinrich, exégète protestant luthérien, né à Montjoie (Prusse-Rhénane) le 13 décembre 1809, mort à Marbourg le 26 avril 1890. Après avoir suivi des cours de théologie aux universités de Halle et de Bonn, Kurtz fut nommé professeur de religion au gymnase de Mittau en Courlande (1835). En 1850 il obtint une chaire à l'université de Dorpat, où il enseigna l'histoire ecclésiastique et la théologie. Il prit sa retraite en 1870 et se retira à Marbourg où il mourut. Kurtz était croyant et « supranaturaliste ». C'est grâce à son conservatisme que ses « manuels » destinés à l'enseignement secondaire et supérieur, ont eu tant d'éditions. Mais son attachement aux doctrines de « l'Église luthérienne » le porte souvent à être injuste envers l'Église catholique et ses institutions. On a de lui : *Das Mosaïsche Opfer,* in-8°, Mittau, 1842; *Bibel und Astronomie,* in-8°, Mittau, 1842; 5e édit., Berlin, 1865; *Lehrbuch der Heiligen Geschichte,* in-8°, Kœnigsberg, 1843-1855; 1e-7e édit., 13e-18e édit., Leipzig, 1874-1895; *Christliche Religionslehre,* 1e-11e édit., Mittau, 1844-1875; 14e édit., Leipzig, 1889. *Beiträge zur Vertheidigung und Begründung der Einheit und Echtheit des Pentateuchs,* in-8°, Königsberg, 1844; *Die Einheit der Genesis,* in-8°, Berlin, 1846; *Die Biblische Geschichte mit Erläuterungen,* Berlin, 1847; 27e édit., 1876; 27e-46e édit., Berlin, 1876-1893; *Geschichte des Alten Bundes,* 2 in-8°, t. I, Berlin, 1848; 3e édit., 1864; t. II, Berlin, 1855, 2e édit., 1858; *Lehrbuch der Kirchen-Geschichte,* 1re-3e édit., 2 in-8°, Mittau, 1849-1853; 3e-12e édit., 1853-1892; *Die Symbolik der Stifts Hütte,* in-8°, Leipzig, 1851; *Abriss der Kirchengeschichte,* 1re-8e édit., Mittau, 1852-1875; 11e-14e édit., Leipzig, 1886-1896; *Handbuch der allgemeinen Kirchen-Geschichte,* t. I, en 3 part., Mittau, 1853-1854; 2e édit., 1858; t. II, Ier Abtheil., 1856; *Die Ehen der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen,* in-8°, Berlin, 1857; *Die Söhne Gottes in I. Mose, 6, 1-4* (contre Hengstenberg), in-8°, Berlin, 1858; *Die Ehe des Propheten Hosea, nach Hos. I-III,* in-8°, Dorpat, 1859; *Der Alttestamentliche Opferkultus,* Mittau, 1862; *Zur Theologie der Psalmen,* 1865; *Der Brief an die Hebräer erklärt,* 1869. — Voir H. Holtzmann et R. Zöpffel, *Lexicon für Theologie und Kirchenwesen,* 2e édit., Brunswick, 1888-1891, t. II, p. 637; Herzog, *Realencyclopädie,* 3e édit., t. XI, 1902, p. 187-190.

E. MICHELS.

KURZENIECKI Martin, jésuite, né en Masovie le 11 novembre 1705, mort à Nieswiesz vers 1780. Il fut reçu dans la compagnie le 14 août 1722. Pendant vingt ans missionnaire en Lithuanie et en Russie, il exerça ensuite la charge de provincial de Pologne et celle de recteur du collège et du noviciat de Nieswiesz. Il composa un volumineux et savant ouvrage d'exégèse intitulé : *Expositio S. Scripturæ Veteris et Novi Testamenti non solum quoad expositionem historiæ et doctrinæ moralis inde profluentis, sed etiam ad faciliores nonnihil reddendas difficultates decretorum Dei et mysteriorum fidei,* in-f°, Nieswiesz, 1769.

P. BLIARD.



IMPRIMÉ

PAR

PHILIPPE RENOUARD

19, rue des Saints-Pères, 19

PARIS